

DEMIURGO Y CAUSALIDAD

Eduardo Aponte
aponteeduardo@gmail.com
Universidad Nacional de Colombia

Resumen: En el complicado cuerpo que constituyen los diálogos platónicos es posible distinguir una serie de problemas que, a pesar de ser cambiantes y dinámicos, se mantienen dentro de un conjunto. Si bien tal conjunto no es completamente coherente, al menos sí da muestra de preocupaciones y soluciones en igual medida: la teoría de las ideas, la división del alma, etc. En este ensayo se trata a partir de *Timeo*, *Filebo* y en menor medida de *Fedón* y *República X* la creencia de Platón en un demiurgo o artesano padre de nuestro universo, tratamiento que se desarrolla bajo la relación de esta figura con el concepto platónico de causalidad. En esa medida, se propone dar una interpretación que abarque y explique las disímiles afirmaciones presentes en los cuatro diálogos, en particular en relación con las diversas posiciones que ostenta Platón en cuanto al problema de la causalidad. La tesis fundamental que defiende este ensayo es que, supuesta la división de las causas en dos tipos distintos, Platón identifica al demiurgo con uno de estos tipos, a saber, con las llamadas causas teleológicas.

Palabras Clave: *Filebo*, *Timeo*, *Fedón*, demiurgo, Platón, causalidad.

Abstract (*Demiurge and Causality*): In the complex whole constituted by the Platonic Dialogues it is possible to distinguish a set of problems that, despite changing and dynamic, remain within a set. Even though this set is not completely coherent, it shows, at least, in equal degree problems and solutions: Theory of Ideas, division of soul, etc. This paper deals, considering *Timaeus*, *Philebus*, and to a lesser extent *Phaedo* and *Republic X*, with Plato's belief in a demiurge or father craftsman of our universe. Such treatment is developed according to the relation established between this figure and the Platonic concept of causality. Therefore, an interpretation that covers and explains the different statements presented in the four Dialogues is proposed, in particular, in relation with various positions held by Plato regarding the problem of causality. The main thesis this paper defends is, on the assumption that causes are divided into two types, that Plato identifies the demiurge with one of them, namely, with the teleological causes.

Keywords: *Philebus*, *Timaeus*, *Phaedo*, demiurge, Plato, causality.

Una de las tesis más interesantes del *Timeo*, diálogo que comúnmente es considerado tardío, es que el universo fue creado u ordenado por cierto *artesano* según un modelo *ideal*. Cualquier lector podría preguntarse, y no con pocas motivaciones, qué se proponía Platón al introducir dentro del *Timeo* una figura tan enigmática. En este ensayo trataré de mostrar una interpretación posible de la figura del demiurgo en el *Timeo*, que integre y haga compatibles ideas desarrolladas por Platón en otros diálogos. Así, iré mostrando poco a poco qué características se le pueden ir atribuyendo, hasta construir una interpretación que integre los elementos desarrollados. De esta manera, la principal motivación de este ensayo es proponer una interpretación integral que dé una solución, creo yo, adecuada a tan diversos y complejos planteamientos. Por otro lado, este ensayo no pretende presentar una introducción minuciosa de ninguno de los diálogos aquí tratados, lo

que significa que éste supone alguna familiaridad con las temáticas a tratar. Esta advertencia es hasta cierto punto, en todo caso, una excusa para la manera abrupta con que ciertas temáticas son introducidas en el texto. Hecha esta salvedad no demos más espera a este propósito.

I

En esta primera sección mostraré qué conexiones existen entre el *Timeo* y el *Filebo* respecto a la figura del demiurgo. Esto se desarrollará siguiendo la postura de Platón en el *Filebo* sobre la causalidad. Como se verá más adelante, la relación entre ambos diálogos es muy profunda y da grandes luces para resolver la pregunta ¿qué o quién es el demiurgo?

LA ANALOGÍA DEL ARTESANO

En un bien conocido fragmento del *Filebo* (23b-27c), Platón se propone hacer una división de todo lo que existe actualmente en *varios géneros de ser*: “Let us make a division of everything that actually exists now in the universe” (23c)¹. De esta división quedan cuatro géneros: lo limitado, lo ilimitado, lo generado y la causa. Con algunas dificultades los primeros tres elementos pueden ser identificados con los tres géneros propuestos por Platón en el *Timeo*, a saber, lo eterno, el espacio y lo generado. Sin embargo no es ninguno de estos tres elementos lo que nos interesa en este ensayo, sino el cuarto género propuesto en el *Filebo*, a saber, la causa. Valga notar que en el *Timeo* nunca se menciona explícitamente un cuarto elemento de las cosas que actualmente existen en el universo; pero, por otro lado, sí se da un tratamiento relativamente cuidadoso del término *causa* (*αἰτία*). Si examinamos la postura de Platón acerca de la *causalidad* en el *Filebo*, podremos aclarar algunas de las tesis presentes en el *Timeo*, no sólo respecto a la causalidad sino también respecto al mismo demiurgo. Entremos, pues, en materia.

Platón, en términos generales, nos dice lo siguiente sobre el cuarto género: la causa de algo se puede identificar con lo que hace o con quien la hace, de tal manera que, por ejemplo, la causa de una silla sería el carpintero quien la elabora. Siguiendo esta analogía, Platón afirma que lo fabricado (en el ejemplo *la silla*) hace parte del género de lo generado, mientras que la causa de lo generado es el artesano que la produce: “[w]e therefore declare that the craftsman who produces all these must be the fourth kind, the cause, since it has been demonstrated sufficiently that it differs from the others?” (27b, subrayado mío).

Examinemos con cuidado lo que se esconde tras la analogía del artesano, ya que en el *Timeo*, el demiurgo es caracterizado como tal. Si nos fijamos en ciertos fragmentos donde hay algún desarrollo de este tema nos encontramos con el siguiente punto: un artesano en la creación de un objeto particular sigue un modelo *ideal* o si se quiere una forma.² En *República X*, por ejemplo, en

¹ Desgraciadamente sólo tuve acceso a traducciones al inglés de los diálogos *Filebo*, *Fedon* y *República X*. Por tal razón y mi incapacidad para traducir los fragmentos citados, las referencias se hallan en lengua inglesa. Pido disculpas de antemano. Todas las citas del *Timeo* corresponden a la traducción de Zamora.

² Esta tesis es defendida, por ejemplo, en *Tim.* 28a.



tanto Platón desarrolla el argumento que desea mostrar por qué los poetas y en general cierta clase de artistas deben ser excluidos de la ciudad, afirma que los artesanos siguen como modelo una forma y que ellos no crean por sí mismos tal idea:

“But there are only two forms of such furniture, one of the bed and one of the table.” “Yes.” “And don’t we also customarily say that the maker looks towards the appropriate form in making the beds or tables we use, and similarly in the other cases surely no craftsman makes the form itself. How could he?” (*Rep. X: 596b*).

Después de afirmar esto, y en vías a caracterizar a los poetas imitativos, introduce la tesis de un artesano particular que no sólo crea sillas o mesas como un carpintero, sino que el dominio de sus habilidades son todas las cosas generadas.³ Un punto que resulta claramente enigmático de esta caracterización es que dentro del dominio de las cosas generadas por tal artesano se incluya a este mismo, y que además se lo llame animal. Este último rasgo, como se verá más adelante, se explica por el hecho de que Platón concebía al demiurgo como un alma o por lo menos constando de un alma. En todo caso, esto resulta compatible con otra afirmación igualmente extraña del *Timeo*: “de este modo fue, en su conjunto, el plan que el dios que siempre se esbozó acerca del dios que iba a ser algún día [...] Por todo esto lo engendró un Dios feliz” (34a-b).⁴ Se tiene que aceptar, entonces, que el artesano se crea a sí mismo, lo cual nos resulta relativamente difícil de entender. Sobre este último punto, y en particular sobre esta cita, se volverá más adelante.

¿Cómo interpretar, en todo caso, la analogía del artesano? El primer problema de esta forma de exponer la causalidad es que no podemos identificar siempre algo así como un artesano en los fenómenos del mundo que nos interesa explicar. La idea de artesano se limita a la de un producto manufacturado, tal como una silla o un retrato e incluso el dramático caso del mundo como totalidad. Sin embargo, la idea de causalidad que nos interesa contemporáneamente involucra la idea de sucesión en el tiempo de fenómenos, como el choque de una bola de billar en movimiento con una en reposo, y el inmediato movimiento de la segunda bola. En ese sentido la analogía de Platón no es muy útil, ya que identificar una especie de artesano con la situación de una mesa de billar —de la cual bien podemos eliminar el jugador que golpea las bolas— sólo llevaría a confusiones innecesarias. En todo caso sí podemos preguntarnos cómo y con qué función fue construida la mesa y las bolas de billar. Así, las bandas de la mesa son calentadas por una resistencia *para que* las bolas al chochar con éstas pierdan la menor cantidad de fuerza posible y faciliten el juego. Creo que éste es el sentido de causas que se propone aquí, lo cual quedará claramente evidenciado más adelante.

³ “Well, then se what you’d call *this* craftman?

Wich one?

The one who makes all the things that all the other kinds of craftsmen severally make.

That’s a clever and wonderful fellow you’re talking about.

Wait a minute, and you’ll have even more reason to say that, for this same craftman is able to make, no only all kind of furniture, but all plants that grow from the earth, all animals (including himself), the earth itself, the heavens, the gods, all the things in the heavens and in Hades beneath the earth” (*Rep. X, 596c-b*).

⁴ En la traducción de D. J. Zeyl hay variaciones significativas: “Applying this entire thain of reasoning yo yhe gos that was yet to be, the eternal god made it smooth [...]. All this, then, explain why this world chich he begat for himself is a blessed god”.



Hay, por otro lado, algo interesante en la analogía que sí resulta convincente a los ojos contemporáneos: la sucesión en el tiempo entre el artesano y el producto manufacturado. En efecto, este parece ser un aspecto en el que Platón hace énfasis con la analogía:

Soc.: And isn't it the case that what makes is always leading in the order of nature, while the thing made follows since it comes into being through it?

Pro.: Right.

Soc.: Therefore the cause and what is subservient to that cause in a process of coming-into-being are also different and not the same

Pro.: How should they be? (*Fil.* 27a).

El criterio de distinción entre la causa y lo generado es la anterioridad en el tiempo de la causa. Esta tesis que parece natural se complica si recordamos una de las características del artesano: se genera a sí mismo. En el pasaje anteriormente citado, Platón desea dar algo así como un criterio de distinción entre causa y efecto, lo que contemporáneamente resulta bastante cómodo. En el caso del demiurgo, como se vio anteriormente, el criterio de distinción no funciona porque Platón está dispuesto a aceptar que causa y efecto son idénticos. Quizá sea esta tensión la que ha promovido constantemente el debate sobre si el demiurgo o artesano en el *Timeo* es anterior o no al mundo, en qué sentido podría llamarse anterior y problemas similares. El criterio de anterioridad no puede valer sobre el dios o demiurgo, porque este criterio tiene como objetivo distinguir entre causa y efecto y Platón considera que el demiurgo es tanto causa como efecto.



La segunda dificultad que se presenta con la analogía es que no es posible entender este tipo de casualidad en el mismo sentido que el presente en el ejemplo del movimiento de las bolas de billar. Me refiero no al ejemplo de con qué finalidad es construido o agregado cierto dispositivo a la mesa, sino al caso de una bola de billar que choca con otra y hace que la segunda se mueva. Lo primero que hay que tener en cuenta es que la distinción no se da entre causa y efecto —como es dada contemporáneamente— sino entre la causa de lo generado y lo generado. En efecto, lo que se distingue en el caso de las bolas de billar es un fenómeno anterior a otro, y que, por cierta relación particular, es causa del otro. En cambio, en Platón claramente no se puede hacer la distinción de esta forma por dos hechos: primero porque la causa de lo generado no es así mismo lo generado, esto es, ningún hecho del mundo de lo generado es en sentido estricto causa de otro hecho. Dado que la primera bola que se mueve hace parte del género de lo generado, no es la causa del movimiento de la segunda, por lo menos en el sentido de causa aquí analizado. Siguiendo esta idea, habría que afirmar que la bola en movimiento no es causa (en sentido estricto) del movimiento subsiguiente de la bola que inicialmente estaba en reposo. La segunda razón es mucho más equívoca: si se vuelve al inicio de la exposición de los cuatro géneros, hay que recordar que son los cuatro géneros que *actualmente existen*. Por lo tanto si se preguntara por la causa del universo no se puede pensar en algo así como el primer empujón que lo puso a funcionar. La causalidad —por lo menos hasta donde ha sido adelantado este examen— no es, entonces, un conjunto de fichas de dominó que se empujan unas a otras, afirmándose que la causa de la caída de todas la fichas es un primer empujón, sino que ésta está siempre presente en la caída de cada una de las fichas. Ninguna ficha, en ese sentido, es causa de la caída de otra.

De nuevo podemos extender esta dificultad a la idea de que el demiurgo es tanto causa como efecto. Aquí la tensión se profundiza mucho más que en el caso anterior porque habría que afirmar al mismo tiempo que el demiurgo es y no es parte del mundo generado. La única solución admisible al problema que sostenga la idea de que el demiurgo es tanto causa como efecto, es debilitar la distinción entre los cuatro géneros de ser, suponiendo que por lo menos la causa también hace parte del mundo generado. Si esto se aceptara habría que aclarar qué intención tiene Platón al afirmar que las causas son un género distinto de ser que lo generado. Por otra parte, se puede tomar una solución mucho más sencilla y práctica que simplemente diga que las dos tesis de Platón son mutuamente incompatibles y que el filósofo griego no alcanzó a darse cuenta de tal incompatibilidad. No es objetivo directo de este ensayo tratar este problema, por lo cual simplemente lo dejo postulado.

En todo caso, a pesar de que Platón no nos aclare demasiado la analogía del artesano, el fragmento del *Filebo* antes citado tiene una relevancia altísima. Tal analogía es la que nos permite concluir con toda certeza que el demiurgo o artesano del *Timeo* puede ser identificado con el concepto de causa, es decir, el demiurgo es la causa del universo, siendo esto aun más fuerte si se recuerda el fragmento citado de *República X*. De hecho, si se leen algunos fragmentos del *Timeo* teniendo en mente este punto, es claro que Platón identifica el artesano con la causa del mundo, aun cuando hay cierto recelo en exponer tan desnuda como aquí tal tesis. Así, por ejemplo, en 28c:

Además decimos que lo generado ha de ser necesariamente por alguna causa. Sin embargo, hallar al artífice y padre de este universo es tarea difícil, y, una vez hallado, es imposible decírselo a todos (28c).

Aunque no hay una afirmación textual según la cual el *padre* o *artífice* es la causa, sí hay una identificación. Teniendo entonces la certeza de que la causa del universo no es nada distinto que el demiurgo, podemos seguir examinado un importante pasaje del *Filebo*, que nos clarificará qué significa ser la causa de un fenómeno e integrará cierto nuevo elemento presente en el *Timeo*. Antes de hacer tal cosa vale la pena ver una consecuencia inmediata que tiene sobre la comprensión de causa en Platón la distinción de cuatro géneros de ser en el *Filebo*.

LA CAUSALIDAD EN EL *FEDÓN*

De la propuesta del *Filebo*, uno de los planteamientos innovadores frente a diálogos comúnmente aceptados como anteriores, en particular el *Fedón*, es la separación radical entre causas e ideas. Aunque el *Fedón* comparte con los diálogos tardíos la tesis de que las causas (o por lo menos parte de ellas) deben ser entendidas como un principio intencional que procura lo mejor en el mundo,⁵ afirma también que las ideas son las causas de ciertas propiedades de los objetos, de tal manera que la causa de que Sócrates tenga menor estatura que Cebes es el que el primero participa de la idea de *Pequeñez* o algo parecido.⁶ La pregunta importante es si tal tesis

⁵ "I [Socrates] heard someone reading, as he said, from a book of Anaxagoras, and saying that it is Mind that directs and is the cause of everything. I was delighted with this cause and it seemed to me good, in a way that Mind should be the cause of all. I thought that if this were so, the directing Mind would direct every thing and arrange each thing in the way that was best" (*Fed.*: 97c, subrayado mío).

⁶ "I [Socrates] no longer understand or recognize those other sophisticated causes, and if someone tells me that a thing



es también rechazada en el *Timeo* o si Platón todavía la afirma en este diálogo, cambiando de opinión sólo más adelante. En el *Timeo* no hay evidencia de igual calidad a la que está presente en el *Filebo* para afirmar que las ideas no sean causas, pero ciertos indicios circunstanciales creo que son lo suficientemente fuertes.

El primero de ellos es que los dos diálogos tardíos son profundamente afines. Sólo en este ensayo se muestra como comparten la insistencia en la belleza del mundo y en la necesidad de un alma para hablar de inteligencia —lo cual se mostrará más adelante—. Existe, en todo caso, similitud entre las tesis sobre el placer y el dolor, tema primordial del *Filebo*; problema que no es posible desarrollar aquí. Sumado a esto, está la opinión relativamente aceptada de que ambos diálogos hacen parte de los últimos escritos de Platón, debatiéndose cuál de estos es inmediatamente anterior a *Leyes*, tomando a *Timeo* y *Critias* como conjunto.

A esto se le suma el hecho de que hay suficiente evidencia para aceptar que el demiurgo es la causa del mundo generado, y que, además, el demiurgo sigue el mundo inteligible como modelo para fabricarlo (*cf.* 29a), por lo cual resulta bastante problemático identificar las causas tanto con aquello que mira al modelo, como al modelo mismo, dada la insistencia de Platón en diferenciar modelo y artesano, no sólo en *Timeo*, sino también en *República*, como ya se mostró anteriormente.

Aparte de esto, el *Timeo* por sí mismo es profundamente distinto al *Fedón*. Mientras en éste último se afirma que las causas físicas provenientes de la *ciencia natural* (*Fed.* 96a) no son realmente explicativas, en el *Timeo* se las reivindica, al afirmarse que éstas tienen un papel esencial en la creación del universo.⁷ Aunque de hecho Platón se sigue oponiendo a la creencia de ciertos personajes cuyos nombres no son explícitamente mencionados en los diálogos según la cual sólo a través de la causa necesaria o física de los sucesos estos son explicables,⁸ acepta que una verdadera comprensión del universo requiere que se conozcan las causas que habían sido totalmente rechazadas en el *Fedón* (en, por ejemplo, *Fed.* 97b). Resulta, pues, que ambos diálogos difieren profundamente, lo cual nos señala que los planteamientos del *Fedón* no son en muchos casos aplicables al *Timeo*, a pesar de que la comprensión de cada uno de ellos mejore a través de su mutua relación. Es más convincente, entonces, apegarse a las afirmaciones del *Filebo* según las cuales las formas no son *causas*, en la búsqueda de una interpretación del *Timeo*.



is beautiful because it has a bright color or a shape or any such thing, I ignore these other reasons —for all these confuse me— but simply, naively and perhaps foolishly cling to this, that nothing else makes it beautiful other than the presence of, or the sharing in, or however you may describe its relationship to that Beautiful we mentioned, for I will not insist the precise nature of the relationship, but that all beautiful things are beautiful by Beautiful. (*Fed.*: 100d).

⁷ “Por lo tanto, la exposición anterior, salvo unas pocas excepciones ha mostrado lo que ha sido elaborado por la inteligencia. Pero es necesario añadir también lo que es producto de la necesidad. Pues, en efecto, la generación de este universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia” (47e-48a).

⁸ “Ahora bien, todas éstas causas accesorias de las que un dios se sirve como auxiliares para llevar a cabo la forma de lo mejor en la medida de lo posible. Pero la mayoría cree que no son causas accesorias, sino causas de todo, porque enfrían y calientan, contraen y dilatan, y producen todos los efectos semejantes [...] y el que está enamorado de la inteligencia debe buscar, como primeras, las causas de naturaleza inteligente y, como segundas, todas aquellas que son movidas por otras y que a su vez mueven necesariamente unas a otras” (46c-d).

CAUSALIDAD E INTELIGENCIA

Al inicio del *Filebo*, Platón se propone hacer la división de todo lo que actualmente existe en cuatro géneros para decidir a cuáles de estos pertenecen tanto el placer como la inteligencia con lo cual quedaría saldada la discusión con Filebo sobre si es el placer o su opuesto el mejor de los elementos de una vida buena. Independientemente de los vericuetos propios de este diálogo, una tesis de gran importancia es defendida: *el conocimiento y la inteligencia pertenecen al género de la causa*. Ya que el demiurgo está tan relacionado con las causas y con la inteligencia, es necesario examinar la propuesta de Platón aquí.

A partir de 28d hasta 31a Platón intenta demostrarnos que el conocimiento pertenece al género de la causa. Las afirmaciones que aquí nos encontramos, por razones que ya veremos en un momento, nos recuerdan bastante el discurso de *Timeo*. En todo caso el argumento defendido por Platón es bastante complicado y no tan importante como para dedicarle mucho espacio. Sólo vale la pena darle un vistazo general a su estructura, ya que ésta puede brindarnos algunos elementos importantes en vista a entender qué son las causas en el *Timeo*.

El primer supuesto (28d-29a) es que el mundo se halla regido por un orden.⁹ Por la reacción bastante efusiva de Protarco —personaje más bien tímido— es obvio que Platón desea hacer énfasis en este punto. De hecho en el *Timeo* nos encontramos en varias ocasiones con afirmaciones parecidas o iguales (29a). Lo interesante de este pasaje en particular es que nos aclara que el orden del universo es producido por una “maravillosa inteligencia”. Esta ordenación del mundo se trata de ciertas regularidades (la salida del sol y la luna) y procesos describibles matemáticamente (el movimiento de los astros), lo cual nos indica que tal organización es en parte la posibilidad de entender matemáticamente los fenómenos naturales.

A esto sigue un pasaje relativamente complicado donde se establece que dado que hay cierto conjunto de propiedades que tienen los cuerpos humanos individuales compartidas con el universo como totalidad,¹⁰ entonces, dado que el cuerpo humano tiene alma, el universo también debe tenerla.¹¹ Este paso es tal vez el más complicado del argumento. Ya con esto se justifica la



⁹ “Soc: Whether we hold the view that the universe and this whole world order are ruled by unreason and irregularity, as change would have it, or whether they are not rather, as our forebears taught us, governed by reason and by the order of a wonderful intelligence?”

Prot: How can you even think of a comparison here, Socrates? What you suggest now is downright impious, I would say. The only account that can do justice to the wonderful spectacle presented by the cosmic order of sun, moon, and stars and the revolution of the whole heaven, is that reason arranges it all, and I for my part would never waver in saying or believing it” (*Fil.* 28e).

¹⁰ En el caso de los elementos —tierra, aire, agua y fuego— se establece que las propiedades que estos tienen en nuestro cuerpo se deben a las de todo el universo: “But what about this? Is the fire in the universe generated, nourished, and ruled by the fire that belongs to us, or is it not quite the reverse, that your heat and mine, and that in every animal, owe all this to the cosmic fire” (29d). Después se amplía este criterio a la mayoría de las propiedades de los cuerpos, porque decir lo contrario resulta impío o absurdo.

¹¹ “Soc.: Of the body that belongs to us, will we not say that it has a soul?”

Pro.: Quite obviously that is what we say.

Soc.: But where does it come from, unless the body of the universe which has the same properties as ours, but more beautiful in all respects, happens to possess a soul?

Pro.: Clearly from nowhere else” (30a).

afirmación de que el universo tiene una inteligencia *omniordenadora*.¹² Este último paso es necesario porque Platón cree que es posible hablar de inteligencia sin alma —tesis presente tanto en el *Timeo* como en el *Filebo*—, lo que examinaremos en un momento.

Lo importante es que Platón afirma que es la causalidad la que ordena el mundo de la forma particular en que de hecho está ordenado. La inteligencia como un tipo de causa permite que el mundo se halle estructurado según proporciones geométricas y, en resumen, que sea un universo bello:

We had better pursue the alternative account and affirm, as we have said often, that there is plenty of the unlimited in the universe as well as sufficient limit, and that there is, above them, a certain cause, of no small significance, that orders and coordinates the years, seasons, and months, and which has every right to the title of wisdom and reason (*Fil.* 30c).

Este tipo de causa —que con todo sentido puede ser llamada inteligente o racional— es la que ordena el mundo tal y como éste es. Habría que diferenciar, en todo caso, el orden del mundo y la causa de esta organización. Esta distinción sería parecida a la que hay entre un molde que le brinda cierta forma a una forjadura y la estructura misma de la forjadura ya fabricada según el paradigma. Lo importante es que no se debe creer que la inteligencia es la forma en que actualmente se halla ordenado el mundo, sino algo exterior a éste orden que lo permite.

INTELIGENCIA Y ALMA



En los dos diálogos se halla presente la idea de que *la inteligencia y la razón* sólo pueden estar presentes en el alma (*Fil.* 30c-d; *Tim.* 46d). Esto sugiere que ambas son facultades, lo cual parece ser consecuente con la manera contemporánea en que entendemos estos términos. De hecho Platón afirma claramente que la inteligencia es también una facultad o una forma de acercarnos a cierto objeto de conocimiento, a saber, las ideas. Esto se dice en 51d-e, cuando Platón hace descansar la teoría de las ideas en la distinción entre inteligencia (*νοῦς*) y opinión.¹³ En este fragmento se nos brinda una rica caracterización de ésta: a) lo primero es que el objeto de la inteligencia son las ideas; b) además surge a través de la educación y c) no es modificable a través de la persuasión; por último d) sólo un conjunto limitado de individuos participan de ésta junto con los dioses. La inteligencia es uno de los métodos posibles a través de los cuales conocer las formas (Platón no excluye aquí otro), siempre acompañadas del razonamiento verdadero. Los dioses la tienen y algunos hombres la pueden alcanzar por formación más no por persuasión. ¿Cómo conciliar que la inteligencia sea una facultad y que además sea un principio ordenador? Ya antes se dieron algunas pistas, terminemos ahora de responder a la pregunta.

¹² “We surely maintain this assumption with respect to our four classes [...]: that this cause is recognized as all-encompassing wisdom” (*Fil.* 30b).

¹³ “Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros distintos, estas cosas poseen absolutamente una existencia en sí, son Formas que nosotros no podemos percibir por los sentidos, sino sólo por la inteligencia. Ahora bien, debe afirmarse que la inteligencia y la opinión son dos cosas diferentes, ya que tienen un origen diferente y se comportan de distinto modo. La primera surge en nosotros por medio de la instrucción, la segunda a través de la persuasión. Además mientras que a la primera le acompaña siempre un razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una es inamovible por la persuasión, mientras que la otra puede ser alterada por ésta; y hay que decir que de una todos los hombres participan, mientras que de la inteligencia sólo participan los dioses y una pequeña clase de hombres” (51d-e).

En el *Timeo* se afirma: “de las cosas existentes, el único (*sic.*) al que le corresponde poseer inteligencia, hay que decirlo, es el alma”(46d). Esta afirmación tiene la dificultad de que Platón le brinda un matiz bien particular a su tesis: no es exactamente que la inteligencia sea el alma sino que la supone necesariamente. La inteligencia es un estado particular del alma —como se mostró anteriormente— en el cual es posible conocer las formas eternas. Asumiendo lo anterior como verdadero, no es de extrañar que la inteligencia como facultad dependa de la existencia de un alma, pero sí que también deba ser entendida como una causa. El sentido en el que esto se debe entender creo que es simplemente el siguiente: muchas veces ante ciertas acciones de una persona, al preguntarse por su causa, se responde que es cierta actitud de ésta. Así, cuando alguien hiciera una gran donación a un hospital, se podría preguntar “¿por qué lo hizo?” siendo una respuesta que a veces se da “porque es una persona generosa”. En tal caso se está afirmando que las causas de una acción son una disposición o actitud en *el alma o personalidad*¹⁴ del filántropo, a saber, que es generoso. Tal es en parte el caso del demiurgo en el *Timeo*, donde las acciones de éste (aquí acciones deben ser entendidas como la organización particular del mundo) son producto de una disposición de su alma, a saber, que es bueno e inteligente (*cf.* 29d-e). Otra respuesta aun más interesante que se podría dar a la pregunta sobre las acciones de nuestro humanista es atribuirle un estado mental: 'porque él quiere que las personas enfermas de bajos recursos tengan acceso a un servicio médico de calidad'. Un caso aun más interesante es la combinación de estas dos posibilidades: 'porque él es una persona muy generosa y en esa medida quiere que las personas enfermas de pocos recursos tengan un buen servicio'. Platón da una respuesta como la última.

Digamos, pues, por qué causa el constructor ha construido el devenir y este universo. Era bueno, y en quien es bueno nunca puede surgir ninguna envidia. Por carecer de esto, quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él. Podríamos admitir con la mayor rectitud, al recibirlo de hombres sensatos¹⁵, que éste es precisamente el principio del devenir y del mundo (29d-e).

Es cierta disposición del demiurgo —ser bueno— la que justifica que tenga cierto deseo, a saber, construir un mundo lo más parecido a él. En esa medida, debe construir el mejor mundo posible. En la siguiente sección se aclara cómo funciona este principio de intención que guía las acciones del demiurgo, en el sentido ya aclarado de *acción*. Antes hagamos un breve repaso de lo hecho hasta aquí.

El primer resultado importante fue establecer que a) el demiurgo del *Timeo* debe ser entendido en el mismo sentido de causa del *Filebo*, siguiendo la caracterización de éste como artesano. b) Esto permite mostrar que no podemos seguir la tesis del *Fedon* según la cual la causa de las propiedades de los objetos son las ideas. c) Supuesto esto, se vieron dos sentidos distintos de causa en el *Filebo*: como *artesano* y como *principio de organización del mundo*. Se mostró cómo estos dos sentidos se pueden ligar. d) También se mostró que tal organización del mundo es causada o permitida por la inteligencia y la razón. e) Al establecerse que la inteligencia también es una facultad, se determinó cómo el principio ordenador puede ser entendido como facultad y a su vez como actitud, mostrando que una actitud puede desembocar en la atribución de deseos y estos a su vez en acciones. Queda un último retoque para que este punto pueda ser cabalmente entendido.

¹⁴ No pretendo sostener que las actitudes sean predicados propios del alma, y por lo tanto, a final de cuentas, sostener un dualismo, sino simplemente poner en términos mas afines al propio Platón la explicación que pretendo proponer. En ese sentido estas afirmaciones son simplemente didácticas y no tienen como objeto proponer ninguna teoría de la mente, etc.

¹⁵ Obviamente se refiere a Anaxágoras (*Fed.* 97b - 98a).



En lo que sigue voy a tratar la distinción entre causas necesarias y causas inteligentes en el *Timeo*, último paso para una comprensión general de la figura del demiurgo.

II

CAUSAS INTELIGENTES

En el *Timeo* hay una importante pero no muy clara división entre causas necesarias o accesorias y causas inteligentes. En la medida en que el tema de la casualidad, gracias al examen que hemos hecho del *Filebo*, se ha mostrado profundamente ligado al del demiurgo, debe ser aclarada la distinción entre causas necesarias y causas inteligentes en el *Timeo*, con miras a dar finalmente una interpretación coherente de la figura del artesano.

La distinción se plantea inicialmente en el diálogo en 46c-e:

Ahora bien, todas éstas son causas accesorias de las que un dios se sirve como auxiliares para llevar a cabo la forma de lo mejor en la medida de lo posible. Pero la mayoría cree que no son causas accesorias, sino causas de todo, porque enfrían y calientan, contraen y dilatan, y producen todos los efectos semejantes [...] y el que está enamorado de la inteligencia debe buscar, como primeras, las causas de naturaleza inteligente y, como segundas, todas aquellas que son movidas por otras y que a su vez mueven necesariamente unas a otras (subrayado mío).

Platón obviamente tiene en mente una distinción entre dos formas de causalidad. Primero examinaremos las llamadas causas inteligentes, seguidamente las necesarias y finalmente su interacción. Empecemos con el fragmento inmediatamente posterior al recién citado, donde Platón nos dice:

También nosotros debemos proceder de la misma manera: hay que hablar de ambas especies de causas, pero por separado las que, dotadas de inteligencia, son artesanas de cosas bellas y buenas, y las que, privadas de reflexión, producen cada vez al azar y sin orden. Así pues, ya hemos establecido las causas auxiliares de los ojos que ha contribuido a asignarles el poder que actualmente poseen. Después de esto, debemos indicar su función, en beneficio nuestro, por la que el dios nos la ha obsequiado (46e).

Hace poco habíamos visto que era la bondad del demiurgo la que lo llevaba a producir un mundo bueno. Pues bien, no se trata sólo de la bondad sino también de la inteligencia de éste, es decir, de la inteligencia de las causas.

En este fragmento, además, ya son atribuidas dos de las principales características de las causas inteligentes: a) que contribuyen a un orden bueno, es decir, “son artesanas de cosas bellas y buenas” y b) son explicaciones funcionales de las características del universo. Lo que desea Platón es justificar la existencia o la organización de cierto fenómeno —en el caso de la cita, de la visión humana— a través de explicaciones funcionales (que expliciten la función que cumplen hacia cierta meta). Este fue el caso de la explicación de por qué las mesas de billar están dotadas de una resistencia eléctrica en sus bandas. En efecto, Platón sigue:

Por nuestra parte, mencionemos la siguiente como causa de este bien con esta finalidad: dios nos ha descubierto y obsequiado con la vista para que, tras observar las revoluciones de la



inteligencia en el cielo, hiciéramos uso de ella para las revoluciones de nuestro pensamiento, que les son afines, aunque las nuestras están convulsionadas y las otras imperturbables. Tras llegar a conocerlas perfectamente y participar en la corrección natural de sus cálculos, por medio de la imitación de las revoluciones del dios, que son completamente estables, pudiéramos poner en orden las que en nosotros andas errantes (47b-c).

Una nueva característica es introducida: c) las acciones que son llevadas a cabo según las causas inteligentes son producidas por el demiurgo o dios, es decir, dios es el que configura el orden de las cosas de manera funcional. Este sentido es similar al de las causas como artesano, en la medida en que se puede decir que es el carpintero quien le da una estructura particular a la silla, estructura que tiene cierto rol funcional, a saber, que las personas se sienten en ella. En todo caso, la búsqueda de explicaciones funcionales está directamente asociada con la consideración de que los fenómenos explicados son producidos por el demiurgo. Recordemos la cita que ya habíamos analizado:

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

¿Qué elementos importantes debemos usar para caracterizar las causas inteligentes? Dado que el demiurgo es bueno, entonces debe llevar todo lo que esté a su alcance hacia el bien.¹⁶ Esto implica que ser bueno supone la máxima ‘Todo lo que haga debe ser bueno’. De hecho se afirma que “[a]l excelente no le estaba ni le está permitido hacer otra cosa que lo más bello” (30a). De esta forma todos los fenómenos del mundo, dado que están causados por el demiurgo, son los más bellos posibles. Hemos pasado de la atribución de cierta actitud al demiurgo —atribución sólo posible gracias a que tiene alma—, a saber, su bondad e inteligencia, a atribuirle un estado mental, a saber: ‘Quiere que el mundo sea lo más bello posible’. Si suponemos que la organización del mundo se debe en su totalidad al demiurgo —puede ser que sólo la mayoría de los hechos, pero esto no es relevante aquí— entonces podemos establecer que el demiurgo construye al mundo lo mejor posible. Tenemos entonces un enunciado universal: ‘Todos los fenómenos del mundo son necesariamente los más bellos posibles’. Hay que recordar que a la idea de causa subyace la intención de buscar una explicación y que si el *Timeo* es rico en algo, es en explicaciones de una multitud bien interesante de fenómenos.

Platón, a partir de lo anterior, seguirá dos metodologías distintas para explicar ciertos fenómenos, dependiendo de cómo es nuestra relación epistemológica con estos: si conocemos *cómo* se da el fenómeno, podemos explicarlo causalmente mostrando cuál es su papel funcional y por qué ese es el mejor posible para cumplir el objetivo que se propone. Este es el caso de las explicaciones que se dan al finalizar el diálogo sobre “el género mortal” (71d). Allí se expone *cómo se da un fenómeno*, y se explica cuál es la función de éste, es decir, en qué contribuye a hacer el mejor de los mundos posibles, y, en algunos casos, por qué este fenómeno es superior a otros posibles. Un caso que resulta bastante esclarecedor es el de por qué nuestra cabeza se halla relativamente

¹⁶ Aquí se puede hacer la siguiente salvedad: no es del todo correcto afirmar que para Platón exista un único demiurgo responsable de toda la estructura del universo, sino que este primer demiurgo es a su vez creador de otros dioses que son responsables de tareas menores. Sin embargo, dado que este texto se concentra en la relación entre la definición de causalidad y la concepción *general* de un artesano, este detalle puede ser ignorado. En efecto, las características generales que le son atribuidas al primer demiurgo pueden ser atribuidas claramente a estos nuevos demiurgos. Valga resaltar que la pregunta de por qué estas figuras menores son introducidas en el diálogo queda sin resolver.



desprotegida —es decir, por qué no una gran masa de carne la rodea y la protege de cualquier tipo de golpe—, si esto aumentaría la vida de las personas:

La naturaleza que ha nacido y crecido según la necesidad no admite en absoluto una estructura ósea compacta y con abundante carne junto con una percepción aguda. De hecho, sobre todo se habría dado esta combinación de las dos cualidades en la estructura de la cabeza si ambas hubieran querido coincidir, y el género humano, al tener sobre sí una cabeza carnosa, nervuda y robusta, habría alcanzado una vida el doble o muchas veces más larga, más saludable y menos dolorosa que en la actualidad. En cambio, los demiurgos responsables de nuestro nacimiento, cuando se plantearon si debían construir una especie que viviera más tiempo pero peor o una que viviera menos, pero mejor, creyeron que todos debían, sin lugar a dudas, escoger una vida más corta pero mejor antes que más larga pero peor; por lo que cubrieron la cabeza con un hueso delgado, pero sin carne ni tendones, ya que no tiene puntos de flexión. Por todo esto, se le agregó al cuerpo de todo hombre, una cabeza más sensible e inteligente, pero también mucho más frágil (75b-d).

La explicación de Platón funciona así: conociendo ya cómo es la estructura de la cabeza humana, hay que explicar ahora por qué ésta es así. La razón es sencilla: si bien pudo ser más robusta —y esto hubiera traído varias ventajas—, es necesario que una cabeza robusta no tenga el grado de sensibilidad que la de una mucho menos carnosa. Dado que es mejor una vida de mayor inteligencia pero más corta que una larga pero con poca sensibilidad —de esto no se formula ningún argumento— fuimos creados tal y como somos. Las particularidades de este tipo de explicación es que ya se conoce el *cómo* se da el fenómeno, siendo éste la conclusión de un argumento deductivo. Así suponemos la máxima universal 'Este es el mejor de los mundos posible' y a su vez que 'Es mejor *a* que *b*' lo que deduce '*a*' (si no hay más alternativas). Tal es una explicación según las causas inteligentes de un fenómeno del que conocemos *cómo* se da.

Por otro lado, las explicaciones dadas según la causa inteligente pueden tener un valor desiderativo sobre el *cómo* se dan algunos de los fenómenos. Tal sería el caso si en el ejemplo anterior no supiéramos cómo tienen la cabeza los hombres. De hecho Platón aplica este método al inicio del discurso del *Timeo*, por ejemplo en el caso de la forma del universo:

Le dio [el demiurgo al universo o al viviente] una figura conveniente y afín. Ahora bien, la [figura] conveniente al viviente que ha de contener en sí mismo a todos los vivientes sería una figura que contuviera en sí misma todas las figuras. Por eso lo construyó con forma esférica, equidistante en todas partes del centro a los extremos, circular, la más perfecta y semejante a sí misma de todas las figuras, porque consideró que lo semejante es mil veces más bello que lo desemejante (33b).

En este caso no se trata de *justificar cómo* es un fenómeno, sino de *determinar cómo* es, partiendo del principio de intención 'Dios quería que el mundo fuera lo más bello posible'. De hecho es claro que características del universo como la forma de éste y la posición de la tierra pueden ser decididos mediante estos métodos:

As I reflected on this subject I was glad to think that I had found Anaxagoras a teacher about the cause of things after my own heart, and that would tell me, first, whether the earth is flat or round, heart, and then would explain why it is so of necessity, saying which is better, and that it was better to be so. If he said it was in the middle of the universe, he would go on to show that it was better for it to be in the middle (*Fed.* 97e).



Platón se propone desde el inicio del discurso de *Timeo* (27c) hasta aproximadamente la mitad del diálogo (46c), exponer las causas inteligentes que juegan un papel principal en la constitución del universo. A partir de este punto, se dedicará a exponer las causas accesorias hasta 68e. Examinémoslas ahora.

CAUSAS NECESARIAS

Varias son las características de las causas necesarias: el demiurgo se sirvió de ellas para realizar las causas inteligentes o divinas, es decir, como medio para llevar a cabo el más bello de los mundos (68e). Estas carecen por sí mismas de inteligencia (46d) y producen el azar (46e) ¿Qué debemos entender entonces?

En *Fedon*, Platón parece criticar la postura de quienes creen que es sólo a través de las causas necesarias que se pueden explicar los fenómenos del mundo, crítica que se repite en el *Timeo*. Esto, en todo caso, ya se había dicho. Lo interesante del *Fedón*, sobre este tema, es que allí se da el bosquejo de un tipo de explicación causal-necesaria. Platón ha venido insinuado que este tipo de explicación se fundamenta en los componentes materiales de los objetos (96b), completando esta insinuación con el siguiente bosquejo de explicación:

The wonderful hope was dashed as I went on reading and saw that the man made no use of Mind, nor gave it any responsibility for the management of the things, but mentioned as causes air and ether and water and may other things. That seemed to me much like saying that Socrates' actions are all due to his mind, and then in trying to tell the causes of everything I do, to say that the reason that I am sitting here is because my body consists of bones and sinews, because the bones are hard and are separated by joints, that the sinews are such as to contract and relax, that they surround the bones along with flesh and skin which hold them all together, then as the bones are hanging in their sockets, their relaxation and contraction of the sinews enable me to bend my limbs, and that is the cause of my sitting here with my limbs bent (98b-d).

Platón se está refiriendo a las explicaciones dadas por Anaxágoras. El problema aquí mencionado es que mientras el filósofo presocrático afirmaba que la causa de todos los fenómenos era una mente que procuraba lo mejor para el mundo, en realidad daba el mismo tipo de explicación que son descalificadas en este diálogo, a saber, las explicaciones que se fundamentan en los elementos o componentes materiales de las cosas, como el agua, el aire, los huesos o los tendones. El argumento que ofrece a continuación Platón contra este tipo de explicaciones es que, si bien pueden formular una descripción de los fenómenos, no pueden mostrar por qué Sócrates actúa como actúa. Si se tiene en cuenta el contexto —Sócrates se rehuye a escapar de la prisión por ciertos razonamientos que no importan aquí—, una descripción de los elementos físicos que componen el cuerpo de Sócrates es evidentemente irrelevante. Por esta falta de poder explicativo, Platón rehuye llamar este tipo de justificaciones *causas*, pero advierte que:

To call those things [las que en el *Timeo* serán llamadas causas necesarias] is too absurd. If some one said that without bones and sinews and all such things, I should not be able to do what I do, he would be right, but surely to say that they are the cause of what I do, and not that I have chosen the best course, even though I act with my mind, is to speak very lazily and carelessly (99a).

Las causas necesarias, a pesar de que no son realmente explicativas en este contexto, son la estructura de los fenómenos en cuanto a sus elementos materiales. Platón asegura que,



en todo caso, éstas constituyen un antecedente esencial para las causas inteligentes, lo que explica por qué en el *Timeo* las causas necesarias son consideradas ahora sí como causas y como un principio explicativo que se requiere para entender las causas inteligentes.¹⁷ Podemos comprender, entonces, que las causas necesarias son el *cómo* se dan los fenómenos según sus elementos constituyentes, particularmente el aire, el agua, el fuego y la tierra y sus géneros respectivos. Esto se corrobora si uno examina las explicaciones que se dan entre 53c y 68e. La constante aquí es mostrar cómo un fenómeno se halla justificado por las propiedades particulares de cada elemento, en particular en virtud de su estructura geométrica (54c). Tal ese el caso, también, de la explicación de la visión (45b-46c).

Ahora bien, ¿por qué el demiurgo se sirve de las causas necesarias y por qué se halla limitado por éstas?¹⁸ El sentido en que se sirve el demiurgo de las causas necesarias o accesorias para llevar a cabo las inteligentes, es bastante sencillo: quien desea hacer una carambola en una mesa de billar tiene que darle a la bola que golpea cierto efecto y cierta dirección para que el deseo efectivamente se cumpla. Estamos supeditados a tales leyes y no podemos ignorarlas, lo que no implica que en la mayoría de los casos no podamos cumplir nuestra voluntad. En esa misma medida, el demiurgo debe seguir su principio de intención teniendo en cuenta las reglas impuestas por los elementos y la estructura de estos¹⁹, aunque el mismo demiurgo haya creado u organizado los elementos. Un ejemplo que ya hemos analizado aquí es el de la estructura de la cabeza humana. Allí se afirma que: “la naturaleza que ha nacido y crecido según la necesidad no admite en absoluto una estructura ósea compacta y con abundante carne junto con una percepción aguda” (75b). Los dioses que crean el cuerpo humano están sujetos a esta ley, por lo cual tiene que elegir entre una cabeza robusta o una con gran sensibilidad. Aquí se explica por qué la causa necesaria limita la causa inteligente. En todo caso, los dioses, siempre siguiendo el principio de intención, eligen una cabeza poco robusta ya que es mejor una vida corta pero más inteligente. También es el caso con un ejemplo aún más delicado, a saber, el de la constitución de los cuatro elementos: “[s]in duda, lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible; pero, sin fuego nada podría nunca llegar a ser visible, ni tangible sin algo sólido, ni sólido sin tierra” (31b).

De nuevo el demiurgo se halla sometido a las posibilidades que le brindan ciertas leyes naturales, como las anteriores (por ejemplo, que no hay nada visible sin fuego). Esto clarifica por qué Platón afirma que:

La generación de este universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia. Pero, como la inteligencia gobierna a la necesidad, ya que la persuade de llegar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan, de esta manera y según esto, este universo se constituyó al principio de una necesidad sometida a una persuasión sensata (48a).

¹⁷ “La especie [de causas necesarias] debe buscarse en vista de aquéllas, ya que consideramos que sin las causas necesarias no es posible comprender las causas divinas mismas, nuestro únicos objetos de aplicación, ni captarlas ni participar en alguna medida de ellas” (69a).

¹⁸ Por ejemplo: “Ahora bien, como ya dijimos al comienzo, cuando todas las cosas se encontraban en desorden, el dios introdujo en cada una de ellas proporciones en relación consigo mismo y en relación las demás, todas éstas tan proporcionadas y conmensuradas como le fue posible” (69b, subrayado mío).

¹⁹ Al parecer hay otro elemento: el movimiento del receptáculo. Este asunto es tocado marginalmente de forma bastante enigmática en dos pasajes, particularmente en 57c.



Demiurgo y causalidad

El sentido de persuasión presente aquí es el mismo al que habría cuando en la mesa de billar alguien, a través de la elección de un efecto y una dirección, *persuade* a las bolas para que se golpeen de la forma correcta. En el apartado que sigue integraré todo lo que hasta aquí se ha afirmado sobre el demiurgo y la causalidad.

III

No diré muchas cosas nuevas, refiriéndome a lo ya expuesto hasta ahora. El demiurgo debe ser considerado como poseyendo alma y a su vez poseyendo inteligencia. Esta inteligencia que puede ser identificada aquí con su bondad, lo lleva a organizar el mundo según un principio claro: ‘Hacer el universo lo más parecido a sí mismo, en particular, hacerlo lo más bello y bueno posible (el demiurgo es bello y bueno)’. Ahora bien, este dios debe ser identificado con la causa inteligente del mundo. Esta causa es la que explica la estructura de los fenómenos a través del principio intencional. Es como un carpintero que construye una silla siguiendo un modelo pero con el objetivo de hacerla lo más bella posible. El demiurgo, de todos modos, está confinado a un conjunto de leyes naturales que no está a su alcance cambiar, lo que lo lleva en algunas ocasiones a no poder cumplir su objetivo *en la medida de lo posible*.

El último asunto que vale la pena tocar es el siguiente: si el demiurgo es un alma ¿de quién es alma? Obviamente todas las almas hacen parte del mundo y creo que la opción más económica en el *Timeo* es simplemente suponer que el alma del mundo es el demiurgo, mencionada al inicio del discurso principal del diálogo (34a-37a). Si no se supusiera esto, habría que inventar difíciles suposiciones que tienen tan poco apoyo como ésta. Ante la objeción obvia de que el demiurgo crea el alma del mundo y la configura, lo que los hace distintos, hay que responder que Platón no tiene ningún inconveniente en aceptar que algo sea tanto causa como efecto, es decir, que el alma se modele a sí misma. Esta alma goza de inteligencia, como ya se había dicho, lo que la obliga a seguir el principio de intención antes citado. Como *artesana*, entonces, sigue el modelo dándole belleza y organización a lo generado. Una pregunta bastante difícil es cómo el alma del demiurgo tiene un papel causal sobre el mundo, es decir, cómo se conecta la intención de hacer el mejor de los mundos posibles con que el mundo de hecho sea hermoso. Esta es sólo una versión del problema mente-cuerpo y tal vez halla una respuesta en los diálogos tardíos, pero esto ya es un desarrollo muy particular que no se puede realizar en este texto.



BIBLIOGRAFÍA

PLATÓN

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

(1992). *Timeo*. (trad. F. Lisi). Madrid: Gredos.

(1997). *Timaeus* (trad. D. J. Zeyl). En: *Plato Complete Works* (ed. J. M. Cooper). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

[*Fed*] (1997). *Phaedo* (trad. G.M.A. Grube). En: *Plato Complete Works* (ed. J. M. Cooper). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

[*Fil*] (1997). *Philebus* (trad. D. Frede). En: *Plato Complete Works* (ed. J. M. Cooper). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

[*Rep*] (1997). *Republic* (trad. G.M.A. Grube). En: *Plato Complete Works*, (ed. J. M. Cooper). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

STRANGE, Steven K

(1999). "The Double Explanation in the *Timaeus*". En: *Metaphysics and Epistemology* (ed. G. Fine). Oxford: Oxford University Press.

