

EL ORIGEN DEL MAL Y EL ORDEN COSMOLÓGICO DEL *TIMEO*

Carlos Barbosa
carlos.barbosa@gmail.com
Universidad Nacional de Colombia

Resumen: En el *Timeo* de Platón se expone una suerte de cosmología: una explicación del universo como un todo y de su generación. El cosmos fue fabricado por los dioses a partir del material sensible y de acuerdo con un modelo inteligible perfecto. Se asume en el diálogo que los dioses son absolutamente buenos, y por ende nos hicieron lo más perfectos posible. Pero en contra de ello, algunos pasajes del texto parecen sugerir que los mismos serían responsables de los rasgos que nos hacen obrar por fuera del bien, es decir, siguiendo el mal. En este artículo se examina qué tan problemáticos son estos pasajes y al final se puede concluir que esa imputación no es justa: el mal se origina en que el material sensible del que está hecho el cosmos es preexistente a la obra divina y no puede ajustarse totalmente al modelo inteligible.

Palabras clave: *Timeo*, Platón, cosmología, origen del mal.

Abstract (*The Source of Evil and Cosmological Order in the Timaeus*): In Plato's *Timaeus* we find a sort of cosmology: an explanation of the universe as a whole and its generation. The cosmos was crafted by the gods out of sensible material following a perfect intelligible model. It is assumed in the dialog that gods are absolutely good, and thus they made us as perfect as possible. But against that, some passages apparently suggest the responsibility of those gods for the existence of some traits in us that make us act against good, that is, make us follow evil. In this paper I put into scrutiny the seemingly problematic character of those passages. In the end, it is possible to conclude that the charge against gods is not fair: evil finds its source in the fact that sensible material —of which cosmos is made of— exists previously to the work of divine beings and cannot be completely adjustable to the intelligible model.

Keywords: *Timaeus*, Plato, cosmology, source of evil.

El *Timeo* podría ser llamado la “cosmología de Platón”. Allí nos encontramos con un discurso destinado a dar una explicación del universo como un todo: sus fundamentos, su estructura, su organización, los elementos que lo componen, su dinámica propia. Todo este discurso está orientado bajo la suposición de que el mundo fue ordenado por una inteligencia divina y perfecta. Inteligencia que, en su perfección, tuvo que haber elaborado la mejor obra posible. Es en este contexto en el que encontramos una explicación de cómo se generaron todos los seres vivos: desde el primero —el mundo— hasta los últimos —los mortales— (35a-43a). Los dioses, que fueron generados justamente enseguida del mundo, confeccionaron cuerpos para las almas inmortales imperfectas que el demiurgo había hecho como término de su labor ordenadora. Además, le dieron a cada cuerpo un alma mortal con dos partes: la fogosa (irascible) y la apetitiva (cf. 69c-70a). Tanto el cuerpo como las almas mortal e inmortal están sujetos a corrupción. Por esta corrupción, los vivos imperfectos se ven sometidos a enfermedad, ignorancia y vicio. Estos dos últimos elementos conducen a tales vivos a obrar por fuera del bien. ¿No son entonces los mismos dioses (el demiurgo incluido) la causa originaria de la maldad?

No necesariamente. Pues la maldad es, más bien, causada por una limitación inevitable en la obra demiúrgica, tanto del dios primero, como de los particulares: lo sensible cambia continuamente y nunca es. La maldad es causada precisamente por ignorancia y otros efectos derivados de ese continuo devenir de lo sensible —en efecto se atribuye la ignorancia a desajustes del alma inmortal causados por los fuertes movimientos llamados sensaciones—. No obstante, si el demiurgo mayor fue capaz de tomar todo tipo de previsiones de tal forma que el viviente universal (el mundo) no se desintegrara ni se degradara en perfección, ¿por qué los dioses más bien dispusieron todo tipo de obstáculos que favorecían la aparición de la enfermedad y la maldad en los vivientes mortales (*v.g.*, un alma mortal colérica y apetitiva, un cuerpo hartado susceptible a la enfermedad)?

Un principio fundamental de la cosmología expuesta en el *Timeo* es que las obras de un intelecto divino deben ser, por fuerza, completamente perfectas. Más aún, Dios es perfectamente bueno y que pueda ser autor del mal es contradictorio.¹ Por consiguiente, si el *Timeo* nos da razones para pensar que los dioses tomaron parte en causar la maldad existente en el mundo, nos encontraríamos ante una contradicción flagrante. Tal contradicción se hace más evidente si los hacemos responsables por el surgimiento de la maldad. Y si no es el caso, debemos defender que: i) la maldad no pudo haber sido causada por los dioses o ii) la maldad no podría derivar sino del carácter siempre contingente de lo sensible, en cuyo caso habría que aclarar cómo.

Para abordar este problema que he expuesto y cuya pertinencia he tratado de defender, planeo los siguientes pasos: en primer lugar, es preciso hacer el ejercicio de reconstruir la explicación que en el *Timeo* se da del origen del mal, lo que requerirá repasar la creación y constitución de los vivientes particulares. Con este contexto en mente, el siguiente paso es identificar pasajes claves que puedan sugerir la tesis de que los dioses toman parte en causar la maldad. Por último, habrá que resolver si se pueden interpretar de otra manera y determinar qué se puede obtener entonces: una respuesta más o menos firme al problema de partida o una aporía.

I. EL ORIGEN DEL MAL

Antes de considerar cómo surgió el mal es conveniente recordar el principio más importante en la generación del universo: el demiurgo “quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él” (29c, *cf.* 28a-b, 29a). Debe aquí entenderse que el demiurgo quiso que todo, en la medida de lo posible, fuera bueno y no hubiera nada malo. Si hay algo malo en el mundo, fue porque había una limitación en el poder ordenador del demiurgo.² Debe tenerse en cuenta que este dios no es un creador *ex nihilo* (“a partir de la nada”), sino un ordenador limitado por la naturaleza de los materiales preexistentes del cosmos.³ Ya hemos visto que ciertos pasajes parecen contradecir

¹ “Una y otra vez Platón repite que Dios es perfectamente bueno y no puede ser el autor del mal: el mal es ajeno a su naturaleza. [...] Que deba ser en algún modo responsable por el mal sería la más grave contradicción en los términos” (Chilcott 1923: 27).

² Tal vez lo siguiente apoye esta interpretación: “Pero dado que la naturaleza del viviente [el viviente eterno, modelo del universo] era eterna, no podía adaptarla por completo a lo generado” (37d).

³ «Dios creó un orden racional e inteligible a partir de lo informe, a partir del “caos”. No fue una creación *ex nihilo*, sino más bien un ordenamiento griego, un “hacer a partir de”» (Randall 1970: 249, traducción mía). Asimismo, “Dios no creó el



este sagrado principio, pero de eso nos encargaremos después. Por ahora, démoslo por sentado y tratemos de reconstruir una explicación del origen del mal consecuente con él.

Primero deberíamos remitirnos a 43a-44c, tal vez la mención más clara en el diálogo al tema de cómo se originó el mal. Dice allí que el mal fue generado por la necesidad y por lo sensible: las corrientes de sensación y de alimento perturban el orden natural del alma, atada por el cuerpo a este continuo flujo. También dice que el mal es ocasionado en un viviente mortal por la ignorancia, y la superación del mal se logra, consecuentemente, mediante el conocimiento: el terrible desorden causado al alma la hace girar desordenadamente y confundir lo verdadero con lo falso, pero puede recuperar su orden si contempla los movimientos celestes, hechos análogamente a ella.

En 86b-87a, se explica además que en general las enfermedades del alma son causantes del mal, y que éstas a su vez son provocadas por desórdenes en el cuerpo, desórdenes ocasionados por el ya mencionado flujo de lo sensible. La ignorancia es aquí apenas una forma de demencia (enfermedad del alma), pero de gran importancia, pues precisamente es ésta la que hace confundir el bien con el mal e impide un buen juicio. En concordancia con la típica doctrina platónica al respecto, una persona no puede obrar mal si sabe cómo actuar,⁴ pues el problema de la responsabilidad no se plantea en términos de una voluntad libre, sino de causas y efectos.⁵

Esta visión encuentra respaldo en la concepción platónica de las motivaciones para la acción moral: las malas elecciones morales conducen a su vez a una mala vida y sólo pueden ser hechas si la persona no sabe que lo son. Justamente, Crombie (1988: 289) sostiene que, con respecto al asunto de la responsabilidad moral, “el tono dominante de Platón es impulsionista”: las elecciones morales hechas por las personas se hallan determinadas por sus deseos y pasiones, de tal manera que aprender a ser bueno requiere cultivar las pasiones que permitan inclinarse hacia el bien y huir del mal obrar. En tal caso, nadie puede inclinarse al mal si lo reconoce. Por su parte, Stalley (1996: 370) apoya que Platón tenía una “concepción moralizada de la medicina”: en general, la imposición de castigos se administra, no como condenas, sino como medios para ayudar a la gente a cultivar pasiones conducentes a seguir el bien y rehuir del mal.

Hasta aquí parece que el mal no pudo ser resultado de voluntades con capacidad de libre elección; sólo pudo haberse originado como consecuencia de que el demiurgo y los dioses no podían evitarlo, sin importar lo grande que fuera su bondad y su intención de confeccionar una obra tan perfecta como fuera posible, y por perfecto que fuera su modelo, no era posible “persuadir” completamente a la necesidad para que generara sólo seres perfectos y completamente buenos. Esto último podría entenderse de dos maneras: (i) el material sensible no se puede ajustar perfectamente al modelo inteligible de acuerdo con el cual el demiurgo ha ordenado el mundo⁶ y (ii) para crear el mundo tan acorde como fuera posible al modelo inteligible, era necesario incorporarle a aquél ciertas características que iban a originar posteriormente el mal. En todo caso, quizás en la obra divina el mal no podía evitarse. ¿O sí?

mundo material, sino que sólo lo mejoró en lo posible” (Crombie 1988: 289).

⁴ “Nadie es malo voluntariamente” (86e), sino por mala disposición del cuerpo y por mala educación (cf: 86b-e).

⁵ Lo cual no quiere decir que la responsabilidad moral quede sin piso, pues el fundamento de ésta es que la persona ha de cuidar tanto como pueda de su alma y de su cuerpo: “Para *Timeo* [...] es nuestra responsabilidad primaria cuidar de nuestras propias almas” (Stalley: 1996: 368).

⁶ “[...] una cosa es buena en tanto represente la idea, mala en tanto falle en hacerlo”(Chilcott 1923: 28).



2. POR QUÉ LOS DIOS SE HABRÍAN EQUIVOCADO

El mundo fue construido exento de vejez y enfermedad (*cf.* 33a), pero los humanos no. ¿Por qué? La respuesta estaría, como hemos dicho, en la corriente de sensaciones. ¿Pero la presencia del alma mortal y la forma frágil como son unidos sus cuerpos no son factores intrínsecos que corrompen al viviente humano? ¿Por qué el viviente mortal no está hecho exactamente ‘a imagen y semejanza’ del viviente sempiterno? ¿Por qué se le dotó con características que podían impulsarlo al mal?

Demos por descontada entre estas características la de ser mortal, pues estaba en el modelo que debía haber vivientes mortales (41e). El demiurgo no las hizo porque cuanto él atara no sería jamás desatado (44a-b); por eso encargó la tarea a los dioses generados por él. Podría pensarse que esto no tendría por qué ser una imperfección en el modelo: el que un viviente sea mortal no tendría que mancharlo de maldad.

Pero si es extraño que el demiurgo haga a las almas de una pureza inferior a las de los dioses (41d), también lo es una de las “leyes del destino” que el demiurgo dicta a las almas mortales:

[C]uando las almas, por necesidad, se hubieran implantado en cuerpos, al añadirse o desprenderse algo de sus cuerpos, sería necesario, primero, una percepción única para todos, suscitada por afecciones violentas, connatural; en segundo lugar, el deseo, mezclado con placer y dolor, y, además, temor e ira y todas las afecciones que las acompañan y cuantas están dispuestas por naturaleza contra ellas (42a-b).

Ahora bien, ¿por qué habría de dictarse semejante ley, que favorece la corrupción de los mortales al implantarles placer, temor, ira y demás?

Más avieso parece que los dioses implanten en el cuerpo un alma mortal “que tiene en sí pasiones terribles e inevitables [y que mezclaran] estas pasiones con la sensación irracional y el deseo que todo lo intenta” (69d). Pero, ¿para qué implantar a los mortales unas pasiones y disposiciones que los pueden mover fácilmente al mal?

Debemos mencionar además una afirmación hecha en 87b-c: merecen más acusación los malcriadores que los malcriados. Pues bien, resulta que si seguimos las consecuencias de esta aseveración hacia atrás en el tiempo, lo que obtenemos es que los mayores merecedores de acusación son los dioses y el demiurgo. ¿Pero cómo podría ser esto posible según el principio por el cual el demiurgo sólo podría hacer lo mejor y más bello posible?

Las dificultades aquí expuestas parecen contradecir este principio y la idea de que el mal sólo podría surgir de lo sensible. De hecho, el problema es que varias de ellas envuelven causas inteligentes: el alma mortal, las leyes del destino y la constitución del cuerpo eran o una imposición del modelo o errores de los dioses. Pero no podríamos admitir ni lo primero ni lo segundo, a no ser que pasáramos por encima de principios fundamentales de la cosmología del *Timeo*. ¿Qué hacer entonces? Si queremos salvaguardar estos principios, es menester probar que en todos los casos anteriores sólo la necesidad puede ser origen del mal.



3. POR QUÉ LOS DIOSSES NO SE HABRÍAN EQUIVOCADO

En primer lugar, la mencionada *ley del destino* tiene una particularidad: es *necesario* que los mortales tengan percepción, deseo, temor, ira, etc. Esto puede interpretarse perfectamente como que el demiurgo reconocía que la necesidad iba a conducir inevitablemente a esta consecuencia por más que él se esforzara en evitarla; decíamos antes, de hecho, que éste podía ser el caso. Si así es, entonces nada raro tiene interpretar su ley como una *advertencia* (y no como un designio).

Más difícil parece explicar por qué los dioses implantaron un alma mortal capaz de mover a un ser viviente a incurrir fácilmente en malas acciones. El diálogo nos dice, por mucho, que ellos temieron mancillar el alma inmortal (cf. 69d) y dispusieron por ello toda clase de recursos para evitarlo y para ayudarle a gobernar el cuerpo. Así, dispusieron el cuello como barrera para separar el alma inmortal de la mortal, de tal manera que ésta no perturbara demasiado a aquélla. Los ojos y los oídos fueron dispuestos para que, al observar las ordenadas revoluciones de los astros, pudiéramos ordenar las revoluciones de nuestra alma (cf. 47c).

Por otro lado, la parte colérica del alma mortal fue puesta cerca del alma inmortal para que ayudara a aplacar los deseos (cf. 70a); el corazón fue puesto como alarma para que todo el cuerpo escuchara los preceptos de la razón, transmitidos por la cólera del alma irascible (cf. 70b); el pulmón fue puesto para enfriar al corazón, de tal modo que no se quemara como resultado de la cólera (cf. 70c-d); la parte apetitiva del alma mortal fue puesta tan lejos como fuera posible de la razón para que le causara la menor interferencia posible (cf. 70e-71a); el hígado fue creado para reflejar “como un espejo” la “fuerza de los pensamientos de la inteligencia” y así el alma apetitiva sea controlada (cf. 71a-d); también en el hígado se instala la adivinación para que la parte apetitiva del alma mortal “de alguna manera, [sic] entrara en contacto con la verdad.” (71e) Los dioses también dispusieron los intestinos para evitar que el cuerpo necesitara comida demasiado rápido, y así fuera posible controlar la intemperancia en el comer y en el beber (cf. 73a).

Las disposiciones de los dioses a la hora de crear el cuerpo van dirigidas a que el ser humano alcance su perfección. Sin embargo, aún no es claro por qué tenían que fabricar un alma mortal con disposición al mal. Acaso sólo habría una posibilidad: que ellos la hayan fabricado para encerrar en ella esas disposiciones —las cuales son inevitables a causa de la necesidad—, de tal modo que la inteligencia pueda controlarlas más fácilmente.

Si tenemos en cuenta lo recién dicho, ya no es tan problemático lo expresado en 87 b-c. Podemos interpretar las disposiciones del demiurgo y de los dioses de tal manera que no aparezcan como errores. Más bien, habrían sido frenos a la poderosa influencia de la necesidad, que de no ser contrarrestada arrastraría a los seres mortales a una destrucción rápida. Entonces este pasaje no les hace daño a los seres divinos, pues no se puede hacer el paso legítimo de culparlos de los males cometidos por los primeros seres mortales creados.

Redondeemos las ideas expuestas hasta aquí y tratemos de entender cómo el mal pudo haber surgido inevitablemente. Para ello acudamos a una analogía: un grupo de constructores planean construir una casa; disponen de los materiales y el terreno, así como de los planos adecuados. Los constructores son muy expertos, pero, antes de empezar, saben que no pueden hacer todo lo



que les plazca porque los materiales y el terreno les imponen limitaciones físicas: por ejemplo, hay cierto riesgo sísmico y humedad en el terreno, la resistencia de los materiales es limitada, etc. Por otra parte, la forma como deben hacer la casa para que sea lo mejor posible impone otras restricciones que podrían causar problemas: ampliar los corredores implica cuartos más pequeños, lo que se gane en seguridad se paga en ausencia de espacios abiertos y viceversa... Los constructores no pueden evitar los problemas; pero si quieren construir la mejor casa posible con lo que tienen, su labor es minimizarlos.

De manera análoga podemos hablar del demiurgo y los dioses. Han construido el mundo con el veleidoso material sensible y con base en un modelo inteligible. No pueden prescindir del primero porque es el único material que existe y porque no pueden generar nada *ex nihilo*. Inevitablemente, pues, habrá imperfecciones en su obra debido a las limitaciones intrínsecas a lo sensible, pero su perfecta inteligencia garantizará que las imperfecciones serán lo menos abundantes posible. Éstas, por demás, pueden ser de dos tipos: i) las debidas a que lo sensible no puede ajustarse completamente al modelo y ii) las que hay que tolerar como efectos colaterales de producir un mundo lo más perfecto posible.

BIBLIOGRAFÍA

PLATÓN.

Timeo .(Trad. José María Zamora). Madrid: UAM. (Inédito).

CHERNISS, H.

(1954). "The Sources of Evil According to Plato". En: *Proceedings of the American Philosophical Society* 98, 1: 23-30.

CHILCOTT, C.M.

(1923). "The Platonic Theory of Evil". En: *The Classical Quarterly* 17,1: 27-31.

Crombie, I.M.

(1988). *Análisis de las doctrinas de Platón* (trad. A. Torán & J. C. Armero). Madrid: Alianza.

RANDALL, J. H. JR.

(1970). *Plato: Dramatist of the Life or Reason*. New York and London: Columbia University Press.

STALLEY, R. F.

(1996). "Punishment and the physiology of the "Timaeus"". En: *The Classical Quarterly*, New Series, 46, 2: 357-370.

Recibido: 24 de marzo de 2007

Aceptado: 12 abril de 2007

