

«EL ALMA DORMIDA». METAMORFOSIS DE UN TEMA PLATÓNICO

Francisco SAMARANCH KIRNER.
Dpto. de Filosofía. UNED.

Cuando Antíoco de Ascalón, a comienzos del s. I a. de C., imprime a la Academia Platónica su célebre giro dogmático, el *Timeo* pasa a ser algo así como el libro sagrado de las escuelas. Olvidados en su mayor parte los diálogos más aporéticos —que, por el contrario, habían constituido el cuerpo de lectura básica bajo Carnéades—, el *Timeo* se constituye en punto de referencia insoslayable para los profesores de platonismo de los siglos siguientes. El *Timeo* no sólo es leído e interpretado profusamente, sino que sirve así mismo de criterio hermenéutico para la lectura de otros textos: incluso del *Parménides*, el más autocrítico, sin embargo, de los diálogos tardíos de Platón. No solo no se entienden las *nueve hipótesis* de este diálogo como una revisión de la teoría de las Ideas y un radical cuestionamiento de su viabilidad dialéctica¹, sino que esas mismas hipótesis tienden a ser asimiladas al elenco de entidades que poblarán el cosmos platónico entre las Ideas y el Demiurgo, por una parte, y la *chóra* indeterminada, por otra (buscando, p.e., el Uno en la primera hipótesis o el Alma del Mundo en la tercera, etc.).

¿Por qué esa preferencia por el *Timeo*? Podríamos señalar momentáneamente como razón fundamental la fuerte entonación mítica del diálogo, que a) hace posible su lectura como un cierto

¹ Ver, p.e. Colli, *Phýsis Krýptesthai Philei* (1948), *natura ama nascondersi* (Adelphi, Milano, 1988); trad. francesa, *nature aime se cacher*, Éditions de l'Éclat, Combas 1994, pp. 291-318.

manual de doctrina, y b) lo sitúa en una sugerente cercanía respecto de las tradiciones cosmogónicas de otras culturas. Insistamos brevemente en estas dos ideas.

a) Por más que Platón llegue a decir hasta once veces por lo menos en el diálogo que lo que está haciendo es exponer una hipótesis *verosímil*², ningún lector del entorno platónico —en el sentido más amplio posible— parece haberse sentido frenado por tal hecho en su interpretación dogmática del texto. La razón de ello la poníamos en la misma estructura del diálogo. Platón, en efecto, asume un paradigma genealógico³ para explicar la constitución de un mundo que, sin embargo, a juicio de la mayoría de los intérpretes del diálogo⁴, él consideraba eterno. Con ello, la condición de *verosimilitud* de la teorización queda marcada por una profunda ambigüedad. ¿A qué afecta en realidad esa condición? ¿Al hecho de haberse construido diacrónicamente lo que de suyo se asume como intemporal? ¿Al hecho de la propia estructura explicativa del mundo tal como Platón la concibe? La larga colección de comentarios al *Timeo*, tanto los que abarcan la totalidad del diálogo como los que se ciñen a pasajes sueltos, llevan a la conclusión de que lo que preocupa a los comentaristas es más la verosimilitud de la *narración* que la hipótesis teórica como tal. Platón había sentado para ellos una doctrina válida sobre el mundo, y lo que quedaba pendiente era aclarar y ajustar los detalles de la misma.

b) Al propio tiempo, y precisamente por esa entonación *genealógica*, *Timeo* se situaba por propio derecho en el espacio

² Sobre esta cuestión se dijo ya algo en F. Samaranch, *creencia y filosofía*, *Endoxa*, Series Filosóficas Nº 1, p. 132.

³ Véase L. Couloubaritsis, *aux origines de la philosophie européenne*, *Le Point Philosophique*, De Boeck, Bruxelles 1994, pp. 29 ss.

⁴ Espeusipo y Jenócrates lo entendieron así; y los platónicos posteriores —con la excepción de Plutarco y Atico, cuyo dualismo exigía una materia desordenada preexistente— mantuvieron esa interpretación. Jenócrates (Fr. 54) explica que Platón usa el paradigma genealógico «con fines ilustrativos» o didácticos.

genérico de las *cosmogonías* originarias de cualesquiera otras culturas o religiones que integran el Imperio. *Timeo* resultaba así un documento muy valioso a la hora de buscar afinidades y coincidencias culturales en un medio tan propenso al sincretismo como el helenístico. Recuérdese tan solo el uso que hizo de él Filón de Alejandría en su intento de acercar al lenguaje de la filosofía el Génesis hebreo, hasta concluir que el saber de Platón tenía que remontarse a Moisés.

Ni que decir tiene que, de acuerdo con lo que son hábitos normales en las *escuelas*, esta enorme tarea de comentario y de citación va imprimiendo en el original platónico una serie de sutiles modificaciones que, más allá de sus aparentes fidelidades terminológicas y conceptuales, transforman el que podía parecer sentido originario del texto o, mejor tal vez, hacen aflorar ambigüedades y cuestiones que el texto no había logrado integrar.

I. El «Alma del Mundo» en *Timeo*.

El propósito a que Platón hace frente con esta teoría es tan simple de enunciar como difícil —¿imposible?— de llevar a buen término.

La intuición —iluminación «*noética*» sobre un impalpable zócalo de deseo, más que frialdad analítica y razonada— de que tiene que haber algo que detenga el caminar dialéctico en pos de una definición absoluta de las virtudes que han de salvar ese mundo que se extingue, es seguramente el móvil más radical del devenir filosófico de Platón⁵. Alimentada inicialmente en un espacio que oscila entre ecos de experiencias místico-mistéricas (en especial, las partes más antiguas de *Fedón y Fedro*) y primeras escaramuzas dialécticas en torno a las Ideas (partes posteriores de *Fedón y Fedro*, o *Menón*, etc.), Platón habría optado finalmente (en especial a partir de *Banquete*) por el intento de traducir en discurso educativo

⁵ Esta es la idea que domina la sugerente interpretación de Colli en la obra ya citada (nota 1), desde la p. 231 en adelante.

y político la interioridad inicial. *República* y *Timeo* responderían, cada uno a su manera, a esta nueva actitud. Y esto es lo que intentaría hacer, para la cuestión de la explicación del mundo, el *Timeo*.

El reto a que Platón se enfrenta es este: hay que dotar de inteligibilidad a un mundo que tiende a eludirla por completo. La primera comprobación de que se parte es la de que no todo es igualmente ininteligible: hay estratos y modos de lo dado que parecen más cognoscibles, más firmes y estables que otros. ¿Es posible integrar todo esto en una explicación escalonada y única?

Platón va a apelar para ello a un paradigma «genealógico», en el que cada nueva generación sitúe su producto en un nivel inferior al precedente. No será, sin embargo, una generación biológica, sino dialéctica: bien integrando los extremos cualitativamente opuestos de lo en-sí e inmutable —el círculo de Lo Mismo— y lo que niega toda identidad —el círculo de Lo Otro—, bien haciendo uso de una serie de mediaciones aritméticas y armónicas inspiradas por el pitagorismo. Este es el lugar en que entra en escena el «*Alma del Mundo*» y, como reflejo de ésta, el alma humana.

¿Por qué precisamente un «*Alma*»? Porque Platón se atiene a una idea que le viene dada por la tradición y que él asume de manera firme y clara: no hay movimiento sin alma⁶. Y, como

⁶ El antecedente de esto está en FEDRO. Pero ahí lo que prioritariamente parece preocupar a Platón es dotar de fundamento al proceso de la *anamnesis*. El argumento con que se afronta la cuestión del carácter ingénito e inmortal del alma se apoya en su condición de principio de movimiento (245 a ss.). Pero la prueba no alcanza más que a la inmortalidad de cada alma. Cuando, por inevitables limitaciones dialécticas, se recurre al Mito de los Caballos Alados, aparecen —aunque solapados en la brillantez de la imagería— los problemas: los carros de los dioses llevan caballos perfectos y dóciles (246 a); pero no los de los hombres (ib. b); en el tiro del alma humana, hay un caballo al menos que tiende a moverse por su cuenta, en contra del auriga-razón. «*Todo lo que el alma tiene a su cargo es inanimado y recorre el cielo entero (...) Si es perfecta y alada, surca las alturas y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido las alas va a la deriva...*» (ib. b-c. Trad. de E. Lledó, Gredos, Madrid, 1986). ¿De dónde recibe el caballo díscolo la capacidad de moverse? ¿De la misma alma que mueve la racionalidad o de otra? Este problema es el que, punto por

tampoco hay cambio y pluralidad en devenir sin movimiento, no puede haber mundo sin alma.

Veamos de qué manera se lleva a cabo esta producción.

1. Comienza por decirnos que el Demiurgo colocó el Alma «*en el centro [del cuerpo del mundo], la extendió por todo él y aun fuera de él envolvió con ella el cuerpo [de éste]*» (Tim. 34b).

Pero ¿cómo ha formado el Alma, de qué la ha compuesto? «*Entre lo existente indivisible, eterno e inmutable y lo divisible que deviene en los cuerpos, mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos. Y, en lo que concierne a la naturaleza de lo Mismo y lo Otro, también compuso de la misma manera una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible...*» (35a). Una vez hecho esto, «*tomando estas tres naturalezas, las mezcló todas conjuntamente en una forma única, armonizando por la fuerza con la de lo Mismo la de lo Otro, que naturalmente era reticente a la mezcla*» (35a).

Que Platón era consciente de la dificultad dialéctica de integrar en una realidad *intermedia* esos dos opuestos que designa como *lo Mismo* y *lo Otro* se deja ver claramente en el texto: la «armonía» se impone por la fuerza; pero, aun dejando a la vista esa huella de la propia perplejidad ante la endeblez de sus premisas, Platón pasa a esbozar sin más trámites su teoría de la mezcla con una absoluta y rigurosa precisión. El Demiurgo divide la mezcla primera en una serie de siete grados —los siete círculos planetarios—, cuyos intervalos irá colmando luego sirviéndose de dos tipos de mediación (*mesótetes*), la aritmética y la armónica⁷. Ahí está el primer esbozo de la genealogía descendente que hemos mencionado.

Como si no existiera el problema de fondo de una oposición cualitativa y esencial entre *Lo Mismo* y *lo Otro*, Platón recurre a una mediación aritmética y cuantitativa para colmar la distancia entre ambas cosas. ¿Simple inadvertencia de Platón? ¿O esa

punto, irá desgranando el TIMEO. Como veremos en el punto III, el argumento de FEDRO reaparece tal cual en LEYES X.

⁷ En Platón, *Oeuvres Complètes*, T. X, *Timée, Critias* (Belles Lettres, Paris, 1970), Albert Rivaud ofrece una detallada reconstrucción de estos cálculos (pp. 42 ss.).

ambigüedad estaba ya agazapada en la diferencia entre el Uno y la Diada de la especulación pitagórica? Si el Uno pitagórico era cualitativamente *más* que el primer elemento de una serie —y tal cosa parece congruente con el conjunto de la *aritmología* pitagórica—, Platón no ha hecho más que reproducir lo que ha recibido. En cualquier caso, la solución dada no podía salvar la distancia cualitativa presupuesta.

2. Por otra parte, la idea del *Viviente-en-sí* incluye otras especies de vivientes. Y el mundo no sería lo que debe si el Demiurgo no hubiera pensado en hacer reales también esas otras especies. Estas especies son cuatro: la de los dioses celestes, la de los vivientes alados que habitan en el aire, la de los vivientes que habitan en el agua, la de los que viven en la tierra y caminan (39e-40a).

El Demiurgo ha hecho los dioses celestes de fuego y, a imitación del Todo, les ha dado una figura *bien redonda*; en su parte más poderosa o importante, ha colocado una *inteligencia* capaz de seguir el orden del Todo. Además ha conferido a cada uno de ellos dos movimientos: «*uno en el mismo lugar y según proporciones invariables (...) el otro hacia adelante, dominado por la traslación circular de lo Mismo y lo Semejante*» (40a-b).

Después de ellos vienen los planetas, «*los que van y vienen y andan errantes*» (40b). Y la Tierra, «*nuestra nodriza, estrechamente pegada en torno al eje que atraviesa el Todo, hecha para ser guardiana y artesana de la noche y del día, la primera y más antigua de las divinidades engendradas dentro del cielo*» (40 b-c).

Platón habla ahora de «otros» dioses: si los que acabamos de mencionar se caracterizan como «*los que realizan visiblemente un movimiento circular*», los otros son definidos por Platón como aquellos que «*se hacen visibles en la medida en que ellos lo quieren*» (41a); junto a los dioses celestes aparecen así unos dioses tomados de la tradición órfica, los mismos cuya genealogía divina ha mencionado previamente (40e-41a). ¿Tributo a la tradición? ¿Reconocimiento de la sabiduría de los misterios? Lo importante, en cualquier caso, es aquí la alocución que el Demiurgo les dirige a todos ellos: tras llamarlos «*dioses, hijos de dioses*» y de recordarles

que son «*indisolubles en tanto que él lo quiera*» —por más que les da su palabra de que no va a destruirlos—, les informa de que «*hay aún tres especies mortales no nacidas; si no nacen en absoluto, el cielo quedará inacabado, porque no tendrá en sí todas las especies de vivientes... Pero, si yo las hiciera nacer por mí mismo, si participaran de la vida por mi mediación, resultarían iguales a los dioses. Con el fin, pues, de que, por una parte, esos seres sean mortales y para que, por otra parte, el todo sea el todo, aplicaros vosotros, según vuestra naturaleza, a la producción de los vivientes; imitad el poder que mostré en el caso de vuestra generación. En cuanto a la parte de estos seres que ha de llevar el mismo nombre que los inmortales, la parte que llamamos divina y que gobierna..., yo mismo prepararé su semilla y su comienzo y os la daré. En cuanto a lo demás, añadiendo a la parte inmortal una parte mortal, fabricad los vivientes, hacedlos nacer, hacedlos crecer dándoles su alimento y, cuando mueran, recibidlos de nuevo*» (41a-d).

4. El Demiurgo modela entonces las almas, según ha anunciado: «*volviendo a la cratera en la que había mezclado y fundido el Alma del Todo al comienzo, vertió en ella los residuos de las primeras substancias y las mezcló poco más o menos de la misma manera. Sin embargo, no hubo ya en la mezcla substancia pura e idéntica, sino segunda y tercera. Combinado el todo, dividió las almas en un número igual al de los astros y asignó un alma a cada uno: las puso en ellos como en un carruaje [lóchema] y les mostró la naturaleza del Todo*» (41d-e).

Inmediatamente después, «*les expuso las leyes establecidas por la fatalidad: que se establecería un primer nacimiento idéntico para todos [los seres], para que nada fuera tratado en condiciones de inferioridad por él; que las almas, sembradas en los instrumentos del tiempo, cada una en el que era más adecuado a ella, debían hacer nacer al más capaz de honrar a los dioses entre los vivientes; (...) Una vez que las almas hubieran sido implantadas en los cuerpos por obra de la necesidad, al entrar o salir, deberían tener, primero, una única sensación connatural a todas, provocada por impresiones violentas; en segundo lugar, amor mezclado con placer y tristeza y, además, temor, ira y cuantas afecciones acompañan a esas o les son naturalmente opuestas*» (41e-42b). Leyes que dictó

«a fin de no ser responsable de la posterior maldad de cada uno de ellos» (42d).

5. El modelado de los cuerpos corresponde a los demás dioses. Una vez más el procedimiento es la mezcla de elementos según ciertas proporciones. Hechos los cuerpos, a los que afluye y de los que fluye el oleaje del devenir, «ataron a ellos los movimientos circulares del alma inmortal». Sin embargo, «los movimientos así introducidos en ese caudaloso río, ni lo dominaban ni eran dominados por él. (...) De modo que el viviente sin duda se movía, pero avanzaba sin orden, hacia cualquier lugar al azar y de forma irracional, dotado de todos los seis movimientos. (...) andaba por completo errante en todas las seis direcciones» (43b).

6. La dualidad que hay que vencer y armonizar ha estado representada hasta ahora por dos pares de opuestos: lo Uno de la Idea inteligible y la multiplicidad empírica como telón de fondo básico; y los círculos de lo Mismo y lo Otro en un plano más inmediato. Pero esto le parece ahora insuficiente a Platón, que cree llegado el momento de introducir un nuevo par de opuestos: *Noûs* y *Anánke*. El primero aportará la ley razonable e inteligible, el segundo la resistencia limitativa y ciega: «el nacimiento de este mundo ha tenido lugar por la mezcla de la necesidad y la inteligencia; pero la inteligencia se ha impuesto a la necesidad, persuadiendo a esta de que conduzca la mayor parte de lo que es producido hacia lo mejor» (47e-48a). Qué es ese nuevo principio y qué papel tiene en su teoría lo explica a renglón seguido: «por tanto, si se quiere decir de qué manera nació [el mundo], hay que introducir la especie de la causa errante y el modo como ésta naturalmente se mueve» (48a). Para comprenderla mejor, es preciso recordar el origen *verosímil* de los elementos y acudir a los dioses para que nos salven de «absurdos e incoherencias y nos sugieran opiniones probables» (48d-e).

Al comenzar nuestra exposición —nos recuerda Platón—, distinguimos dos clases de seres. Pues bien, «ahora nos es preciso descubrir un tercer género de ellos. Aquellas dos clases de seres fueron suficientes para la exposición anterior: habíamos, en efecto, supuesto que una era la especie del Paradigma, inteligible e inmutable, y la otra era la

imitación del Paradigma, sometida a la generación y visible» (48e-49a). A ellas hay que añadir ahora «el receptáculo y como la nodriza de toda generación» (49a), «por naturaleza, un portaimprontas (ekmageion) para todo» (50c). Es decir, es necesario aceptar que los géneros de ser son tres: «lo que es generado, aquello en lo que es generado y aquello a cuya semejanza nace lo generado» (50d).

El primer requisito y el más fundamental del receptáculo es que «*lo que ha de recibir en sí todos los géneros esté fuera de todas las formas*» (50e). No se puede decir de él, por tanto, que es alguno de los elementos —tierra, fuego, agua o aire—, y sí, sin caer en falsedad alguna, que es «*una cierta especie invisible y carente de forma, capaz de recibirlo todo (pandechés), que participa de lo inteligible de una manera absolutamente aporética y muy difícil de entender*» (51a). Sin embargo, en 48a hablé de «*causa errante*» y de «*movimiento natural de ella*». Y, un poco más abajo, dice que «*la nodriza de la generación... se muestra a la vista como algo totalmente diversificado. (...) irregularmente sacudida en todos sentidos (...)*» (52d-e). Así, pues, la pasividad del receptor se expresa en términos de movimiento indeterminado. La aplicación de la teoría de los triángulos intentará «racionalizar» lo irracional de esa causa errante, sin eliminar esta nueva fuente de movimiento. Además, los Dioses Jóvenes, al dar al hombre el cuerpo, han «*modelado en él otra especie de alma, la especie mortal*» (69c); el alma de «*las pasiones temibles y necesarias, el placer..., los sufrimientos..., la osadía y el miedo, estúpidos consejeros, la impulsividad que se ciega a las opiniones y la esperanza fácil de engañar*» (69d). La intuición platónica no solo parece «*aporética y difícil de entender*»: como tal, era intraducible en clave dialéctica.

II. La propuesta platónica: desajustes, puntos de fuga.

Si el propósito de Platón era construir un modelo de mundo en el que dominara lo Uno, y en el que lo múltiple quedara reducido a unos mínimos parámetros de inteligibilidad, el resultado no podía ser más incierto y vacilante:

a. El Alma del Mundo, principio del movimiento del gran Viviente que es el Todo, está constituida por una mezcla proporcional de los círculos de Lo Mismo y Lo Otro. Y es situada como envoltura —octavo círculo u ogdóada en la elaboración posterior— de los siete círculos planetarios, que señalan «grados» de proximidad-lejanía respecto de Lo Mismo (35a).

b. Para garantizar que lo producido pertenece a escalones ontológicamente inferiores, se delega la producción de parte del mundo a agentes subordinados, producidos a su vez por el Demiurgo: «los Dioses Jóvenes». Estos *imitan* al Demiurgo, lo mismo que el Viviente cósmico imita al Viviente—en—sí (41c-d). El Demiurgo, con todo, se reserva la producción de las «semillas» de la parte inmortal del hombre. La razón por la que delega la producción de los demás vivientes a los «Dioses Jóvenes» es, una vez más, ambigua: por una parte, dice que, si él diera la vida a las demás especies vivientes por sí mismo, éstas serían divinas —con esa divinidad «otorgada» que poseen los dioses celestes, claro—; en cambio, si son éstos quienes las producen, su mortalidad quedará garantizada: los dioses «producidos» no podrían conferir la inmortalidad natural. Tampoco el Demiurgo, si nos atenemos a la condición de estos últimos. La inmortalidad de éstos es un don del Demiurgo, nada más. ¿No bastaba con negarles el don a los demás mortales? Tal vez el Demiurgo no quería «comprometerse» y prefiere que la degradación genealógica siga su curso... Se reserva, con todo, la producción de las «semillas» del alma humana: que, pese a todo, solo serán inmortales por concesión libre del artesano del mundo.

c. Por lo demás, descubrimos a continuación que para las almas humanas «no queda» ya *sustancia pura e inmutable*, sino solo de las especies segunda y tercera (41d-e). ¿Hace esto más gratuita aún su inmortalidad?

d. La nueva especie de vivientes es sometida a un código fatal e inapelable, con un doble fin: 1) garantizar la uniformidad inicial; 2) poner a salvo la responsabilidad del Demiurgo ante la posterior

maldad de esos seres (41e-42d). ¿Quedaba efectivamente libre de responsabilidad con eso?

e. Cuando «*los movimientos circulares del alma inmortal (los de Lo Mismo y Lo Otro)*» son atados a los cuerpos, no consiguen de entrada imponerse a estos: «*el viviente se mueve sin orden, hacia cualquier lugar y de forma irracional*» (43b). Ahora bien, si todo movimiento supone un alma, ¿qué clase de alma mueve al cuerpo en este momento? ¿De dónde procede?

f. Esto exige un nuevo par de opuestos: Inteligencia-Necesidad. Entra en escena la «*causa errante y el modo como ésta naturalmente se mueve*» (48a). La Necesidad implica, pues, un nuevo principio de movimiento. ¿Natural y eterno, o producido?

g. Al final, los «*Dioses Jóvenes*» añaden al cuerpo humano «un alma mortal», especie de portavoz de la causa errante en su resistencia a asumir los movimientos circulares del alma inmortal, que, sin embargo, no puede explicar como tal el movimiento de la causa errante.

El resultado es, pues, bastante frustrante. Y el propio Platón zanjará la cuestión y sus ambigüedades por la vía más fácil, aunque no tal vez la más consecuente, en *Leyes X*.

III. El «Alma del Mundo» en *Leyes X*.

Nos encontramos en un contexto absolutamente distinto del de *Timeo*. En el proceso de legislación que ha emprendido El Ateniese, ha llegado el momento de hacer referencia a los delitos de impiedad (*Leyes X*, 884a s.). Pero para Platón hay algo más importante que un mero decretar qué castigos imponer a quienes ultrajan a los dioses: hay que educar a los ciudadanos de forma que no lleguen a cometer tales delitos. Por ello, El Ateniese considera que, para legislar adecuadamente acerca de tal cuestión, hay que comenzar por ponderar los motivos que pueden inducir a los ciudadanos a comportarse indignamente con los dioses. Los motivos que él encuentra responden, nos dice, a tres convicciones: «*que [los dioses] no existen; que sí existen..., pero no se ocupan de los*

humanos; que son fáciles de ablandar y se dejan conmover por sacrificios y plegarias» (885b).

Platón zanja la primera de estas hipótesis de una manera harto curiosa: «*nunca, ninguno de aquellos a quienes, desde la juventud, se les ha inculcado la opinión de que los dioses no existen, ha llegado a su vejez creyendo lo mismo» (888b-c); con eso se deja a un lado esa primera situación y decide hacerse cargo de las otras dos hipótesis sin más. Éstas, a su vez, se reducen a una concepción poco «racional» de qué es el mundo y cuáles son sus principios. El principio que aquellos ignoran para pensar así es «El Alma»: «*si podemos mostrar que el alma es el existente primero, y no el fuego o el aire, ... podríamos afirmar de forma totalmente correcta que el alma existe de modo bien diferenciado por naturaleza» (892c).**

Para demostrar esto, Platón recurre a un argumento que, a su manera, quedó ya esbozado en *Fedro* (245c ss.). Se parte de un hecho: en el mundo hay cosas que se mueven. Se establece luego la prioridad absoluta de aquello que es capaz de mover a otra cosa sin ser ello mismo movido por otra cosa (894c-895b). Un movimiento «capaz de moverse a sí mismo» no es otra cosa que la definición misma de «alma» (896a). El principio, pues, del movimiento global del universo es un alma. «*¿Una sola o varias?»*, pregunta luego (896e). Y contesta: «*no pongamos menos de dos: la que tiene como propio hacer el bien, y la que es capaz de producir lo contrario» (Ibid.).*

Hay, por tanto, dos almas en el mundo: «*hay que afirmar que el alma óptima es la que cuida del mundo en su totalidad y lo conduce por un camino de la misma clase que el que ella sigue. (...) Y si esta ruta la sigue de manera demencial y desordenada, [habremos de decir que] es el alma mala [quien conduce el mundo]» (897c-d).* Haciendo ver que el alma buena es la responsable del orden del cielo y, por lo tanto, de lo más divino, Platón cree haber ya cumplido el objetivo que se había propuesto en el contexto de *Leyes X*.

Esto es, pues, lo que Platón lega a la tradición de las escuelas en la cuestión del «Alma del Mundo». El Alma del Mundo es doble: hay un Alma superior, que la tradición entenderá unánime-

mente como «Alma racional», y otra inferior, que la misma tradición llamará «Alma irracional». ¿De dónde procede realmente esta última? Si la creó —directa o vicariamente— el Demiurgo, la eficacia de la causa ordenadora en cuanto tal queda en suspenso: su producto puede ser lo mismo racional que irracional; si no la creó el Demiurgo, por sí o por causa delegada, entonces hay en el mundo un doble principio.

Por el momento nos quedamos con esta lectura, sin duda aún muy plana. Pero esa era la lectura que, después de todo, se ofrecía a los intérpretes antes de cualquier violencia exegética.

IV. El «Alma del Mundo» hasta la Nueva Academia.

Recordemos: el propósito de Platón fue hacer llegar al mundo de la experiencia sensible un reflejo, lo más completo posible, del orden superior y divino. Superada la etapa de entonación místico-mistérica⁸, ese orden divino es ahora concebido en términos de racionalidad y, de manera muy concreta, en forma de complejas mediaciones aritméticas y armónicas, o de sinuosas construcciones geométricas. Los valores morales están subsumidos en el ideal del conocimiento. Esta fundamentación racional y dialéctica de la creencia en lo divino está igualmente presente en *Leyes X*. Así es como la teoría del «Alma del Mundo» viene a corregir aquella forma de impiedad que dice admitir que «*los dioses existen..., pero no se ocupan de los humanos*» (885b). Sin embargo, en especial a partir del giro dogmático de la Nueva Academia, la preocupación por la «Providencia» preferirá apoyarse en otra clase de razones, cada vez menos teóricas y abstractas y más morales y psicológicas.

Con Espeusipo y Jenócrates, la reflexión se mueve aún en el marco del platonismo pitagorizante. Es decir, la atención se centra prioritariamente en la teorización y en sus posibilidades. De Espeusipo sabemos, por distintas fuentes, que rechazó las Ideas en

⁸ Véase Colli, o.c., pp. 253 ss.

favor de los números o «seres matemáticos»⁹, y que mantuvo una clara separación entre el Alma y esas dos clases de seres, los matemáticos y los geométricos¹⁰. Por lo demás, el Alma aparece en el cuarto nivel del ser y solo en este punto levanta su cabeza el mal. Aun entonces no aparece como una fuerza positiva, sino como un subproducto de los inevitables fallos en el intento de dominar por completo el substrato o materia. Eso nos acerca más a la metafísica del *Timeo*, con la resistencia activa del receptáculo o la causa errante, que a *Leyes X*.

¿Es esto compatible con la definición espeusipiana de «alma» que nos conserva Jámblico¹¹, a saber, «la forma de la omnidimensionalidad extendida»? Sí, afirma Dillon¹², si aceptamos que el alma recibe de arriba el número y la extensión geométrica y que estas cosas, sintetizadas, vienen a ser su principio formal, que luego se combina con la materia propia del alma para formar el nivel psíquico. Éste, a su vez, proyectado sobre el quinto nivel, se combina de nuevo con la materia para formar el mundo físico. Este tipo de progresión, expresado de forma un tanto distinta, reaparece en el neopitagórico Moderato de Gades en el siglo I d. de C.

Por su parte, Jenócrates, basándose en *Timeo* 35a, identificó lo «existente indivisible» con el Uno y lo «divisible» con la Multiplicidad o la Díada. El Uno pone límites a la multiplicidad ilimitada y el resultado de ello es el Número. Pero este no es aún Alma: carece de movimiento y el Alma es «un número semoviente». Hemos de añadir al Número los elementos de lo Mismo y lo Otro, de los que el primero representa la estabilidad y el otro el movimiento y

⁹ Aristóteles, *Met.*, *Lambda 1* = Frag. 42, Lang.

¹⁰ Aristóteles, *Met.* *Dseta, 2* = Frag. 33, Lang.

¹¹ De Anima, *apud Stobaeum I*, 363, 26, Wachsmuth = Frag. 40, Lang.

¹² Dillon, John, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 b. C. to a. D. 220*. Duckworth, London, 1977, p. 17.

el cambio. El alma sigue siendo el mediador por excelencia en el universo. El alma es una entidad numérica, no material, aunque posee elementos que la refieren al mundo sensible. Este aparente acercamiento entre Alma del Mundo y Díada indefinida tendrá sus consecuencias en la posterior transformación de aquélla.

Todo esto nos mantiene aún en el ámbito de la especulación aritmológica de Platón y en el nivel de la explicación metafísica del orden derivado, es decir, de la racionalidad parcial que el Alma impone en lo múltiple. Pero tal actitud no iba a prolongarse más allá del giro dogmático de Antíoco de Ascalón. El Alma irracional del mundo seguía en su condición de concausa ciega, y la cuestión del origen del mal y su potencial reductibilidad por la causa buena seguía sin respuesta. Entre los distintos modos de hacer frente a esto, hemos elegido tres para nuestra exposición: el que adopta Filón de Alejandría, el que nos presenta Plutarco y el que nos ofrece el marco gnóstico, en dos de sus vertientes: la hermética y la valentiniana.

V. Filón De Alejandría.

1. Antíoco de Ascalón y el entorno alejandrino.

No hay nada digno de mención en lo poco que sobre el Alma del Mundo nos conservan los testimonios acerca del pensar de Antíoco. Pero sí hay en él algo que va a incidir en el conjunto de la teorización.

Que en la formación de Antíoco hay una clara dominante estoica es un lugar común de la tradición. Es, en efecto, el estoicismo de Panecio y Posidonio lo que le llevará al dogmatismo. Dos textos de Cicerón nos permitirán definir en qué consiste éste y qué repercusión tiene en su platonismo. En *Academica Posteriora*¹³ (30 ss.) se nos dice que «*El criterio de verdad procede, sin*

¹³ Cicerón, *Academica Posteriora*, 30 ss. En *Cuestiones Académicas, Bibl. Script. Graec. et Roma. Mexicana*, Universidad Autónoma de México 1980.

duda, de los sentidos, pero no está en los sentidos: el juez de las cosas, sostienen ellos, es el intelecto, pues piensan que solo este merece crédito, ya que solo él percibe lo que es eternamente simple, uniforme e idéntico a sí mismo. A esto lo llaman *Idea*, nombre que ya le dio Platón». Ahora bien, en el *Orator* de Cicerón (8 ss.)¹⁴, después de ponderar la superior belleza del modelo que el artista concibe sobre lo que es copia suya, se dice que «*estos modelos de las cosas son llamados Ideai*¹⁵ por Platón...; éstas, dice él, no son generadas; existen siempre y son posesión del intelecto y la razón...». Las Ideas son, pues, contenidos de la mente humana y su «eternidad» radica en su identidad para toda la especie humana, lo mismo que las *koinài énnioiai* estoicas. Pero esto significa equiparar el Demiurgo —y el Alma racional del mundo— con el Pneuma-Logos estoico. Y el *paradigma* de *Timeo* es la suma total de los *lógoi spermatikoí* que son el contenido del Logos. A partir de esta transformación, las Ideas serán vistas como «*los pensamientos de dios*». ¿Fue Antíoco el primero en plantearlas así? ¿Se produjo ya esta transferencia en la Academia Antigua, ante la perplejidad de los platónicos por la ausencia de ubicación del paradigma en el *Timeo*? El desplazamiento es importante, pues devuelve la causa primera de la inteligibilidad del mundo a una causa «personalizada». Si a esto se añade la influencia neopitagorizante que transforma el Uno en un primer principio absolutamente trascendente respecto al principio activo, con lo que el Demiurgo pasa a ser un segundo dios-Intelecto (*Noûs*), que contempla las Ideas en el Uno y las refleja luego en su labor productora del mundo, el Alma racional del mundo queda casi sin función y tiende a ser identificada con ese segundo dios, y el Alma del Mundo del *Timeo* tiende a ser cada vez más un Alma irracional o, al menos, «subracional» que, sin embargo, es vista como algo más que el puro receptáculo indeterminado.

¹⁴ Cicerón, *Orator*, Les Belles Lettres, París, 1964, p. 8 ss.

¹⁵ El plural *idéai* está ahí por exigencia de la traducción; en el original se usa el singular *idéan*.

Este sesgo pitagorizante podría ya suponerse en Eudoro de Alejandría y aparece ciertamente en su casi coetáneo Filón de Alejandría.

2. Filón de Alejandría.

*El de Abrahamo*¹⁶ nos presenta el mismo sistema que Alejandro Polyhistor nos da como pitagórico: una Mónada, acompañada de una Díada a la que aquélla es superior. Pero, al mismo tiempo, aparece en el sistema filoniano la Díada Indefinida como tal, asimilada unas veces a la «materia» (p.e. en *de Specialibus Legibus*¹⁷ o *de Somniis*¹⁸), pero casi siempre disimulada como Justicia (*Dike*) o Sabiduría (*Sophía*). La imagen de Dike asesora de Zeus se asimila a la figura judaica de la Sabiduría sentada a la diestra de Yahveh y da lugar a un principio de vida femenino que encontraremos en seguida en la Isis de Plutarco y que tendrá luego un cierto desarrollo en la gnosis y el neoplatonismo. En consecuencia, en *de Fuga*¹⁹ Sofía es una causa orgánica que permite la generación del Logos —hijo de Yahveh y de Sofía—. Mientras que en *Quod Deterius*²⁰ se le atribuyen los epítetos que *Timeo* asigna al receptáculo: «nodriza» o «madre adoptiva». Y lo que se nos presenta como «Sophía» en el *De Ebrietate*²¹ está ya muy cerca de la figura de Isis en Plutarco.

¹⁶ De Abrahamo, 120 ss. Las Obras de Filón se citarán según la edición de las Obras Completas de Éditions du cerf, Paris, varios años, indicando el volumen y el año de cada edición. En el caso del De Abrahamo, es el vol. 20, 1966.

¹⁷ Ver De Specialibus Legibus III, 180. O.C., vol. 24, 1975.

¹⁸ De Somniis II, 70. O.C. vol. 19, 1962.

¹⁹ De Fuga, 109. O.C. vol. 17, 1970.

²⁰ quod deterius potiori insidiari soleat, 115 s. O.C., vol. 5, 1965.

²¹ De Ebrietate, 30 s. O.C., vol. 11-12, 1962.

Por otra parte, en *De Gigantibus*²² reconoce la existencia de ángeles o dáimones malos; y esta dualidad resulta claramente formulada en *Quaestiones In Exodum*²³, donde leemos que «en cada alma, en el momento mismo de su nacimiento, entran dos potencias, una saludable y otra destructiva. Si la salutífera resulta victoriosa y prevalece, la opuesta es demasiado débil para ser visible. Pero si prevalece la última, ningún beneficio en absoluto o sólo pequeño se obtiene de la salutífera. También el mundo fue creado por la mediación de estas dos potencias. Las gentes las designan con varios nombres: a la salutífera la llaman poderosa y benefactora y, a la opuesta, ilimitada (*ápeiros*) y destructiva».

El epíteto *ápeiros* nos remite sin vacilaciones a la Díada Indefinida, solo que ahora tiene además las características de la segunda Alma de *Leyes X* y apunta al persa Ahriman (véase luego, VI. *Plutarco*). La doctrina tiene así mismo su paralelo en contexto gnóstico²⁴. Por lo demás, esta dualidad resulta especialmente tematizada en su teoría de la «doble creación» del hombre.

*Quaestiones in Genesim*²⁵ enfatiza la distinción entre una parte (*méros*) racional del alma, hecha de *Pneûma* divino, y la parte nutritivo-sensitiva, cuyo elemento es la sangre. Esta parte vital (*dsotiké*) es mortal (ver *Timeo* 41e) y, según *De Fuga* (67), ha sido creada por los «ayudantes» del Dios creador. Filón asume así una especial teoría de la creación del hombre: la doble descripción de *Génesis*²⁶ debe entenderse como la creación del Hombre superior o ideal y del hombre inferior o mortal. La teoría iba a tener un

²² *De Gigantibus*, 17 s. O.C. vol. 7-8, 1963.

²³ *Quaestiones in Exodum* I, 23. O.C. vol. 33, 1978.

²⁴ Ver *Corpus Hermeticum* IX, 3. Ed. Nock-Festugière, Les Belles Lettres, Paris, Tomo I (tratados I-XII), 1960 (2ª ed.); Tomo II (tratados XIII-XXVIII y *Asclepius*), 1960 (2ª ed.).

²⁵ *Quaestiones in Genesim* II, 59. O.C. vol. 34A, 1979.

²⁶ *Génesis*, 1, 26 y 2, 7, respectivamente.

especial desarrollo en los márgenes del platonismo medio, en especial en el *Poimandres* hermético²⁷.

VI. Plutarco de Queronea y los comienzos del s. II d. C.

1. Todo eso que en Filón aparece en cierto grado como flotante e indeciso, reaparece en Plutarco de manera mucho más sistemática. Los pasajes más importantes a este respecto se encuentran en tres tratados: *De iside et osiride*, *de defectu oraculorum*²⁸ y, sobre todo, *de animae procreatione in Timaeo*²⁹.

El punto de partida de Plutarco es nítido: hay que leer a Platón «literalmente». Para ello se apoya en la tradición que inaugura Aristóteles y que seguirán los peripatéticos y los epicúreos entre otros. Hay que entender, sin embargo, en qué parece consistir esta literalidad para Plutarco.

H. Cherniss se la discute, apoyándose para ello en los múltiples pasajes en que Plutarco se desvía de lo que dice el texto de Platón³⁰. No obstante, hay otro sentido posible para el programa de la «literalidad»: el de tomar tal cual la estructura *diacrónica* del diálogo, manteniendo la libertad de ajustar los detalles. De otra manera: tomar como verdaderamente temporal la formación del mundo.

²⁷ Ver *Poimandres*, C. H. I, 12-15. Ed. Nock-Festugière, Les Belles Lettres, Paris 1960 (2ª ed.), vol. I.

²⁸ *de iside et osiride, de defectu oraculorum*, en *Moralia V*. Edic. y trad. de F.C. Babbitt, Loeb Classical Libr., Harvard Univ. Press - Heinemann, London 1936 (Repr. 1984). [Citados, respectivamente, como de *Iside* y de *def.*]

²⁹ *de animae procreatione in Timaeo*, *Moralia XIII*, 1. Edic. y trad. de Harold Cherniss, Loeb Class. Libr., Harvard Univ. Press, 1976 (Repr. 1993). El *DE ANIMAE* está íntegramente dedicado a estudiar la formación del Alma subracional del mundo según el *Timeo*. [Citado de *An.*]

³⁰ Véase Cherniss, *Introduction* al *de animae procreatione*, pp. 113 ss. de la edición citada.

Sin duda, aunque no fuera esta la intención de Platón, la estructura asimétrica del planteamiento genealógico daba sobradamente pie a ello. Adviértase que el propio paradigma que Platón asume para hacer inteligible el mundo fuerza esa asimetría.

Para explicar el mundo —para hacer *inteligible* lo plural y cambiante— se precisa un Alma. El Alma ha de mediar entre lo Uno e idéntico y lo múltiple y mudable. Para ello tiene que participar de ambas cosas. Pero el fundamento solo puede estar en el Uno y lo Mismo: sólo esto, en efecto, puede ser principio de orden e inteligibilidad también en el movimiento y la pluralidad. Ahora bien, cuando Platón advierte que por esta vía deja sin explicación algo que no puede negar —el movimiento azaroso y negativo que hay en el mundo—, se ve obligado a postular una especie de contraprincipio ciego y limitativo, la «necesidad». Es decir, algo que ofrece resistencia a los intentos de acomodar el movimiento a las exigencias de lo Mismo y lo Semejante —es decir, a la acción de lo Otro dirigida por lo Mismo—. Sin embargo, Platón se resiste a aceptar un segundo principio absoluto que pueda «fundar» el mal en paralelo a lo que funda el orden y el bien. Ese contraprincipio ciego e inerte queda entonces puesto ahí sin más fundamento que su estar ahí. No es, pues, explicable ni, por lo mismo, traducible en términos «genealógicos». Esto supuesto, se hace más difícil resistirse a la interpretación de «la historia del mundo» como una lucha temporal contra algo que se niega a dejarse ordenar. Tanto más cuanto que esta lectura tiene un paralelismo vital y existencial en la pelea cotidiana del ser humano por asentarse en un mínimo de luz y estabilidad.

2. En el *de Anima Procreatione*, Plutarco comienza recordando que los intérpretes que le precedieron —Jenócrates y Crantor sobre todo— «coinciden en pensar que el alma no fue generada en el tiempo y no está sujeta a generación, que posee multitud de facultades y que, para analizarlas..., Platón la supuso generada y mezclada» (1013A). Entendían, pues, que el alma, aun siendo originaria y eterna, no era autofundada, sino que dependía de una causa extrínseca. Esta habría sido la intención de Platón, que Plutarco rechazará. A su

vez, contra la teoría jenocrática del alma como «número semoviente», arguye que «Platón nunca llamó al alma número, sino que la llamó movimiento siempre automovido, y fuente y principio de movimiento» (de an. 1013C).

Ahora bien, «lo que atemoriza y deja perplejos a éstos y con ellos a los que estudian a Platón (...) es la generación y composición del mundo y de su alma, no compuestos de algo eterno ni en un tiempo ilimitado» (de an. 1013E)³¹. Hay que afirmar, pues, que, «en cuanto al Timeo, (...) toda la obra en su totalidad, desde el comienzo al fin, trata de la producción del mundo» (de an. 1017B).

Plutarco se hace sensible a algo que estaba implícito en Platón: «el hecho es que es imposible que cualquier cosa mala sea engendrada donde dios es la causa de todo, o que lo sea algo bueno donde dios no es causa de nada» (de Iside, 369A-B). E insiste en ello:

«La naturaleza no produce nada que no esté mezclado (...), antes bien procede a partir de dos principios opuestos y dos fuerzas antagonistas, una de las cuales nos conduce en línea recta hacia las cosas favorables (dextiá), mientras que la otra nos desvía y nos hace retroceder (...) Pues si, por naturaleza, nada puede nacer sin causa, y lo bueno no puede darse como causa del mal, es necesario que la naturaleza sea producción adecuada y principio del mal lo mismo que del bien.

«Y esta es la opinión de la mayoría y de los más sabios entre los hombres: piensan, en efecto, que hay dos dioses en alguna manera opuestos en sus artes, uno artífice de las cosas buenas, otro de las malas. Otros, así mismo, llaman al bueno "Dios" y al otro "Daimon"; como Zoroastro... llamó al uno Ormuzd y al otro Ahriman...» (de Iside, 369C-E).

³¹ Ya hemos dicho que quien primero interpretó de modo literal el texto platónico fue Aristóteles: De Coelo, 280a, 28-32 y 300b 16-18; Física, 251b 17-19; Metafísica, 1071b 37-1072a 3. Teofrasto parece haber dudado de tal interpretación: Phys. Opin. Frag. 11. Pero la habrían aceptado los peripatéticos en general (Filopón, De Aeternitate Mundi, 135, 9-14) y los epicúreos (ver Cicerón, de Natura Deorum I, 18-21), así como Filón de Alejandría (en especial de aeternitate mundi, 13-16) —que se apoya expresamente en la autoridad de Aristóteles—. Ver Cherniss, nota a a de an. 1013E.

Y lo mismo hizo Platón: «en las Leyes, siendo ya de avanzada edad, afirma, no mediante enigmas ni de forma simbólica, sino con palabras exactas, que el mundo no es movido por un alma sola, sino tal vez por varias, ciertamente no por menos de dos...» (de *Iside*, 370F).

3. Sin embargo, este dualismo no es de hecho tan radical y muestra a su vez ciertas vacilaciones.

Su primera manera de comprender la dialéctica entre los círculos de Lo Mismo y Lo Otro de *Timeo* parece mantenerlo en la ortodoxia:

«La diferencia [lo Otro] producida en la identidad [lo Mismo] da lugar a la diferenciación, y la identidad en la diferencia [da lugar] al orden... Esas son las facultades del discernimiento y la movilidad. Ahora bien, directamente en el cielo, el movimiento exhibe diversidad en la identidad mediante la revolución de las estrellas fijas, e identidad en la diversidad mediante el orden de los planetas...» (de *An.* 1024E).

Sin embargo, cuando el paradigma de referencia no es el de «Lo Mismo y Lo Otro», sino el del «Uno y la Díada pitagórica», Plutarco parece confundir esta con la Díada indefinida, que se ha asimilado más bien al tercer principio en otros momentos. Esto es lo que se nos sugiere cuando se dice que «de los principios más elevados, es decir, el Uno y la Díada indefinida, esta ha sido llamada infinitud [*apeiría*] por ser el elemento de toda carencia de forma y toda falta de orden; pero la naturaleza del Uno, limitando y deteniendo lo vacío, irracional e indefinido de la infinitud, lo hace poseedor de forma...» (de *Defectu*, 428F). Y refuerza esta idea —con lo que nos impide pensar que, al menos ahí, haya tenido un lapsus—, diciendo que «si el Uno es eliminado, de nuevo la Díada indefinida, sumiéndolo todo en la confusión, lo hace carente de ritmo, indefinido y falto de medida» (de *Defectu*, 429A).

4. De hecho, esta Díada indefinida es el principal motivo de interés para Plutarco. Comentando *Timeo* (29a 5-6 y 29e 3-30a 3), nos dice que «la fuente de la generación no es lo no existente sino... lo que no está en adecuadas y suficientes condiciones [para existir de modo ordenado]. De hecho, lo que precedió a la generación del universo fue desorden (*akosmía*), un desorden no incorpóreo, no inmóvil ni inanimado,

sino de una corporeidad amorfa e incoherente y poseído por una movilidad demente e irracional (álogon); y tal era la carencia de armonía del alma que no poseía la razón; pues el dios no hizo cuerpo lo incorpóreo, ni alma lo inanimado (...), sino que haciéndose con los dos principios [el corpóreo y el anímico], el primero vago y oscuro y el otro confuso y estúpido, ambos indefinidos y sin su perfección adecuada, los ordenó, los dispuso bellamente y los armonizó, dando lugar a partir de ellos al viviente más bello y más perfecto» (de An. 1014B-C). De otra manera: «el demiurgo, apoderándose de un desorden discordante en los movimientos del alma inarmónica y necia, incapaz de ponerse de acuerdo consigo misma, diferenció y separó unas partes, y reunió otras..., empleando acordes y números...» (de An. 1029E).

Estamos, pues, no ante una materia inerte y puramente pasiva, sino ante un «principio desordenado e indeterminado, pero automovido y motor al que en distintos lugares llamó necesidad, pero que en Leyes llamó claramente alma desordenada y maléfica» (de an. 1014D-E). Y así es como hay que entender lo que Platón llama «madre y nodriza», porque, en realidad, «lo que él llama la causa del mal es el movimiento que mueve a la materia y se hace divisible en el caso de los cuerpos [véase Timeo 53a], el movimiento desordenado e irracional pero no inanimado³² que en LEYES... llamó alma contraria... a la benéfica... El dios, de hecho, no excitaba a una materia perezosa, sino que puso término a [una materia] perturbada por una causa privada de inteligencia» (de an. 1015E).

Por consiguiente, lo mismo que, por una parte, Plutarco admite la existencia de un *Noûs* precósmico, con el que se identifican las Ideas y el ser indivisible de estas (véase DE AN. 1024A), también por el otro extremo hay que entender que «no sujeta a generación se dice del alma que, antes de la generación del mundo, mantiene a todas las cosas en movimiento desordenado» (de an. 1016C); es decir, tal movimiento no podía ser debido más que a un alma precósmica (véase Timeo 30a 3-5).

³² Las negritas son nuestras.

5. Si la «madre y nodriza» no es, por sí misma, la causa del mal, sino que esta es «el movimiento» que la mueve (de an. 1015E), podemos entonces atribuirle a la primera una serie de cualificaciones, inesperadas tal vez en ese contraprinipio o segundo principio del mundo.

En *De Iside* (371A), luego de recordarnos que Platón ha asumido en *Leyes* la existencia de dos almas, añade: «entre éstas deja una cierta tercera naturaleza, no inanimada, ni irracional, ni por sí misma inmóvil..., dependiente de las otras dos, deseosa siempre de lo mejor, anhelante de ello y en pos de ello. Isis es, de hecho, el principio femenino de la naturaleza y es receptiva a toda clase de generación, por lo que es llamada nodriza y receptora de todo [pandechés]... Ella posee un amor [eros] connatural hacia el primero y más soberano de todos los seres, desea lo que es idéntico al bien y va tras ello» (De *Iside*, 372E); «se inclina siempre por sí misma hacia lo mejor, está abierta a engendrar por obra de eso y a que se siembren en ella efluvios y semejanzas» (Ib. 372F).

Sorprendentemente, pues, encontramos aquí una variante en lo que era materia pasiva y receptora, principio negativo del desorden: esa materia se desdobra en dos aspectos, uno potencialmente positivo y otro negativo, y el aspecto positivo es referido al Alma del Mundo. El resultado de ello es una entidad que es, por una parte, irracional y lábil, pero que está llena al propio tiempo de una natural inclinación a ser inseminada por el Logos divino. Es lo que el *De Anima Procreatione* (1026E-F) nos describirá como «un alma que dormita»:

«Tampoco la naturaleza que gobierna los cielos [el Alma del Mundo racional o demiúrgica] está libre de esta participación en los dos principios, antes bien, en una especie de equilibrio, se mantiene por ahora en la senda correcta gracias al predominio del movimiento de Lo Mismo, y puede dirigir el mundo; pero, llegará un lapso de tiempo, como ha ocurrido a menudo en el pasado, durante el cual su inteligencia se embote y se dedique a dormir, llena de olvido de su propio papel; y ese elemento que siempre, desde el comienzo, ha estado en comunión y simpatía con el cuerpo la arrastrará hacia abajo, la hará pesada y frenará el progreso del universo hacia lo correcto; no podrá, con todo, interrumpirlo por

completo, sino que el elemento mejor se levantará por sí mismo de nuevo y mirará hacia el paradigma, ayudándolo dios a volver de nuevo sobre sí y a fortalecerse».

Sea o no esto un eco del mito de *Político* (269c ss.)³³, lo que importa es que, más que incidir en la teoría cíclica que tal mito esboza, lo que aquí se subraya es la presencia continuada en el mundo de un Alma desordenada:

«Así se nos prueba de diversas maneras que el Alma no es en su totalidad obra de dios, sino que lleva innata dentro de sí la participación en el mal; dios puede tan solo organizarla, limitando la Ilimitación por medio del Uno, a fin de que llegue a ser una sustancia que participe en el Límite y mezclando, por el poder de Lo Mismo y Lo Otro, orden y cambio, diferencia y semejanza» (de an. 1027A).

Decir que esta «materia» no está prevista en el *Timeo* es difícilmente conciliable con algunos de los textos que hemos citado en la primera parte del ensayo. El texto de Platón es profundamente ambiguo, aun en el caso de que su intención sea solo «pedagógica». De hecho, lo que Plutarco nos presenta es un Alma irracional del mundo que se entreteje con el Alma racional y mantiene con ella una constante y equívoca tensión. Ese Alma —o algo de ella: ¿solo el movimiento sin brújula ni sentido?— es causa del mal, pero al mismo tiempo anhela el orden y acepta gustosamente ser fecundada por el Logos. El elemento positivamente malo será la *Díada* indefinida (*Ahriman*, p.e.), más claramente no platónica —así entendida— que el alma irracional.

6. Si nos resulta imposible asignar un origen a esta imagen del «alma dormida», no lo es tanto detectar su presencia en algunos escritos más o menos coetáneos de Plutarco. Vamos a limitarnos a dos referencias: *Harpocración* y *Alcínoo*.

En la línea de Plutarco, tal vez más radicalmente expuesta —a juzgar por los testimonios—, *Harpocración* arguye que, si todo movimiento supone un alma, el movimiento desordenado del mundo tenía que deberse a un Alma maléfica (*kakergetè psychè*). Su

³³ Dillon, o.c. p. 206.

apelación a *Leyes X* era inevitable. Cuando el mundo es producido, esa Alma recibe una cierta porción de *Noûs*, no suficiente para hacerla «racional» en sentido pleno, pero sí al menos «prudente o sensata» (*emphrôn*), lo suficiente como para emprender un movimiento ordenado. El Alma maléfica es, pues, el alma inferior, y el Alma superior o racional tiende a confundirse cada vez más con el Demiurgo. La fusión de ambos en un Intelecto o Dios segundo está madura³⁴. Por otra parte, Harpocración se distancia de Plutarco y Alcínoo en un punto. Según Jámblico³⁵, en la extensa controversia acerca de si hay o no elementos irreconciliables en el alma platónica se mantienen dos posturas opuestas: mientras que Plutarco y Alcínoo creen que sí, aunque postulan una cierta reconciliación final de ellos (Ib. 376, 10), Harpocración y sus seguidores imaginan ese mal como algo exterior al alma, algo que le viene del mundo y que hace de este, por tanto, el lugar del mal. Estamos en el camino hacia ciertas formas de la gnosis.

En cuanto a Alcínoo, lo peculiar de su postura estaría en lo que motiva, según él, el descenso del alma. La razón del descenso de las almas estaría, para él, en un cierto «amor al cuerpo (*philosomatía*)»: porque «cuerpo y alma poseen una especie de afinidad (*oikeiotes*) recíproca» (*Didaskalikós*, 178, 38 ss.)³⁶, de modo que, cuando aquélla se sitúa en una cierta proximidad de lo corpóreo, se siente arrastrada hacia él y lo anima. Esto dejaría relativamente en suspenso toda culpabilidad moral del alma en su tendencia a unirse a lo corpóreo.

³⁴ Véase Dillon, o.c. p. 260 s.

³⁵ De Anima, en Estobeo, Anthologion I, 375, 12 ss. Wachsmuth-O. Hense (1884-1923).

³⁶ Alcínoo, Enseignement des Doctrines de Platon [Didaskalikós], Edic. de John Whittaker, *Les Belles Lettres*, Paris, 1990. Sobre la atribución de esta obra a Alcínoo y no a Albino, ver J. Whittaker, o.c. Introd. y el ensayo de F. Samaranch citado en la nota 2.

7. Y una breve alusión a Numenio de Apamea para terminar este punto³⁷.

En el marco de su teoría de los «tres dioses» (Frag. 22), no está claro el papel del Alma del Mundo: como mucho podría asimilarse al «tercer dios», el *Noûs* que proyecta las Ideas sobre el mundo físico. Cosa que haría del Alma del Mundo un cierto aspecto o función del Logos-Demiurgo. Sin embargo, en el Frag. 52 se ve inducido a hablar de *dos* Almas del Mundo opuestas, en cuanto postula un Alma del Mundo «mala». Pero tal alma mantiene las características del «receptáculo» de modo que, en última instancia, está sometida al Demiurgo en mayor medida de lo que lo haría Ahriman o, en el marco del De Iside, alguien como Typhon-Seth.

Proclo, en el texto que conservamos como Frag. 35 de Numenio, se queja de que éste mezcla platonismo y doctrinas astrológicas o místicas³⁸ al explicar el descenso de las almas a los cuerpos. En los Fragmentos 30-35, en efecto, dice que las almas, antes de descender a los cuerpos a través de las esferas planetarias, se reúnen en la Vía Láctea. Estando allí, los *psychagogoi* —los conductores o captadores de almas— les ofrecen «leche y miel» (Frag. 32) como señuelo para arrastrarlas al mundo de la generación³⁹. Esto parece corresponder a la descripción de los pasos que sigue el alma a través de los signos del Zodíaco y las esferas

³⁷ Para Numenio de Apamea, ver Numenius. Fragments. Edic. de E. des Places, *Les Belles Lettres*, Paris, 1973. Hay traducción castellana de esos fragmentos en oráculos caldeos. Numenio de apamea, fragmentos y testimonios, Gredos, Madrid, 1991.

³⁸ Aquello de la «paja en el ojo ajeno» parece carecer de fronteras temporales y culturales: ¿qué es en definitiva lo que hace Proclo con la «teurgia»? Véase el célebre texto del neoplatónico que se ha conservado entre los manuscritos de alquimia: Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, VI, Bruselas 1928, pp. 148-151. Una traducción francesa del texto puede verse en Festugière, *la Révélation D'hermès Trismégiste*, Tomo I, pp. 134-136 (Gabalda, Paris, 1950 -3ª ed.-).

³⁹ En *Corpus Hermeticum* VII, 3 ss., se nos dice que a los mortales los mantiene embriagados el «vino puro y sin mezcla de la ignorancia».

planetarias, cargándose en ese descenso de influencias pasionales y negativas; Numenio llama a ésta simplemente el alma irracional (Frag. 44); los basilidianos, p.e., la denominaron «*el alma acrecida (prosphyés psyché)*». Con esto, los vehículos (*ochémata*: TIMEO 41e) en que el Demiurgo hacía subir a las almas pasan a ser las «envolturas pasionales» que las almas acumulan en su descenso y *óchema* viene a ser el término técnico para hacer referencia a ellas⁴⁰. La repercusión de esta imagen en el hermetismo será clara, en especial al describirse el ascenso del alma como progresiva liberación de la corporeidad.

VII. En el entorno gnóstico.

Como era de esperar, el recurso mítico-genealógico que Platón arbitra para hacer digerible lo que dialécticamente no podía ser fundado de manera adecuada dejaba abiertos muchos puntos de fuga. No solo por la polémica sobre si el TIMEO había de ser leído en clave literal o en clave simbólica —«didáctica»—, sino también por la dificultad intrínseca de hacer viable una integración armónica y coherente de lo que conceptualmente estaba henchido de dualidad irreconciliable. Lo que muy someramente hemos ido exponiendo en estas páginas nos ha mostrado, al mismo tiempo, los recursos de que las escuelas platonizantes se han valido para ir dejando de lado la más abstracta teorización aritmética y armónica, y para sustituirla por una abigarrada exhibición de imaginería mítica en la que juega un papel clave la dimensión de la culpa. Ésta es vivida sobre todo como un lastre enquistado en toda alma por el mero hecho de su carácter de mediación entre lo absolutamente Uno y lo absolutamente Otro. Una culpa que mantiene ciertos matices de sobrecarga ontológica en todas las hipótesis que hemos comentado. Esta tendencia culmina muy

⁴⁰ En Leyes (899a) Platón hace referencia al alma «*que cabalga en el carruaje del Sol*».

especialmente en la gnosis. De una manera aún moderada en la gnosis hermética, de forma incontrolada casi en la valentiniana.

1. Dejando tal vez para mejor ocasión textos herméticos específicamente cosmogónicos como el titulado «*Korè Kósmou*» —«*La doncella o la pupila del mundo*»— y aun el esbozo de cosmogonía mágica —«*Kosmopoía*»— de los Papiros de Magia griegos⁴¹, vamos a hacer unas breves referencias al que podría tomarse como «tratado insignia» del Corpus Hermeticum, el *Poimandres*⁴².

Como parte central de la revelación que recibe el iniciado, encontramos en ese tratado una sucinta cosmogonía de matriz claramente platónica. El esquema remite básicamente al que hemos propuesto al comienzo para el *Timeo*. Y el propósito que rige todo el proceso es análogo: explicar la inmersión de lo divino en la esfera cósmica como fundamento de la vida y el orden propios de ella⁴³.

Nos situamos en un marco de revelación. Hay un primer principio, «*Noús de la soberanía absoluta*» (Ch I, 2), en quien se muestra «*la forma arquetipo, el preprincipio anterior al comienzo de lo que no tiene límite*» (I, 8). El hijo luminoso de esta primera entidad es el Logos: «*no están separados el uno del otro, porque su unión es la vida*» (I, 6). A su vez, los elementos de la naturaleza proceden «*de la voluntad de dios, que, habiendo acogido en sí al Logos y habiendo visto el bello mundo [arquetipo], lo imitó, convertida en mundo ordenado gracias a sus propios elementos y a sus productos, las almas*» (I, 8).

⁴¹ El escrito titulado *Korè Kósmou* figura en la edición del *Corpus* como «Extracto XIII de Estobeo», vol. IV, Edic. de A.J. Festugière, *Les Belles Lettres*, Paris, 1954. La *Kosmopoía* figura con este título en los textos de magia en Papiros Griegos, XIII, 138-213 (1ª versión) y 443-563 (2ª versión), Gredos, Madrid, 1987.

⁴² Es el tratado I del CH (*Corpus Hermeticum*), vol. I. de la edición de Nock-Festugière (nota 26).

⁴³ Ver, p.e., en este sentido G. Sfameni Gasparro, *Cosmo, Male, Salvezza nel Poimandres* (ch i): *TRA Apokalypsis e Gnosis*, p. 139 ss. En *Apocalittica e Gnosticismo*, Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 18-19 giugno, 1993. Gruppo Edit. Internazionale, Roma, 1995.

El primer Noûs, andrógino, existente como vida y luz, alumbra con una «palabra» un segundo Noûs Demiurgo que, en cuanto dios del fuego y del pneuma, modela los siete gobernadores que envuelven con sus círculos el mundo sensible (I, 9). Inmediatamente el Logos se separa de los elementos que tienden hacia abajo y se encamina hacia esa región pura de la naturaleza acabada de crear. Con ello, *«esos elementos inferiores de la naturaleza fueron abandonados a sí mismos faltos de razón, de modo que eran simple materia»* (I, 10).

La puesta en movimiento de los círculos planetarios es obra conjunta del Noûs Demiurgo y del Logos. Esos movimientos dan lugar a los seres irracionales (I, 11). Por su parte, el Noûs primero alumbra a un Hombre semejante a él —el Hombre Esencial u Hombre en sí—, el cual, al ver el mundo que el Demiurgo ha modelado en el fuego, quiere a su vez crear. Autorizado por el Padre, el Hombre entra en el mundo demiúrgico y, mostrándose *«a través de la armadura de las esferas»*, hizo que la Naturaleza *«sonriera de amor»*. Y entonces, la Naturaleza, *«habiendo acogido en sí a su amado, lo abrazó toda ella y se unieron; pues ardían de amor»* (I, 14). *«Por eso, solo él entre todos los seres que viven sobre la tierra, el hombre es doble: mortal a causa del cuerpo, inmortal a causa del Hombre Esencial»* (I, 15). Mortal, se dice a continuación, por obra de la Fatalidad, que es el modo de gobierno que imponen al mundo sensible los Siete Gobernadores (I, 9).

De esta unión nacen siete hombres aún andróginos, que posteriormente serán divididos según los sexos y quedará establecida la norma genética del emparejamiento para todos los seres vivos (I, 18). Hasta aquí la cosmogonía no ha dejado constancia de ninguna fuerza «mala»: ni lo es la materia, ni es una maldición como tal la encarnación. Sin embargo, desde este punto se va dibujando en el texto una actitud «antisomática»: a través de una secuencia solidaria que va enlazando las ideas de «oscuridad—naturaleza húmeda—cuerpo individual—muerte»⁴⁴, se perfila

⁴⁴ Véase G. Sfameni, l.c. p. 132.

tanto la condición negativa del hombre en la tierra como la posibilidad de su salvación: «si tú aprendes⁴⁵ a conocerte como hecho de luz y de vida, ... volverás a la vida» (I, 21).

La liberación del cuerpo se realiza mediante la ascensión a través de las siete esferas que atravesó el Hombre Esencial en su descenso; en cada una de ellas, el alma se desprende del vicio que le corresponde y, desnuda ya de ese lastre, «entra en la naturaleza ogdoádica» (I, 26) —el equivalente al Alma racional del Mundo que, en *Timeo*, envolvía por fuera los siete círculos que formó en un comienzo el Demiurgo—.

2. Aunque más abigarrados en su variopinta imaginería, los esquemas platónicos siguen dejándose ver en la cosmogonía valentiniana⁴⁵.

El Uno adopta aquí la forma de un «Eón perfecto, supraexistente (...). Llámalo Pre-Principio, Pre-Padre y Abismo (*Bythos*)» (I, 1, 1 s.). El primero, gracias a Énnoia o Silencio (un pensar sobre sí mismo que no se expresa hacia afuera), da a luz al Intelecto Unigénito (*Monogénés*). Este es el Padre y Principio de todo que, con su paredra Verdad, viene a cerrar la primera y fundamental Tétrada pitagórica: Abismo-Silencio, Intelecto-Verdad. Cuando estos dos últimos engendran a su vez, encontraremos primero la pareja Logos-Vida y, de esta, la pareja Hombre-Iglesia. Aquí se cierra la generación de la Ogdóada primordial. Logos-Vida engendran luego a otros diez Eones, mientras que el fruto de la pareja Hombre-Iglesia son otros doce Eones. Con la Ogdóada, la Década y la Dodécada así formadas, tenemos un total de treinta Eones⁴⁶. Vamos a detenernos en el último de ellos: *Sophía*.

⁴⁵ Para la doctrina valentiniana de Ptolomeo, ver Irenée de Lyon, *Contre les Hérésies* [Adversus haereses], Tomo II, lib. I; les Édits. deu cerf, Paris 1979. Edición castellana, los Gnósticos, T. I, Gredos, Madrid, 1983. En las citas textuales seguiremos la traducción de José Montserrat T., en la edición mencionada.

⁴⁶ En de Iside (370A), Ormuzd produce así mismo 6+24 dioses para hacer frente a Ahrimán.

Por de pronto, Sophía marca el límite último en la frontera que separa al Pleroma del mundo inferior. Ahora bien, Sophía «*experimentó una pasión sin el abrazo de su cónyuge*» (2.2.). Su «audacia» la llevó, en efecto, a desear comunicarse con el Prepadre o Abismo, lo mismo que hacía el Intelecto. Pero «*habría quedado absorbida y disuelta en la substancia universal de no haber topado con la fuerza que consolida y conserva a los eones fuera de la inefable grandeza. A esta fuerza llaman también Límite*» (Ib.). Esto reconduce a Sophía a su papel. Pero una variante del mito cuenta que, en este proceso de purificación de su audacia, «*parió una substancia amorfa*» (2.3.). Y añade el texto: «*De ahí recibe su primer origen la substancia de la materia: de la ignorancia, de la tristeza, del terror y del estupor*» (Ib.). La intervención del Límite ha expulsado así de ella su «*intención*» pecaminosa. «*Era la intención... una substancia espiritual, puesto que poseía una especie de impulso natural de Eón, pero era amorfa y sin figura, porque no comprendía nada*» (2.4.). «*Una vez apartada del Pleroma*», esta Intención-Achamot «*entró por necesidad en ebullición en parajes de sombra y vacío, porque salió de la luz y del Pleroma informe y sin figura, a manera de aborto, por no haber comprendido nada*» (4.1.).

El Demiurgo procederá de Achamot. Lo llaman Hebdómada porque fabricó los siete cielos. Y a ella la llaman Ogdóada «*porque salvaguarda el número de la primordial Ogdóada del Pleroma*»⁴⁷ (5.2.). El Demiurgo asume la tarea de hacer el mundo de acuerdo con las Ideas que cree conocer pero que no conoce: «*ignoraba los modelos de las cosas*» (5.3). Sin embargo, tras la fallida obra del Demiurgo necio de los valentinianos, se esconde una final proyección de Achamot en forma de dos tipos de Alma del Mundo: el tipo irracional e hílico, condenado a desaparecer con el propio Demiur-

⁴⁷:Nótese el doble juego sobre el equivalente del Alma del Mundo de Timeo: esta envuelve los siete círculos de los planetas —con lo que ocupa el octavo lugar en el orden ascendente—. La *Sophía-Eón* limita al Pleroma en su nivel inferior; mientras que la *Sophía-Achamot* mantiene y «salvaguarda» el número de la Ogdóada en el mundo derivado y sensible, por debajo del Pleroma.

go, y el tipo racional, susceptible de ser salvado porque conserva el deseo del mundo de los Eones.

IX. A modo de epílogo.

De alguna manera, este ensayo rompe dos convenciones habituales: la del pedigrí filológico textual y la de las filiaciones adoptivas de las escuelas filosóficas. Nada extraño: faltan los eslabones. Y, muy posiblemente, no porque se hayan perdido, sino porque en sentido estricto no existieron.

Los historiadores tienden a situar todo esto en los márgenes de la filosofía: Festugière hizo célebre su tesis de la «filosofía griega degenerada»⁴⁸ y Dillon habla de «submundo platónico»⁴⁹. Pero nadie es capaz de marcar los puntos fronterizos que separan realmente ambas zonas del pensar. ¿Dónde termina la racionalidad estricta de *Timeo* y dónde comienza su labilidad mitógena?

Lo cierto es que, en ese comienzo de nuestra era, se respira en el Imperio una atmósfera que encuentra su vía de expresión más adecuada en esa zona de aluvión, a mitad de camino entre preocupación religiosa y escolástica cuasi-filosófica, donde convergen las angustias y ansiedades humanas desde sus distintos modos de discurso. Pero tal vez no esté tan claro si se trata de una relajación del rigor filosofante o de una puesta a prueba de la solidez de las especulaciones de que se parte. O si se trataba, tal vez, de un poco de cada cosa...

⁴⁸ Especialmente en la *Révelation d'hermès trismégiste*, *passim*.

⁴⁹ En la obra ya citada, especialmente en el último capítulo.