

La significación del paradigma en el *Timeo* de Platón y su carácter articulador.

Oscar Velásquez

La distinción primera del exordio del Timeo

A pesar de lo mucho que se ha discutido acerca del significado filosófico fundamental del *Timeo* de Platón, es claro que persisten hasta el presente modos diversos de responder a la cuestión. Mi punto de vista con respecto a este asunto consiste en suponer que la respuesta al tema del significado pasa necesariamente por una evaluación de los principales *dramatis personae* ontológicos del diálogo, y su correspondiente caracterización. Los personajes de este drama, en efecto, poseen a su manera las cualidades que asignamos a los seres vivos, sea como Demiurgo, divinidades celestes, alma del mundo o modelo, que abarca, este último, los *vivientes inteligibles*.¹ Mi preocupación principal en este trabajo se centra en el tema del paradigma o modelo del Dios artesano. Platón relaciona, de un modo que habrá que analizar, al Demiurgo y el modelo con el ‘viviente eterno’, y estos dos últimos, asimismo, están en posesión una naturaleza de tipo ontológico innegable. En la tarea de dar algunos pasos en el análisis de estas relaciones, pretendo argumentar que en el *Timeo*, el paradigma juega un papel central en la determinación del protagonista indiscutible, el Demiurgo, con quien el paradigma formaría una unidad orgánica, y de quien sería una condición necesaria en cuanto esta divinidad artesana es una Inteligencia creadora; y que, finalmente, en la misma medida en que el paradigma permite arrojar luz sobre la constitución ontológica del Demiurgo, aquel se erige en una de las claves principales de la historia de la creación, siendo la *imagen* –que habría que relacionar con la forma

¹ Como afirma E. Ostenfeld, “This means that it is a whole in some organic sense” (“The Role and Status of the Forms in the *Timaeus*: Paradigmatism Revisited”, en *Interpreting the Timaeus-Critias*, T. Calvo, L. Brisson editores, Academia Verlag Sank Augustin 1997, p. 168.

nueva del mundo– un correspondiente preciso del modelo eterno en el devenir.²

Se podría decir que toda la metáfora artística sobre la que se sostiene el relato de la creación en el *Timeo* quedaría sin sustentación, de no haber un paradigma; y puesto que hay un Demiurgo que como artesano crea un universo, hay, en consecuencia, un modelo. Por otra parte, sin embargo, la lectura del diálogo nos presenta un complejo orden de realidades, divinas e inteligibles, como aquello que Timeo llama ‘lo que siempre es’, así como otras entidades como el Dios creador, el ser viviente eterno, el modelo; mientras en otra esfera de realidad aparece lo generado, el Alma del mundo, los dioses de la generación, la imagen, el tiempo, la realidad corporal, el hombre y los seres animados, todo ello englobado por lo que él mismo llama también el cosmos. Luego, al promediar el discurso, a partir de 47e 3, se hace necesario realizar una nueva distinción en este mismo segundo orden de cosas, donde se introduce el receptáculo del devenir, el que a su vez, con diversos nombres, termina por manifestar lo que parece ser su contenido esencial, a saber, el “espacio” o *khôra* en que se realiza la gesta creadora del Demiurgo, ahora identificado como Noûs. De ahí que me he referido a los *personajes del drama* al interior del relato, caracteres de un tipo fundamentalmente ontológico, los que encubren a su vez ciertos grados aparentemente diversos de realidad, no todos de naturaleza decididamente independiente, sino que se manifiestan de hecho como precisiones filosóficas de unos pocos núcleos entitativos centrales que habrá que precisar. Todo esto indudablemente forma parte de lo que Platón ha insistido en considerar como relato verosímil, un modo de narración filosófica que se hace necesario utilizar en un discurso que tiene como centro de atención el mundo, su ordenamiento, su cualidad ontológica, y la condición entitativa de las criaturas que lo componen, específicamente el hombre.

² Este punto ya ha sido desde diversas perspectivas analizado por los estudiosos. Valga, a modo caracterización general, lo dicho por A. Freire Ashbaugh, en *Plato's Theory of Explanation*, New York 1988, pg. 9: “All images are generated and all generated things are images, because to be an image is to stand in a particular relation to a paradigm”.

Ahora bien, y como un antecedente obligatorio para la comprensión de la totalidad del diálogo, se puede suponer que hay un personaje fuera de escena que dirige todos los hilos de los acontecimientos, es decir, un *bien* nunca precisado pero manifiestamente en control de todo mediante un principio que opera cabalmente en el Demiurgo, y que se constituye en una *arkhén kyriotáten*. Este principio, *el más soberano*, se revela mediante el deseo del Dios artesano de que “todo se generase lo más parecido a sí mismo”:

Digamos, entonces, por qué motivo el constructor construyó la generación y este universo. Era bueno, y jamás surge en un ser bueno envidia alguna acerca de nada; y libre como estaba de ella, quiso que todo se generase lo más parecido posible a sí mismo. Estaría aceptando, entonces, lo más correcto quien aceptara de varones juiciosos especialmente este principio supremo de la generación y el cosmos (*Ti. d7-30a2*).

Este *deseo* (ἐβουλήθη) que tiene, por decir así, dos aspectos en correspondencia, la bondad del Demiurgo y su falta de envidia, son el “motivo” (*αίτιαν*) de su actividad de constructor; es decir, la razón por la que actuó para crear un mundo. Pero esto no explica la motivación última de esa labor arquitectónica –claramente motivada por su bondad–, que se fundamenta en la entidad misma del constructor. En estas circunstancias, *bien* es en el Demiurgo la presencia operativa de un propósito de bondad inteligible, cuyo objetivo se hace realidad en el ordenamiento de aquello que estaba en desorden:

Porque Dios quiso que todas las cosas fueran buenas y que en lo posible nada fuera defectuoso, así entonces, después de tomar control de todo cuanto era visible, que no se mantenía en reposo sino que se movía en forma discordante y desordenada, lo condujo al orden desde el desorden, pues consideraba que aquello era de todas formas mejor (*Ti. 30 a*).

El advenimiento del orden en el mundo señala la presencia nueva de un propósito de bondad sostenido por el *juicio* del Dios (ἡγησάμενος), el que está fundado en la consideración de que el orden cósmico “era de todas formas mejor”. Veo entonces en todas estas formulaciones acerca de la bondad del Dios

y las consideraciones de este acerca de los estándares de belleza, la acción del *bien*, una figura silente, pero testigo actual en todos los actos del Demiurgo.. Este *bien* al que me refiero es fundamentalmente el de la *República*, que “comunica la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce” (VI, 508e), siendo la condición de este *bien* “incluso mayor” (VI 509a). Si el Demiurgo opera como un *Noûs* según *Timeo*, y su actividad cognoscitiva es recibida de un *bien* y ejercida por un entendimiento a la manera de *República* sobre los “objetos del conocimiento” (τοῖς γιγνωσκομένοις de 509a), me parece innegable que, desde la perspectiva de *República* –cuya supuesta continuación debería ser, según Sócrates, el propio *Timeo*– el Demiurgo es aquí el agente operativo del *bien*.

El “principio”, entonces, en directa operación en el diálogo, es Dios mismo, en cuanto ontológicamente su bondad se constituye en la razón última de la gesta creadora, con un imperativo de belleza y perfección sostenido en la misma constitución entitativa de la divinidad. El calificativo de *kyriotáten* (“supremo”, o mejor tal vez, “soberano”), muestra que este principio de bondad existente en el Dios posee la soberanía suprema sobre todo otro principio, y su presencia se hace solo manifiesta mediante ese deseo permanente de perfección en los planes del Demiurgo al realizar su obra. Pero el principio se sostiene en algo que supera la sola capacidad inteligible de la divinidad, puesto que se supone que estos propósitos de mejoría de lo sensible son manifestación de algo que supera lo inteligible. Este *bien*, en consecuencia, actúa como un factor desde las márgenes de la creación, a modo de un principio existente en la inteligencia demiúrgica, que establece los objetivos de bondad inherentes a todo el proyecto de ordenamiento cósmico. Estos objetivos se hacen manifiestos en un esfuerzo por alcanzar la semejanza más próxima posible con la divinidad, y, en consecuencia, la perfección y belleza de la obra y su bondad intrínsecas en la medida de lo posible. El estándar de perfección, en esas circunstancias, lo da el mismo hacedor divino, al ponerse a sí mismo como la norma superior de calidad; y ese deseo, consecuentemente, confiere a todo el desenvolvimiento del trabajo demiúrgico en el mundo un objetivo de bondad que estaba ausente en el caos espacial pre-cósmico. Este principio supremo está integrado así a la

naturaleza del hacedor hasta tal punto, que se revela como una cualidad imprescindible que lo motiva a construir un mundo:

quiso que todo se generase lo más parecido posible a sí mismo (*Ti.* 29e 3).

Este es sin duda un texto central del *Timeo*, y un paso clave que debería permitir identificar aquí al Demiurgo con el modelo, en la medida que el modelo es el conjunto de *los objetos de conocimiento* que, a modo de entidades inteligibles, conforman la vida efectiva del *Noûs*: así es como el Dios se constituye en el estándar superior de calidad de la obra creadora. Con las ediciones críticas de Burnet y Rivaud, y de acuerdo con el códice. *Parisinus graecus* 1807 (A) y testimonios como los de Cicerón y Calcidio, leo en esta decisiva línea del texto del *Timeo* ἐαυτῷ, es decir, “a sí mismo”. Una importante tradición manuscrita reporta sin embargo αὐτῷ, que indicaría que se trata más bien del modelo y no del hacedor mismo: ‘quiso <el demiurgo> que todo se generase lo más parecido posible a este <modelo>’ (codd. FWY 1812 Proclo). Pero además de las buenas razones de Festugière para aprobar en Proclo un ἐαυτῷ,³ en el *Comentario al Timeo*, en un sugestivo pasaje de la *Teología Platónica* del mismo Proclo se afirma con toda claridad lo siguiente:

Porque el hecho de crear todas las cosas parecidas a sí mismo (ἐαυτῷ παραπλήσια) lo presenta como el modelo inteligible de todas las cosas buenas y bellas en el mundo.⁴

Ahora bien, las razones de esta identificación vienen de más atrás en el diálogo, y se remontan indudablemente a la distinción entre Ser y generación de *Ti.* 27d-28a. Es una *diairesis* o distinción (διαίρετέον), que Timeo supone debe abarcar la totalidad de la realidad y a la cual considera “en primer lugar” (πρώτον). Se distingue entonces, entre *lo que es*, que es “siempre para consigo mismo”, y *lo que se genera*, “que jamás es realmente”; y se señala al mismo tiempo que uno y otro son el objeto de dos actividades cognitivas diferentes,

³ A. J. Festugière, *Proclus Commentaire sur le Timée*, II, 224 n. 3, Paris 1967.

⁴ Aquí Proclo utiliza ἐαυτῷ παραπλήσια: *Théologie Platonicienne* V, 61, 7 ed. Saffrey Westerink, Paris 1987.

a saber, el Ser lo es de la inteligencia con la ayuda de la razón, y el devenir lo es de la capacidad opinadora, que es auxiliada por la sensación. Se está diciendo, por consiguiente, que *lo que es* y *lo que se genera* son diferentes uno del otro, y que al mismo tiempo ambos se relacionan de algún modo, en especial en cuanto son el objeto propio de actividades cognitivas que, si bien son distintas, se encuentran conectadas entre sí en el espíritu humano –se dirá luego– como verdad y opinión. Esto es ya un signo de las relaciones que las hacen compatibles entre sí; quiero decir, que si entre verdad y opinión puede existir compatibilidad, entre generación y esencia también existe una. Así será posible decir, entonces, que:

la esencia es a la generación como la verdad a la creencia (29c).

Platón ha declarado, en consecuencia, que los órdenes de realidad son dos, y su método consistirá, en esta primera parte del diálogo, en establecer al interior de cada orden distinciones que no comprometen básicamente la unidad ontológica del Ser ni la cualidad existencial de la generación. Es en relación con lo generado y con la generación del mundo, en forma especial, que es preciso establecer estas distinciones en *lo que es*; y ellas adquieren una particular importancia en cuanto surgen como precisiones que el lenguaje filosófico necesita hacer cuando enfrentado a la diversidad de la creación en un discurso cosmológico. Si no hubiera generación, ni mundo, no habría necesidad de buscar una causa, ni un demiurgo y padre de lo creado, ni un paradigma, ni un alma intermediaria; ni postular un caos sobre el que se ejerce la acción bondadosa de la divinidad. Pero si, como se dice finalmente, se afirma que el cosmos no fue “siempre” (*Ti.* 28b), y tenía de hecho “principio de generación”, y se originó “desde un cierto principio”, puesto que *se generó*, entonces, hay una causa, hay un modelo, hay un hacedor. Aquí probablemente ese *se generó* (*γένεσθαι*, 28b 7) significa, *se originó*. En lo que respecta al modelo, por consiguiente, si hay Ser y generación, él es ser y no generación; y el problema fundamental está en saber qué correspondencias puede haber entre este modelo eterno (29a), el constructor que estaba *siempre* (28a) mirándolo, y ‘lo que es *siempre*’ (27d).

Platón ha querido designar claramente con “lo generado” al mundo como ser sensible en su condición de entidad visible, tangible y corporal; y ha afirmado por otra parte la necesidad de una causa para su existencia. Es razonable pensar que Platón no está insertando aquí ninguna nueva entidad entre el ser y el devenir al referirse a un *aition*, siendo que la afirmación: “Y a su vez, todo lo que se genera es de necesidad que se genere por una causa, porque es totalmente imposible tener generación sin una causa”(Ti. 28a), es dicha inmediatamente a continuación de la ya mencionada distinción sin ninguna transición mayor. Lo que se genera, se dice aquí, existe como causado, pues no hay otra manera posible para ella de existir. Es otro modo de establecer la relación entre *lo que es* y *lo que se genera*, es afirmar que además de la correspondencia ya referida entre inteligencia y opinión como dos poderes espirituales de distinta pero correlativa consistencia gnoseológica, hay una relación causal entre esa realidad que engendra verdad, y esta otra que genera creencia. Es lo que un poco más arriba se decía en esta parte decisiva del diálogo, a la que Sócrates denomina *exordio* (Ti. 27c-29d):

Los discursos en cambio de lo representado conforme a un modelo, puesto que es una imagen, son verosímiles y están en proporción con aquellos otros: la esencia es a la generación como la verdad a la creencia (29c).

Si esto es así, es de absoluta necesidad, me parece, defender la conveniencia de ver en estos pasajes (y en especial en la distinción básica de 27d-28a) una confirmación de la compatibilidad, es decir, una aptitud constante de correspondencia y coordinación entre el Ser y la generación. Ya Taylor, por el contrario, había declarado que Timeo “treats γένεσις and ουσία from first to last as simple incompatibles”,⁵ y Owen afirmaba asimismo que el *Timeo* “distinguishes absolutely” entre *lo que es* y *lo que se genera*, reinsertando a continuación la aseveración de Taylor.⁶ Por otra parte, para enfrentar nuevamente a quienes parecían liderar estas controversias en las décadas pasadas, las argumentaciones de H. F. Cherniss, buscando salvar el *Timeo* de

⁵ A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1972 (19128) 32.

⁶ G. E. L. Owen, “The Place of the *Timaeus* in Plato's Later Dialogues”, en Ed. R. E. Allen *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1967 (1965) 332.

esta incompatibilidad entre *génesis* y *ousía*, planteaba cómo Platón explícitamente afirma que el mundo del devenir “participates in both”, siendo y no siendo, y que no se le debe designar en forma pura y simple como uno u otro.⁷ En esas circunstancias, si hay compatibilidad entre uno y otro, verdad y creencia son también compatibles; de este modo, lo que Timeo denominará como *relato verosímil* (τὸν εἰκότα μῦθον, *Ti.* 29d), piedra angular de todo el diálogo, se habrá hecho posible.

Platón imagina por otra parte todo el discurso de Timeo como un relato sobre los orígenes del universo, el que se desarrolla al modo de un juicio sometido al arbitraje de los miembros de la cena de esa tarde. De ahí la distinción que se hace entre un *exordio* (27d-29d), de condición más teórica, y un *texto de la ley* (τὸν νόμον, 29d-final del diálogo), que contiene lo que se promulga en una ley, con todas las estipulaciones legales que le siguen. La metáfora tal vez sugiere que un pronunciamiento filosófico sobre el devenir, y que se emite por tanto básicamente mediante el lenguaje propio de la creencia, va a tener aquí la forma de un edicto, sujeto al menos tácitamente, a la aprobación de este pequeño grupo de notables. Eso es válido sobre todo para el *nomos*, puesto que el *exordio* (προοίμιον) se expresa al modo de una pieza oratoria de carácter eminentemente doctrinario. Es principalmente en el *exordio* donde se plantearán los lineamientos de calidad metafísica y epistemológica que han de sostener la entera estructura conceptual del diálogo.

El modelo eterno y su correspondencia con ‘lo que es siempre’

Después que se ha establecido por una segunda vez que el cosmos debe tener una causa (“Y acerca de lo generado afirmamos una vez más que es necesario que se genere por una causa”, 28c), a la que se le denomina, además, en el rápido transcurso de cuatro líneas, “creador”, “padre”, “hacedor” (28c3-6), se vuelve también a inquirir acerca de la calidad del modelo. Debemos ya a estas alturas dar por seguro que este padre y creador no es otro que el mismo Dios. Ahora bien, las notas distintivas de su naturaleza son claramente

⁷ H. F. Cherniss, “Relation of the ‘Timaeus’ to Plato’s later Dialogues”, en Ed. R. E.

trazadas. El paradigma, además de ser eterno, es algo que puede ser comprendido por la razón y por el pensamiento, puesto que, *en relación con ese paradigma y mediante una actividad intelectual, el demiourgós modeló el mundo “conforme a lo comprensible por la razón y el pensamiento y que existe en sí mismo”* (29 a: πρὸς το λόγῳ καὶ φρονήσει περιλεπτόν καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον δεδημιούργηται), cualidades que manifiestamente se asemejan a lo que se dijo acerca de *lo que es*, a saber, que puede ser comprendido por la inteligencia y el auxilio de la razón (28a: νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν). Y para completar el paralelismo, se dice del modelo que él *está siendo <existiendo> en sí mismo* (29a7: καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον); y de *lo que es*, que él *está siendo siempre en sí mismo* (28a: ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν). Incluso en un paso intermedio, se plantea nuevamente que el modelo, según el cual el Demiurgo construyó el mundo, debía ser “el que existe para consigo mismo y de igual manera” (29a1). Las diferencias entre los pasajes no invalidan a mi juicio la estrecha relación que se puede constatar entre ellos, y revelan, me parece, que Platón considera que *lo que es* y el paradigma son *de hecho*, en concordancia con la distinción primera, dos aspectos de una misma y sola realidad.

El primer resultado del acto creador ha culminado con el espectáculo de un cielo en movimiento, “efigie generada de los dioses eternos” (37c). Por otra parte, al relatar la formación del tiempo, Timeo manifiesta que este fue generado “según el modelo de la naturaleza sempiterna” (38b), y que este modelo “existe por toda una eternidad”. Parece conveniente analizar más específicamente estas afirmaciones de Timeo. Para los efectos de este análisis habría que suponer que *naturaleza sempiterna* (τῆς διαιωνίας φύσεως) es otra forma de designar “lo que siempre es”; y que el modelo, según el sentido de la frase, es algo que pertenece o es propio de esa naturaleza; un modelo que, además, tiene una calidad de vida como la de aquella, puesto que “existe por toda una eternidad”. El significado de esta “naturaleza” se aproxima en cierto sentido al de *fuerza productora*, o de *poder originador*; por otra parte, en cuanto se quiere significar con esta expresión una realidad específica, se podría decir que

se está señalando en este caso una *forma natural*, en fin, una *substancia sempiterna*. No se dice aquí simplemente que perdura una eternidad, sino que el modelo pertenece a *algo* que tiene una calidad de vida que es eterna. Esto lo sitúa en un nivel de equivalencia con el Ser. Ese es en este paso del *Timeo*, según creo, el sentido básico de αἰών (37d): es decir, “vida eterna”. La palabra αἰών (que por lo general se encuentra traducido como “eternidad”) significa en general el *período de una existencia*, es decir, la *extensión de una vida* o un *largo espacio de tiempo*. En síntesis, el sentido básico parece ser una larga duración en cuanto referida a una vida, y su sentido de “eternidad” (al parecer presente por primera vez en este texto de Platón) debería traducirse como una “vida eterna”.⁸ Cuando se señala que hay una oposición entre eternidad y temporalidad, tal modo de ver parece provenir precisamente de la interpretación, que considero equivocada, que declara incompatibles el Ser y la generación a la luz de lo dicho en 27d-28a. Si la generación, y en especial el cosmos, en cuanto es imagen del Ser, es de hecho compatible con *lo que es*, como puede serlo, según lo ha planteado el mismo Platón, la “verdad” con la “creencia” (cf. *Ti.* 29 b-c), así también, de un modo semejante la llamada eternidad y el tiempo pueden armonizar entre sí. El tiempo y esa eternidad se asemejan entre sí por el hecho de ser ambos *vida*. Tiempo en este contexto significa en primer lugar *temporalidad*, es decir, *lato sensu*, el tiempo vivido por un ser inteligente llamado alma del mundo. Por otra parte, gracias a esta coordinación y compatibilidad de que hablaba, se ha hecho posible el “relato verosímil” (*Ti.* 29 d). Este relato verosímil es el nombre para los discursos cuya substancia no son propiamente los objetos del pensamiento, sino los sensibles que existen en el cosmos a modo de imagen de aquellos.⁹

⁸ Estos sentidos de duración pueden verse en Liddle/Scott/Jones, *A Greek-English Lexicon*; para *aion* como “eternidad”, según LSJ, y su uso platónico como opuesto a *khronos*, cf. *ibid.* Los otros únicos usos de αἰών en Platón (*Gorgias* 448 c, *Leyes* III 701 c, y *Protágoras* 345 c) señalan el transcurso de la vida humana.

⁹ Esto revela que uno de los objetivos principales del *Timeo* tiene un carácter epistemológico, de modo que el *discurso verosímil* apunta a una solución de tipo gnoseológico con respecto a la verdad que pueden contener los objetos del cosmos. En este sentido podría entenderse la afirmación de R. D. Mohr: “The presence of measures and standards in the phenomenal realm then benefits that realm by largely constituting

Ahora bien, si el modelo es “por toda una eternidad” (πάντα αἰῶνα), es que comparte con el Ser esa *vida eterna*, lo que nos induce a preguntar qué diferencia podría haber entre ellos. En primer lugar, es claro que hay un solo modelo “que existe para consigo mismo y de igual manera” (29 a1), y que este es “eterno”, siendo además una realidad “comprensible por la razón y el pensamiento, y que existe en sí mismo” (29 a 6-7). El primer aserto revela su consistencia entitativa, equivalente a la entidad de las Formas inteligibles; el último (“comprensible por la razón y el pensamiento, y que existe en sí mismo”), hace manifiestos a la vez su carácter epistemológico y entitativo, ya que se alude tanto a su capacidad de ser entendido como a la calidad de su existencia como realidad inteligible. Eso es, por otra parte, aquello hacia lo que *miraba* el Dios al construir el universo. La unidad del paradigma como una suerte de conglomerado de entidades inteligibles se hace nuevamente evidente en *Ti.* 31 a-b, cuando se afirma la unicidad del cielo en base a la unidad del modelo:

¿Así que hemos hablado correctamente de un solo cielo, o era más correcto decir que eran muchos e incluso infinitos? Uno solo, si habrá sido producido según el modelo. Porque lo que abarca a todos esos vivientes inteligibles nunca podría ser segundo frente a un otro (31 a).

De una manera adicional, entonces, se dice que el paradigma *abarca* las realidades inteligibles, que habrá que suponer son las Ideas; y por el hecho mismo que él las envuelve –si seguimos la argumentación del *Parménides* respecto del Uno, que quien abarca es más que el abarcado (cf. *Parm.* 150 a4-6, 150 e6)–, será necesario concluir que el modelo es más que las entidades que circunda, si bien, al mismo tiempo, podríamos considerar que “quien abarca, sería límite (πέρας)” (*Parm.* 145a 1).¹⁰

its intelligibility” (“Plato’s Theology Reconsidered: What the Demiurge Does”, en J. P. Anton/A. Preus (Eds.) *Essays in Ancient Greek Philosophy III* New York 1989, pg.300.

¹⁰ Si bien F. M. Cornford habla de una “Forma genérica”, cosa que no está a mi juicio propiamente en la mente de Platón en este texto, su explicación puede ser útil para entender esta realidad (Cf. *Plato’s Cosmology*, London 1971 (1937) pp. 39-41. Como él dice acertadamente, “the model is not a piece of mythical machinery” (Ibid. p. 40).

Pero volviendo al punto del análisis actual, y al hecho de que el tiempo fue generado “según el modelo de la naturaleza sempiterna” (38 b), y que esto debiera considerarse como algo que pertenece o que es propio de esa naturaleza, es decir, que el modelo sería un constituyente, por decir así, de esa naturaleza sempiterna, hay un texto muy sugerente que podría aportar a este caso una cierta clarificación. Porque resulta que, según *Timeo* 39 d-e, la construcción de los astros en el cielo responde a la conveniencia de que “el mundo fuese lo más semejante posible al viviente perfecto e inteligible en su imitación de la naturaleza sempiterna”. Al *viviente perfecto e inteligible* lo tenemos en cierta forma identificado, y es el modelo en el que pone su mirada el Dios. Pero aquí se dice, además, que este *viviente* a su vez imita a la naturaleza sempiterna, que he identificado con “lo que siempre es”. Ahora bien, el sentido de la frase πρὸς τὴν τῆς διαωνίας μίμησιν φύσεως (39 e1-2) pende de alguna manera de su parte primera, que dice referencia al esfuerzo del Demiurgo por asemejar el mundo, que él está construyendo, a ese paradigma que es el viviente perfecto e inteligible. Pero se hace ver a continuación que este modelo viviente está en un estado de tensión ontológica, en cuanto se encuentra entitativamente comprometido en la imitación de aquella “naturaleza sempiterna”. *Timeo* le da el carácter de relación (πρὸς τὴν μίμησιν) a esa referencia que él señala en el viviente inteligible para con la *naturaleza sempiterna* (que es otro modo de designar a *lo que siempre es* de 27d 6), que en propiedad se denomina “imitación”. Esto significa, en consecuencia, que así como el mundo está imitando el modelo, así también el modelo imita al Ser, τὸ ὄν ἀεί; y que, por tanto, el modelo está en referencia con el Ser, de un modo semejante a como todo lo que imita está en un cierto tipo de dependencia ontológica de aquello que imita. Pero resulta que el mismo *Timeo* ha dicho que es un modelo “perfecto e inteligible”, por lo que la distinción entre Ser y modelo solo tiene sentido en razón de algo que está entendiendo allí, y eso es el Dios demiurgo. En consecuencia, para los efectos de un discurso verosímil acerca de la creación, el Ser o *lo que es*, en cuanto es la causa de la existencia de un cosmos, es el “creador”, el “padre”, el “demiurgo”. No es raro entonces que más adelante *Timeo* utilice con propiedad el vocablo “Inteligencia” (Noûs) para

referirse a una realidad, no otra que el Ser, que habrá de entrar en tratos con la Necesidad. La Inteligencia es el Demiurgo con todo su *proyecto* creativo (un sentido posible de *paradeigma*), quien tiene sin embargo que transar con la Necesidad y establecer con ella una *asociación*, *σύστασις*, al modo de una constitución política (cf. *Rep.* 546a, *Leyes* 702d) surgida de la persuasión y el compromiso.

Porque en estricto sentido el paradigma es propiamente otro aspecto de la presencia del *bien* a modo de manifestación inteligible de este, que da forma a todo el *plan* de la creación, y que se hace patente en el deseo del Dios de que “todas las cosas fueran buenas y que en lo posible nada fuera defectuoso” (*Ti.* 30 a). Un texto de *República* puede ilustrar cuál es aquí la situación del Demiurgo con respecto al *bien*, su actitud contemplativa frente a este, y el uso que el Dios hace del paradigma, ahora *inteligible*, para llevar a cabo sus objetivos de bondad. Los filósofos, cumplidos los cincuenta años, deberán sacrificarse en la política y el gobierno cuando les llegue su turno,. Ellos se verán obligados a levantar el rayo luminoso del alma, y a:

dirigir la mirada hacia aquello que proporciona luz a todos, y al ver el bien mismo, utilizándolo como un modelo, ordenen también la ciudad, tanto a los particulares como a sí mismos, por el resto de sus vidas. . . (*Rep.* 540 a-b)

Esto significa que hay un objetivo superior, una obligación para los filósofos de compromiso social, que surge de su contemplación del Sol, vástago del *bien*. En el *Timeo*, asimismo, la presencia de un Demiurgo bondadoso podría significar que hay que reconocer en él una visión del *bien*; una visión que en él se consolida como *viviente eterno*, una suerte de mundo poblado de realidades inteligibles. Solo así podremos concebir un Artesano bueno que pone en ejecución formas concretas de creación y belleza, mediante metas de ordenamiento cósmico:

Porque no estaba ni está permitido al mejor hacer sino lo más bello (*Ti.* 30 a).

Son propósitos que armonizan con el principio supremo que analizábamos más arriba, y que ponen el discurso verosímil en la necesidad de hacer manifiesta en el Ser una distinción entre una Inteligencia y un paradigma. Esta es la razón por la que me he referido al carácter articulador del paradigma, significando con ello una cierta capacidad del modelo para unir dos piezas fundamentales del proceso de la creación, a saber, el Dios artesano, junto a su producción artística que es el mundo. Es en ese sentido que se dice que el paradigma articula, en cuanto que une piezas que giran a su manera con una libertad compatible con su propio nivel entitativo: la acción del Dios y su actividad benéfica, y el mundo, como criatura de la artesanía divina, moviéndose y viviendo en su propio espacio cercado de alma. Entre Dios y el cosmos está el paradigma, que por ser eterno, es parte del Ser y se confunde con él, puesto que son, por una parte, como los objetos de su acto intelectual eterno, y, por otra, la pauta inteligible de su propósito de enmienda en la creación. Para los objetivos de un discurso sobre el cosmos, el Ser *es* el Demiurgo y la Inteligencia; y el paradigma *es* lo que abarca los contenidos inteligibles de su proyecto creativo. Ese es el modelo perfecto y eterno al que *miraba* el Dios.

Publicado en *Diadokhé Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana* (2001) pp. 9-21