

**El mito como recurso epistemológico para la construcción del proyecto educativo y político en Platón: diálogos *Timeo*, *Teeteto* y *República II, III y X***

**Gerson David Sorza Cabrera**

**Trabajo de Grado para optar por el título de Filósofo**

**Directora**

**Filósofa**

**Mg. Adriana Patricia Carreño Zúñiga**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**BUCARAMANGA**

**2018**

## **Dedicatoria**

*A mi madre,*

*Marta Rocío Cabrera Colmenares,*

*Por creer en la filosofía primero que yo.*

## Tabla de contenido

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Introducción.....</b>   | <b>8</b>  |
| <b>1.    Mito y discurso en Platón: herramientas discursivas del lenguaje filosófico ..</b>                            | <b>14</b> |
| <b>1.1.    El discurso de Critias en el Timeo. Entre el mito y la tradición oral .....</b>                             | <b>25</b> |
| <b>2.    La relación entre el mito y el discurso científico .....</b>  | <b>33</b> |
| <b>2.1.    El discurso de Timeo. El mito y las nociones científicas: tiempo, número,<br/>causalidad y espacio.....</b> | <b>38</b> |
| <b>3.    El lugar de la <i>aisthesis</i> en la exposición cosmológica: <i>doxa</i> y <i>episteme</i> .....</b>         | <b>45</b> |
| <b>4.    El modelo cosmológico y su alcance epistemológico .....</b>   | <b>54</b> |
| <b>4.1.    Demiurgo, Inteligencia y Bien.....</b>  | <b>54</b> |
| <b>4.2.    El <i>nous</i> o la inteligencia universal .....</b>  | <b>58</b> |
| <b>5.    Conclusiones: <i>Cosmos, polis</i> y ser humano .....</b>   | <b>70</b> |
| <b>Bibliografía .....</b>  | <b>76</b> |

## Resumen

**TÍTULO:** El mito como recurso epistemológico para la construcción del proyecto educativo y político en Platón: diálogos *Timeo*, *Teeteto* y *República* II, III y X.\*

**AUTOR:** GERSON DAVID SORZA CABRERA.\*\*

**PALABRAS CLAVE:** educación, mito, cosmología, demiurgo, epistemología, *eikos logos*, *eikos mythos*.

### DESCRIPCIÓN:

El objetivo general consiste en evidenciar la pertinencia y el lugar que ocupa la educación dentro de la propuesta política de Platón sobre la constitución de una *polis* (Ciudad-Estado) en el marco de la exposición cosmológica, que consiste en el relato acerca de cómo se generó el universo. Este análisis consiste en la definición del mito como recurso y vehículo discurso de nociones que exceden toda calificación de hechos fantasiosos, irreales o falsos. El trabajo pretende responder por qué el mito no es un discurso falso, y además, demostrar de qué manera el relato mítico ofrece una respuesta a un problema de carácter epistemológico, a saber: cómo conoce el ser humano la realidad. Por esta razón, los términos que fungen como punto de partida para el análisis y la interpretación son: *Eikos logos* y *Eikos mythos*.

A partir del análisis del *eikos logos/mythos* como relato verosímil sobre la generación del universo, se vincula en un solo armazón conceptual algunas nociones presentes en el relato cosmológico, a saber: demiurgo, inteligencia, bien, tiempo, causalidad, espacio y número con el fin de constatar que los sucesos a niveles macro-cósmicos tienen un co-relato o semejanza en la realidad antropológica (micro-cósmica), y finalmente constatar que, el relato que describe la configuración tanto del universo como del ser humano tiene un alcance epistemológico, que permitirá discernir sobre la relación entre cosmología y política.

---

\* Trabajo de grado.

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Directora: Mg en filosofía Adriana Patricia Carreño Zuñiga.

### Abstract

**TITLE:** The myth as an epistemological resource for the construction of the educational and political project in Plato: Dialogues *Timaeus*, *Theaetetus* and *Republic* II, III and X.\*

**AUTHOR:** GERSON DAVID SORZA CABRERA.\*\*

**KEYWORDS:** education, myth, cosmology, demiurge, epistemology, eikos logos, eikos mythos.

#### DESCRIPTION:

The general objective is to demonstrate the relevance and place of education within the political proposal of Plato on the constitution of a polis (City-State) within the framework of the cosmological exhibition, which consists on the story about how the universe was generated. This analysis consists in the definition of the myth as a resource and vehicle discourse of notions that exceed all qualification of fantasies, unreal or false facts. The work aims to answer why the myth is not a false discourse, and also show how the mythical story offers an answer to a problem of an epistemological nature, namely: how the human being knows reality.

From the analysis of the eikos logos / mythos as a credible story about the generation of the universe, it is linked in a single conceptual framework some notions present in the cosmological story, namely: demiurge, intelligence, good, time, causality, space and number in order to verify that the events at macro-cosmic levels have a co-story or similarity in the anthropological reality (micro-cosmic), and finally to verify that, the story that describes the configuration of both the universe and the human being has an epistemological reach, which will allow discerning about the relationship between cosmology and politics.

---

\* Final undergraduate project.

\*\* Faculty of Humanities. School of Philosophy. Director: Philosophy Mg Adriana Patricia Carreño Zuñiga.

## Introducción

Los diálogos de Platón retratan el quehacer cotidiano en la antigua Atenas. Las conversaciones en las plazas públicas, los encuentros entre amigos y los juicios políticos son, entre muchos ejemplos, las escenas más recurrentes en su obra. Ahora bien, la forma dialógica de los textos de Platón, contrastan con el tratado filosófico como convencionalmente se entiende un texto académico. La lectura de cada diálogo exhorta al lector hacia el caudal de la conversación entre cada participante a través de la trama presentada. Esto quiere decir, que la experiencia de la lectura requiere que los enunciados, las proposiciones y los argumentos, presentes en la conversación, logren distinguirse en cada uno de los participantes, que a su vez constituyen la trama general del diálogo.

La posibilidad de distinguir a cada personaje con sus propias ideas permite retratar la forma vivencial y oral de la naturaleza propia del diálogo. La lectura transita entre una especie de ‘escena teatral’, donde cada participante toma protagonismo para el desarrollo del argumento y, una unidad textual, donde el autor del diálogo configura cada ‘escena’ como un arquitecto que ubica cada pieza con una intención general. Justo en estos dos aspectos, entre el aspecto dramático del diálogo y la parte propositiva del autor, es donde se ajusta la interpretación del diálogo *Timeo*, que a continuación se presentará.

En el *Timeo*, se narra el encuentro de Sócrates, Hermócrates, Critias y Timeo con el fin de continuar una conversación anterior acerca de la mejor constitución de una ciudad. Este inicio, previo a la exposición cosmológica, representa el aspecto dramático del diálogo. Un pretexto

político que refleja el interés y la crítica constante al manejo de los asuntos públicos de la ciudad por parte de Sócrates y Platón. El planteamiento acerca de una ciudad ideal trae consigo la responsabilidad de garantizar una vida buena a todos los ciudadanos. De ahí que, este trabajo intente ubicar a la educación como propuesta constitutiva de la *polis* en el marco de la exposición cosmológica, que se enmarca en la intención general de Platón, sobre la constitución de un Estado ideal bueno, justo y sano para los ciudadanos.

Este diálogo cuenta con dos discursos que carecen del ritmo convencional de una conversación. A pesar que uno sea más extenso que otro, ninguno cuenta con una cantidad considerable de interrupciones con preguntas y réplicas características del método mayéutico presente en la forma convencional de los diálogos platónicos. De ahí que, la lectura propuesta remita más al contenido de los discursos que a los propios participantes. Por esta razón, es la forma enunciativa y discursiva de cada intervención lo que se pretende examinar. El objetivo del presente trabajo problematiza, a través de las intervenciones de Critias y Timeo, la forma del discurso mítico (*eikos mythos*). Platón distingue dentro de la exposición del *Timeo*, dos clases de discurso-razonamiento:

El *alethes*, relativo al “orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia” que es infalible (29b5-7), y el *eikos*, el que explica los fenómenos sensibles y no posee el rango de infalibilidad ni de estabilidad supremo porque está referido al devenir (Cano, 2012, p. 37).

Justo en este punto, entre el discurso irrefutable, completamente verdadero y los discursos verosímiles, que se encuentran articulados en la exposición cosmológica, es donde se presente comprender e interpretar los discursos relativos a la generación del universo, los cuales son calificados como discursos verosímiles o semejantes a la verdad (*eikos*).

Los conceptos que darán cimiento para la análisis de la noción *mito* serán: *Eikos logos* y *eikos mythos*. Estos, permitirán desarrollar el ajuste entre el discurso mítico y el discurso filosófico, entre el discurso verosímil y el discurso verificable, entre la creencia y la verdad. Razón por la cual, el interés principal consiste en identificar el lugar que ocupa el mito dentro de la exposición cosmológica.

La cosmología del *Timeo* es formalmente anunciada como un ensayo ampliamente entremezclado con el mito, y no es siempre fácil decir dónde se abandona conscientemente el mito, y dónde empieza lo que Platón considera al menos como una explicación probable de un hecho no-mítico (Taylor, 2005, p. 97).

De manera que, identificar la función del mito dentro de la exposición cosmológica ofrece un paralelo interpretativo al pretexto político presente en el diálogo y pondrá en evidencia la finalidad de los participantes del *Timeo*, como demiurgos o arquitectos de una ciudad ideal. Pues, “Si Platón se interesa tanto por el mito, [es porque] quiere vencer su monopolio para imponer el tipo de discurso que quiere desarrollar, es decir, el discurso filosófico, al que reconoce un estatuto superior” (Brisson, 2005, p. 119). De acuerdo con lo anterior, en los siguientes capítulos se incluye una disertación sobre el discurso mítico en relación al saber científico-matemático y, finalmente, las implicaciones políticas que tiene el mito desde el diálogo *Timeo*.

El primer capítulo cuenta con la caracterización del discurso sobre el origen del universo y el problema que existe entre el discurso cosmológico y su objeto a representar, a saber: el origen del universo. A partir de ello, se indaga sobre la condición especulativa del discurso cosmológico, que consiste en erigir un discurso acerca de un origen, que en efecto no puede ser percibida ni demostrada por los hechos empíricos, y las características enunciativas que presenta la exposición cosmológica. Además, se indaga sobre la forma del discurso *eikos logos* y *eikos mythos*, y su

relación tanto de la exposición cosmológica como con la explicación mítica del universo, que ofrece como razón o causa de la generación del *cosmos* un demiurgo o artesano. Por el anterior propósito, el primer capítulo cuenta con un apartado sobre el discurso de Critias y la conceptualización del mito, es decir qué es un mito y las características enunciativas del mismo.

El segundo capítulo indaga la forma del discurso *eikos mythos*, esto es, cómo y porqué describe los procesos naturales y cósmicos que dieron lugar al universo, al ser humano y toda las demás especies, y, además, evidenciar como el mito es un recurso discursivo para la comunicación de teorías que pretenden describir y explicar el porqué del universo como un todo. A partir de lo anterior, el apartado cuenta con una problematización de las nociones tiempo, número, causalidad y espacio con el fin de establecer un nexo entre el discurso mítico y el discurso científico, a partir de la exposición cosmológica.

El apartado *El lugar de la aisthesis en la exposición cosmológica: La doxa y la episteme* cuenta con la lectura de la primera parte del diálogo el *Teeteto*, con el propósito de relacionar el discurso sobre la *physis* y el *cosmos* del *Timeo*, y la disposición investigativa que procura separar, discernir, analizar y proporcionar todos los datos que ofrece el mundo sensible. En este apartado, la tarea de indagar acerca de cuál es el estatus epistemológico del discurso *eikos mythos* presenta un tratamiento semejante con la definición presente en el *Teeteto* sobre el conocimiento. Desde la exposición cosmológica, esta parte examina las nociones: percepción, saber y *episteme*, a partir de la primera definición del saber, que consiste en el planteamiento de una identidad entre el conocimiento y la percepción. En síntesis, se pretende demostrar que el *Timeo*, a través de la exposición cosmológica, comprende el saber o el conocimiento como no relativos al mundo sensible sino a una realidad de un orden distinto.

Si se considera que el presente trabajo tiene como fin examinar la forma mítica de la exposición cosmológica, junto con la propuesta de un proyecto político-educativo, en el cuarto capítulo se hace necesario vincular en un solo armazón conceptual algunas nociones presentes en el relato cosmológico, a saber: demiurgo, inteligencia, bien y *nous* o la inteligencia universal. Y, además, vincular la exposición sobre el origen del universo con la explicación del origen del ser humano para reflejar y constatar que: 1) los sucesos a niveles macro cósmicos tienen un co-relato, semejanza o copia en la realidad antropológica o micro cósmica, 2) constatar que, el relato que describe la configuración tanto del universo como del ser humano tiene un alcance epistemológico, que permitirá discernir sobre la relación entre cosmología y política, a través del análisis de cada elemento destacado con base en la envoltura discursiva que representa el mito de demiurgo. Todo con el fin de poder determinar cómo se ajusta este elemento político de proponer una intervención educativa en la formación del ser humano y el relato verosímil de la exposición cosmológica. .

Finalmente, en el quinto capítulo se encuentran las consideraciones finales del presente trabajo de grado. Estas consideraciones apuntan a relacionar el discurso cosmológico con la apuesta político-educativa de Platón. En el *Timeo*, la exposición cosmológica es un discurso sobre la totalidad de lo que existe, comprende cada parte como constitutiva de una realidad. Así pues, este apartado pretende trasladar la visión universal y totalizante de la cosmológica hacia el *topos* del espacio geográfico-político que representa la *polis*.

La obra: *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* del filósofo *Luc Brisson*, acercará la lectura propuesta con el fin de determinar 1) las generalidades del mito en la cultura griega desde la óptica platónica, 2) identificar en las intervenciones de Critias y *Timeo*, cómo y de qué manera el mito constituye el carácter enunciativo, expositivo y explicativo de cada uno de los discursos, y, finalmente, 3) exponer la manera en que el mito verosímil (*eikos*

*mythos*) es la herramienta discursiva de Platón para ahondar en temas epistemológicos, ontológicos, físicos y políticos.

En relación con la forma del discurso mítico *Eikos mythos/ Eikos mythos* los artículos de Ivana Costa – *Sujetos y objetos del lógos verosímil (Platón, Timeo 29b1-d3)*, Jorge Cano Cuenca - *Eikos logos-eikos mythos: un logos como representación del mundo-*, y Quintín Racionero - *Logos, mito y discurso probable (En torno a la escritura del Timeo de Platón)*; delimitan conceptualmente la lectura en torno al mito presente en el *Timeo*. Además, los artículos en torno a la lectura del *Timeo* desde una óptica política: Henar Lanza - *La censura y la exclusión de la República a la luz del Timeo*, Jairo Escobar Moncada- *Cosmos, polis y justicia Sobre algunas relaciones entre la República y el Timeo-*, Armando Villegas Contreras - *Sobre el antropomorfismo político en la República de Platón-*; ofrecen una perspectiva a la lectura propuesta sobre la cercanía que existe entre los diálogos *Timeo* y *Republica*.

El punto central del presente trabajo es el mito y su relación con el conocimiento. A través de la reflexión propuesta, el propósito consiste en señalar la pertinencia filosófica que presenta el mito para la construcción de una teoría del conocimiento y la rehabilitación del problema sobre el lugar que ocupa el mito en la teoría del conocimiento sobre la teoría de las ideas en Platón. De ahí que, la lectura y reflexión propuesta de este trabajo consista en señalar que Platón en su discurso verosímil o *eikos mythos* expone los problemas fundamentales para una teoría del conocimiento, a saber: las formas de la sensibilidad en la experiencia, la relación del ser humano con la experiencia sensible, el grado de verdad que tienen los juicios respecto al mundo sensible, el estatus ontológico de las ideas; problemas fundamentales que pretenden hacerse evidentes a través de la exposición cosmológica en el *Timeo*.

### 1. Mito y discurso en Platón: herramientas discursivas del lenguaje filosófico

En el diálogo el *Timeo*, se encuentra presente la exposición sobre el origen del universo y la generación de los seres humanos, y demás especies a cargo de Timeo (uno de los participantes de la conversación). El propósito de esta intervención pasa necesariamente por un examen de las determinaciones específicas sobre la forma del discurso cosmológico y la naturaleza del objeto a indagar. En el pasaje 29b se encuentran las condiciones que delimitan la naturaleza enunciativa de los discursos presentes en el diálogo:

Sin duda, lo más importante de todo es comenzar por el principio según la naturaleza del asunto. De este modo, entonces, acerca de la imagen y su modelo hay que establecer la siguiente distinción, al admitir que los discursos guardan una afinidad con aquello de lo que son intérpretes: los discursos acerca de lo que es firme, estable y manifiesto a la inteligencia deben ser firmes e infalibles —y cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invencibles, nada de ello debe faltarles—. Pero los discursos que se refieren a lo que es una copia de aquello, como es una imagen, han de ser verosímiles proporcionalmente a los primeros. Lo que el ser es a la generación, la verdad es a la creencia (*Tim. 29b*).

La empresa de erigir un discurso acerca de cómo se configuró el κόσμος y la Φύσις comienza por determinar la forma en la cual se desenvolverá el discurso relativo a esta. La tarea consiste en exponer y representar a través de un relato el origen del universo, la naturaleza y la generación de la especie humana, propósito que presenta una determinación fáctica, a saber: la imposibilidad de tener una experiencia sensible acerca del origen tanto del universo, la naturaleza y del ser humano.

Por ello, los discursos presentes en el diálogo se ciñen, en un primer momento, a una condición especulativa respecto al objeto tratado.

El carácter especulativo del discurso reposa en la apuesta de la exposición cosmológica de presuponer la existencia de un momento previo al acto de configuración. Puesto que, el momento anterior a la generación se encuentra fuera del alcance de toda experiencia humana, es decir se encuentra al margen de la verificación a través de la sensibilidad. Esto significa que excede toda posibilidad de la experiencia humana. Por esta razón, la exposición de Timeo “se remontaría a aquello que no es verificable sensorialmente, al estado previo a la constitución tal y como la percibimos” (Cano, 2012, p. 38).

Con todo esto, no es fortuito que en el pasaje 29b la naturaleza del discurso a erigir esté determinada por la relación o afinidad con la realidad que se pretende representar. Esto es, al modelo (*παράδειγμα*) o a la imagen (*εικόν*). Al lado de ello, previamente en el diálogo existe una distinción semejante hecha por Timeo, a saber: “¿Qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera siempre y nunca es?” (*Tim*, 27d-28a). Por una parte, lo que siempre tiene ser y no ha sido generado (*παράδειγμα*), y por otra, lo que ha sido generado y presenta devenir (*εικόν*). Entonces, si el discurso presenta afinidad con el modelo será firme, infalible e irrefutable, y si presenta afinidad con la imagen será verosímil o con semejanza respecto al *παράδειγμα* (a lo que siempre es y no deviene nunca).

De acuerdo con esto, podría preguntarse qué clase de discurso es la exposición cosmológica:

En cuanto al universo entero [...] hemos de examinar primero a este respecto lo que se supone que hay que investigar en primer lugar: si ha sido siempre, sin tener ningún principio de generación, o si se generó comenzando de algún principio (*Tim*, 28b).

En la doctrina física de Platón, el universo es generado, visible y tangible. Por esto, el discurso se adscribe a lo genero, que tiene un comienzo y presenta un devenir. De ahí que, en el contexto de una investigación cosmológica, todo discurso que refiera al mundo sensible y su origen simultáneamente refiere a una imagen (εἰκόν) verosímil o semejante a un modelo. De acuerdo con esto, la proeza de Timeo consiste en lograr adecuar a través de un discurso una realidad infalible e ingénita con un suceso cósmico como es el origen del universo. Esto es, una adecuación entre la verdad, representada por aquel momento anterior a la generación, y el discurso, que pretende exponer el proceso a través del cual el universo se generó. “El margen de distancia que media entre modelo [παράδειγμα] y copia [εἰκόν] es proporcional y análogo a la brecha que, en el caso de los seres humanos, se abre entre verdad y creencia: por ello hay que aceptar el relato probable y no buscar más allá” (Cano, 2012, p. 38). De acuerdo con lo anterior, la exposición del discurso cosmológico de Timeo sobre la configuración del *cosmos* y la *physis* es verosímil (*eikos*), pues al remitir a una realidad extralingüística y sensible, partirá de la exposición sobre un objeto que excede toda posibilidad de comprobación empírica.

De tal manera, en el desarrollo del *eikos logos* (discurso verosímil) sobre el *cosmos* y la *physis* existen elementos que, a manera de preámbulo, anuncian la entrada del mito como un vehículo discurso. Esto quiere decir que el discurso verosímil sobre el origen del universo supone elementos míticos para el desarrollo de la exposición de acuerdo con la condición especulativa del discurso frente al objeto tratado, porque el relato tendrá que prescindir de demostraciones y verificaciones sobre lo relativo a la naturaleza. Por esta razón, el relato verosímil al contar con supuestos o hipótesis (ὑποτεθέν) como el demiurgo y el receptáculo (χώρα), que tejen la unidad del *eikos logos*, determinan un nuevo carácter enunciativo y expositivo del discurso, pues se torna un *eikos mythos* (un mito verosímil) con pretensiones universales de explicarlo todo cuanto “hay”, acerca del

momento previo a la configuración del mundo sensible, en razón de un momento anterior, que justifica la generación del universo.

Dentro de esta comprensión cosmológica, si la imagen es aquello generado y que siempre deviene, es decir, el universo tal cual como es percibido, entonces el modelo será aquel momento previo que antecede cualquier generación. Hasta ahora, el objeto del discurso verosímil (*eikos logos*) es todo aquello que ha sido generado, esto es: el universo o el mundo sensible. Sin embargo, ¿cuál es el objeto del discurso infalible? Este objeto del discurso infalible y no susceptible a error ha sido caracterizado como: lo no generado, lo siempre idéntico a sí mismo, lo que presenta ausencia de devenir o movimiento. Sin embargo, esta caracterización indica cómo es aquel objeto, pero no qué es este objeto.

En relación a esto y como se indicó líneas arriba, la parte de la exposición cosmológica sobre el momento previo al origen del universo tiene un carácter verosímil. En *Timeo*, este carácter verosímil del discurso tiene una estrecha relación con la condición humana, pues:

[Timeo]: Por tanto, Sócrates, si en muchos puntos y sobre muchas cuestiones, los dioses y la generación del universo, no fuéramos capaces de ofrecer explicaciones que sea en todos sus aspectos totalmente coherentes consigo mismas y exactas, no te extrañes. En cambio, si proponemos explicaciones que no sean menos verosímiles que las de otro, habrá que contentarse, al recordar que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos un mito verosímil y no buscar más allá. (*Tim.* 29c-d).

El tipo de discurso que encontraremos en *Timeo*, sobre el origen del universo, es un mito verosímil (τὸν εἰκότα μῦθον). Aquí, un relato mítico converge con la necesidad de indagar sobre la naturaleza del mundo sensible y la imposibilidad de erigir un discurso infalible y exento a error,

debido a la condición de la especie humana. Por esta razón, la comprensión del diálogo se hace a través del relato mítico dentro de la comprensión cosmológica del universo.

En primer lugar, la palabra mito es una transliteración del término  $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ ; se comprende que es un pensamiento expresado en palabras o algo enunciado en relatos o discursos. El mito cuenta fundamentalmente con un carácter oral. En relación a esto, la época ática o clásica tiene como punto espacial de convergencia de la cosmovisión griega a la ciudad de Atenas. La época clásica de la antigua Atenas, permite entrever una pugna entre la tradición oral y la sobresaliente técnica de la escritura. Por ejemplo, es conocida la controversia entre la figura del poeta (que proviene de una cultura campesina y de carácter oral) frente a la del filósofo (que figura en la vida urbana y se identifica con el ejercicio de la escritura); esto es, la pugna entre el  $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  y el  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ . En el caso particular de Platón, esta pugna se representa mediante la descripción de un discurso fabricado por los poetas de su sociedad con la intención política de sustituirle por otro, el *lógos* producido por los filósofos (Cf. Brisson, 2005).

La tradición en la enseñanza de la filosofía, a través de esta pugna, pretende ubicar el tránsito entre una época esencialmente religiosa, de costumbres herméticas, que antecede el surgimiento del pensamiento reflexivo o filosófico, esto es desde una tradición poética como Píndaro, Homero y Hesíodo, hasta el surgimiento de los llamados presocráticos o preáticos (puesto que pertenecían a las provincias de la antigua Helade); del *mito* al *logos*, de la religión a la filosofía son las transiciones que parecen estar claramente señaladas en la historia antigua del pensamiento occidental. En razón del mito como relato que representa un saber con aspectos religiosos y tradicionales de las creencias de una comunidad, este tránsito histórico sobre el surgimiento de una razón occidental con base en la exclusión del mito inhibe la manera en cómo surgen las distintas posturas o la actitud filosófica frente a una realidad. Por ello, considerar el pensamiento

(*logos*) y la reflexión fuera de la realidad cultural deriva en la descontextualización del pensamiento de Platón. Finalmente, la separación tacita entre mito y *logos* excluye de la reflexión toda correspondencia del pensamiento (*logos*) con aspectos de esta realidad antropológica, como por ejemplo la situación política o los dilemas morales de la antigua Atenas.

Uno de los ejemplos históricos sobre la presencia del mito en la vida cotidiana de una sociedad como Atenas es Platón, filósofo clásico y conocido por su postura concluyente políticamente frente a la presencia del mito en los asuntos públicos de la ciudad. Sin embargo, Platón utiliza el mito, tanto como puede, en la gran mayoría de sus diálogos. Algunos ejemplos en particular pueden ser los mitos con temas escatológicos, por ejemplo, el mito de *Er* en *República*, Libro X y el mito de los infiernos en *Gorgias*, como también temas sobre el amor y el nacimiento de *Eros* en el *Banquete* 293b-294a. A su vez, los mitos que abordan temas políticos, como por ejemplo: los ciclos de la humanidad en *Leyes* o el famoso mito de la caverna (*Republica* VII), permiten entrever que el tratamiento por parte de Platón hacia el mito, que guarda las creencias y costumbres en la memoria de una comunidad, no es de exclusión definitiva que implique la eliminación de todo relato de este tipo, sino por el contrario, es posible tener una experiencia en la lectura en sus diálogos de un uso específico, como sí reconociera una utilidad; para Brisson:

Aunque se muestre muy crítico con respecto a los mitos, Platón debe reconocer que los filósofos no pueden prescindir de él. Asimismo se inspira en los poetas para desarrollar ciertos puntos de su doctrina; llega incluso a fabricar mitos reconociendo con ello la eficacia que ejercen en el dominio de la ética y de la política (2005, p. 7).

De esta manera, a través del uso que Platón hace del mito, el tránsito histórico desde el  $\mu\theta\omicron\varsigma$  del poeta al  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  del filósofo se vuelve difuso, y exige con atención, reconocer qué hay de filosófico en los discursos míticos y qué tanto hay de mítico en los argumentos filosóficos. Por

esta razón, en este apartado, se hará la caracterización del mito desde la visión platónica desde el diálogo *Timeo*, con la apuesta, no de hacer clara y evidente una línea entre el mito y el *logos*, porque esta escisión no es más que un supuesto, y por el contrario, sí señalar la conjunción y la fusión entre el discurso fundado en la tradición, que evoca el poeta, y, la apuesta propositiva y argumentativa de la figura del filósofo.

El *Timeo*, cuenta con cuatro participantes: Sócrates, Hermógenes, Critias y Timeo. Estos, se encuentran con el pretexto de continuar con una conversación del día anterior sobre la mejor constitución y organización de una sociedad ideal. En paralelo a esta recapitulación, en el libro II de *Republica*, se encuentra el desarrollo de los principales temas que recapitula Sócrates en esta introducción, a saber: la función del guardián y la caracterización de su alma, el lugar que debe ocupar social y políticamente, la especialización de labores dentro de una *polis*, el comportamiento de un Estado conforme a una guerra, la formación requerida para los guardianes de la ciudad, entre otros. La *Republica* es un diálogo que ofrece una cosmovisión acerca de la mejor constitución de un Estado. En este diálogo, Sócrates se encuentra con Glaucón, uno de los hermanos de Platón, y se dirigen a la casa de Céfalo en donde conversarán acerca de la justicia, el poder y la sociedad junto a Polemarco, Adimanto y Trasímaco, un sofista con el cual tendrá una discusión acerca de lo justo y lo injusto.

El recuento que Sócrates hace de los temas que evocan la conversación del diálogo de *Republica*, sitúa la exposición cosmológica en un contexto político, indica que lo siguiente tiene como pretensión hablar sobre la *polis*. Sócrates “vuelve a presentar los rasgos de la ciudad ideal, describe otra vez la responsabilidad de los guardianes y de nuevo centra el problema de la *politeia* en la educación de la ciudadanía.” (Racionero, 1997, p. 136). Así en *República*, “Nuestra tarea

sería entonces, según parece, si es que somos capaces de ello, decidir que naturalezas y de qué índole son las apropiadas para ser guardián del Estado” (*Rep*, II, 374e).

La parte introductoria del diálogo respecto a una conversación anterior trae consigo el deseo de escuchar discursos que reflejen y retraten las ideas alrededor de la mejor forma de organización para una sociedad. Justo aquí, dentro del aspecto dramático del diálogo, Sócrates manifiesta sentirse impedido para erigir un discurso de este tipo, y a su vez, afirma que tanto los poetas como los sofistas tienen el mismo impedimento:

En absoluto porque desprecie a los poetas en general; sin embargo, es evidente a cualquiera que la raza de los imitadores imitará más fácilmente y mejor aquellas cosas para las que fue educada, en cambio, lo que queda fuera de la educación es difícil de imitar bien con hechos y mucho más aún con palabras (*Tim*, 19d-e).

Dentro del supuesto que brinda Sócrates para continuar la conversación sobre un estado de guerra en una ciudad, y a través de este, poder mostrar la manera de comportarse de esta ciudad retratada en la conversación pasada, los discursos que Sócrates propone erigir excluyen el ejercicio imitativo propio de los poetas. En primer lugar, La indagación sobre la forma del discurso requiere una definición acerca de qué es un relato, metodología que es propia del ejercicio socrático.

Sócrates señala que los relatos de los poetas o compositores de mitos son una narración tanto de acontecimientos pasados, presentes o incluso hechos que aún no ocurren. A su vez, también “hay narración no sólo cuando se refieren a los discursos sostenidos en cada ocasión, sino también cuando se relata lo que sucede entre los discursos” (*Rep*, III, 393b); es decir, toda narración refiere tanto a las conversaciones, diálogos o mensajes entre los involucrados en la historia como también a los hechos “no lingüísticos” que forman el contexto de la situación narrada. Luego, Sócrates

distingue entre el relato “simple, o bien producida por medio de la imitación, o por ambas cosas a la vez” (*Rep*, III, 392d). El relato simple es aquel donde el poeta no trata de cambiar la idea del público sobre quién es el que relata.

En este caso, el poeta se muestra siempre como un expositor de los hechos sin confundir al auditorio cuando se involucra en la historia narrada con una imitación de las voces de cada personaje o haciendo como suyo los diálogos de la historia. En el contexto de este trabajo, es posible entender al relato simple como un discurso que mantiene la adecuación del *logos* con su objeto. Puesto que no vuelve difuso el horizonte que existe entre lo narrado y el discurso erigido. El poeta no se esconde detrás de la historia ni tampoco dentro de los diálogos de los interlocutores del relato, por el contrario se mantiene en el lugar de expositor de los hechos. “Pero cuando se presenta un discurso como si fuera otro el que habla, ¿no diremos que asemeja lo más posible su propia dicción a la de cada persona que, según anticipa, ha de hablar?” (*Rep*, 393c). En la narración imitativa el poeta efectúa una suplantación en el discurso, a través de cambiar tanto su aspecto como su voz hasta que sea lo más semejante a otro personaje. “Y asemejarse uno mismo a otro en habla o aspecto ¿no es imitar aquel al cual uno se asemeja?” (*Rep*, III, 393c); quienes efectúen este tipo de suplantación serán poetas que produzcan narraciones a través de la imitación. Adimanto, el interlocutor en el libro III de *Republica*, hace explícito los relatos poéticos que Sócrates señala como imitadores: “que hay: en primer lugar, un tipo de poesía y composición de mitos íntegramente imitativa —como tú dices, la tragedia y la comedia—;” (*Rep*, III, 394b-c).

En el libro X de *Republica*, la imitación del poeta es análoga a la técnica del pintor. Esta analogía se encuentra dentro de la disertación sobre la imitación presente en la producción técnica resultante del artesano, del dios y del pintor. En primer lugar, el artesano se sirve tanto de una idea modelo como también de los elementos y materiales para la producción de una silla o una cama.

“¿Y no acostumbrados también a decir que el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las demás cosas de la misma manera? (*Rep*, X, 596b). En este caso, el artesano guía su técnica a partir de una idea única de silla, su imitación parte de un modelo y ajusta la producción a él. En segundo lugar, se menciona una especie de artesano cósmico capaz de producir “todas las plantas, todos los animales y a el mismo; y además de estos, fabrica la tierra y el cielo, los dioses y cuanto hay en el cielo y en el Hades bajo tierra” (*Rep*, X, 596c). Y finalmente, el pintor, una especie de artesano que de alguna forma produce, como en el primer caso, pero en apariencia, como si estuvieran reflejadas en un espejo las cosas que se perciben.

Si quieres tomar un espejo, y hacerlo girar hacia todos lados: pronto harás el sol y lo que hay en el cielo, pronto la tierra, pronto a ti mismo y a todos los animales, plantas y artefactos, y todas las cosas que acabo de nombrar (*Rep*, X, 596d-e).

Por tanto, ¿Cuál es la diferencia entre estos tres artesanos y su producción? ¿Qué relación tienen con la imitación? En cuanto al dios, se le atribuye ser la causa de la idea general y universal de una cosa particular, “Ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él [cómo el demiurgo al momento de la creación del universo] para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo una, la Cama que es en sí misma” (*Rep*, X, 597c). El dios es calificado como el productor de las naturalezas en cuanto creador de la cama realmente existente. En el caso del artesano, la producción se limita a la particularidad de su técnica, es decir no podría construir la silla en sí misma, sino una en particular. Por último, ¿qué relación presenta el pintor y la silla? Pues bien, Glaucón a todo esto responde: “A mí me parece que la manera más razonable de designarlo es ‘imitador’ de aquello de lo cual los otros son productores” (*Rep*, X, 597e).

El arte trágico de los poetas tiene su analogía en el arte imitador de la pintura. Pues, así como el pintor por medio de formas, colores, pinceles y lienzos logra representar una cosa, el poeta a través del lenguaje, sonidos, música y ritmo hace aparecer una realidad al auditorio. Esta realidad representada no es más que una apariencia o una representación de una realidad. “En tal caso el arte mimético esta sin duda lejos de la verdad, según parece; y por eso produce todas las cosas pero toca apenas un poco de cada una, y este poco es una imagen.” (*Rep*, X, 598b). Así como lo señala *Luc Brisson*: “El material básico del poeta es el discurso, del que Platón acaba de mostrar su carácter imitativo” (Brisson, 2010, p. 91).

A través del ejercicio imitativo, el poeta narra acontecimientos con la finalidad de presentarlos en toda la plenitud de la imagen representada. En tal caso, es posible pensar en aquellos relatos sobre los asuntos de los dioses. Tales ‘realidades’ divinas aparecen por medio del discurso a través del poeta “como si se tratara de realidades sensibles, realidades que son por naturaleza de otro orden” (Brisson, 2010, p. 91). El poeta por medio del discurso oculta la ausencia o distancia objetiva de los hechos narrados. Entonces, el arte imitativo del poeta hace efectiva la aparición de realidades no sensibles para que logren ser captadas por cualquier auditorio, debido a que solo pueden accederse a ellas por medio de la intelección o el pensamiento.

De esta manera, tanto la tragedia y la comedia, como los poetas Píndaro, Hesíodo y Homero son excluidos para tratar sobre la mejor constitución de la *polis*. El poeta y su educación se encuentra al margen de erigir un discurso acerca de cómo sería la mejor constitución para una sociedad. Por esto, los participantes en la conversación no son poetas y tampoco cuentan con una formación en la tradición oral. Por el contrario, cuentan con un reconocimiento en el manejo de asuntos propios de la política y la filosofía.

En este momento, ni tú ni yo somos poetas sino fundadores de un Estado. Y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos (*Rep*, II, 379a).

Sin embargo, el primer relato a cargo de Critias, presenta múltiples elementos que contrastan con esta distinción entre poetas, políticos y filósofos. Por esta razón, es preciso considerar este discurso con el fin de caracterizar aquellas generalidades del mito, y a lado de ello, señalar las diferencias con el relato de Timeo.

### **1.1. El discurso de Critias en el Timeo. Entre el mito y la tradición oral**

Critias: Escucha entonces, Sócrates, un relato muy extraño, pero absolutamente verdadero, que contó una vez Solón, el más sabio de los siete. Era de la familia y muy amigo de mi bisabuelo Drópido, como él mismo señalaba repetidas veces en sus poemas. Y este contó a mi abuelo Critias —como a su vez le gustaba recordar ante nosotros en su vejez— que hubo antiguas hazañas de nuestra ciudad, grades y admirables, borradas por el tiempo y la muerte de los hombres (*Tim*, 20d-21a).

En primer lugar, el relato de Critias presenta inicialmente un sustento oral, un relato transmitido de generación en generación, sin manera alguna de poder verificar o contrastar el contenido del relato por otro medio distinto, como por ejemplo un texto escrito. El discurso de Critias es un relato de otra persona, es decir es un relato fundado en la comunicación oral respaldada en una tradición. De tal manera que, a partir de la intervención de Critias, se hace necesario poder destacar los

aspectos propios del mito, como por ejemplo: la comunicación del mito, la información o el contenido del mismo y los medios por los cuales se transmite el relato, y a su vez, señalar la forma del *eikos mytos* (relato verosímil).

El primer aspecto a considerar es el tiempo histórico del relato. Todo relato mítico:

No se refiere nunca a una experiencia actual o reciente; sino alude siempre a un recuerdo conservado en la memoria por una colectividad en su totalidad que lo ha transmitido oralmente de generación en generación durante un largo periodo de tiempo (Brisson, 2005, p. 27).

Los sucesos que expone Critias, comprenden desde la fundación de la ciudad de Saís hasta la constitución del antiguo pueblo griego y, además, expone el relato acerca de los sacerdotes de Egipto que le trasmiten la historia sobre estos acontecimientos a Solón. En total, estos sucesos cuentan con más de nueve mil años de distancia histórica al momento de la exposición de Critias. Lo cual permite deducir que, el relato cuenta con un carácter indeterminado relativo al tiempo histórico, pues “el alejamiento en el tiempo de los acontecimientos que relata el mito aumenta la ignorancia en que nos hallamos fundamentalmente cuando la información relativa a estos conocimientos ha sido objeto de una transmisión exclusivamente oral” (Brisson, 2005, p. 35). Como se retrata en el pasaje 20d, el relato de Solón fue trasmitido de generación en generación a través de los ancianos a los niños debido a que:

En Grecia, donde catástrofes destruían periódicamente las ciudades en el seno de las que sólo unos pocos ciudadanos podían disfrutar del ocio necesario para la investigación del pasado y el desarrollo de la escritura y la poesía, esta transmisión fue exclusivamente oral (Brisson, 2005, p. 37).

Este relato es fruto de la memoria colectiva, transmitido a través de un emisor que, en este caso, no es un poeta ni tampoco un rapsoda, sino un anciano. De ahí que, otra característica fundamental para destacar del relato mítico puede encontrarse dentro de la cotidianidad de la antigua Atenas. La mayoría de mitos de la antigua Grecia circulaban dentro de los ciudadanos sin ninguna técnica, se encontraban tan enraizados en la costumbre y la tradición, puesto que no se requería ser profesional para saber o contar un mito. Así que, “en Platón, estos no-profesionales presentan dos características: la edad avanzada y el sexo femenino” (Brisson, 2005, p. 75). De manera general es posible afirmar que los ancianos y las mujeres son los emisores más comunes que transmiten los relatos, que reposan en la memoria colectiva de la comunidad.

Hasta ahora, la intervención de Critias, a pesar de ser presentada como un relato absolutamente verdadero, cuenta con las características fundamentales de un relato mítico, a saber: 1) un mensaje de una colectividad transmitido de generación en generación, 2) cuenta con un medio de transmisión exclusivamente oral y 3) sus emisores son por lo general no-profesionales como mujeres y ancianos.

Finalmente, Critias señala que el contenido de este relato fue borrado por el tiempo y la muerte de los hombres. Esto quiere decir que, este relato tal como se presenta muestra una independencia de los hechos que pretende evocar, pues al carecer de testigos directos y sustentos escritos que puedan contrastar lo dicho, el relato comienza a tomar una independencia u autonomía en relación a los hechos que remite. Es por esto que: “desde esta perspectiva, para el que fabrica y/o cuenta un mito, el pasado no es un objeto, como para el historiador, sino un proyecto que debe adaptarse a las circunstancias de su realización” (Brisson, 2005, p. 35). Esta independencia con el objeto tratado y el carácter narrativo con la que cuenta el mito es la denuncia que Platón hace a los poetas. Pues el mito, al contar con la autonomía relativa a los acontecimientos pasados, puede reconstruir

cualquier hecho sin ningún criterio objetivo. Entonces, la historia y los sucesos históricos se vuelven irrelevantes para el poeta, y finalmente, el discurso se convierte en el único referente del objeto tratado. De ahí su condición de auto referencia, pues la ausencia de una realidad efectiva que pueda contrastar lo enunciado queda disuelta por la narrativa del poeta en el momento de la exposición o enunciación del relato.

De acuerdo con lo anterior, el discurso de Critias, al contar con una indeterminación de acuerdo con su origen y la fiabilidad de lo dicho, “reconstruye el contenido del mensaje transmitido en función de las exigencias del contexto (religioso, político, social, económica, etc.) de su enunciación” (Brisson, 2005, p. 35). Tanto los discursos de Critias como de Timeo, presentan un común encuentro dentro del pretexto y deseo de Sócrates: “Por lo que ayer, cuando me pedisteis tratar la constitución política, tras reflexionar, acepté complacido vuestros deseos, consciente de que nadie mejor que vosotros, si estáis dispuestos, podría retomar más satisfactoriamente la continuación del discurso” (*Tim*, 19c). Por consiguiente, los relatos, más que una reconstrucción histórica infalible y exenta a error, constituyen una intervención que pretende evocar un pasado a través de un relato mítico con la finalidad de poner en movimiento las proposiciones sobre la mejor constitución política de una ciudad.

Con agrado, pues, escucharía a alguien que expusiera las luchas que la ciudad mantiene, las que disputa con otras ciudades, cómo convenientemente entra en guerra y cómo, en la guerra, muestra lo que corresponde a su educación y entrenamiento, tanto en las operaciones militares como en las negociaciones con cada una de las otras ciudades (*Tim*, 19c).

Aquí, el relato de Critias se expresa en un relato de *otro* (pues proviene de una tradición oral) y a su vez, es un discurso erigido para *el otro*, porque al estar soportado por una tradición pretende sustentar una autoridad histórica que permita la persuasión de sus interlocutores. En el caso

concreto de la intervención de Critias, es posible hallar comparaciones dentro de su exposición con el fin de proporcionar un espectro imaginativo más amplio para la comprensión de lo que quiere decirse, por ejemplo: Atenas, como punto de referencia o como punto de partida en el diálogo, se compara con Egipto y Atlántida en cuanto a la forma en cómo se organizaron aquellas culturas. En este caso, Egipto y la Atlántida funcionan como imágenes que imitan o reflejan una sociedad como la de Atenas, no en la realidad concreta, sino dentro del marco de la conversación que reconstruye una realidad (de imágenes).

El punto a destacar en esta parte del trabajo consiste en identificar que, la exposición de ambos discursos se encuentra precedida por un pretexto político y, a su vez, indicar que el mito es la forma en la cual cada uno de estos discursos se enuncia o comunica. En *República*, este pretexto político del discurso tiene lugar cuando Sócrates aborda el problema acerca de cuál es la mejor forma de educar a los guardianes de la ciudad y, de manera explícita, señala que la forma del discurso para la exposición será como la de un mito, pues “como si tuviéramos contando mitos, mientras tengamos tiempo para ello, eduquemos en teoría nuestros hombres” (*Rep*, II, 376d). De esta manera, para poder hablar sobre la mejor educación de los guardianes de un Estado, el mito se introduce como recurso discursivo que permitirá erigir, en teoría, los supuestos e hipótesis acerca de la mejor constitución de un Estado.

El supuesto discursivo reposa en la discusión acerca de la mejor forma de educar a los guardianes “¿Y qué clase de educación les daremos? ¿No será difícil hallar otra mejor que la que ha sido descubierta hace mucho tiempo, la gimnástica para el cuerpo y la música<sup>†</sup> para el alma?” (*Rep*, II, 376e); momento en el cual, Sócrates introduce la distinción fundamental para

---

<sup>†</sup> La música aquí comprendida como el ejercicio propio de los poetas de cantar, entonar y acompañar con la lira los relatos de la época. Así en *Republica*: “En todo caso, ha de ser posible hablar de un primer punto: la melodía está compuesta por tres elementos, a saber: texto, armonía y ritmo” (*Rep*, III, 398d).

comprender la postura de Platón respecto al mito y los poetas de su época, a saber: hay dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso. “¿Y no hay que educarlos por medio de ambas clases, y en primer lugar por medio de los discursos falsos?” (*Rep*, II, 377a). El mito o discurso falso, y no la gimnasia, es elegido para permitir a los guardianes la formación de sus almas, en una primera etapa, y el cuidado de la ciudad. Por esta razón, y aquí la postura política frente a figura del poeta: “Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlo cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario” (*Rep*, II, 377c). La censura se debe a la capacidad que tiene el mito para formar en lo falso a todo aquel que lo escuche. Sin embargo, con una supervisión respecto a lo que pueda exponer todo relato falso el mito puede ser admitido en la ciudad como vehículo discursivo que pueda formar en la verdad.

Sin embargo, es necesario preguntar qué censura Platón del mito o en todo caso porqué es un discurso falso. “Lo que en primer lugar hay que censurar —y más que cualquier otra cosa— es sobre todo el caso de las mentiras innobles” (*Rep*, II, 377d). Esta mentira innoble consiste en la mala representación a través del discurso acerca de los dioses “al caso en que se representan mal con el lenguaje los dioses y héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto pintar” (*Rep*, II, 377e). Aquí, Platón reprocha a poetas como Hesíodo y Homero no adecuar sus discursos a la verdadera naturaleza de los dioses. La representación de los dioses con venganzas, traiciones, delitos y guerras para Platón, no pueden ser permitidos en el Estado.

En relación a esto, el *Timeo*, cuenta con un supuesto que ofrece la condición esencial e interna de los dioses o, en el caso específico del mito del demiurgo, la condición esencial de la causa del universo, la cual es la mejor de las causas (*αριστος τῶν αἰτίων*) y su obra (el universo), la más bella.

Digamos, pues, por qué causa el constructor ha construido el devenir y este universo. Era bueno, y en quien es bueno nunca puede surgir ninguna envidia de nada. Por carecer de esto, quiso que todo llegara a ser lo más semejante a él (*Tim*, 29d-e).

Entonces, la prescripción política del relato mítico consiste en que “debe representarse siempre al dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia” (*Rep*, II, 379a). De ahí que todo discurso que pervierta el principio de bondad que representa el dios o los dioses debe ser calificado como falso y no podrá ser admitido en la *polis*. Puesto que, si a nivel cosmológico se pervirtiera el supuesto de la bondad del demiurgo, entonces la generación del universo quedaría infundada, sujeta al caos y a la necesidad perpetua e ilimitada.

A partir de aquí, la finalidad del discurso mítico consistirá en representar, en el caso del mito del demiurgo, la intervención del *nous* a partir del cual se generó el universo. El discurso cosmológico como un *eikos mythos* debe “mostrar cómo el Demiurgo ha impuesto la razón sobre la necesidad, [cómo] ha introducido el orden racional en el caos” (Cano, 2012, p. 43). La exposición cosmológica, en el marco de la distinción entre el discurso falso y el verdadero, al representar a través de la obra del demiurgo, es decir a partir de un mito, la condición esencial de la causa del universo, demarca el *telos* del discurso, a saber: que toda exposición sobre la *physis* debe ir tras la mejor de las causas que sustente toda experiencia del *cosmos*, que en el caso concreto del mito del demiurgo consiste en representar la intervención o *pronoia* divina. La cosmología expuesta en un *eykos mythos* es un intento de descubrir y comprender el orden con el que se presenta el mundo. “La cercanía con el modelo divino que posee el mundo físico- el hecho de que lo divino racional esté inserto en sus estructuras y proceso naturales- es lo que confiere su grado de verdad al *eikos logos*” (Cano, 2012, p. 39), puesto que *eikos logos* y *eikos mythos* no pueden ser calificados como discursos falsos, debido a su finalidad discursiva, al ser la *physis* el objeto de

la investigación, entonces el discurso debe descubrir esta *pronoia* presente en todos los procesos del devenir. De manera que, todo discurso que pervierta el principio categórico de bondad del dios tendrá que ser necesariamente censurado en la *polis*. “En cuanto a que Dios, que es bueno, se ha convertido en causante de males para alguien, debemos oponernos por todos los medio a que sea dicho o escuchado en nuestro Estado, si pretendemos que esté regido por leyes adecuadas” (*Rep*, II, 380b-c).

El mito como recurso discursivo, que se expresa en un relato inverificable con una función emotiva de persuadir, permite el movimiento del *lóγος*. Es decir, permite movilizar proposiciones relativas al pretexto enmarcado por Sócrates. Por esta razón, la tarea propuesta no consiste en juzgar el valor o grado de verdad y falsedad del mito, si no distinguir qué clase de verdad o validez presenta el mito cuando se enuncia de acuerdo a la finalidad o el pretexto político.

En otras palabras, la exclusión que hace Platón se debe a que los discursos de los poetas y sofistas no comprenden una adecuación entre el *logos* y la realidad, y además no están en función del principio de bondad de los dioses, ni tampoco en el cuidado de los ciudadanos por medio de la imitación de adecuadas conductas en un Estado sano. Sin embargo, tanto el discurso de Critias, como se ha expuesto anteriormente, y la intervención de Timeo, como se mostrará a continuación, presentan una forma enunciativa que dista de un discurso exclusivamente verdadero o en un sentido de la verdad del que viene hablando Platón (*alethes*). Por ello, la controversia anunciada anteriormente entre la palabra del poeta (*μῦθος*) y el discurso del filósofo (*λόγος*) pretende hacer evidente en las intervenciones del *Timeo*, la adecuación entre la forma mítica del discurso propia del poeta y las propuestas argumentativas procedente de la reflexión filosófica.

## 2. La relación entre el mito y el discurso científico

En este apartado, a partir de la descripción que ofrece el *eikos logos* sobre la configuración de la *physis*, se propone destacar dentro de la exposición cosmológica del mito del demiurgo nociones que excedan la naturaleza del relato verosímil. El objetivo consiste en establecer un nexo entre algunos elementos discursivos del mito del demiurgo y nociones que podrían calificarse como ‘científicas’. Es decir, poder encontrar en el mito elementos que, a pesar de su condición especulativa, puedan gozar de un grado de fiabilidad y estatus epistemológico distinto al relato mítico. Para el fin propuesto, es necesario trazar inicialmente un sentido general del término cosmología.

La cosmología es la ciencia que estudia el universo, pues a partir de la física y la química indaga sobre el origen, el estado inicial de la materia, la creación o expansión del espacio, etc. Estos, son problemas que se abordan desde modelos que sintetizan la realidad en una explicación lógica-matemática que ofrece un marco explicativo donde la realidad y los fenómenos físicos estudiados son reducidos o traducidos al modelo. El conocimiento que resulta de tal investigación pretende brindar una descripción de la naturaleza o el universo entero a partir de un modelo que reduce todos los fenómenos y hechos naturales en una explicación teórica. Una vez propuesta una teoría, lo siguiente consiste en contrastar el modelo con la experimentación y confrontación de cada dato en la experiencia y, luego poder juzgar si el modelo propuesto explica todos los fenómenos de la naturaleza o no.

Esta investigación cosmológica, a pesar de estar ceñida al método de verificación que requiere observación, experimentación, comparación y contrastación de cada dato, tiene en algún momento de este proceso que apelar a una interpretación especulativa que consiste en la construcción y

postulación de modelos que aparte de describir los procesos físicos, químicos, biológico del *cosmos*, ofrecen una explicación, una razón que justifique el origen del universo a través de hipótesis o teorías. En síntesis, se pretende demostrar a grandes rasgos es que el *eikos mythos*, en su condición especulativa, es un primer paso hacia una explicación científica, pues brinda un espectro imaginativo que encuentra un equivalente en las hipótesis de una teoría científica. De ahí que se comprenda las teorías sobre el origen del universo como discursos semejantes al relato mítico de la cosmología del *Timeo*.

El objeto del discurso de este diálogo es la *physis*. Una realidad que obedece al orden del devenir y la generación, un mundo sensible donde la multiplicidad y el movimiento se manifiestan a través de un inacabado proceso de producción, un permanente φύω (brotar) de las cosas dadas. El *logos* sobre la naturaleza, por tanto, obedece a este orden mudable y contingente. De ahí que, no sea un discurso completamente verdadero (*alethes*) o sobre la verdad, sino un *eikos logos*, un discurso semejante o verosímil a ella. Lo cual supone que el discurso tendrá como objeto una imagen del orden del universo, una verosimilitud sobre el modo en cómo éste se ordena.

El cometido del *eikos logos* es precisamente la descripción del trabajo del Demiurgo, de su obra maestra: no la narración del modo en que está constituido ese orden perfecto que le sirve de modelo, sino de la manera en que ha sido creado y funciona el más perfecto de los mundos posibles (Cano, 2012, p. 38).

El *eikos logos* es el discurso que empata con la investigación cosmológica sobre la causa y el modo por el cual el universo se generó. Sin embargo, aquí surge un problema sobre el grado de validez y verdad de este discurso; pues si el objeto del *logos* es inestable y presenta un permanente devenir, entonces esto que se pretende representar a través del lenguaje tendrá una condición similar. “El problema radica, por una parte, en si se puede conseguir ese estado especular entre

logos y physis, siendo la physis un acontecimiento continuo, una situación de cambio incesante, de no permanencia” (Cano, 2012, p. 40). Por esta razón y respecto a este propósito, la intervención de Timeo sobre este orden mutable no puede ser un discurso sobre la verdad, infalible y exento de error, pues al referirse a la *physis*, cada intento por representarla a través del discurso será tan solo un momento parcial, un momento único del devenir, una determinada forma (imagen) individual, diferenciable y perceptible de la *physis*, que en cuanto a momentos capturados por los *logoi* (discursos) tan solo imitan o son semejantes a la verdad o aquel modelo ingenito o paradigma. Así, la validez del discurso queda sujeta al carácter transitorio de la naturaleza.

Su estatuto epistémico habrá de ser siempre el de una creencia proporcional a la verdad, de manera semejante a como lo generado es proporcional al ser [...]‡. Y es a un tal discurso, en fin, al que Timeo califica de *tón eikóta ,mython*, de «mito (o relato) probable» (Racionero, 1997, p. 137).

De acuerdo con lo anterior, *eikos* determina tanto al *logos*, que expone el modo en que ha sido configurado el universo, como también al mito, que ofrece hipótesis como el demiurgo y la *χώρα* para desarrollar discursivamente el proceso cosmológico. Lo cual hace volver la atención a la condición contingente y transitoria de la *physis* y su condición de *eikón* (imagen) de un modelo, pues “exige pensar que el tipo de explicación que en todo caso le es propio ha de ser, él también, meramente semejante (*eikós*) y basado en el método de las narraciones verosímiles (*eikóta*)” (Racionero, 1997, p. 137). En el *Timeo*, esta condición del relato se encuentra en el pasaje 30b-c<sup>§</sup>: “De este modo, pues, conforme a un razonamiento verosímil [λόγον τὸν εἰκότα], hemos de

‡ ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια (*Tim.29c*) La traducción que propongo para este pasaje es: Lo que es el ser es con respecto a la generación, esto es la verdad con respecto a la creencia.

§ οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἔμψυχον ἔννου τε τῆ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ [30c] γενέσθαι πρόνοιαν. La traducción que sugiero es la siguiente: De esta manera, de acuerdo con

decir que este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia, se generó por la previsión racional del dios” (*Tim*, 30b-c). Sin embargo, en el pasaje 29d, a reglón seguido del propio diálogo, Timeo, hace la siguiente prescripción, a saber:

En cambio, si proponemos explicaciones que no sean menos verosímiles que las de otro, habrá que contentarse, al recordar que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos un mito verosímil [τὸν εἰκότα μῦθον] y no buscar más allá (*Tim*, 29c-d).

Así que, tanto λόγον τὸν εἰκότα como τὸν εἰκότα μῦθον comparten la misma condición prescriptiva en la exposición sobre el objeto a tratar. Una interpretación sugerida acerca de los términos es que “Platón, hace aquí uso de un significado de ‘*mythos*’ distinto al habitual y meramente sinónimo de ‘*logos eikos*’ o discurso probable” (Racionero, 1997, p. 138). Con el fin de proponer una comprensión acerca de los términos *eikos mythos* y *eikos logos* frente a su aparente diferencia o presunta conmensurabilidad se propone volver al inicio del discurso de Timeo. “Ahora bien, en mi opinión, primero hemos de establecer esas distinciones: ¿qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera siempre y nunca es?\*\*\*” (*Tim*, 27d-28a). Esta distinción ontológica es el marco o paradigma discursivo que envuelve todos los demás elementos del relato cosmológico. Además, no puede pasar inadvertido el requerimiento característico del método mayéutico al indagar sobre cualquier objeto.

La pregunta por el qué es (*ti estín*) remite el discurso a una distinción necesaria sobre el objeto tratado. Es decir, ya sea que el discurso sea un relato mítico o una exposición argumentativa, lo

---

el razonamiento verosímil o semejante a la verdad, es necesario decir que este universo es en verdad una imagen animada provista de inteligencia y se generó por la previsión del dios.

\*\*\* τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε;

verosímil o el *eikos* se despliegan hacia el objeto en particular y no al propio discurso. Timeo, con el fin de brindar el mejor y más aceptado de los discursos, empieza por la distinción del objeto y la búsqueda de las causas de este objeto. En otras palabras, el *eikos logos-mythos* de la exposición cosmológica necesariamente es relativo al objeto que pretende representar, y no puede ser calificado de un relato autorreferente porque en él existe el propósito de ajustar el *logos* con la *physis*.

El *eikos logos* en cuanto discurso probable sobre la configuración del universo desarrolla su contenido de acuerdo con esta adecuación a una realidad extralingüística. Esto quiere decir que lo enunciado no cobra ninguna independencia con lo que pretende representar. Así, el relato entre más cercano se encuentre con el objeto distinguido más se consolida como discurso válido y verificable. Paralelo a esto, el *eikos mythos* en el pasaje 29c pretende superar el obstáculo de la naturaleza humana. Esto es, conciliar dos realidades no compatibles, una ingénita y solamente captada por la inteligencia, y otra en constante devenir acompañada de las sensaciones. El *eikos mythos* en tanto relato verosímil reduce la brecha que existe entre lo verificable, lo inverificable, lo inteligible y lo sensible a través de hipótesis, imágenes figurativas y creencias.

En la época de la Academia en Atenas de la antigua Grecia, estos problemas, que cuentan hoy con vigencia en la ciencia sobre los grandes enigmas del universo, estaban presentes en los debates filosóficos, y por supuesto eran abordados con las condiciones y avances técnicos propios de la época. Un caso específico de este espíritu por comprender los enigmas del universo es el diálogo *El Timeo*. Una exposición cosmológica, llevada a cabo por Timeo, un político con gran reconocimiento sobre el saber matemático, astronómico y biológico. Este es el diálogo que aborda la cuestión sobre el origen y límites del universo, la estructura y origen de la materia, entre otros temas. En general, el diálogo cuenta con una explicación y exposición cosmológica que da cuenta

de una estructura universal. De manera que, lo siguiente en este apartado será indicar cuáles son las nociones científicas que encuentran un eco histórico sobre el estudio del universo y demás problemas que se encarga la cosmología, al margen de la exposición del mito del demiurgo.

### **2.1. El discurso de Timeo. El mito y las nociones científicas: tiempo, número, causalidad y espacio.**

La exposición cosmológica para explicar el origen del universo no lo hace a partir de demostraciones científicas sino a través de imágenes figurativas, como por ejemplo el mito del demiurgo, una representación de un artesano cósmico que configura y ordena todo el universo. El mito cosmológico explica un momento fuera de la sensibilidad, un momento no verificable en la experiencia sensible. Para ello, el discurso mítico de la exposición cosmológica pretende dar cuenta del universo como un todo. El mito otorga un *topos-uranos*, una espacialidad inteligible, un espectro intangible universal que supone una serie de acontecimientos cósmicos que dan una espacialidad al universo entero. Dentro de este contexto, pretendo despuntar de la narrativa del mito conceptos claves para comprender la relación entre el mito y el problema de la ciencia sobre el estudio de los fenómenos físicos. Y, de esta manera poder evidenciar cómo el mito brinda un camino especulativo e hipotético para el inicio de una investigación sobre el estudio del universo.

En clave platónica, El diálogo el *Timeo*, cuenta con una representación de la realidad física y sensible a partir de un modelo que describe el orden que la constituye. Este discurso es semejante a una indagación sobre la comprensión (estudio) del universo, pues aborda problemas como el origen del tiempo, del cielo —todos los astros visibles—, y además, supone el estudio de aquel

momento previo que posibilitó la creación del universo. En el diálogo, un concepto que se enmarca en este propósito, y además transita entre lo mítico y lo “científico” es la noción de *tiempo*:

Como en efecto este es un viviente eterno, intentó que este universo fuera de ese modo en la medida de lo posible. Pero dado que la naturaleza del viviente era eterna, no podía adaptarla completamente a lo generado. Entonces se propone hacer una imagen móvil de la eternidad, y, a la vez que ordena el cielo, hace de la eternidad que permanece en unidad una imagen eterna que avanza según el número, a la que precisamente denominamos <<tiempo>> (*Tim*, 37d).

Ahora bien, en primer lugar, el fragmento contiene el origen cosmológico del tiempo, y además, su definición, a saber: *una imagen móvil de la eternidad*. En segundo lugar, el fragmento adscribe al *tiempo* en una dimensión numérica. De acuerdo con la forma del discurso mítico, esto significa que tanto el tiempo como el cielo, resultantes del despliegue de la acción configuradora por parte del demiurgo, presentan una determinación esencialmente numérica. Desde la exposición de *Timeo*, se ofrece una comprensión matemática en el estudio del *cosmos* y ejemplo de esto es la noción de *número* en este pasaje.

La palabra ἀριθμός principalmente significa número; por lo general, también puede indicar una cantidad, o la serie de progresión de valores como una suma. En el pasaje 37d, se comprende que el término ἀριθμός puede tener un alcance interpretativo muy diverso. A partir de una noción matemática, este término supone un número abstracto, como también medida, unidad, proporción e inclusive la noción de magnitud. Pues bien, al indicar que el universo está regido por el número, *Timeo* ofrece una comprensión matemática del universo. Es decir, todo acontecimiento cósmico o suceso ocurrido en el universo está *regido* por el número, o sea, estos sucesos presentan una proporción numérica y representan una unidad matemática; por tanto son susceptibles a una

medición. En síntesis, la generación del tiempo con una determinación numérica supone la medición, delimitación y distinción de todo lo generado o lo sensible. Esto quiere decir que, la exposición mítica al indicar que el número rige al tiempo, y además señalar que este elemento hace parte de lo generado, permite deducir que el universo es un *cosmos* (orden) constituido por un principio de orden (νοῦς), proporción y armonía que representa la *pronoia* divina como causa del devenir, y puede ser estudiado indagado, descubierto, comprendido y, finalmente comunicado.

De acuerdo con lo anterior, el *Timeo*, aparte de ser un relato mítico, es un diálogo que propone una comprensión matemática y física del universo. A primera vista, la exposición cosmológica a través del mito del demiurgo parece excluir toda posibilidad de comprensión científica. Sin embargo, el discurso mítico es la propuesta topográfica (τόπος/ lugar-región, γράφη/ dibujo-representación-delineación) que ofrece una gran imagen del origen y los límites del universo entero. Aquí, podría comprenderse el mito, al margen de una investigación científica, como un momento preciso de la indagación teórica que traza el camino para la posible demostración de aquellas hipótesis a través de ciencias como la matemática, la química y la física.

La siguiente noción presente en el relato mítico es la *causalidad*. Esta, se encuentra adscrita a la relación entre la imagen mítica del artesano del universo y el receptáculo del devenir (χώρα). El discurso mítico señala que este universo tiene un demiurgo recreador, re configurador y ordenador de unos elementos moldeables. Es decir, aquel recreador, se sirve e interviene unos elementos con el fin de generar el universo. Ahora bien, el razonamiento expuesto para adjudicar el universo a la relación de causalidad es el siguiente:

[El universo] es generado, pues es visible y tangible, ya que tiene un cuerpo, y todas las cosas de tal clase son sensibles, y, como hemos indicado, las cosas sensibles, aprehendidas

por la opinión junto con la sensación, son generadas y engendradas. Además decimos que lo generado ha de ser necesariamente generado por alguna causa (*Tim*, 28b).

De esta manera, se adscribe el mundo sensible a la relación de causa y efecto. En consecuencia, todo lo generado deviene por otro, es decir su generación o devenir proviene de otra cosa distinta, su existencia se debe a una causa. Sin embargo, el pasaje cierra con una prescripción respecto al conocimiento de esta causa: “hallar el artífice y padre de este universo es tarea difícil, y, una vez hallado, es imposible decírselo a todos” (*Tim*, 28b). Sin embargo, el propio diálogo brinda una segunda comprensión de la figura del demiurgo como causa del universo, pues debido a la dificultad natural de tal conocimiento, Timeo representa esta causa, que configura, ordena y provee al universo de una proporción como una intervención inteligente o una inteligencia universal (νοῦς). Esta intervención actuó sobre una necesidad cósmica y universal. “La generación de este universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia” (*Tim*, 28b). Aquí, aparece explícita la relación causal entre el demiurgo y la χώρα o, la relación entre las nociones inteligencia (νοῦς) y necesidad (ἀνάγκη). Desde el *eikos mythos*, la imagen o hipótesis asignada para representar esta ἀνάγκη es la χώρα. Un receptáculo de la generación, como una especie de nodriza que permite el devenir del mundo sensible. En síntesis, el universo está adscrito a una relación causal entre νοῦς y ἀνάγκη o entre δημιουργός y χώρα.

Hasta ahora, los elementos del mito del demiurgo examinados han sido tres: el tiempo, la relación de causalidad y el número. La última noción por destacar dentro de la exposición cosmológica es el *espacio*.

En la investigación sobre la naturaleza del universo, el orden temporal del discurso mítico establece que “hay que investigar de nuevo acerca del universo conforme a cuál de los dos modelos el constructor lo produjo, conforme al que es idéntico y del mismo modo o conforme a lo que es

generado” (*Tim*, 28c). Aquí, es posible destacar tres elementos: 1) el modelo idéntico (*παράδειγμα*), 2) el modelo generado (*γεννητῷ παραδείγματι*) y 3) el demiurgo (*δημιουργός*). Por una parte, es posible identificar dos elementos constitutivos de la realidad con una naturaleza inteligible, a saber: *παράδειγμα* y el demiurgo o el *νοῦς* universal; por otra parte, un elemento constitutivo de una naturaleza sensible: *γεννητῷ παραδείγματι*. Por tanto, hay dos naturalezas de dos órdenes distintos: la inteligible y la sensible.

La primera naturaleza es idéntica, inengendada e indestructible y no puede ser percibida por los sentidos y, sí captada por la inteligencia. Por el contrario, la segunda es perceptible por los sentidos, engendada, siempre en movimiento y necesariamente acompaña de percepción sensible. Sin embargo, el mismo diálogo expone la necesidad de introducir un elemento adicional con el fin de explicar la configuración del universo en su totalidad “En efecto, entonces distinguíamos dos clases de ser, pero ahora tendremos que mostrar un tercer género” (*Tim*, 48e); este tercer género es la *χώρα* (el receptáculo del devenir).

En el marco de la pregunta planteada por Timeo al inicio del diálogo sobre qué es aquello que deviene siempre y nunca es, y qué es lo que siempre es y no presenta devenir, la *χώρα* entra como un tercer elemento mediador, intercesor y conciliador entre estos opuestos. En el pasaje 50c, lo anterior se muestra de la siguiente manera: “Por el momento, con certeza, debemos concebir tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene, y aquello de cuya semejanza nace lo que deviene” (*Tim*, 50c). De manera que, hay una distinción de tres géneros que coexisten o comparten un vínculo relativo a la generación del mundo sensible. En este punto, es posible identificar que dentro de la explicación cosmológica hace falta un elemento que proporcione una *espacialidad lógica* a la configuración del universo.

En este nivel de exposición cosmológica, la introducción del elemento receptor que posibilita el mundo físico supone una especie de ser con una magnitud extensa. Es decir, el espacio o la *χώρα* es un contenedor de todo lo que deviene. La *χώρα* proporciona un sitio a la generación; por esto, en la experiencia sensible todo lo que deviene necesariamente se encuentra en un espacio. El propio diálogo caracteriza este elemento como invisible, sin alguna forma específica y con la facultad de ser receptáculo de aquello que deviene, ósea el modelo generado (*γεννητῷ παραδείγματι*). De esta manera, en la configuración del mundo sensible, el paradigma supone la especie modelo y la parte inteligible del universo. La generación o devenir supone la imitación y semejanza con el modelo, la cual ya no es inteligible sino sensible. Y por último, una tercera especie o género que supone una *forma condicional de la presencia del devenir en el modelo generado*. En resumen, la indagación sobre el origen del universo establece unas prescripciones o límites en la experiencia sensible. Todo aquello que proviene del canal de los sentidos, y por tanto de la sensación, debe comprenderse a la luz de la relación de causalidad, del carácter temporal de la realidad sensible y de la espacialidad que presentan todos los fenómenos.

A manera propositiva, pretendo ubicar la disertación cosmológica de Platón, ya no en un nivel cosmológico, si no en la experiencia inmediata que tiene el ser humano con la realidad. La capacidad de distinguir y reconocer en el plano cosmológico las prescripciones que determinan la investigación en el mundo sensible, sitúa el relato mítico en un plano especulativo e hipotético sobre el orden que presenta el universo. De donde resulta que, el discurso sobre la *physis* se encuentra trazado por la determinación material del mundo sensible. La exposición cosmológica se adapta a la forma de comprensión humana. De ahí que, el mito presente un carácter antropológico, que hace evidente la referencia a la ineludible realidad material para quién indague sobre la *physis*. El *eikos logos* aquí expuesto, recurre a explicaciones y justificaciones que no

remiten a las cosas mismas, pues no solamente está sobre la mesa una exposición mítica de la generación del mundo sensible, entendida como un *eikos mythos* con tintes místicos y religiosos, sino además, una propuesta que delimita, a través del relato verosímil, las condiciones de posibilidad para un conocimiento verdadero o epistémico, por parte del ser humano sobre la realidad.

De ahí que, se afirme que el mito, a pesar de entenderse como un discurso autorreferente y figurativo, dentro de su narrativa cuenta con la facultad de movilizar y divulgar un saber especializado y técnico. Para la comunicación y comprensión de este saber se requiere de una formación precisa y, así poder recibir y aprehender este conocimiento. Esto puede ilustrarse con la preparación con la que cuentan los interlocutores del diálogo; por ejemplo, Timeo, es presentado como aquel que más astronomía sabe y quién “ha hecho un mayor esfuerzo por penetrar en la naturaleza del universo” (*Tim*, 27a). Incluso, al principio del diálogo es presentado como un ciudadano de Locro Italia “que ha ocupado lo más altos cargos y recibido lo más grandes honores en su ciudad, además, ha llegado, en mi opinión [la de Sócrates], a la cima de toda filosofía” (*Tim*, 20a).

Concibo, pues que, el mito del demiurgo es un relato figurativo erigido por un interlocutor experimentado acerca del conocimiento del universo, y por esta razón, el propio discurso, a pesar de sustentarse en hipótesis que requieren una demostración, pero que funcionan en el plano discursivo con fines comunicativos o expositivos, presenta un conocimiento fruto de la indagación científica de la época. Por esto, la insistencia en enmarcar al mito en el proceso de la investigación científica, ya sea como interpretación especulativa o como un discurso con fines comunicativos, que tengan como destino individuos que no cuentan con una educación adecuada. De acuerdo con lo anterior, el mito cosmológico es un recurso discursivo que ofrece un sustento figurativo a un

saber propiamente científico o, presenta un saber con un grado de validez o estatus epistemológico verosímil a la verdad.

### 3. El lugar de la *aisthesis* en la exposición cosmológica: *doxa* y *episteme*

*Teeteto*, comienza el camino argumentativo desde la delimitación y la búsqueda por una definición que logre caracterizar la naturaleza del saber en sí mismo.

Sóc. —Pues bien, esto es lo que me deja perplejo: no soy capaz de comprender adecuadamente por mí mismo qué es realmente el saber. ¿Seríamos capaces de contestar a esta pregunta? ¿Qué decís? ¿Quién de nosotros será el primero en hablar? (*Teete*, 146a).

La búsqueda de una definición general y universal requiere prescindir de reducciones particulares en las definiciones sobre aquello relativo al saber; como por ejemplo un saber parcial acerca de la técnica de un artesano o sobre el conocimiento geométrico. “Pues, el que responde haciendo alusión al saber de algo en particular no contesta a la pregunta que se le hace” (*Teete*, 147c). La definición sobre el saber no se detiene ni se agota en aspectos particulares, es por esto que la atención sobre un saber particular se traslada hacia la búsqueda por la definición general y universal sobre qué es el conocimiento (*episteme*) en sí mismo.

Quien ofrece la primera definición presente en el diálogo es *Teeteto*, a saber: “Yo, de hecho, creo que el que sabe algo percibe esto que sabe. En este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción” (*Teete*, 151e). Según esta primera definición, el conocimiento es fruto de la percepción sensible; sentencia que contrasta con la inestabilidad y devenir de la *physis*, y además con la distinción ontológica del pasaje 28d del *Timeo*, acerca de lo que deviene siempre y

no tiene ser. Pues de esto resultaría que el conocimiento es relativo a lo que no tiene ser y deviene siempre.

Pues bien, aquí se encuentra el problema sobre la veracidad del discurso que refiere a la experiencia sensible. El problema reposa en la búsqueda y descubrimiento de un conocimiento a un orden distinto del devenir de la naturaleza. Esto es, un saber que no se agote en la experiencia sensible; lo cual implica un plano distinto a la realidad material y suponga la búsqueda de un conocimiento que trascienda toda aquella experiencia sensible y estrictamente individual del ser humano. Es aquí donde es posible empatar el conocimiento de la época griega, que precede a Platón, acerca de la *physis*, y la explicación cosmológica, que apela al relato verosímil en busca de lo trascendente en la realidad humana.

En el caso de la cosmología, el ser de las cosas se encuentra problematizado por Timeo al distinguir entre lo que deviene y lo que siempre es; pues con esto, plantea la necesidad de un ser que represente el modelo eterno, atemporal, siempre existente, que trasciende el mundo sensible, al cual no solamente le debe su ser aparición a través de imágenes (fenómenos) sino también ser una realidad conocida. Sin embargo, antes de construir discursos que pretendan encontrar el origen de aquello que sustenta todo lo que deviene, es decir antes de erigir un relato verosímil que exponga la manera en cómo se generó este mundo, es preciso detenerse en aquello que es más cercano para el ser humano: el saber fruto de la *aísthesis*, que da cuenta de un mundo que aparece.

El diálogo *Teeteto*, y a propósito de la búsqueda de un conocimiento distinto de la *aísthesis*, cuenta con la síntesis del pensar de los antiguos griegos acerca de cómo conoce el ser humano la naturaleza, desde un principio (*ἀρχή*) que exista por sí mismo y sustente toda la multiplicidad material y el devenir. En este punto de la argumentación, es oportuno hacer explícito el paralelo propuesto entre la construcción de un conocimiento (*episteme*) y la exposición cosmológica con

la siguiente pregunta: ¿cuál es la relación de la *aísthesis* con la epistemología? Sin embargo, antes de responder, se debe comprender que la búsqueda de un conocimiento a partir de la sensación-sensibilidad-percepción, no solamente es relativa a las cosas que se aparecen y pueden verse, olerse, tocarse o degustarse. “Ciertamente hay percepciones a las que hemos dado nombres, como es el caso de la visión, la audición y el olfato, el frío y el calor, el placer y el dolor, o el deseo y el temor, entre otros que podrían citarse” (*Teet*,156b). El término *aísthesis* también comprende afecciones como el dolor, placer, deseo y temor; afecciones que no tienen un correlato en los objetos sensibles.

El proceso para conocer es relativo a la condición del ser humano; por esto, la *aísthesis*, en un primer momento, apela a la condición subjetiva de cada uno de los individuos para fundamentarse como saber. Puesto que para hablar de la construcción de un saber universal o la caracterización de lo que es un saber científico (*episteme*) se debe comenzar con el punto de partida subjetivo de quien se pregunta por la realidad. Este punto de partida es la percepción del ser humano, la sensibilidad como prueba de una realidad que se manifiesta por medio de los sentidos. Con el fin de comprender aquella relación estético-sensible, uno de los antecedentes sobre la búsqueda de un conocimiento verdadero, sobre una opinión verdadera acompañada de razón (*logos*) frente al necesario devenir de la naturaleza está expuesto por Platón en el *Teeteto*, y a continuación se expondrá en razón de esta relación.

La exposición de la doctrina de Protágoras se hace a partir de la primera definición del conocimiento como percepción.

Soc. —Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que «el

hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son » (*Teete*, 152a).

Protágoras, al argumento sobre la construcción de un conocimiento, ofrece un vínculo entre la condición subjetiva del ser humano frente a la realidad que se percibe, pues establece que el ser humano (ἄνθρωπος) es quién frente a las χρηματὰ (cosas o hechos) impone una medida (μέτρον). La relación muestra una restricción o limitación para el entendimiento, pues el conocimiento sobre el ser esta mediado primeramente por el cuerpo (σῶμα) y el razonamiento (λεγειν) o medida del ser humano. Esto es, la condición subjetiva que genera una síntesis sobre la multiplicidad de la naturaleza e impone su medida. De esta manera, Protágoras vincula el conocimiento a un carácter puramente subjetivo relativo al mundo sensible, conclusión que Sócrates rechaza, porque implica la eliminación de la figura del sabio o del filósofo quién puede juzgar o diferenciar entre lo verdadero y lo falso, además de obstaculizar el ascenso que representa la formación y la educación para el ciudadano.

Si para cada uno es verdadero lo que opine por medio de la percepción y una persona no puede juzgar mejor lo experimentado por otra, ni puede tener más autoridad para examinar la corrección o la falsedad de la opinión ajena. Y, según se ha dicho muchas veces, sólo puede juzgar uno mismo sus propias opiniones, que son todas correctas y verdaderas, ¿en qué consistirá entonces, la sabiduría de Protágoras? (*Teete*, 161d).

Es así como la búsqueda por una *episteme* queda restringida y bloqueada en la pura percepción (*aisthesis*). Es decir, el ser humano al mediar siempre con los movimientos inexorables para él manifiestos en la naturaleza, impone su medida individual frente a las cosas. Lo cual implica que el conocimiento es dado sólo a través de una medida subjetiva y no conmensurable ni semejante a ninguna otra.

Otro argumento que utiliza Sócrates para refutar la idea del saber cómo percepción es el problema del sueño. “¿Qué prueba podría uno esgrimir ante alguien que nos preguntara si estamos dormidos en este mismo instante y soñamos todo lo que pensamos, o estamos en vela y dialogamos despiertos unos con otros?” (*Teete*, 158c). Pues en el sueño, nada impide que se tenga una aparente certeza de aquello que se sueña. Si la confianza esta puesta sola y estrictamente en los sentidos, puede llegarse a concluir que no hay manera de distinguir el estado de vigilia de un sueño. Pues esto se debe al carácter individual y la incapacidad de los sentidos para otorgar certezas. Pero, tanto en la vigilia como en el sueño Sócrates muestra que existe algo que se repite y está presente en los dos estados a saber: el alma se empeña en afirmar la realidad de esas imágenes.

En verdad, el tiempo durante el cual estamos despiertos es el mismo que empleamos en dormir y, tanto en un estado como en otro, el alma siempre se empeña en afirmar la verdad de sus opiniones presentes por encima de cualquier otra consideración (*Teete*, 158d).

En contra de la primera definición del saber cómo percepción, Sócrates señala que el alma se empeña en otorgarle realidad a todas las imágenes del mundo sensible. De ahí que, considerar esta disposición del alma en relación a la naturaleza humana conduce a un señalamiento semejante que hace Timeo respecto de aceptar discursos-relatos-mitos verosímiles en la tarea de explicar la configuración de la *physis*. “[...] habrá que contentarse, al recordar que yo, el que haba, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos un mito verosímil y no buscar más allá” (*Tim*, 29d).

La tarea propuesta sobre la definición del saber y la exposición cosmológica, a partir de la primera definición del *Teeteto*, apenas consistiría en captar un momento único, parcial y transitorio de la *physis*. Esta definición sobre un conocimiento verdadero a partir de la percepción conduce a la posibilidad de negar o adjudicar valores negativos a todo lo proveniente de la sensación. Sin

embargo, dentro del marco de comprensión epistemológico, lo que se pretende señalar es que la búsqueda de un conocimiento en su máximo grado de verdad (*epistéme*), contiene en sí misma una limitación, una condición necesaria, una realidad ineludible. La *ananké* que consiste en la propia condición como especie, lo que corresponde por naturaleza. Es posible aquí, afirmar que todo conocimiento parte de la ineludible experiencia sensible. Sin embargo, y aquí Platón, no todo lo que se puede saber proviene de aquella realidad física.

Como resultado, antes de medir el grado de validez de un discurso o de un conocimiento, la disposición del alma en el ser humano consiste en esmerarse en afirmar que los juicios o las opiniones sobre lo sensible dan cuenta de la presencia de algo que está, da prueba primera de una experiencia sensible del mundo material capaz de ser atestiguado y vivido (*aísthesis*). Aquí, la correspondencia entre *logos* y *physis* es evidente, pues todo *logos*, en este caso *doxa* de lo sensible, se remite a una realidad extralingüística.

De ahí que, de acuerdo con la primera definición, la relación entre naturaleza humana y la *physis*, o la relación del individuo con el mundo sensible se hace manifiesta a través de la *doxa*, que da cuenta de la aparición de imágenes (mundo-objetos), pero tan solo de la impresión sensible de las cosas, su forma aparente. Se cree que existen las cosas, posiblemente es una de las primeras certezas sensibles que acuerda el alma. Ya sea como condición para la construcción de un conocimiento o como una forma de estar en el mundo, el ser humano primero tiene una relación con las cosas a través de la creencia (*πίστις*) del mundo que se le aparece.

Lo anterior y lo siguiente en este apartado, tiene la finalidad de enmarcar el discurso sobre la *physis*, que representa la exposición cosmológica, en una relación del saber y el conocimiento fuera de la *aísthesis*. Para este propósito, lo siguiente consistirá en establecer una relación entre el

saber y el pensamiento a partir del relato verosímil con la finalidad de reconocer cuales son las implicaciones epistemológicas del mito.

En el *Timeo*, la exposición y la descripción sobre la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  y la relación, que tienen los elementos físicos (agua, tierra, fuego y aire) con esta hipótesis del relato verosímil, inicia la disertación acerca de cuáles son los objetos del saber, es decir qué cosas se saben por medio de la intelección o el pensamiento.

Por lo tanto, decimos que la madre y receptáculo de lo que es generado, de lo que es visible y completamente perceptible, no es ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni cuanto procede de estos ni aquello de lo que estos provienen. En cambio si decimos que se trata de una especie invisible y amorfa, que recibe todo, que participa de lo inteligible de una manera particularmente paradójica y difícil de comprender, no nos equivocaremos (*Tim*, 51a-b).

La introducción de la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  en el relato simultáneamente introduce una tercera clase de ser. “Sin duda, aquellos dos eran suficientes para la exposición anterior: el primero, supuesto como la especie del modelo, inteligible y que es siempre idéntico, y el segundo como imitación del modelo, poseedora de generación y devenir” (*Tim*, 48e-49a). Como resultado, el paradigma y la imitación del modelo, la distinción de las dos clases de ser hechas al principio del diálogo tienen un tercer género, a saber: “un receptáculo de toda la generación, como una nodriza” (*Tim*, 49a).

Esta descripción de la  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  y la relación que tiene con los cuatro elementos naturales conduce al problema de la existencia de las cosas en sí mismas, como por ejemplo la posibilidad de que existe el fuego en sí mismo, o incluso el saber en sí mismo.

¿Acaso hay algo que sea fuego absolutamente en sí y todas esas cosas de cada una de las cuales siempre decimos de este modo que son absolutamente en sí? ¿O las cosas que vemos

y todas las otras que percibimos a través del cuerpo son las únicas que poseen una realidad semejante? (*Tim*, 51b-c).

Justo en este punto es donde se introduce una distinción sobre las formas inteligibles que existe en sí mismas, que pueden ser captadas por la intelección o el pensamiento y que no provienen de la percepción o la sensibilidad. Es decir, el *Timeo*, a través de la exposición cosmológica, comprende que el saber o el conocimiento no son relativos al mundo sensible sino al pensamiento o la inteligencia. Estas formas inteligibles parten de aceptar que existen por sí mismas y diferentes a la inteligencia (*νοῦς*) y la opinión verdadera (*δόξα ἀληθής*). Pues, si no se acuerda esta distinción podría retroceder el argumento hacia la primera definición protagórica, que supone que “todo lo que percibimos por medio de nuestro cuerpo es lo más firme” (*Tim*, 51d); lo cual se contrapone con la disposición que presenta esta segunda distinción del *ser generación* que presenta la *physis*.

De manera que la distinción queda de la siguiente forma:

### Distinción entre inteligencia y opinión

**Tabla. 1**

|   | <i>Inteligencia</i><br><i>νοῦς</i> | <i>Opinión verdadera</i><br><i>δόξα ἀληθής</i>   |
|---|------------------------------------|--|
| -Forma inteligible.   |                                    | -Forma inteligible.  |
| -Surge por medio de la instrucción.<br>-No se mueve por la persuasión.  |                                    | -Surge a través del canal de información que representa los sentidos del cuerpo.<br>-Surge por medio de la persuasión. |
| -Todo juicio emitido esta acompañado de un razonamiento verdadero.<br>-Solo dioses y una pequeña parte de los seres humanos participan de ella. |                                    | -Es irracional<br>-Todos los seres humanos participan.   |

Los objetos de examen y juicio por medio de la intelección o el pensamiento quedan enmarcados en la distinción de tres géneros o especies de ser. La primera, el modelo siempre idéntico, inengendrado, indestructible, invisible e imperceptible. La segunda, una imagen perceptible a través de los sentidos, engendada, con perpetuo devenir y constante movimiento. Y finalmente, la tercera especie, un medio espacial que proporciona sitio y lugar a todo lo que nace. Esta tercera clase de ser, Timeo señala que es captable solamente “por medio de un razonamiento bastardo sin la ayuda de la sensación, creíble con esfuerzo” (*Tim*, 52b); calificación que afirma su condición como hipótesis que requiere una comprobación o se encuentra como objeto probable del *eikos mythos*.

¿De qué manera articular lo anterior con el problema del conocimiento fruto de la *aisthesis*? Al partir de la distinción entre tres especies o géneros de ser, es posible decir lo siguiente: En la inmediatez que representa la percepción sensible respecto a lo que se aparece, todo lo que existe debe darse a través de la tercera clase de ser, a saber: una forma espacial. “Es ciertamente a él (medio espacial) al que dirigimos nuestra mirada como estando en un sueño cuando afirmamos que necesariamente todo lo que existe esta en un lugar y ocupa un espacio” (*Tim*, 52b). Ciertamente, lo captado por los sentidos son una imagen, que pertenece a la segunda especie engendada y con un devenir, a saber: la *physis*. Sin embargo,

En efecto, una imagen no le pertenece ni siquiera aquello mismo por lo que ha sido generada, sino que es el fantasma siempre fugitivo de otra cosa, por eso conviene que se genere en alguna cosa y adquiera de alguna manera una existencia, sin la que no sería en modo alguno” (*Tim*, 52c).

La imagen que se genera en alguna otra cosa y su devenir no es por sí mismo, si no por otro. Supone que, frente del mundo que deviene, quienes son partícipes de este devenir, están y son

*physis*, tienen necesariamente una experiencia trascendental de las imágenes de mundo sensible al momento de iniciar la búsqueda de un saber epistémico.

La búsqueda por la verdad y su sentido, posibilita un panorama espectral. Es decir, se comienza por creer lo que aparece, en síntesis, lo que existe. Sin embargo, en algún momento, un quiebre reflexivo propio de la actitud filosófica, logra colocar en paréntesis eso que se aparece, y de esta manera devela el disfraz de “cosa existente” de lo que se percibe, pues lo que se aparece se encuentra en un estado de ambivalencia para Platón, pues se encuentra entre el modelo, la imagen o copia y el medio espacial.

#### **4. El modelo cosmológico y su alcance epistemológico**

La configuración del universo revela un tránsito de elementos caóticos, desordenados, con un comportamiento anárquico y confuso hacia un estado de orden sistemático, proporcionado y estructural. Dado que este tránsito se encuentra ceñido en un *eikos mythos*, por consiguiente el marco conceptual tendrá esta singularidad, a saber: expresar el tránsito del caos al orden, semejante al retrato que hacen las cosmogonías tradicionales de la religión griega.

##### **4.1. Demiurgo, Inteligencia y Bien**

Ahora bien, el primer elemento mítico y quizás el más importante a considerar es el demiurgo (δημιουργός) o los demiurgos o dioses (δημιουργοί). La palabra δημιουργός etimológicamente proviene de δῆμιος (público o perteneciente a las personas) y ἔργον (trabajo); es una palabra que

denota un trabajo concreto, por ejemplo, el del artesano. El demiurgo es aquél que moldea el material, labra la tierra, se ocupa del trabajo duro o es quién forja el material para la elaboración de algún objeto. Ahora bien, el *Timeo* establece que la causa del universo ordenado es un demiurgo que construye y ordena a partir de juntar, asociar o combinar (συνίστημι) distintos elementos dispuestos a ser manipulados.

Además de esto, la imagen mítica de un artesano trae consigo el siguiente elemento a considerar, a saber: la inteligencia (νοῦς). Este término posee diferentes denotaciones, por ejemplo: mente, razón, intelecto, propósito, incluso una forma de sensación interna. De este modo, otra causa responsable del orden cósmico tiene que ver con un principio racional. La inteligencia más allá de significar una facultad del entendimiento, a nivel cosmológico, representa una facultad de ingenio, de construcción y organización de elementos que permiten que se genere el universo como un todo. De esta manera, la inteligencia (νοῦς) refleja la parte constitutiva inteligible e inmaterial del mundo sensible. La intervención y la presencia del νοῦς en el proceso cosmológico es protagonista, ya que permite que el mundo sensible llegue a ser y el devenir sea posible. Finalmente, el último elemento por ajustar al marco conceptual que refleja el tránsito del caos al orden es el bien (ἀγαθὸς). Este elemento es un requerimiento en el acto cosmológico del demiurgo, puesto que de acuerdo con el supuesto de bondad del dios, toda la συνίστημι (asociación, construcción o la acción configuradora) debe ser buena. El siguiente pasaje ofrece lo expuesto anteriormente:

Como el dios había querido que todas las cosas fueran buenas y no hubiese en lo posible nada malo, tomó entonces todo cuanto era visible, que no estaba en reposo, sino que se movía sin orden ni concierto, y lo condujo del desorden al orden, por considerar a este absolutamente mejor que aquel (*Tim*, 30a).

Es significativa la importancia que tiene destacar estos tres elementos: demiurgo, inteligencia y Bien; pues, en el nivel de exposición macro cósmico formulan una relación de causación y un principio racional. Esto quiere decir que, la inteligencia en el acto cosmológico brinda al desorden una proporción, una causa, un fin y la posibilidad distinguir una cosa de otra. El elemento νοῦς como inteligencia universal, pensamiento divino o intervención ordenada permite la configuración del mundo sensible. En otras palabras, el mundo sensible recibe su inteligibilidad o cognoscibilidad de la intervención previa del νοῦς universal. De ahí que, el mito como recurso discursivo suponga un principio epistemológico dentro de su narrativa. Finalmente, un presupuesto como la bondad del dios garantiza esencialmente que su creación tenga una permanencia en el tiempo, goce un autoabastecimiento y guarde un perpetuo movimiento o devenir.

De acuerdo con lo anterior, “conforme a un razonamiento verosímil, hemos de decir que este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia, se generó por la previsión racional de dios” (*Tim*, 30b4-30c). En este pasaje, la expresión en griego que sintetiza todos los elementos antes acentuados es τὸνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι τρόπον<sup>††</sup>. Por una parte, el adjetivo ἔμψυχον indica que el universo es un ser viviente, posee vida y movimiento, y, por otra parte, el adjetivo ἔννον señala que el universo viviente está dotado de inteligencia. El seguimiento de estos elementos se completa cuando en el pasaje 30b donde se indica lo siguiente:

Después de reflexionar [El demiurgo], descubrió que, de las cosas por naturaleza visibles, ningún todo carente de inteligencia podría nunca llegar a ser más bello que un todo provisto

---

<sup>††</sup>Literalmente traduce: “este universo es en verdad un animal provisto de alma e inteligencia por la providencia racional del dios”.

de inteligentica y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo por separado del alma (*Tim*, 30b).

A partir de aquí, el nexa categórico entre alma e inteligencia supondrá un paralelo entre la realidad macro cósmica (la del universo) y la micro cósmica (la del ser humano). Para ello, el *eikos mythos* vuelve a funcionar como recuadro que ajusta elementos, ya sean míticos o no, dentro de una explicación del origen del ser humano. En el diálogo, el interlocutor Timeo, luego de finalizar la parte del discurso correspondiente a la configuración y generación de la primera de las cuatro especies<sup>††</sup> que constituyen el universo, introduce en su discurso una cosmogonía tradicional de la religión griega con el fin de explicar la generación del ser humano. En relación a la cosmogonía, Timeo hace una restricción sobre lo expuesto con respecto a la naturaleza de este discurso, pues indica que este discurso no es verificable, que tiene como único sustento la costumbre y la creencia.

La siguiente parte a considerar será aquella que enmarque los elementos míticos en hipótesis, que permitan la transición de nociones míticas hacia conceptos epistemológicos, y así pueda sostenerse el paralelo entre lo macro y micro a través de la narrativa mítica sobre el demiurgo.

La exposición cosmogónica que introduce Timeo sobre los dioses tiene la finalidad de dar paso a la generación de todas las especies que contempla el universo. “Quedan tres especies mortales que aún no han sido engendradas. Si no se generan, el universo será imperfecto, pues no tendrá en él todas las especies de vivientes, y es necesario que las posea, si ha de ser suficientemente perfecto” (*Tim*, 41b5-c). La perfección buscada tras la generación de todas las especies supone un requerimiento que exige la configuración de un universo único y completo, una armonía entre

---

<sup>††</sup> Timeo, 40a: “En efecto, hay cuatro: la primera es la especie celeste de los dioses, otra, la alada que atraviesa el aire, la tercera es la especie acuática, y la cuarta, la que marcha a pie y vive en tierra firme” (Timeo, 2010, p. 223).

todos sus elementos implica la necesidad de completar la generación. Dentro de lo expuesto a través del *eikos mythos*, el mandato por parte del demiurgo de terminar la generación se encuentra fundamentado en la naturaleza del  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$  universal como causa de todo lo generado. Al margen de lo anterior, la metodología para destacar aquellos elementos míticos se hará con base en la generación de la especie humana, pues el acto cosmológico ahora se ajusta a la acción de completar la generación del universo.

A este propósito, los elementos a subrayar son:

#### **4.2. El *nous* o la inteligencia universal**

En el pasaje 41d la expresión en griego para referirse al primer elemento que interviene en la configuración del universo es: “τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν”<sup>§§</sup>. Ahora bien, la exposición sobre la creación de las demás especies, el alma del todo o del universo toma un papel crucial, pues recordemos que el pasaje 30b sentencia que ninguna cosa creada que carezca de inteligencia podría nunca llegar a ser bella, y además es imposible que la inteligencia esté presente en algo separado del alma. Por tanto, al igual que la generación del universo, la configuración de la especie humana requiere que tenga estos parámetros, es decir que sea un viviente dotado de inteligencia y alma ( $\zeta\tilde{\omega}\nu \tilde{\epsilon}\mu\psi\upsilon\chi\omicron\nu \tilde{\epsilon}\nu\nu\omicron\nu$ ). En este punto, conviene detenerse a fin de encaminar el relato mítico hacia la demostración que refiere que los sucesos a niveles macro cósmicos encuentran su co-relato, semejanza o copia en la realidad antropológica o micro cósmica, y simultáneamente evidenciar el aspecto epistemológico de los elementos presentes en el relato verosímil. Lo siguiente en este punto de la argumentación consiste en una especie de paréntesis explicativo en donde se ampliará la exposición sobre la composición del alma con el fin de encaminar el argumento hacia el marco

---

<sup>§§</sup> Literalmente: El alma del todo.

propuesto, a saber: el paralelo entre la configuración del universo, la generación del ser humano y el alcance epistemológico.

De acuerdo con lo anterior, el alma del mundo (τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν) es un elemento crucial para hacer evidente la correspondencia entre cosmos y ser humano. En relación a ella en un nivel *macro cósmico*, la composición de sí misma ilustrada en el diálogo es la siguiente: “el alma constituye una mezcla de tres porciones, precedentes de la naturaleza de lo mismo, de lo otro y del ser, dividida y unida proporcionalmente” (*Tim*, 37a). Con el fin de comprender el tipo de elementos que componen el alma del mundo, el pasaje 28a brinda una frontera interpretativa que mantiene una unidad en la reflexión propuesta, *¿Qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera siempre y nunca es?* Esta pregunta ofrece a la comprensión del compuesto del alma un panorama de carácter ontológico. De esta manera, ya que el alma es un compuesto, una unidad hecha a partir de algo distinto a ella misma, las preguntas de carácter ontológico en relación a los elementos que la componen son: *¿Qué es lo mismo? ¿Qué es lo otro? ¿Qué es el ser? ¿Cómo se enmarcan estos elementos en la pregunta del pasaje 28a?*

Conviene distinguir cada elemento:

- 1) “*Lo mismo*”: El término en griego es: τῆς ταῦτοῦ. El termino ταὐτός (-tautós) - es un adjetivo que indica identidad y unidad en la cosa calificada. Sin embargo, cuando está acompañado de un artículo definido se convierte en un sustantivo.
- 2) “*Lo otro*”: El termino en griego es: τῆς θατέρου. El termino θατέρου proviene del adjetivo ἕτερος – héteros- que significa diferencia u otredad de lo calificado. Sin embargo, cuando está acompañado de un artículo definido se convierte en un sustantivo.

- 3) “*Ser*”: *El* termino en griego es: οὐσία. En el presente trabajo, no se considerara las discusiones acerca de la interpretación de la οὐσία como “sustancia” “esencia” “existencia”. El término aquí traducido es *Ser* en su mayor acepción y extensión. Lo que está siendo y no deja de ser, aquello que *es* siempre.

Ahora bien, por sí solos, cada significado de los términos anteriores queda limitado a lucubraciones sin conexión a lo propuesto. Por esta razón, a continuación se presentará una vinculación entre los significados de cada elemento a través del relato verosímil acerca del alma humana.

El demiurgo en la constitución del alma obro de la siguiente manera:

En medio del ser indivisible y que se mantiene siempre del mismo modo y del divisible que deviene en los cuerpos, al mezclarlos, formó de los dos una tercera clase de ser. Además, en lo que concierne a las naturalezas de lo mismo y de lo otro, también formó de la misma manera una tercera clase intermedia entre la especie indivisible y divisible en los cuerpos de una y otra (*Tim*, 35a).

Dentro de esta narrativa, ha de considerarse dos nuevos elementos, además de los tres ya destacados: el ser indivisible y el ser divisible. \*\*\*

- 4) “*El ser indivisible*”: El termino en griego es: “τῆς ἀμερίστου”<sup>†††</sup>, un adjetivo que califica como indivisible, completo o pleno a algo.

---

\*\*\* De nuevo, los términos en griego son usados con el fin de trazar la frontera interpretativa y ajustar el argumento dentro del mismo marco del pasaje 28a.

††† En este caso, su declinación está en genitivo, de número singular y sexo femenino; sin declinación es ἀμέριστος.

- 5) “*El ser divisible*”: El termino en griego es: “τῆς μεριστῆς”, un adjetivo que califica como divisible, separable a algo. <sup>†††</sup>

Ahora bien, la cuestión no resuelta en este punto del trabajo es ¿Cómo se enmarcan estos elementos en la pregunta del pasaje 28a? Al responder esta pregunta, es decir, al ajustar los elementos anteriores con este marco de carácter ontológico podrá pasar el argumento de una especulación expuesta a través de un *eikos mythos* hacia un marco lógico y epistemológico. Es significativo diferenciar en la pregunta dos partes, la primera cuestiona por aquello que es siempre y no se genera, y, la segunda cuestiona por aquello que se genera siempre y nunca es. En esto, hay en el fondo una distinción ontológica que enmarco de la siguiente manera:

### Distinción ontología

**Tabla. 2**

| <i>Aquello que es siempre y no se genera</i><br>(τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) | <i>Lo que se genera siempre y nunca es</i><br>(τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε) |
|--|---|
| Lo mismo - αὐτός <sup>§§§</sup><br>Ser indivisible - τῆς ἀμερίστου                   | - Lo otro - ἕτερος<br>Ser divisible - τῆς μεριστῆς, que deviene en cuerpos sensibles      |

Cabe señalar que la pregunta del pasaje 28a se encuentra en la parte del diálogo donde Timeo señala que, tanto hablar del origen del universo como del ser humano es necesario distinguir dos estructuras, las cuales se enmarcan en un plano ontológico y constituyen el *todo* como realidad.

<sup>†††</sup> Por tanto, la mezcla de la que resulta el alma del mundo contempla estos cinco elementos anteriores: tres sustantivos (Lo mismo, Lo otro y Ser) y dos adjetivos (indivisible y divisible). Ya que los adjetivos son atribuibles a un ente o alguna cosa, el resultado de la mezcla será un ente con dos atribuciones, por ejemplo: Lo mismo (divisible e indivisible), Lo otro (divisible e indivisible) y finalmente el Ser (divisible e indivisible).

<sup>§§§</sup> En este caso, el adjetivo ταύτοῦ pasa a su forma nominal sin declinación, la cual estaba en caso genitivo, género masculino o neutro y número singular.

La primera es una estructura, modelo o paradigma (παράδειγμα) que cuenta con los siguientes aspectos lógicos, a saber: Identidad, unidad, indivisibilidad, eternidad. En el *Timeo*, y en relación a esta estructura, hay un elemento que presenta esta relación lógica, a saber: las entidades matemáticas y geométricas. Estas otorgan al modelo un estatus ontológico distinto al mundo sensible. Es decir, una parte del todo está constituido por una realidad inteligible representada por entidades matemáticas. En cuanto a la segunda estructura, el modelo engendrado o generado (γεννητῷ παραδείγματι) presenta nociones lógicas como: diferencia, pluralidad y movimiento. En otras palabras, este modelo generado se traduce en entidades materiales como los cuerpos sensibles. El paso de esta distinción ontológica hacia las implicaciones epistemológicas se puede ver en el tránsito desde la pregunta por el qué es y en que consiste, hacia la pregunta por cómo conozco aquello que es y cómo distingo aquello que no es. Lo anterior queda expreso en el mismo pasaje 28a:

Uno [el modelo] puede ser comprendido por la inteligencia con la ayuda de la razón, siempre es idéntico; otro [el mundo sensible], en cambio, es opinable por medio de la opinión con la ayuda de la percepción sensible irracional, ya que se genera y se destruye, pero nunca es realmente (*Tim*, 28a).

Dentro de este contexto esbozado líneas arriba, *el alma* del universo es aquel compuesto con una naturaleza heterogénea e intermedia, que por una lado consta de una parte que entra en contacto con aquella realidad indivisible, completa, única, idéntica así misma y sin generación, es decir entra en contacto con una realidad inteligible, como por ejemplo las entidades numéricas, y

por otro lado, el alma consta de una parte divisible, diferente a sí misma, con una generación y un devenir o movimiento que puede entrar en contacto con los cuerpos sensibles.\*\*\*\*

Por lo expuesto al inicio del presente apartado, el siguiente elemento a destacar dentro del relato mítico que se enmarca en la exposición sobre el origen del ser humano, es la inteligencia (νοῦς). La exposición sobre la especie humana y su origen como una entidad única y compuesto está dentro del *relato mítico* de los hijos de dioses o dioses de dioses (θεοὶ θεῶν) que les fue encomendado una tarea, hacer del universo una creación perfecta y completa al crear las especies vivientes faltantes:

Tras recibir el principio inmortal del viviente mortal, imitaron a su demiurgo, tomaron prestado del mundo porciones de fuego, tierra, agua y aire, que le deberían ser devueltas alguna vez; una vez tomadas, las pegaron en un mismo compuesto, pero no con los lazos indisolubles con que ellos mismos se unían, sino que las ajustaron con clavijas compactas e invisibles por su pequeñez (*Tim*, 42e-43a).

Esta ‘tarea’ fue encomendada por el demiurgo, un deber transmitido por un principio inmortal (ἀθάνατον ἀρχὴν), a saber: la inteligencia que funge como principio configurador, ordenador, que brinda proporción a las partes y hace distinguible una cosa de otra. De nuevo, este elemento media entre lo caótico y ordenado, lo confuso y distinguible, las partes y el todo. En síntesis, la acción creadora produjo “un cuerpo único para cada individuo, y enlazaron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a un perpetuo flujo y reflujo” (*Tim*, 43a). El ajuste de la inteligencia, que reside en el alma y un cuerpo da como resultado una entidad o compuesto (εἰς τὰ τὸν). El

---

\*\*\*\* Hasta aquí el paréntesis explicativo sobre el alma del mundo enmarcado en la exposición acerca del paralelo entre la configuración del universo y la generación de la especie humana.

resultado es un compuesto con una parte inteligible y una parte sensible, esto es un cuerpo mortal y material, y un alma inmaterial e inmortal.

Lo expuesto líneas arriba se decanta en esta parte del trabajo, pues la finalidad es proyectar, a través de los elementos destacados, las implicaciones epistemológicas del *eikos mythos*. Se trata desde luego de interpretar el discurso de Timeo, como una especie de ejercicio arquitectónico de la estructura físico-mitológica del universo, porque en teoría, el mito otorga un τόπος macro cósmico (la totalidad del universo), y, al mismo tiempo supone un τόπος micro cósmico, sobre el lugar que ocupa el ser humano en el universo. En otras palabras, el mito del demiurgo simultáneamente, al trazar y delinear el universo como un todo, asigna el orden y el lugar que le corresponde al ser humano dentro de este todo.

Para precisar como ocurre lo anterior, se debe insistir en que la exposición cosmológica permite una disertación en el campo epistemológico, aquella exposición está bajo la idea rectora, en primer lugar, de trazar y organizar todos los elementos que componen este todo. Esto se ve reflejado, por una parte, en el campo cosmológico, al momento de examinar el origen del universo, las propiedades y el comportamiento de los cuerpos celestes, etc. Y, por otra parte, en el campo epistemológico, a través de la exposición de carácter antropológico, por ejemplo: el origen del hombre, sus propiedades fisiológicas, el comportamiento físico del cuerpo humano. Es decir, en el momento en que Timeo trata el origen del ser humano implica simultáneamente una exposición acerca del origen del conocimiento que el ser humano tiene sobre el universo. En otras palabras, el *eikos mythos* moviliza ideas de carácter científico matemático, y también, nociones con carácter epistemológico, como lo son: el origen, los límites y el alcance del conocimiento del ser humano sobre el *cosmos*.

A partir del vehículo que representa el mito al movilizar nociones tanto científicas como epistemológicas, lo anterior trae consigo un punto de inflexión entre el relato mítico y las implicaciones epistemológicas, pues dentro del marco de la creación del universo existe la creación de un compuesto o entidad que sufre con intensidad afecciones por entrar en contacto con objetos extraños. Este cuerpo al tener una naturaleza anfibia, ya que figura con una naturaleza intermedia entre el modelo (παράδειγμα) y lo generado, tiene una afección que le es propia y directa, a saber: las sensaciones (αἰσθήσεις). Aquí Timeo, describe el origen de las sensaciones y las afecciones que genera el ajuste entre el cuerpo y el alma, entre la estructura inteligible y el mundo sensible:

Por eso las revoluciones del alma sufren con intensidad estas y otras afecciones semejantes, cuando se encuentran con algún objeto exterior del género de lo mismo o de lo otro, entonces llaman a lo que es idéntico a algo a lo que es diferente contrario a lo verdadero; y así se vuelven mentirosas e insensatas; entonces no hay en ellas ninguna revolución que las gobierne ni guíe (*Tim*, 44a).

De manera que, el co-relato entre los dos niveles de realidad (macro y micro) y en conjunto, todos los elementos expuestos anteriormente (lo mismo, lo otro, el ser indivisible y divisible, la inteligencia, el demiurgo) tienen un punto de encuentro, a saber: el cuerpo mortal (σώμα θνητόν) del ser humano. Este punto de encuentro entre lo inteligible, la sensibilidad, la identidad, la diferencia, la eternidad y la finitud genera un ‘trastorno’: “Y, por todas estas afecciones, tanto ahora como en los orígenes, el alma en un primer momento se vuelve insensata, cuando es atada a un cuerpo mortal” (*Tim*, 44a-b). Por tanto, la insensatez es el efecto de un proceso cosmológico donde las sensaciones (que representa la unión del alma al cuerpo) son causantes de insensatez. Pero, el problema que realmente corresponde con el objetivo trazado consiste en resolver la manera

en cómo mitigar y reducir el estado de insensatez en el cual se encuentra el alma y que pueda por consiguiente conducir hacia un estado de armonía y orden.

Pues bien, el diálogo el *Timeo*, entre sus líneas, introduce un aspecto político dentro de la exposición, que tiene como fin brindar una solución al desajuste y conflicto ya expuesto: a saber: una contribución de una buena educación (τις ὀρθὴ τροφή παιδείσεως<sup>††††</sup>) que permita mitigar la insensatez. Este es el punto del trabajo en el cual desemboca todo lo expuesto anteriormente, porque una exposición de carácter mitológico que narra la creación y generación del universo, donde se movilizan nociones matemáticas, lógicas, ontológicas y epistemológicas condujo el argumento a un aspecto esencialmente político: la contribución de una buena educación. El análisis de cada elemento destacado se ha hecho con base en la envoltura que representa el mito de demiurgo, queda pues por determinar cómo se ajusta este elemento político de proponer una intervención educativa en la exposición mítica. Para ello, el punto de partida será el compuesto que representa el ser humano, *un cuerpo mortal* (σῶμα θνητόν) que sufre afecciones como las sensaciones y la insensatez. Este último, guarda un sentido anómalo y refleja un caos o un aspecto negativo de las afecciones del cuerpo humano. Pues bien, este sentido de anomalía y desarmonía que representa la insensatez es el aspecto siguiente a destacar en relación con las enfermedades que puede padecer el ser humano.

Ahora bien, el cuerpo humano se debe comprender como un compuesto de cuerpo y alma en donde lo que afecte al cuerpo simultáneamente lo padece el alma y viceversa. En el diálogo el *Timeo*, la exposición sobre el cuerpo humano guarda una descripción patológica de aquellas enfermedades que puede padecer, sin embargo no es un objetivo principal de este trabajo

---

<sup>††††</sup> Traduce literalmente: El alimento de una buena educación.

semejantes descripciones, sino las que corresponden a la parte inteligible e inmortal del compuesto, a saber: las enfermedades del alma.

Por ello, es conveniente señalar las enfermedades que corresponden al alma. El pasaje 86b contiene la siguiente distinción: “Es preciso convenir que la enfermedad del alma es la demencia y que hay dos clases de demencia: la locura y la ignorancia” (*Tim*, 86b). Según el diálogo, quien padezca cualquiera de las dos puede ser considerado enfermo. Como se ve, la distinción de los dos tipos de demencia tiene un vínculo de carácter epistemológico, pues al indicar los términos, a saber: demencia (ἄνοια), locura (μανία) e ignorancia (αμάθεια) es evidente que indican una disposición, en este caso negativa, sobre las circunstancias para la obtención de un conocimiento. La falta de comprensión (ἄνοια), el analfabetismo o ignorancia (αμάθεια) son enfermedades que convergen en inclinar a quien las padece hacia el mal. Es decir, fabrican una corrupción tanto física como del alma. Lo anterior es un esbozo sintomático sobre la disposición del alma sobre su facultad de inteligir y conocer. Habría que decir que la influencia y disposición del cuerpo es necesariamente una concausa de estos síntomas, sin embargo no es la única:

Por lo demás, cuando a los que tienen una constitución tan mala se añaden malas instituciones políticas y malos discursos en las ciudades, tanto en privado como en público y, además, cuando tampoco se reciben desde la juventud enseñanzas que puedan poner un remedio a esto, entonces todos los malos no hacemos malos por dos motivos completamente involuntarios (*Tim*, 87b).

A partir del acto cosmológico como punto de convergencia, que crea un viviente provisto de alma e inteligencia (ζῷον ἐμψυχον ἔννοον) en un cuerpo (σώμα), se tiene entonces que el mito cosmológico adquiere una proyección política. Pues, la insensatez y la demencia (locura e ignorancia) son consecuencia del ajuste entre la realidad macro y micro cósmica, y por tanto, esto

requiere la necesidad del cuidado del cuerpo en su aspecto físico, psicológico y político. De ahí, resulta que, a partir de una disposición maligna del cuerpo y, una educación inadecuada acompañada de malas instituciones y malos discursos constituyen las causas para la corrupción del ser humano. El cuidado y la permanencia de la proporción y armonía de la salud del compuesto que representa el ser humano necesariamente implica una administración y manejo de la educación para con él.

En *Republica*, para que la educación y las disposiciones que disminuyan el grado de insensatez y contribuyan en la formación de la excelencia de los seres humanos se requieren de una diferenciación entre alma y cuerpo. “No creo que, aun cuando el cuerpo esté en condiciones óptimas, su perfección beneficie al alma; pero en el caso inverso un alma buena, por medio de su excelencia, hará que el cuerpo sea lo mejor posible” (*Rep*, III, 403d). De manera que, la educación será la encargada del cuidado del alma y sus disposiciones. La visión del alma como la parte superior del compuesto tiene un pretexto ético y político. Pues, “desde esta perspectiva, antes que un tratamiento médico, el cuerpo necesita ejercer la virtud y la moderación con el objetivo de que el Estado se beneficie” (Contreras, 2013, p. 260). En todo caso, para la otra parte del compuesto, el saber medico tiene a cargo el cuidado del cuerpo. No obstante, la práctica médica no debe dirigir su saber exclusivamente al cuerpo, puesto que:

No creo, en efecto, que al cuerpo se lo cure con el cuerpo, ya que, de ser así, no se podría permitir a los médicos estar enfermos ni enfermarse nunca. Pero es por medio del alma que curan al cuerpo, y el alma no puede curar nada si es enferma o se enferma (*Rep*, III, 408e).

A partir de la situación patológica que afecta al ser humano, se ordena el quehacer filosófico y el saber medico en función del cuidado del alma a partir del pretexto que dentro del *Timeo* se entiende como cosmológico-político. Desde la exposición sobre la generación del ser humano,

Timeo deduce un estado de insensatez como enfermedad del alma que obstaculiza el ejercicio de conocer o inteligir, como por ejemplo la ignorancia y la demencia, padecimientos semejantes que sufre el alma. Quien ordena el quehacer de la filosofía y el saber medico es el ejercicio político o la administración de la ciudad, que funge como ordenadora de las prácticas y conductas que determinen la vida del ser humano en la *polis*. Por ello, la administración inclina a la música, esto es la formación en discursos, ritmo y armonía como a la gimnasia a estar en función del cuidado del ser humano en tanto compuesto. Lo cual está en concordancia y relación con la generación proveniente del demiurgo que ordena las partes de un todo. La alusión presente en *Republica* sobre un dios que dispone una armonía entre las dos partes se encuentra en el libro III:

Creo incluso poder decir que algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos partes, la de la música y la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la fogosidad y el ansia de saber. Por lo tanto, con miras al cuerpo y al alma, excepto en forma accesoria, sino de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre sí, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente (*Rep*, III, 420e-421a).

El *eikos mythos* o el relato verosímil sobre la generación del universo tiene estrecha relación discursiva con la práctica política que provee el cuidado del ser humano frente las afecciones que padece. De otra forma, cómo podría entenderse que el discurso de Timeo abarque el problema de la ignorancia, la insensatez y la educación. El mito como técnica comunicativa, como recurso enunciativo expone una condición esencial del ser humano desde la *physis*, que consiste en un desajuste en la manera o la forma de conocer el ser humano la realidad. De ahí que el mito se califique como un recurso epistemológico, como una narración que señala la inconsistencia del ser humano frente al saber y el requerimiento político para responder a esta realidad generada y de permanente devenir.

Tras el discurso mítico sobre la configuración del universo, el aspecto que recoge el caudal argumentativo es un aspecto esencialmente político, pues el vínculo inherente que existe entre el universo y ser humano hace conmensurable que el principio universal (νοῦς) actué tanto en la realidad macro cósmica como también en la existencia del ser humano y las determinaciones esenciales trazadas a lo largo del trabajo, a saber: ontológicas, lógicas, epistemológicas, biológicas y, por último políticas. Al margen de lo anterior, la respuesta a cómo mitigar y reducir el estado de insensatez e ignorancia en el cual se encuentra el ser humano debe ser la propuesta de un proyecto político-educativo que vele por el cuidado tanto del cuerpo como del alma.

### 5. Conclusiones: *Cosmos, polis* y ser humano

Hablar sobre la *praxis* política que representa la administración sobre los cuidados que debe tener el ser humano frente a los padecimientos del alma y el cuerpo, es a su vez hablar del lugar que ocupa el ser humano en la *polis* y en el *cosmos*.

A manera de conclusión es menester insistir en la exposición cosmológica. Puesto que de acuerdo a su forma mítica, esboza como en un cuadro el lugar que ocupa cada parte que constituye el *cosmos*. La generación del universo, la configuración de la *physis*, la descripción de la generación y el devenir como proceso inacabado de producción evoca toda aquella realidad en la que se encuentra el ser humano y la *polis*. Una realidad macro cósmica que excede la capacidad de transformación del ser humano y representa el punto de partida para todo tipo de acción. Entonces, la naturaleza es la condición y punto de inicio para la práctica política. De ahí que, el

diálogo el *Timeo* muestre como pretexto para hablar sobre la *physis* un supuesto de carácter político.

La polis está vinculada al mundo natural y participa, en principio, de sus avatares y vicisitudes; la polis ideal justa, de ser posible, se construye dentro de la naturaleza y contra ella, o mejor, debe tener en cuenta las limitaciones impuestas a tal empresa por el hecho de que el ser humano es un ser fundamentalmente natural, cósmico [...] (Moncada, p. 3).

Es en el marco del surgimiento de la naturaleza, donde Atenas, es el punto de partida del diálogo donde tiene lugar esta acción política en el mundo natural. El *topos* donde reposa la articulación de la acción humana con la condición natural que representa el universo es la *polis*.

La conformación de la *polis* ideal expuesta en la *Republica*, trae consigo una división y especialización de funciones y saberes. Las labores de los artesanos, mercantes, guardianes, jueces, entre otros, representan las actividades económicas, sociales, culturales que implican la constitución de un Estado. Sin embargo, la argumentación presentada en los capítulos anteriores recalca que la conformación de un Estado y la especialización de funciones suponen la creación de un cuerpo normativo que represente el paradigma ético que organiza y demarca el quehacer en la *polis*.

La ciudad no es una institución creada autárquicamente por los seres humano, una *creación ex nihilo*, sino es una institución que está atada íntimamente a la naturaleza externa e interna del ser humano como su condición de posibilidad, y la característica esencial de la naturaleza del cosmos es la movilidad y la vitalidad (Moncada, p. 3).

El *topos* de la *polis* cobra un carácter geográfico. La *polis* se encuentra en un lugar que ocupa una determinada población, que contiene la especialización de trabajos y la práctica política sobre

los asuntos de la ciudad. Por esta razón, Sócrates señala que esta especialización de funciones genera la necesidad de agrandar el territorio del Estado, “porque aquel estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado” (*Rep*, II, 373b-c); es decir, en proporción a la especialización de funciones y división del trabajo el Estado requiere de cazadores, poetas, actores, rapsodas, mercantes, pedagogos, nodrizas, cocineros para cubrir todas las necesidades de los ciudadanos. “Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente, sino pequeño ¿No es así?” (*Rep*, II, 373d). Esta necesidad de expandir el territorio es el supuesto que supone la guerra entre otras ciudades-estados por el territorio. Justamente este supuesto sirve como pretexto para iniciar el diálogo en el *Timeo*, pues devela el propósito rector del diálogo, a saber: exponer la mejor configuración del *cosmos*, la *physis*, y el ser humano análogo a la constitución de un Estado.

Para terminar y a manera de conclusión, quisiera resaltar la cercanía que existe entre la filosofía, la *polis* y el *cosmos* en el diálogo el *Timeo*, a través de la forma del discurso puesta en examen, a saber: *eikos mythos / eikos logos*. El mito cosmológico de Platón muestra un pensamiento en movimiento, verbalizado y expuesto para otros. A su vez, este pensamiento hace manifiesto un sentido interno del ser humano, un espacio mental distinto al espacio físico de la *polis*. El encuentro entre ciudadanos para discutir acerca de la constitución de un Estado permite el encuentro del pensamiento, de ese espacio mental que representa la individualidad de una realidad interior de cada ciudadano que se manifiesta a través del *logos*, del encuentro para procurar el cuidado de la ciudad. El encuentro entre cada ciudadano en el espacio físico, que supone el espacio físico de la *polis*, constituye la conformación de un espacio político.

El espacio político se constituye tanto por lugar geográfico que ocupa un Estado, como también de la especialización de las funciones que constituyen la vida en el Estado. Entonces, es así como la exposición del *Timeo*, relaciona dentro de un pretexto político, junto con una exposición cosmológica el ser humano con el *logos* sobre la naturaleza y la *polis* y, además, relaciona el ser humano con el *cosmos*. Los diálogos *Timeo* y *Republica* dibujan un *topos* físico y mental donde acontecen procesos cosmológicos, económicos, sociales y políticos. Finalmente, la recapitulación del *Timeo* sobre la conversación acerca de la mejor forma de educar a los guardianes y asignar las funciones dentro de un Estado permite que este espacio físico cobre sentido a medida que el ser humano asuma su lugar en el *cosmos* y la *polis*.

Como consideración final, quisiera insistir en que la reflexión filosófica se encuentra sujeta necesariamente a una realidad material concreta. Es decir, se hace investigación desde un problema real. Con esto quiero decir, que la realidad tiene que ver con la afección que padece quien reflexiona. El estudiante de filosofía parte desde sus intereses personales, luego debe atravesar una atmósfera institucional que cumple el papel de dirigir, reconducir, reorientar y proyectar al estudiante en su camino investigativo. Pues bien, las propuestas de investigación son fruto del ejercicio propio de la academia. Es decir, la tesis a manera de artículo en sí misma es una prueba de una labor esencial de la escuela de filosofía, a saber: la investigación. Sin embargo, lo anterior no pretende concluir que la sola existencia de tesis y graduandos, supone una academia inclinada al buen ejercicio filosófico. Es por esto, que este trabajo tuvo como guía dos objetivos en cuanto a su justificación filosófica, a saber: 1) Demostrar que el programa de filosofía es un programa esencialmente investigativo 2) Criticar y develar los problemas que pueden estar siendo un obstáculo para el ejercicio investigativo en la escuela de filosofía, y de esta manera, hacer un

ejercicio de autocrítica para cumplir con la máxima socrática que inicio mi reflexión filosófica, a saber: conócete a ti mismo.

Para la crítica sobre el propio quehacer filosófico quisiera responder a la pregunta qué es la filosofía. La herencia occidental nos ha dejado una pista en el lenguaje. La palabra filosofía proviene del verbo φιλεῖν (amar) y σοφία (saber/sabiduría). Más allá de la precisión lingüística, filosofía tiene que ver con un verbo. La acción de amar el conocimiento, de establecer una relación categórica por la búsqueda continua del saber es lo que funda el sentido de la filosofía. Pues amar o dirigirse hacia algo es un acto que supone un sujeto, un individuo, un ser humano de carne y hueso que voluntariamente decide amar. La filosofía es un acto sobre el conocimiento por parte de un ser humano que desea el saber. De ahí que, abordar el tema sobre la filosofía suele traer la necesidad de hablar sobre el amor.

Para esto, la figura de Sócrates es útil porque representa, no una definición abstracta, general y sintética sobre la filosofía, sino el acto mismo del filosofar. Sócrates retrata la actitud del filósofo por lo menos en su punto de partida. Hay dos extremos para Sócrates que demarcan el camino de la filosofía, a saber: la total ignorancia y el pleno saber. El filósofo nace del reconocimiento de su ignorancia y así como el cuerpo por causa de un mal anhela lo saludable, el filósofo por causa del reconocimiento de su ignorancia anhelará el pleno saber. Cuando Sócrates confrontaba aquellos que ostentaban tener un saber, las preguntas usuales de una conversación y la exigencia de argumentos (con ellos) se volvían insultos. No por nada, Sócrates era un tábano para los demás. Sócrates evidenciaba algo crucial para nuestros tiempos, a saber: lo poco habitadas que están las personas a ser cuestionadas. En un sentido patológico la búsqueda de la sabiduría se presenta como un tratamiento para una enfermedad que aqueja al hombre. Es la filosofía el fármaco que despierta

el cuerpo de un profundo sueño, hace que el ser humano reconozca el dolor que padece e inicia un camino que colme su parte material de salud y su parte espiritual de saber.

La filosofía supone ante todo un deber, a saber: reconocer la falta de conocimiento. Indica un momento donde se acepta que estamos llenos de creencias. Ser ignorante no significa saber nada en tanto vacío o no-ser, o ausencia absoluta de conocimiento. Para Sócrates, ser-ignorante significa que se está lleno de opiniones, creencias que no han sido examinadas, y por ello, al no reconocer esta indigestión de saberes no examinados, no se busca ni se preocupa ninguna persona en educarse e informarse. No reconocer esto, implica una comodidad, una arrogancia frente al saber, una creencia falsa de que se sabe lo necesario para vivir. Definir a la filosofía es caracterizar al mismo tiempo el acto filosófico o la actitud filosófica. Saber que no se sabe nada, reconocer que se es ignorante, supone una búsqueda. La exhortación de la filosofía consiste en reconocer la ignorancia y de poner a examen nuestras propias opiniones. En el momento que se cree que se sabe es donde acaba la búsqueda por conocernos a nosotros mismos y al mundo.

### Bibliografía

Brisson.L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: abada editores

Contreras. A. V. (2013). Sobre el antropomorfismo político en la República de Platón. *Andamios*. 20 (21).p.257-278.

Costa, Ivanna. (2010). Sujetos y objetos del logos verosímil (Platón, Timeo 29b1-d3). *Revista atinoamericana de filosofía*. Universidad de Buenos Aires. pp 111-131.

Cano. J. C. (2012). “Eikos Logo-Eikos Mythos”. Un logos como representación del mundo. *Revista de estudios sociales*.44. p. 36-47.

Moncada. J. E. (s.f). “*Cosmos polis y justicia*” *Sobre algunas relaciones entre la República y el Timeo*. Universidad de Antioquia.

Lanza, Henar. (2014). La censura y la exclusión de la República a la luz del Timeo. *Eidos*. 20. P. 95-108.

Platón (1985). (Introducción general por Emilio Lledó Iñigo). *Diálogos I Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Laques, Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos.

-(2010). *Timeo*. (Trad. José María Zamora Calvo).Madrid: Abada

-(2011). *Diálogos IV Republica*. Madrid:Editorial Gredos:

-(1988). *Diálogos V Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Editorial Gredos

Racionero, Q. (1997). Logos, mito y discurso probable (Entorno a la escritura del Timeo de Platón). *Cuadernos De Filología Clásica. Estudios Griegos E Indoeuropeos*, 7, 135.

Robledo, A.G. (1982). *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de cultura económica.