

Oscar Velásquez
Universidad Católica de Chile

LA TEOLOGIA DE LA LEYES X DE PLATON

El *Extranjero Ateniese* y sus compañeros, Clinias, cretense, y Megilo, lacedemonio, han acordado emprender la tarea de demostrar que los Dioses existen. Antes de amenazar a los ateos con edictos legales, serán invitados a escuchar un discurso en favor de los Dioses; tal vez se les persuada de su error. Esta será la razón del largo proemio que absorbe casi completamente la discusión del libro X de *las Leyes*.

Dios y movimiento

La afirmación primera parece más bien sorprendente. Afirmar que hay Dioses, parece fácil: “Primeramente”, dice Clinias, “ahí están la tierra y el sol y las estrellas y el universo entero y las estaciones tan hermosamente ordenadas y distribuidas en meses y años; y el hecho de que todos los griegos y bárbaros piensan que existen Dioses” —Leyes X, 886a—¹. El ateo², por supuesto, no aceptará fácilmente que las estrellas son Dioses. Sin embargo, se ha dado un paso importante: la prueba de la existencia de los Dioses está relacionada con la disposición ordenada de las esferas del cielo, las que a su vez producen estaciones, años y meses; en una palabra, ella está relacionada con el movimiento universal que produce el tiempo, las estaciones y la vida.

La definición de los movimientos del alma

Sucede que la investigación acerca de los Dioses es primeramente una exploración del movimiento, del que hay diversas modalidades. La moción en la que el Ateniese está básicamente interesado es la primera,

¹ El texto castellano de *las Leyes* será el traducido por J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1960, con ocasionales cambios. Las citas en griego, de la edición de J. Burnet de *Oxford Classical Texts*.

² El ateo, es decir, aquel que sostiene

“los nuevos puntos de vista de los modernos sabios”, como lo afirma Platón. En substancia, aquel que afirma que el sol, la luna, las estrellas y la tierra no son dioses sino simplemente tierra y piedras. De este modo niegan la primacía de las entidades espirituales.

causal de generación y destrucción (891E). El nombre de esta moción causal es el objeto del debate. Lo que el Ateniense describe es el tipo de movimiento que él cree constituye el alma: “y al que se mueve a sí mismo y a otras cosas y se adapta a toda clase de acciones y pasiones y es considerado en último término como el cambio y movimiento de los seres todos...”. (894C). Ha revisado los diferentes tipos de movimiento³, pero centra obviamente su interés mayor en el último de ellos, en aquel que ‘puede perpetuamente moverse a sí mismo y a las otras cosas’ (894B). Es importante tener en mente el trasfondo de este análisis. El Ateniense intenta probar que el alma es anterior a los así llamados cuatro elementos. Supone que el ateo basa sus convicciones en una inversión equivocada del concepto de *fýsis*, esto es, que *fýsis* está compuesta de los cuatro elementos, los que a su vez son responsables de los procesos primarios de generación. “Por ‘naturaleza’ quieren indicar la generación (guénesis) de los elementos primeros; y si el alma aparece antes, y no es ya el fuego ni el aire, sino ella la nacida primeramente, cabe decir con toda razón que es mucho más que aquéllos por naturaleza (*fýsei*)” (892C).

Para el ateo, pues, lo que es primero llega a ser lo segundo; y lo que es segundo, primero. Tal es la naturaleza del problema planteado. Uno y otro partido, el que cree en los Dioses y el ateaísta están de acuerdo en cuanto a la realidad del movimiento. Lo que el ateo no acepta es que esas masas en movimiento de tierra y piedras son Dioses. Pero el tácito acuerdo de ambos en cuanto al movimiento, posibilita al Ateniense desarrollar su argumento: vemos en el mundo físico una perpetua concatenación de acción y reacción que tanto cambia como mueve las cosas en ella envueltas. Siendo esto así ‘¿cómo puede una cosa que es movida por otra ser jamás para sí misma originadora de cambio? es imposible’⁴. La pregunta busca descubrir el agente primero de movimiento en un todo en que cada parte singular es movida por otro. El modo como la pregunta es formulada parece preludear una solución. ὅταν ἕτερον ἄλλο ἡμῖν μεταβάλλῃ καὶ τοῦτο ἄλλο ἕτερον αἰεί: “cuando ante nosotros una cosa cam-

³ Cf. Leyes 893B ss. Los movimientos son: 1 moción alrededor de un centro fijo (circular); 2 moción en muchas áreas, o locomoción de elementos que se deslizan o ruedan; 3 aglutinación; 4 separación; 5 crecimiento; 6 disminución;

7 generación; 8 corrupción; 9 movimiento que afecta a otras cosas, o imparitado; 10 movimiento que se mueve a sí mismo y a otras cosas, u original.

⁴ Leyes 894E.

bia a otra, y ésta a continuación a una tercera”. Es decir, en una situación en que (ὄταν) cada cosa es perpetuamente (ἀεὶ) cambiada por otra, la idea de un agente primero es básicamente lógica. Tal es la situación cuando consideramos (ἡμῖν) que podemos ver sus partes compuestas actuando y cambiando cada otra cosa. Lo que es segundo en una ocasión —*állo* moviendo *héteron*— es primero en la siguiente, cuando *héteron* mueve a *touto állo*. O dicho de otro modo, *állo* (‘el uno’) es por definición diferente de *héteron* (‘el otro’); un movimiento, pues, pasa de uno a otro o es recibido por uno desde el otro. Ahora bien, un movimiento que comienza en uno y termina en otro jamás será por definición un movimiento *en sí*. El ateo implícitamente ha afirmado que el movimiento que pasa a otro o es recibido de otro (esto es, el movimiento de los elementos), es el primero, puesto que ha establecido que los elementos en acción son la ‘naturaleza’ y la ‘generación primera de las cosas primeras’⁵. Pero el movimiento de lo que mueve a otro o de lo que es movido por otro, supone de algún modo el movimiento de lo que se ha movido a sí mismo. Y esto es para el Ateniense alma por definición. Luego alma es primera. En una situación entonces en que ‘lo que se ha movido a sí mismo’ (αὐτὸ αὐτὸ κινῆσαν, 894E) cambia alguna otra cosa, y así sucesivamente “¿habrá acaso otro principio de total movimiento de ellas que el cambio de la que se mueve a sí misma?” (895A).

Un análisis de la definición de alma

La demostración se asemeja a un tipo de ‘prueba ontológica’, desde que la definición misma de alma asume que ella es *primera*. Sin embargo, dado que ninguno de los bandos en disputa niega la realidad del alma sino sólo discrepa en su papel principal o secundario en el universo, se favorece la posición del Ateniense⁶. Esta situación hace, por lo demás, mayormente posible una explicación lógica de lo que se entiende por alma y más comprensible las consecuencias de una definición tal.

⁵ Leyes 892C: “Por naturaleza, quieren indicar la génesis de los elementos primeros; y si el alma aparece antes, y no es ya el fuego ni el aire, sino ella la nacida primeramente, cabe decir con toda razón que existe aún **mucho más** que aquellos por naturaleza” (*diaferóntos fjseti*).

⁶ Resumiendo la posición del ateo, el Ateniense dice: (891C) “el que dice todo eso parece creer que el fuego, el agua, la tierra y el aire son los primeros elementos de todas las cosas, dándoles nombre de naturaleza; y que el alma surge posteriormente de ellos”.

La definición de alma ha sido el resultado de una cuidadosa división de diferentes tipos de movimiento. Los primeros ocho tipos de movimiento descritos son manifiestamente obtenidos de la observación del mundo físico. Los dos restantes —especialmente el décimo— no son específicamente productos de observación sensible; ellos expresan más bien una idea que surge de una reflexión sobre la observación. En efecto, los diez tipos de movimientos no pertenecen a un mismo modelo. Esto produce una cierta inconsistencia entre los primeros ocho movimientos clasificados y los dos últimos. En todo caso, una lista de movimientos que incluya el alma, debe crear necesariamente una brecha entre los movimientos que pueden ser observados directamente en el mundo físico, que son sensibles, y aquellos que se suponen ser la expresión directa del alma, puesto que alma es invisible⁷. Así pues, los dos últimos movimientos son como una reflexión sobre los previos ocho. El noveno (“un cierto movimiento que puede siempre mover a otras cosas, pero no puede moverse a sí mismo”, 894BC), abarca en efecto a todos los anteriores, puesto que todo movimiento físico es capaz de mover a otros. El noveno, con todo, parece ser una abstracción, diferente en un sentido de los anteriores movimientos físicos, pues es descrito como *el* movimiento que es capaz de mover otras cosas pero incapaz de moverse a sí mismo⁸. Alma, finalmente, es aquella moción que “puede perpetuamente moverse a sí misma y a otras cosas por mezclas y separaciones, aumentos y disminuciones, generaciones y

⁷ Consciente del problema, el Ateniense usa de un recurso, terminando su explicación de los ocho primeros movimientos con una pregunta: (894AB) “¿No es cierto, amigos, que hemos mencionado todos los movimientos, como para enumerarlos según sus especies, salvo dos?”. El discurso es interrumpido por un corto diálogo entre Clinias y el Ateniense. ⁸ Se podría argumentar que el movimiento circular (1) y la generación (7) son movimientos del alma. Sin embargo, parece evidente que los movimientos (1) y (7) descritos aquí son ‘físicos’ y no ‘primarios’ como los del alma.

En cuanto al verdadero sentido de este movimiento noveno, me parecen de valor las razones de J. Moreau en *L'Âme du monde de Platon aux*

Stoiciens, Hildesheim-New York 1971 (ed. 1939).

“C'est cet ordre de l'enchaînement causal, sous-jacent aux diverses espèces de mouvements précédemment distinguées, que Platon désigne comme une neuvième espèce” (p. 62). Así, el movimiento noveno parece ser una abstracción que encierra todos los tipos de movimientos del mundo físico. “Il ne s'agit plus en effet d'une espèce particulière du mouvement, mais de la représentation du mouvement, du mouvement en général” (ibid). En otras palabras, la distinción básica aquí “is between underivative activity and derivative” (I M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol 1, p. 329).

destrucciones” (894B). El décimo movimiento también incluye de un cierto modo los otros movimientos físicos (‘aumentos y disminuciones’, etc.), y la manera efectiva en la que ambos movimientos primeros operan será explicada más adelante⁹.

Deberá tenerse en cuenta, sin embargo, que en la página 895A de Leyes X, alma no es sólo un primer movimiento, sino también un ‘principio’ (ἀρχή), el ‘cambio’ (μεταβολή) de lo que se ha movido a sí mismo. No es tan sólo un movimiento (κίνησις), sino un principio operativo que implica una capacidad¹⁰.

Así es pues cómo el Ateniense avanza con su argumento. El debate se ha centrado ahora en la posición que la mayoría de los nuevos ‘científicos’ mantiene: “si las cosas en su conjunto llegasen a estar en una cierta uniforme quietud, como osan afirmar la mayoría de esos hombres, ¿cuál de los movimientos mencionados aparecería necesariamente el primero?, sin duda el que se mueve a sí mismo” (895A).

Aquí ni siquiera el azar puede hacer surgir lo que no existió antes si el alma no ha existido, un azar cual fuerza alterante capaz de mover lo que estaba quieto, pues eso primero aunque azaroso sería alma. Si las cosas están en movimiento necesitan una entidad se-moviente; si están en reposo, una fuerza que las haga moverse. La conclusión del Ateniense es expuesta claramente: “Como principio (ἀρχή), por tanto, de los movimientos todos y como primero surgido entre los objetos en reposo y primero existente entre los movidos, diremos que la que se mueve a sí misma es necesariamente la moción más antigua y más poderosa de todas;

⁹ Se podría además argüir que aunque la conclusión derivada de las definiciones y los diferentes tipos de movimientos, prepara el camino para una demostración del alma como el primero y el más antiguo de los movimientos, el estado de la cuestión permanece más bien obscuro. El hecho es que, incluso si la conclusión es correcta, podría ser posible, por azar, que una cosa que es capaz de mover a otras y ser a su vez movida, iniciara los movimientos de todos los motores y llegara a ser, fortuitamente, ‘aquello que ha movido primero’. Pero que algo pueda fortuitamente llegar a ser ‘lo que ha movido primero’

implica que se ha movido a sí mismo, como una condición previa para mover cualquiera otra cosa. Si no, debería ser movido por otro, el que a su vez sería el primero; y esto es el alma. Incluso, pues, si el azar juega su parte en la realidad de la primera cosa moviente, esta cosa aun sería un alma, bien que un alma que ha surgido fortuita.

¹⁰ La expresión ἡ τῆς αὐτῆς αὐτὴν κινήσεως μεταβολή, parece indicar que el movimiento primero y consecuente del alma no es sólo un tipo de impulso primero sino un real proceso de cambios y transformaciones.

y que la que es producida por otra y a su vez produce una tercera viene en segundo lugar” (895B). El alma, entonces, es *arjé próte*, principio primero de todo movimiento; la más antigua, *presbytáte*, y el cambio más poderoso, *kratíste metabolé*, de todas las cosas.

Puesto que la moción que viene en segundo lugar incluye todas las mociones del mundo físico, lo que aquí se afirma es que el alma es ‘el cambio más poderoso y antiguo’ con respecto a todos los otros cambios en el mundo fenoménico. No hay, propiamente, una *cadena* de movimientos sino dos movimientos básicos, uno gobernado por el otro. Hasta este punto el Extranjero Ateniense parece estar hablando del alma en general, del mismo modo como ha definido la moción física en general, esto es, la novena. El Ateniense sin embargo está dispuesto a mostrar que esta alma así definida es más que un concepto general.

Allende la definición, la ousía

¿Qué significación real podría tener un movimiento que gira sobre sí mismo incluso si le acontece ser el primero? ¿En qué sentido es el alma comprensible como entidad y no sólo como proceso creativo? Primero que todo, la moción primaria del alma va dirigida al movimiento de sí misma. Pero aquello que distingue al movimiento del alma es la existencia en ella de una capacidad constante (*ten dynaméne... kínésin*). Que el alma posee una perpetuamente activa *dýnamis*¹¹, implica que esta capacidad —siempre ejercitada— es algo que confiere al alma su propia entidad. Alma, por tanto, no es sólo un *lógos* sino una *ousía*¹², una real

¹¹ Esc es el sentido de un participio presente como *dynaméne*.

¹² Leyes 896A: τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φῆς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἢπερ τοῦνομα δὲ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν; AΘ.— φημί γε.

J. Moreau, op. cit., pp. 67-68, deduce aquí que el concepto expresado por el término *psyjé* “c’est une notion empirique empruntée à l’observation biologique, voir psychologique, par suite radicalment distincte de l’idée d’organisation par où se définit dialectiquement dans le Timée l’Ame du Monde. Aussi dans la conclusion rapportée ci-dessus

n’est-il nullement question d’une Ame universelle”. Creo que el texto citado de Leyes 896A no permite tal conclusión. Me atrevo a afirmar, por el contrario, que hay aquí señales ciertas de un alma universal. De hecho la ‘notion’ (*lógos*), se dice no es sólo un concepto sino una cierta substancia (*ousía*), que corresponde a ‘lo que todos llaman *psyjé*’. Alma, por tanto no es sólo un concepto empírico sino algo que trasciende el orden de la experiencia sensible.

El autor continúa: “tout ce que cette conclusion affirme, c’est que c’est l’esprit qui mène le monde, que c’est l’âme qui

entidad. Y ya que es *ousía* primera, es *arjé*, principio de toda naturaleza. Siendo el alma primera, es consonante decir que es ‘superlativamente por naturaleza’, *diaferóntos fýsei* (892C).

Fýsis y alma

Si el Ateniense está en lo correcto, puesto que el alma es primera, el ateo está ciertamente equivocado cuando afirma que los elementos (que el llama ‘naturaleza’) son las realidades primeras y que el alma es un producto de ellas (891A). El ateo afirma que ‘naturaleza’ es primera, y en esto no se equivoca, pero da a naturaleza un sentido erróneo. Su error está en la inversión de sentido de los términos que emplea. “Pretenden decir que naturaleza es la generación concerniente a las cosas primeras”; pero piensan que los *elementos* son los primeros de todas las cosas y los llaman ‘naturaleza’: ‘el que dice todo eso parece creer que el fuego, el agua, la tierra y el aire son los primeros elementos de todas las cosas, dándoles nombre de naturaleza’ (891C).

El Ateniense y sus oponentes parecen estar de acuerdo con respecto al rol prioritario de la naturaleza. Ahora que ha demostrado que el alma se manifiesta ‘superlativamente por naturaleza’, enlaza el concepto de alma al de *guénesis*. El Ateniense se ha referido al alma como un movimiento (*κίνησις*). Pero ahora se adelanta a decir que el alma es lo mismo que ‘la generación primera’ y el movimiento primero de los entes. El alma está pues fundamentalmente comprometida en un tipo de movimiento que es *perí ta próta* (‘acerca de las cosas primeras’), no sólo en lo que concierne a los orígenes del universo sino también a su posterior desarrollo a través del tiempo.

Alma es causa

El modo como el alma mueve y genera todo, nos conduce a discutir el rol causal del alma en el universo. Sin nombrar explícitamente el alma, el Ateniense explica el modo en que ‘los nuevos científicos’ o ‘sabios’ (*σοφοί*) desarrollan sus argumentos: “la causa primera de generación y

règne dans le Ciel comme partout ailleurs” (ibíd). Conuerdo en términos generales con la conclusión, pero no veo porqué es necesario afirmar aquí que

“n’est-il nullement question d’une Ame universelle”, especialmente cuando es precisamente este “esprit qui mène le monde”, el alma del mundo.

destrucción de todas las cosas, esa, no es primera”, etc. (891E). En la página 896A, el Ateniense, al dar las últimas pinceladas de su definición de alma, la llama causa. Puesto que alma es causa (αἰτία) de cambio y movimiento para todas las cosas, “es asimismo el primer origen y moción para todas las cosas que existen, han existido y habrían de existir y también de sus contrarias...” (896A). *Aitia* entonces, aquí alma, es identificada con la *generación primera y movimiento* de todo. Tenemos pues la ecuación pero no los contenidos. Será necesario establecer el modo como el alma actúa y diferenciar los movimientos del alma de aquellos que pertenecen propiamente al mundo físico.

El rol causal del alma: “ta psyjês synguenê”

“El alma, pues, dirige cuanto hay en el cielo, en la tierra y en el mar con sus propios movimientos a que damos los nombres de ‘querer’, ‘observar’”, etc. (896E-897A). Desde el comienzo del argumento en el libro décimo, el Ateniense ha distinguido dos aspectos de la actividad del alma: uno que pertenece al alma misma y otro que pertenece a aquellas cosas que se consideraran ‘afines’ al alma, es decir, *ta psyjês synguenê* (892B). Así como el alma es anterior al cuerpo, así aquellas cosas que son afines al alma son necesariamente anteriores en origen a aquellas cosas que pertenecen al cuerpo, es decir, *tôn sómati prosekónton*¹³.

Parece de primera importancia descubrir cual es la relación entre el alma misma y aquellas cosas que son afines a ella. Pensar acerca de algo como *duro* es percibir una cualidad que es tal vez concebida en abstracto, pero que se aplica primera y esencialmente al mundo de la materia. El arte, en cambio, siendo una de las cosas afines al alma, no surge necesariamente del mundo material. Por el contrario, el arte dispone la materia de modo tal, que crea una nueva realidad no sujeta a la necesidad de los elementos, aunque de algún modo limitada por ellos. El Ateniense parece referirse a una *dóxa* o *epiméleia* universal (892B). No tenemos otra alternativa que pensar que una y otra son de alguna manera producciones de un alma universal. Pero ¿de qué manera pueden *dóxai* ser producidas por esta alma? Si el alma es una moción, ellas, las ‘opiniones’,

¹³ Las cosas que son afines al alma son opinión, cuidado providente, inteligencia (nous), arte y ley. Las que perte-

necen al cuerpo, las cosas duras, blandas, pesadas o livianas. cf 892B.

deben ser algo producido por una determinada moción. Deberá analizarse este asunto con más detalle.

Cuando el Ateniense habla acerca de cuerpos, se está aparentemente refiriendo a los cuatro elementos y a los cuerpos que resultan de las mezclas de éstos. Un fuego corporal que no se mueve no es en este caso concebible, como tampoco una tierra que no es, en un sentido, pesada. La cuestión de la causalidad ha sido hasta ahora solamente sugerida mas no clarificada. Sin embargo, una nueva referencia a *ta psyjés* (896C ss), indica que hay algunos nuevos nombres que se agregan a aquellos clasificados en 892B. Los cuerpos tienen un cierto tipo de movimiento. Una longitud corporal, por ejemplo, podría pensarse como producida por una suerte de moción que surge desde un punto en un cuerpo. Una cosa liviana puede tender a elevarse. Parece, por tanto, que no todos los movimientos son producidos directamente por un alma. ¿En qué sentido, entonces, el alma 'conduce todas las cosas'? Como se ha visto, la respuesta del Ateniense es 'por sus propios movimientos'. Y agrega: "a que damos los nombres de 'querer', 'observar', 'prevenir', 'deliberar', 'opinar recta o falsamente', de 'alegría', 'dolor', 'confianza', 'miedo', 'odio', 'amor'" (897A).

Tómese por ejemplo el verbo *epimeleisthai* ('prevenir'). Parece evidente que el verbo aquí empleado está relacionado a aquellas *epiméleiai* ('prevenciones') de 896D. Aunque la analogía entre *ta psyjés synguené* —es decir, 'opinión', 'arte', etc.— y el pasaje de 896CD es muy grande, pareciera que hay algunas diferencias que el Ateniense no aclara suficientemente. 'Deseos' no pueden estar exactamente al mismo nivel que 'arte' o 'ley'. El Ateniense, sin embargo, sintomáticamente omite la palabra *synguené* en la página 896C¹⁴. Esta es tal vez la sola señal que alertará al lector acerca del asunto ahora en estudio. Así, la discusión concerniente a la causalidad del alma será circunscrita, primero que todo, a *ta psyjés*, las cosas del alma.

¿Qué significado tiene este concepto? Básicamente estas 'cosas del alma' son ciertas determinadas mociones del alma; no precisamente aquella moción que mueve al alma misma sino aquella que específicamente mueve a otros¹⁵.

¹⁴ El pasaje dice: (896C) "Recordaremos, además, que hemos reconocido en la conversación pasada que, si el alma se mostraba como anterior al cuerpo,

las cosas propias del alma (*ta psyjés*) serían también anteriores a las del cuerpo".

¹⁵ Parece posible distinguir en razón dos

Lo que ahora por tanto es motivo de consideración es la directa actividad del alma en los cuerpos, es decir, en el mundo universo. Puesto que el alma es por definición la causa primera de generación y destrucción de todas las cosas (891E) —el movimiento capaz de moverse a sí mismo y a otras cosas (894B)— la existencia del alma incluye la existencia de otras cosas movidas por ella. Alma es por tanto una realidad esencialmente causal. Pero siendo su esfera de causación integralmente comprensiva, la totalidad del asunto demanda una mayor elucidación.

La efectiva operación del alma en los cuerpos

Deberá recordarse que el análisis acerca de la causación del alma comenzó con la siguiente afirmación del Ateniense: “el alma, pues, dirige cuanto hay en el cielo, en la tierra y en el mar *con sus propios movimientos*, a los que damos los nombres de ‘querer’, ‘observar’, etc.”. Al describir la operación de *psyjé*, “the key word”, como lo ha hecho notar H. J. Easterling, “*ἡ παραλαμβάνουσα*”¹⁶. El significado de *παραλαμβάνειν* (‘to take over’: apoderarse, adquirir, tomar posesión de algo), muestra la existencia de dos tipos de mociones: las mociones físicas que son ‘poseídas’ por la acción psíquica del alma. Esta acción —que se ejercita con diferentes nombres— produce un efecto primario¹⁷ en los cuerpos, específico, el de conducirlos a ‘aumentos o consunciones, separaciones o mezclas’ (897B; cf. 894BC). Debe sin embargo advertirse que estos aumentos y consunciones, separaciones y mezclas, y esos movimientos que sobrevienen a aquéllos, no son el resultado de la sola acción del alma; es justamente la actividad combinada del alma la que ‘se apodera’ de las mociones corporales que han de producir el cambio en el universo¹⁸.

movimientos en el alma, puesto que el alma es por definición el décimo movimiento, es decir, el que es capaz de a) moverse a sí mismo y b) a otros.

¹⁶ H. J. Easterling, ‘Causation in the *Timaeus* and *Laws* x’, *Eranos* Lxv (1967); ver especialmente el análisis del autor en relación a la moción física y la actividad psíquica. “He is saying rather that in the created universe (the qualification is important) the physical effects that we see are the result of *ψυχή* operating on and making use of physical

motions that are in existence already” (p. 31). Ver también, cuando a propósito del significado de *παραλαμβάνειν*, afirma: “properly employed the word must mean... ‘take over’ or ‘bring on to scene’ or ‘put to work’ something already in existence”. (p. 31).

¹⁷ Estas mociones son, en efecto, *protourgoi kinéseis*.

¹⁸ El alma gobierna, cambiando y modificando los cuerpos. *καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἀρχεὶ παντὸς μᾶλλον*.

Así pues, las ‘mociones primeras’ del alma ‘se apoderan’ de ‘los movimientos subordinados’ de los cuerpos. El verbo παραλαμβάνειν es, en cierto modo, cualificado por una afirmación previa del Ateniese en relación al décimo movimiento, es decir, el del alma. Al afirmar que es justamente el alma la que se mueve a sí misma y a otras cosas, señala que ella ‘se adapta (ἐναρμόττουσαν) a toda clase de acciones y pasiones (894C). ἐναρμόττειν sugiere —como παραλαμβάνειν lo hace a su modo propio— el sentido de algo que está ‘cibiéndose’, ‘ajustándose’ a la acción de alguna otra cosa (πᾶσι μὲν ποιήμασι, πᾶσι δὲ παθήμασι). Y agrega con énfasis que esta décima moción ‘es considerada el cambio y movimiento *real* (ὄντως) de los seres todos’’. El término ὄντως aplicado a *kínēsis* y *metabolé* señala la existencia de otros cambios (los debidos a la acción de causas subordinadas), que también tienen su parte en el movimiento universal.

Se advierte, pues, que en un universo en perpetuo giro, movimiento y existencia están en esencial relación recíproca. Podemos inquirir entonces cómo es que el alma mueve, por ejemplo, el mar. En atención a los principios expuestos, por los movimientos propios del alma. Pero además, estando el alma en posesión perpetua de sus propios movimientos —deseo, reflexión, etc.—, todos aquellos movimientos del alma, son condición necesaria de la efectiva existencia del mar. Es precisamente la operación del alma la que efectúa la ‘condición permanente’, el ‘estado’ (ἔξις) del mar. Por ‘gozo’, ‘confianza’ y ‘amor’, aquello que es *elementalmente* acuoso o ígneo, puede asociarse; o puede disociarse por ‘temor’ u ‘odio’. El alma pues no es sólo una causa en cuanto concierne a sus orígenes sino también cual entidad causal eterna y permanente. Los elementos, por consiguiente, comportan sus propias fuerzas elementales; es el alma sin embargo la que gobierna.

Pero se ha ido tal vez demasiado lejos en tratar de explicar lo que el Extranjero Ateniese precisamente dejó sin propiamente responder, es decir, el modo efectivo en que el alma gobierna el universo, el modo en que ella usa sus propios movimientos. Con todo, a la luz de la discusión planteada, parece posible distinguir una doble causalidad. Los cuerpos tienen, como se evidencia del análisis de los ocho primeros movimientos, su propia esfera de causalidad en la que mecanismos diversos de

Debe ponerse atención en μάλλον; señala que hay otras causas auxiliares del

cambio y modificación de los cuerpos.

movimientos corresponden, todos, a un modelo determinado. En resumen, este modelo es concebido como “el movimiento capaz de mover a otras cosas, pero incapaz de moverse a sí mismo” (894B); este modelo señala y significa las mociones secundarias que permanecen bajo las leyes del mundo fenoménico. La segunda esfera de esta causalidad universal —la primera en términos reales— corresponde a la actividad del alma. El modo como la actividad de esta entidad causal se expresa, es oscuramente mostrado en la siguiente aseveración del Extranjero: “¿y no es forzoso confesar que el alma que gobierna (διοικουσαν) y habita (ἐνοικουσαν) en cuantas cosas se mueven en cualquier sitio, rige también el cielo?” (896DE)¹⁹.

La cuestión de las almas buenas y malas en el cosmos

He evitado hasta este punto una cuestión muy importante: es que la causalidad del alma no sólo concierne a lo bueno, lo hermoso y lo justo sino también a lo malo, deforme e injusto. El alma es causa de todos los opuestos ya que es la causa de toda realidad mundana. He aquí el pasaje de las Leyes x: *Ateniense*: “Y, en consecuencia, ¿no será necesario reconocer que el alma es la causa de los bienes y de los males, de lo hermoso y de lo feo, de lo justo y de lo injusto y de la totalidad de los contrarios, pues la hemos puesto como causa de todo?”. *Clinias*: “¿Cómo no, en efecto” (896D). El punto central de este controvertido pasaje es claro: el alma es la causa de todas las cosas, buenas y malas. El alma, como se ha visto es una entidad causal. Su *ousia* es moverse a sí misma y a otras cosas del modo ya descrito; ella gobierna el universo y por tanto conduce cada cosa a su condición natural. Cada cosa, es decir, el alma misma, “las cosas propias del alma” y todo el universo sensible. Ahora bien, en este todo universal los entes son conformados a partir del movimiento, pues eso es su generación y su corrupción, eso su longitud y anchura, su amargor y dulzura. El alma y su universo son una entidad esencialmente móvil.

He aquí pues un universo en que fuerzas en conflicto producen cualidades como dureza o amargura. Conflicto es también fealdad o injusticia. El Ateniense sugiere que los entes (τὰ ὄντα) en el universo, se

¹⁹ La actividad causal del alma y el modo en que los objetos físicos comparten en acción y causalidad en *Leyes*

X, son discutidos en profundidad por H. J. Easterling, op. cit., en especial pp. 31-38.

acoplan a sus ‘contrarios’ (τὰ ἐναντία). Este pensamiento de la página 896 de las Leyes, queda rezagado ante una nueva y sorprendente afirmación: “¿una sola alma o varias? Varias, contestaré yo por vosotros. No hemos de poner por cierto menos de dos: el alma benéfica y la capaz de producir los efectos contrarios a los de ésta” (896E). El Ateniense no está contradiciéndose a sí mismo; apunta eso sí a un nuevo elemento en el alma: *nous*.

Puesto que alma es un movimiento capaz de moverse a sí mismo y a otros a su vez, una moción —como ahora se nos manifiesta— que puede comportar elementos contradictorios, ya ordenados ya en desorden, *nous* no aparece como un concepto esencial a la noción de alma²⁰. La *euerguétis*, esto es, el alma benéfica, está siempre ‘recibiendo’ *nous*, pero aquella alma ‘capaz de producir los efectos contrarios’ no lo está.

El texto que pudiera ayudar a una mejor inteligencia del problema está desafortunadamente parcialmente corrupto²¹. Deseo, sin embargo, llamar primero la atención al significado de la frase: νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεί.

El verbo προσλαμβάνειν significa ‘tomar’ o ‘recibir además’. Lo que el texto griego parece sugerir es: el alma ‘recibe’ —o tal vez mejor, ‘toma adicionalmente’— la asistencia perpetua de *nous*; no toda alma en su condición esencial sino tan sólo la benéfica. Así pues, hay al menos dos almas, una que posee inteligencia y otra irracional (ἀνοίξι).

¿Qué efecto produce *nous* en el alma? “lo encauza todo recta y felizmente” (897B). Sólo cuando el alma toma las mociones de la inteligencia (*nous* lo he vertido con ese término), el universo es regido correcta y felizmente. El alma benéfica modera el curso todo del cielo y del cosmos. Es *nous* pues actuando en el alma, ¿pero de qué modo? El texto no ofrece una clara respuesta. Dice que *psyjé* ‘toma la asistencia perpetua’ de ‘*nous*’. Y si se acepta la lectura οἷον ὀρθῶς θέουσα (897B2), es decir, ‘como cuando (el alma) corre derechamente’, todo lo que el pasaje parece sugerir es que, aunque *psyjé* es ayudada por la acción de

²⁰ Ver R. Hackforth, ‘Plato’s Theism’ (1936), en *Studies in Plato’s Metaphysics*, ed. R. E. Allen, p 444: “...Soul in its own nature is ethically neutral: the good soul owes its goodness to νοῦς, the bad soul its badness to its lack of νοῦς”. Pero no concuerdo con las con-

clusiones del autor, quien ve en *nous* un principio que es aquí separado del alma, que es vista como un principio derivado.

²¹ Leyes 892B2, donde las palabras entre προσλαβοῦσα y ὀρθῶς son inciertas en los códices.

nous, es el alma la que efectivamente es causa real de las mociones que tienen lugar en el cosmos.

Se está tal vez demasiado acostumbrado a pensar en *nous* como una realidad independiente anterior al alma. Pero 'inteligencia' puede ser usada en un sentido menos estricto. ¿Qué sentido si no podría tener la afirmación del Ateniense en la que incluye a *nous* entre aquellas realidades afines al alma? El texto a que me refiero dice así: *Ateniense*: "siendo esto así, no resulta necesario también que las cosas congéneres del alma (τὰ φύκῃς συγγενῆ) hayan sido generadas antes que las que pertenecen al cuerpo, siendo ella más antigua que el cuerpo mismo?" *Clinias*: "Necesariamente". *Ateniense*: "Y de cierto, enjuiciamiento, atención, inteligencia (νοῦς), arte y ley deben así existir antes que las cosas duras o blandas, pesadas o ligeras..." (892AB).

Por otra parte, los movimientos del cielo —que son producidos por el alma— son como la moción y revolución de la inteligencia (cf 897C). *Clinias* no explica el significado real de la moción de *nous*. Sólo describe una imagen de ella, que resulta ser la moción circular (cf 897D ss). No se pretende mostrar que el alma posee una imagen de la inteligencia; sin embargo, es precisamente esta 'imagen' la que manifiesta la presencia del elemento racional en el alma. Gracias a su estructura, el alma benéfica puede *proslabein nous* (quizá: 'ajustarse a la acción de la inteligencia'), y al hacerlo, el alma gobierna el orden del universo. El texto no señala que el alma está 'siendo poseída' por *nous*; no alude tampoco a ninguna actividad causal de *nous* sobre el alma. Al ordenar el universo, el alma benéfica está realizando su función primordial a través de su propia acción esencial; y al actuar de este modo, el alma razona de un modo compatible a sí misma: el alma razona a la manera del alma ²².

Por consiguiente, el alma benéfica es buena al obtener *nous*; y el alma manifiesta su naturaleza buena por el orden de sus movimientos. El alma buena provee de un carácter ordenado y estable a la totalidad del universo. El Ateniense se refiere al alma benéfica como τὸ φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλήρες —la especie 'sensata y plena de virtud'— (897B). Toda acción mundana es animada²³; y aquella *ousía* que está llena de sabiduría y virtud mueve todo hacia el bien, desde que conocimiento y *praxis* son lo mismo que su propia realidad esencial, es decir, la subs-

²² Lo que podría ser llamado 'mente'.

πράξεις ἀπάσας καὶ πολλὴν μὲν ἀρετὴν

²³ Leyes 904A: ἐμψύχους οὔσας τὰς

ἐν αὐταῖς οὔσαν, πολλὴν δὲ κακίαν, κτλ.

tancia benéfica y animada es la moción misma, que es conocimiento y praxis ejercida efectivamente sobre el mundo.

Bondad, por consiguiente, se produce de las mociones noéticas del alma. Pero así como las cosas buenas son producidas por una cierta moción, así las cosas malas también son producidas por un tipo de movimiento que es *contrario* a aquél de la entidad psíquica benéfica. Ya que el alma buena se mueve de acuerdo a la razón inteligente, la que sea mala deberá poseer un tipo de movimiento contrario a ella. Puesto que *inteligencia* (*nous*) significa en este contexto interacción ordenada de causas móviles, las mociones desordenadas serán la causa principal de mal en el mundo.

¿Cuál parece ser la preocupación primera del Extranjero Ateniense al hablar del mal? Primero que todo, me parece, para dilucidar aquellas cosas que son 'contrarias' (*ἐναντία*) a las cosas buenas. Y no sólo le preocupa el mal como tal (*τῶν κακῶν*), sino también lo vicioso (*αἰσχρῶν*) y lo injusto (*ἀδίκων*, 896D). Del mismo modo, bondad, belleza y justicia son fuente de acciones que producen efectos contrarios. Se podría tal vez decir —reproduciendo vagamente y *grosso modo* el plan del *Timeo*— que el alma es la fuente de bondad para el universo, en cuanto que es capaz de inducir las formas eternas en nuestro mundo viviente. Así, el alma llega a ser un medio analógico entre este mundo que nos incluye y el eterno. De la misma manera, el alma permite un mal cuya ausencia absoluta del mundo se hace imposible, el mal fundamental de la necesidad irracional presente en el mundo fenoménico. Aunque ni las formas ni la necesidad del *Timeo* están presentes en la discusión de Leyes X, no hay evidencia de su rechazo.

Fealdad e injusticia, como se ha visto, aparecen causadas en el discurso del Ateniense por un alma irracional. Hay aquí, me parece, una sugerencia de la diversidad del mal en el mundo. En especial, la justicia, como producida por un alma, aporta una clarificación importante al problema presente. Recuérdase que Leyes X es un proemio a una constitución cívica. Si el alma es primera, aquellas cosas pertenecientes al alma —se ha afirmado— son también primeras y anteriores. Legislación es un arte; se la supone por tanto condicionada por el alma, puesto que *téjne* es de aquellas realidades afines al alma (892A). Siendo el alma benéfica la base de las cosas buenas y justas, ella es también el fundamento del bien y la justicia en el mundo. Ahora bien, toda real constitución política que aspira a producir los mismos benéficos efectos,

debería basarse en la ciencia verdadera del principio de sus principios propios, es decir, el alma. No es sólo cuestión de un mal físico y moral²⁴; es también un problema concerniente al mal político. Puesto que hay un alma capaz de malas acciones en el universo, los productos del alma —como el arte legislativo— pueden también, como en un revés de su trama, producir fealdad e injusticia²⁵.

Que la virtud sin verdadero conocimiento es imposible, fue la antigua máxima socrática de los diálogos que se ocuparon preferentemente del hombre virtuoso. Ahora, el anciano Platón, se ocupa una vez más esta vez de una ignorancia, la más peligrosa, aquella relativa al conocimiento de los Dioses, la que puede producir el más grave de los males, si el desprecio de su existencia y su culto se imponen en la vida privada y pública.

El mundo, entonces, siendo una realidad animada, es una entidad ética. Y puesto que hay al menos dos almas, la bondad de una debe combatir la maldad de la otra. Cosas buenas y malas, como expresión de un alma, son por necesidad modalidades de movimientos. En tanto que el alma se mueve en una esfera racional, es ordenada y buena (900D); cuando en la moción irracional, el alma es mala y desordenada (898B). Ahora bien, hay una batalla cósmica entre una y otra clase de alma, produciéndose por esta causa continuos reacondicionamientos de lugares; en la esfera celeste, lo mejor tiende a situarse en las regiones más nobles.

La humanidad se ve cogida en medio de esta universal *psicomaquia*. Porque forma parte de un todo que la sobrepasa, las acciones propias de la humanidad no tienen sólo un efecto en nosotros sino también en el universo entero. Esta batalla universal indica al hombre virtuoso, que es precisamente por la imitación de la virtud y sabiduría del alma del universo, como el puede 'correr derechamente' con la moción de la

²⁴ La evaluación que G. Vlastos hace en el *Timeo*, concerniente al mal negativo, positivo e incidental, me parece en consonancia con el texto de Leyes x. cf. H. Cherniss, 'The Sources of Evil According to Plato', en *Plato, vol II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*, ed. G. Vlastos, pp. 244-57.

²⁵ Veo un enfoque similar en esta afirmación de W. de Mahieu: "Une théorie de l'origine des choses qui est basée sur

cette opposition de la *physis* = *tyche* a la *techne* et qui de plus affirme la priorité radicale du premier terme, affirme, par le fait même, l'absolute priorité de l'irrationnel et l'absence de tout finalité". 'La doctrine des athées au Xe Livre de Lois de Platon', *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire* (1936), p. 22. Una ley basada en esta ecuación, se puede añadir, introduce en las ciudades una mortal irracionalidad.

inteligencia y ser salvo por medio de la 'justicia y temperancia combinada con sabiduría'²⁶.

El Ateniense no aclara —no es tal vez la ocasión de ello— de qué modo nuestras almas se generan, o de qué manera compartimos de la substancia de *psyché*. Estas almas nuestras, como parece, son entidades capaces de moverse a sí mismas y a sus cuerpos con ellas. Pero estas almas están ante todo sujetas a la penetrante actividad causal del alma del todo, a más de sometidas a la imperfección de sus propias acciones. Y aunque el triunfo de la virtualidad bondadosa se insinúa en la totalidad (904B), no siempre se evidencia en la situación particular de muchas almas individuales. La razón dada por el Ateniense sólo posterga la solución del problema. “En efecto”, dice, “puesto que hemos convenido entre nosotros que el cielo está lleno de muchas cosas buenas, y en que también lo está de otras contrarias a ellas, y en que son más las que no son buenas, habrá, pues, de ser interminable, decimos ahora, la tal contienda” (906A).

El conjunto de la argumentación parece centrarse en la efectiva existencia de cosas buenas y malas en el universo. Las cosas buenas son producidas por mociones que se ajustan a razón; las malas, a mociones irracionales. En el conjunto universal, es la razón inteligente la que finalmente triunfa (904B); es el alma buena la que triunfa en batallas nunca definitivas, pues, como lo afirma el Extranjero, “habrá de ser interminable la tal contienda, que hará precisa una extraordinaria vigilancia” (906A). El alma humana, en su continua incorporación mundana, es parte de esta mezcla de bondad y maldad manifiesta en el universo, una bondad o maldad sinónima de razón o sinrazón. No estamos por tanto seguros de nuestra salvación; y la batalla es eterna: no hay victoria final definitiva.

Alma y Divinidad

El error de los que no creen en los Dioses está, como se ha visto, en una errada concepción de naturaleza. Para ellos *fysis* (que tanto para el

²⁶ Leyes 906AB: “y lo que nos corrompe es la injusticia y la insolencia unida a la insensatez, y lo que nos preserva, la justicia y la templanza ligada a la cordura: virtudes que habitan en las po-

tencias anímicas de los Dioses, pero de las cuales pueden discernirse claramente ciertos pequeños vestigios que residen aquí, entre nosotros”.

Ateniense como para el ateo es considerada como γένεσις περὶ τὰ πρῶτα) se asimila a los cuatro elementos actuando por azar. Esta es la razón por la que el Ateniense afirma: “de aquí viene su error respecto de la real substancia (ousía) de los Dioses” (891E). Si los Dioses no están de ningún modo con la naturaleza primera, ellos son —como los *nuevos sabios* piensan— un producto de la legislación, que a su vez depende del arte, y su existencia es sólo una convención de la ley. La tarea que el Ateniense y sus compañeros enfrentan, es mostrar que la *fýsis* verdadera es el alma benéfica y que el arte y la legislación surgen de la misma naturaleza. Por consiguiente, habiéndose demostrado que Dioses y legislación *pertenecen* al alma, unos y otros son ‘por naturaleza’.

El esquema del Ateniense es claro. Los Dioses, cuya prueba es el punto central de la discusión, son aquellos Dioses que pueden ser objeto de legislación. Por eso las divinidades en cuestión son aquellas ‘naturales’ y cuya esencial condición es cosmológica²⁷.

Así, los criterios para considerar qué es un Dios deben ser definidos.

■ El discurso del Ateniense pretende persuadir a los ‘reales enemigos’, es decir, a los nuevos sabios, cuyos novedosos puntos de vista se ha propuesto destruir. Esos puntos de vista dicen en substancia: ‘la luna, el sol y las estrellas son tierra y piedras, no Dioses’. cf. Leyes 886D: “traigamos a juicio en cambio la de los hombres modernos y sus sabios en cuanto son causa de nuestros males; porque el resultado de sus razones es el siguiente: cuando tú y yo digamos que hay pruebas de la existencia de los Dioses aduciendo eso mismo del sol, la luna, los astros y la tierra como verdaderos Dioses y seres divinos, ellos, persuadidos por tales sabios, saldrán con que todos esos seres no son más que tierra y piedras, incapaces de preocuparse lo más mínimo de los asuntos humanos, y que lo que decimos ha sido cocido hábilmente con razonamientos para producir la persuasión”.

El Ateniense y sus compañeros consideran de la más grande importancia

persuadir a los hombres acerca de los Dioses, que los astros no son piedras sino divinidades vivientes dotadas de toda virtud. “No es cosa de poca importancia”, afirman, “que nuestras palabras tengan en algún modo fuerza para persuadir de que los Dioses existen, de que son buenos y de que honran la justicia mucho más que los hombres: podríamos decir que éste sería nuestro más hermoso y mejor proemio para todas las leyes”.

Si se lee con cuidado los anteriores párrafos a esta citas, parece evidente que la frase ὡς θεοὶ τ' εἶσι καὶ ἀγαθοὶ no significa ‘showing that the gods exist’ (Bury), ni ‘to give our plea for the existence of the gods’ (Taylor), sino ‘como que son Dioses y bondadosos’ (las estrellas). No está exactamente hablando de ‘existencia’. εἶσι aquí *atribuye* la condición de ‘dios’ y ‘bondadoso’ a los cuerpos celestes. Es como si dijera: si probamos que las estrellas son dioses, habremos probado que los dioses existen.

R. Hackforth²⁸ explica cuáles son a su juicio los criterios del concepto 'Dios' en el sentido en que la palabra es usada por los teístas. "I propose to answer this question very dogmatically", afirma, "'God' must have independent, not derivative existence, and be the source, or cause, of all in the universe that is good, orderly and rational, but not of what is bad, disorderly and irrational". Y pues se afirma que *psyjé* es o tiene generación, debe descartarse alma como un posible Dios (*op. cit.*, p. 441).

Es evidente, como Hackforth señala, que *psyjé* participa de la generación. Resume finalmente su posición diciendo: "To identify him with *ψυχή* would be to deny his transcendence or externality, since *ψυχή* is a principle operative only in the realm of *κίνησις* and *γένεσις* and thereby to deny his perfection, since perfection does not and can not belong to *κίνησις* and *γένεσις*". Si confrontamos esos criterios acerca de lo que un Dios significa con el concepto de alma, no se pueden eludir las conclusiones de Hackforth. Pero ¿son esos 'criterios' los correctos?

¿Qué es un Dios para el ateo de las Leyes x? Una convención de la ley que asigna el nombre de divinidad a una entidad no viviente. Los Dioses en efecto son seres de mínima existencia cuya vida les ha sido conferida por el legislador. Para el teísta un Dios es aquello que por naturaleza ha llegado a ser causa primera de generación y corrupción de todas las cosas en el universo; causa de toda bondad —ya siendo una sola divinidad, ya muchas— este Dios es una entidad en movimiento, generada, dotada de *nous*, cósmica y benéfica. Si se entiende la afirmación de Hackforth: "'Dios' debe tener una existencia independiente y no derivativa" como si significase: 'Dios es ontológicamente primero, una substancia (*τὸ ὄν*) que existe por sí misma, una entidad primera ideal y por consiguiente no sensible'; si se entiende el asunto de ese modo, estos 'criterios' —que parecen ser los Hackforth— son extraños al Ateniense y su grupo.

La prueba concerniente a los Dioses pretende, por consiguiente, primeramente descubrir qué entidad corresponde al nombre 'naturaleza' o 'por naturaleza'. Si 'naturaleza' significa 'alma', será necesario concluir que esta alma es la *arjé* primera, el Dios o los Dioses que se intenta probar como verdaderamente existiendo. Además, 'naturaleza' es una realidad causal: y el Dios es una causa. Pero una 'existencia indepen-

²⁸ R. Hackforth, 'Plato's Theism' en *Studies in Plato's Metaphysics*, pp. 439-

47, ed. R. E. Allen 1965. El estudio de Hackforth es de 1936.

diente y no derivada' (el Dios acaso de Hackforth, que no parece ser el de Platón de las Leyes), si no es una realidad generada, deberá ser la *ousía* no generada o el ente ideal, es decir, *to ón*; pero *to ón* no es en sentido estricto una causa.

Se podría argüir que hay una existencia independiente previa al alma, una realidad demiúrgica, la mejor de las causas, la que ahora es propuesta como el criterio de lo que entendemos por un Dios. Pero se ha visto que *nóus* en el alma es *nous* a la manera del alma, de modo que al coexistir en la entidad benéfica es más bien en conjunto una *inteligencia psíquica* o una *psiquis noética*, es decir, una mente. El Dios debe ser noético pero no necesariamente 'inteligencia'. Por consiguiente, todo intento de comprensión de la cuestión de lo divino en las Leyes x debe, a mi entender, seguir los criterios que el mismo autor, Platón, ha establecido.

El Ateniense no decide el asunto concerniente al número de almas aunque asume (τιθῶμεν) que no hay menos de dos²⁹. Se ha confirmado, eso sí, que el alma benéfica es la que 'controla el cielo, la tierra y la totalidad del círculo' en razón de sus propios movimientos; que ella actúa, además, de acuerdo a razón. El Extranjero Ateniense se mueve ahora en terreno más firme. Ha estado obviamente interesado en construir un puente de unión entre el alma benéfica y los astros, cuya divinidad negada por los nuevos sabios, fue el punto de partida de la discusión. Una vez, pues, que se han establecido todos los elementos de la disputa, el Ateniense afirma: "el sol, la luna y los demás astros, si el alma es la que los hace girar a todos ellos, ¿no lo hará también con cada uno en particular?" (898D). Un punto verdaderamente central en el problema que se ha propuesto resolver en favor de los Dioses astrales. Con todo, ya que no se sabe con certeza cuántas son las almas benéficas, tampoco se conoce con certeza si las almas de los astros son realmente diferentes del alma universal. Hay sin duda un alma para el sol, como se ve, un alma manifiestamente benéfica (898D). Pero no establece el Ateniense en qué medida esta ánima solar es en relación

²⁹ cf. también Leyes 898C7. *Clinias*: "Pues bien, ¡oh huésped! después de todo lo sentado ahora, sería impío decir otra cosa sino que es el alma dotada de toda virtud, sea una sola o sean varias, la que hace girar todas esas cosas". E. B.

England, en su comentario ad. loc. dice: "The repetition of these words in this connexion shows that at all events Cleinias did not understand the Ath. to mean that there was merely a *duality* of world-souls one good and one bad".

a la del todo, aunque está dispuesto a afirmar que el alma del sol, “bien sea que se nos muestre como trayendo la luz a todos desde el sol en que va como en un carro, o bien desde fuera, o bien como quiera que sea, menester es que toda persona considere que es una divinidad. ¿O qué otra cosa cabe?” (899A). Las estrellas también, se dice explícitamente, son Dioses³⁰. Pues bien, como una sola entidad o como un todo multiforme, esta alma divina es el alma supremamente buena que cuida del universo y lo guía en su camino. El argumento del Extranjero ha sido cuidadosa y completamente encauzado³¹.

El cuidado providente del alma

El carácter divino del alma universal se nos manifiesta a través de su cuidado providente. Si los Dioses existen pero no se preocupan ni del universo ni de los hombres, significa que son, así lo afirma el Extranjero, o ignorantes o flojos. Su naturaleza en ese caso debería ser mal-

³⁰ En Leyes 899B5, la frase ὡς ἐπειδὴ φυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἰτίαι ἐφάνησαι, parece un tanto sorprendente. ¿Qué son πάντων τούτων? England ('Las Leyes de Platón') cree que πάντα ταῦτα se refiere a los años, meses y estaciones de B3-4, esto es, ψυχὴ ἢ ψυχαὶ son αἰτίαι de los años, etc. Taylor parece seguir la solución de England: “that since soul, or souls, and those souls good with perfect goodness, have proved to be the causes of all...” (su traducción de las Leyes, p. 292). Pero no es gramaticalmente razonable pensar que la oración πάντων τούτων αἰτίαι está relacionada sólo con la segunda parte del sujeto lógico y no lo está también con su primera parte, es decir, πάντων τούτων significa las estrellas, la luna, los años, meses y estaciones; ‘de todos ellos un alma o almas son causas’.

Ahora bien, England y Taylor parecen haberse confundido comprensiblemente por el sentido último de la frase que acabo de proponer, pues en ese caso, la oración parece significar que las estrellas son *causadas* por almas. Si los

astros son causados por almas ¿cómo se puede afirmar que son entidades primeras divinas, ellas mismas almas por naturaleza? Sin embargo, en conformidad al sentido que señalo, es posible afirmar: las estrellas, el sol y la luna son causadas por un alma o almas que a su vez son divinas. El sol, como un cuerpo ígneo, es causado por un alma; pero el sol que se adora es un cuerpo coexistiendo con un alma, la que está por todas partes dentro de esa visible masa corpórea y globular. El sol, por tanto, es una realidad viviente, un Dios.

³¹ Las conclusiones centrales de los argumentos concernientes a los Dioses han sido:

- la naturaleza es primera en origen (Ateniense y ateos);
- la naturaleza es generación concerniente a las cosas primeras (ambos);
- los Dioses existen por arte y convención, no por naturaleza (ateo);
- alma es lo que concierne a las cosas primeras (Ateniense);

vada³². Pero puesto que los Dioses son almas esencialmente benéficas dotadas de entendimiento, son de un modo eminente inteligentes y buenos³³. Pues no se ha decidido cuántas almas benéficas hay, el modo cómo Dioses y almas están relacionados y cómo unos y otras ejercen su labor providente, queda parcialmente sin definir. Sin embargo, es posible clarificar ciertos aspectos. Por consiguiente se inquirirá primero acerca de la actividad benéfica del alma universal.

La moción que se mueve en un mismo lugar y siempre alrededor de un centro, alcanza la más cercana similitud con la revolución de la inteligencia (889D; cf Tim 33B, Rep. 436B ss). *Psyjé* es lo que 'causa el girar de cada cosa' ἡ Περιάγουσα. El alma es benéfica en razón del movimiento circular que confiere al cielo (898C). Y puesto que el alma es el movimiento circular del universo, no sólo conduce la más alta esfera sino todo lo que se extiende entre la circunferencia y su punto central. Todo y parte es moderada por el alma (898D). Además, la vida es una consecuencia del movimiento de la razón, que es movimiento del alma benéfica. Un movimiento que significa la vida del todo (cf 895C), en especial para aquellas entidades que efectivamente hacen manifiesta la moción del universo, los astros.

Siendo pues el alma aquella misma realidad que hace girar la esfera toda del universo, es ella eminentemente viva, pues vivir es aquí ser capaz de moverse en y por sí misma, de razonar, desear y ser capaz de activar lo que se extiende dentro de la esfera de su propia virtualidad.

El Ateniense ha declarado, por otra parte, que la divinidad del alma del todo es suficientemente manifiesta. Al discutir el poder providente del alma, el Ateniense usa en diversas ocasiones la palabra Dioses o Dios. Y en cierto momento le da a la divinidad un claro sentido personal: ὡς τῷ τοῦ παντός ἐπιμελουμένῳ (903B); ἐπειδὴ κατεῖδεν ἡμῶν ὁ βασιλεὺς 904A). El alma universal es descrita como un rey que gobierna todas las cosas para lo mejor.

La actividad benéfica del alma se hace manifiesta en la victoria del bien y la derrota del mal en el cosmos. Aunque esta victoria nunca

— alma es 'superlativamente natural' o 'por naturaleza' (Ateniense); vivifica el todo del universo, vivifica los cuerpos celestes;

— el alma benéfica es Dios;

— y así, las estrellas son creaturas

vivientes, cuya alma o almas son divinas; y puesto que son entidades noéticas, son también benéficas.

³² Leyes 902.

³³ cf. Leyes 897BC.

es completa, la acción providente del alma diseña al mundo de modo tal (μεμηγάνηται), que sus partes son distribuidas con el fin de asegurar el triunfo del bien. La eminencia del lugar en el que algo se sitúa, es el resultado de su bondad eminente. El alma universal realiza así su rol esencialmente providente. Por ser el movimiento primero, noético, lleno de bondad y virtud, el alma, Dios en la esfera física, produce bondad en la totalidad del cosmos.

¿De qué manera no sólo el Dios sino también los Dioses todos conducen su acción benéfica en el universo? Ellos ordenan la totalidad del cielo residiendo en cuerpos vivientes (cf 899B). Los Dioses contribuyen con el alma del todo (συντέλεια) en el cuidado del todo³⁴. Puesto que son buenos y, en posesión de toda virtud, realizan lo que les es más propio³⁵: el cuidado providente de aquella parte del todo que les ha sido asignada. Son ellos los más grandes guardianes del todo (907A). Debe recordarse, sin embargo, que la razón básica de su acción providente y virtuosa está en sus propias almas. Los astros son Dioses porque poseen un alma —de una manera no claramente especificada— y ejercen su rol particular en la actividad del alma total.

Como se ha visto, el cuidado providente del Dios tiene numerosas manifestaciones. Y la sabiduría infinita del Dios es una de las razones más eminentes de su efectivo poder. “La divinidad, dice el Ateniense “siendo la más sabia, y queriendo y siendo capaz de velar... (ἐπιμελεῖσθαι)””; pues el Dios realiza una labor mucho más perfecta y acabada que la de los artistas mortales (θνητῶν δημιουργῶν, 902E).

Algunos estudiosos han visto en este Dios al Demiurgo, padre del universo³⁶. Hay manifiestas analogías. El Dios providente es quien cuida del todo (τῷ τοῦ παντός ἐπιμελουμένῳ, 903B); el rey (ἡμῶν ὁ βασιλεύς, 904A). Pero al menos que se crea en la total identificación del Demiurgo, padre del todo (Timeo), con el alma del mundo, es difícil comprender cómo, sin mediar ninguna explicación, el Ateniense hubiera podido cambiar el tema de toda su presente discusión, y comenzar repentinamente a hablar de un artesano del universo hacia el final de su discurso. En efecto, el Ateniense ha probado la primacía del alma y su condición divina; ahora, habiendo aparentemente persuadido al joven ateo de la existencia de Dios, se propone demostrar que esa divi-

³⁴ Leyes 905B.

³⁵ Leyes 900D.

³⁶ cf. L. M. Legido, ‘El problema de

Dios en Platón: la teología del demiurgo’, en *Theses et Studia Philologica Salmanticensia*, 1963.

nidad —o divinidades— es providente (899D ss). El está justamente hablando de ese mismo Dios, el que, en un determinado momento, es llamado *el rey*. Lo que quiere decir es que no deberíamos sólo creer que Dios existe, sino también aceptar que el Dios cuida del universo. Si el Ateniense estuviera en este pasaje hablando del Demiurgo (aquel ya famoso artesano del Timeo), eso significaría, a mi juicio, que al tratar de mostrar cómo se conduce el alma universal con respecto a sus criaturas, comenzara repentinamente a explicar el oficio del Demiurgo en el universo. Es decir, el Ateniense intentaría probar la providencia del alma a través de una realidad diferente, la del Artesano; y eso no me parece posible.

Así es como el Ateniense agrega: “Convenzamos al joven con argumentos también de que el que se ocupa del universo tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y a la virtud del total, mientras que cada una de las partes de éste se limita a ser sujeto u objeto, según sus posibilidades, de lo que le sea propio” (903B; cf 904A). Algo similar se afirma cuando el Ateniense se refiere ‘al jugador del juego de damas’ (ὁ πεττευτής). Se muestra un aspecto nuevo de la obra del Dios en el universo. En lo que concierne a nuestras almas³⁷, ‘el jugador de damas’ es un tipo de genio divino que distribuye su destino a cada cual. Pero este jugador no es otra cosa que el alma universal ordenando el mundo a través del tiempo.

El alma universal es llamada finalmente el rey (βασιλεύς). La acción del rey se basa en su poder de razonar³⁸. Este uso del entendimiento reafirma el poder ordenador y noético de la actividad del alma. El mundo está en proceso de ser gobernado y salvado por la acción del alma del todo³⁹. No es sorprendente entonces que los Dioses sean llamados los más grandes guardianes del todo⁴⁰.

El hombre y el alma universal

El alma es pues primera y es su poder divino el que administra, con *nous*, el universo todo. El Ateniense considera esta creencia un asunto

³⁷Leyes 903D: El Ateniense se refiere aquí a los tipos humanos e inferiores de alma, los que, de acuerdo con su propia conducta en la vida, cambian posteriormente de un lugar a otro, a uno mejor o peor.

³⁸ Este rey, κατείδεν, διανοήθη, συνιδών, ἐμηχανήσατο, μεμηχάνηται. Todas actividades de la inteligencia razonadora.

³⁹ Leyes 904B.

⁴⁰ Leyes 907A.

de primerísima importancia; una visión correcta o distorsionada acerca de los Dioses será del todo decisiva en relación al buen o mal vivir. Por esto que el ateísmo es una suerte de 'corrupción de la mente' (88A)⁴¹, y una 'enfermedad' (88B)⁴². Si las leyes tienen su parte en el bienestar del hombre, el probar que hay Dioses es un proemio no sólo a las leyes que han de castigar la impiedad sino a todo tipo de ley⁴³.

Una batalla interminable entre el bien y el mal tiene lugar en el universo y el hombre es parte de este universo y de esta batalla. Un recto conocimiento acerca de los Dioses debería conducirnos a la justicia, la temperancia y la sabiduría, y por consiguiente, salvarnos. Pero ¿cómo podría el hombre practicar justicia o poseer sabiduría si no es ayudado por los Dioses? Porque *lo que nos salva* es justicia y temperancia unida a sabiduría (la que habita en los poderes animados de los Dioses), de cuya realidad signos aun pueden ser claramente vistos residiendo en nosotros (cf 906B).

La clave de la 'salvación' está por consiguiente en los Dioses; esos Dioses cuyos poderes animados, en especial, la esfera celeste gobernada por la inteligencia y el ciclo vital del universo, presentan también en nosotros huellas de su existencia. Justicia, temperancia y sabiduría son precisamente la expresión más alta y noble de los movimientos animados de la inteligencia. Integrandolo el afluente de nuestra vida junto al orden divino del cosmos, los movimientos de nuestra alma serán afines a los de los Dioses. Por consiguiente, la vida del hombre justo será eminentemente 'natural', es decir, de acuerdo con la vida del todo, una realidad feliz.

⁴¹ Leyes 888A.

⁴² Leyes 888B.

⁴³ Leyes 887C.