

EL ALMA COMO PRINCIPIO DEL MOVIMIENTO EN *LEYES X* : ANTECEDENTES Y RESONANCIAS

Ivana E. Costa y Silvia L. Tonti

UBA - UNLP

En este trabajo examinaremos los argumentos acerca del alma en *Leyes X*, en los que Platón postula al alma como principio del movimiento. Con tal propósito, revisaremos *Leyes* 893 b-896 d, pasaje en que Platón la define como causa eficiente de todos los seres y *Leyes* 896 d-899 d, donde se la presenta como principio rector del universo. No pretendemos, empero, referirnos a la diversidad de problemas que encierran estos dos argumentos, sino precisar, por un lado, los puntos principales en los que Platón nos retrotrae a dos cuestiones fundamentales en la interpretación del *Timeo*, para señalar, por otro lado, la influencia de estos problemas en el pensamiento plotiniano.

En primer lugar, nos enfrenta a la aparente contradicción que surge al comparar la afirmación del alma como primer motor en *Leyes X* y también en *Fedro* 245 d ss con la postulación de movimientos precósmicos y anteriores a la creación del alma en *Timeo* 48 a-53 a.

En segundo lugar, nos remite al problema que se origina al comparar la postulación de un alma “creada” –tanto en *Timeo* 34 b-35 a como las indicaciones de que el alma es “generada” al igual que el cuerpo en *Leyes X* 892 a; 904 b (*genéseos, genoméne, genoménon*)- con las afirmaciones contundentes del carácter inengendrado del alma (*agéneton*) en *Fedro* 245 c-d; 246 a.

Consideramos que la respuesta al primer dilema que se plantea se hallará al cabo de un análisis detallado de la noción de causa, consecuente con una más amplia concepción del movimiento, a la que acude Platón de manera novedosa en *Timeo*. En este punto, será relevante apelar también a *Sofista* 249 a-b, pasaje en que Platón afirma que “lo completamente real” (*tò pantelòs òn*) está compuesto por *kinésis kai zoè kai psuchè kai phrónesis*. Difícil problema que retomará, más adelante, Plotino en *Enéada* VI 1, donde sostiene que el ser que merece el nombre del ser, es el ser real, el que es de una manera total, porque el ser no es, según *Enéada* IV 7, V 4, VI 9, un cadáver. El ser tiene vida y su vida es perfecta. Este ser es inteligencia y sabiduría universal.

La respuesta al segundo problema exige relacionar la cuestión de la definición del movimiento y la resignificación de la doctrina de la causalidad de las Ideas con un

equilibrado análisis del *status* ontológico que tiene el alma, tanto en el *Timeo* como en *Leyes X*, en este último se postulan, en forma inédita para la filosofía platónica, dos almas: una alma buena y otra mala. Problema que incidirá, también, en la concepción plotiniana de la materia y su relación con el mal en *Enéada I 8*.

Vayamos por partes: el primer paso de nuestra investigación consiste en comparar los pasajes de *Leyes X* en los que se afirma que el alma es "principio del movimiento" (cf. 896b4, donde se la llama *arché kinéseos*) y también que es "causa de todo cambio y movimiento en todos los seres" (cf. 896b1, donde se dice que es *metabolés te kai kinéseos hapáses aitia hápasin*) con los pasajes del *Timeo* en los que se postulan movimientos precósmicos (52d4) que deberían por tanto ser considerados anteriores y a la vez independientes del alma.

Intentaremos mostrar que el argumento de *Leyes X* no se contradice con la existencia de movimientos precósmicos, sin presuponer por ello una lectura no-literal del relato del *Timeo*. La lectura no literal de la creación narrada en *Timeo* puede ser esgrimida, en efecto, para solucionar el problema que aparece al atribuir movimientos desordenados al Receptáculo en un postulado caos precósmico. Pero también para zanjar en una cuestión más grave todavía: la incompatibilidad entre la afirmación, en *Leyes X*, de que el alma "nace", que tiene "nacimiento" (cf. *genéseos* en 892a4 y *genoméne* en 892a5), como así también la descripción de la creación del alma en *Timeo*, con la afirmación contradictoria, en *Fedro* 246a, de que el alma es *agéneton*. Trataremos de explicar esta divergencia apoyándonos, precisamente, en una lectura literal de la creación del *Timeo*.

Es sabido que en su vejez Platón reexamina el esquema causal propuesto en su madurez (en *Fedón* 98e-99a y ss., por caso) para darle lugar en él también a formas de causalidad no racional (cf. *Timeo* 46d-e). En *Fedón* afirmaba por cierto que existen causas y condiciones sin las cuales la causa no sería jamás causa, pero a la vez se negaba a llamar con el nombre de causa a aquellos factores mecánicos que intervienen en la noción de causalidad. Pero en *Timeo*, Platón reconoce abiertamente la existencia de "causas inteligentes" (46d5) y otras "causas secundarias" (cf. *synaitíai*, 46d2) que son "carentes absolutamente de raciocinio e inteligencia". Teniendo en cuenta esta premisa, identificamos con la *génesis* aquel principio diferente del alma que opera como causa del movimiento (o de una serie de movimientos) sin orden en un estadio de caos precósmico -siguiendo aquí la interpretación que al respecto presentó A. Vallejo Campos en el IV Simposio Platónico-. En este primer sentido, intentamos argumentar que el *Timeo* y

consecuentemente las *Leyes* constituyen un punto de vista superador respecto del esquema causal presente en *Fedro*.

A partir del *Timeo*, con la afirmación de que existen "ser, espacio y devenir (*génesis*)", como tres realidades diferentes, y "antes de que naciera el mundo" (52d-e), Platón da por sentada la eternidad de la *génesis* y es a ella a la que debemos apuntar cuando tratamos de identificar el origen de aquellos caóticos movimientos precósmicos. Se podría objetar en este punto que el *Timeo* también afirma (en 28c) la necesidad de que exista una causa para "todo lo que deviene". Sin embargo, creemos, no habría contradicción total si podemos entender correctamente a qué se refiere Platón cuando habla de caos precósmico. Al mismo, en efecto, podemos aplicarle la causalidad sin dejar de considerarlo, a la vez, eterno. Para Platón, el caos precósmico es una cadena de hechos que tiene su causa en un hecho precedente sin orden teleológico: "no es -dice Vallejo Campos, una sola cosa sino una multitud de hechos sin un propósito causal y relacionados en una infinita cadena de causas" En este estadio caótico, las causas "de naturaleza inteligente" no actúan porque el alma no ha sido creada todavía. Pero sí existen aquellas causas que se definen en el *Timeo* como las "que con movidas por otras y necesariamente mueven a otras". En este sentido podríamos decir que el caos precósmico como un todo no tiene causa -en la medida en que la *génesis* es eterna-, pero por otra parte, cada hecho en este estado de cosas anterior a la creación es efecto de un hecho anterior que lo puso en movimiento en virtud de este encadenamiento de causas mecánicas.

En esta misma línea argumenta José Trindade Santos cuando afirma, en "Motion and Change in Plato's Account of Creation", que la creación del alma no "erradicó al movimiento desordenado, que es preexistente". En todo caso, logró ponerlo en orden forzando a la *Ananke* a someterse a la persuasión de la inteligencia (cf. su definición en 48 a 4-5 y la ilustración del proceso en 56c6-7). Precisamente es esta cooperación entre *Noûs* y *Anánke*, dice W. J. Easterling (en "Causation in *Timaeus* and *Laws* X"), la que pretende enfatizar Platón en *Timeo*: el universo, se afirma en este diálogo, sólo puede ser el resultado de la *systasis* de ambos. Contra la posición de H. Cherniss, que afirma en *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, que "el alma inteligente, actuando sobre el mundo fenoménico, que no tiene en sí mismo la causa de su propio movimiento, puede llegar a causar movimientos desordenados como consecuencia incidental del movimiento de su propósito", Easterling concluyó que no podemos afirmar, tomando como base al *Timeo*, que el alma sea principio de los movimientos precósmicos sino que, en todo caso, lo que allí se afirma es que en el universo creado, los efectos físicos que vemos son el

resultado de una *psyché* operando, actuando y haciendo uso de los movimientos físicos ya existentes. El paralelo con *Leyes X* queda de manifiesto, siguiendo a Easterling, en el pasaje 896e-897 a.. Allí dice Platón que el alma conduce todo cuanto hay en el universo con sus movimientos primarios (a los que damos los nombres de juzgar, opinar, observar, querer, etc.) y que es "poniendo en escena" -el texto griego dice *paralambánousai*- a los movimientos secundarios de los cuerpos como lo lleva todo al aumento o la disminución, el crecimiento o decrecimiento, etc. La mala interpretación de este *paralambánousai*, que tradicionalmente se entendió con el sentido de "producir como resultado" o "dar origen a", es lo que nos ha llevado a desconocer el carácter cooperativo, análogo al que se manifiesta en *Timeo*, que quiere enfatizar igualmente Platón en *Leyes X*. Por lo tanto, podríamos concluir provisoriamente que la doctrina expuesta en *Timeo* es la misma que la que se propone en *Leyes X*, a saber: en el acto de creación, el Demiurgo trabajó con un sustrato que no fue creación suya sino que ya existía con sus movimientos desordenados (el uso de *paralambánenein* en 30 a y 68e vuelven más sólida esta conclusión). Los movimientos secundarios resultan así ser sólo semi independientes de la causa inteligente: en tanto no tienen el mismo origen, pero por otro lado, no operan por sí mismos en el universo creado.

Podemos, todavía formularnos la siguiente pregunta en relación con los pasajes aparentemente contradictorios de *Timeo* y *Leyes*: ¿es posible para Platón que exista movimiento sin un alma que lo origine? Tomando una vez más el texto de *Timeo* 46d-e , podemos argumentar que sí y que sin embargo esto no ofrece contradicción: existen, por cierto, causas que son movidas por otras y que a la vez mueven, causas mecánicas que no podemos de suyo adscribir al alma. ¿Podemos identificar su último origen? No, respondemos, en la medida en que no podemos identificar una causa de esa infinita serie de movimientos precósmicos cuya *génesis*, como se dijo antes, es eterna.

Muchos son los aspectos que quedan afuera de esta exposición oral. En primer lugar, el valor que tiene el contexto discursivo-argumentativo de *Leyes X*, cuyo interés primordial es persuadir a los ateos, mediante dos argumentos diversos, de la racionalidad de la existencia de dioses. En la singularidad de cada diálogo, creemos, podremos hallar respuesta a la irresuelta contradicción que permanece, todavía, entre *Timeo* y *Leyes X*, por un lado, y *Fedro* por el otro, respecto de la generación del alma.

El segundo término de este trabajo de investigación en curso tiene por objetivo relevar, por un lado, los antecedentes de esta nueva perspectiva adoptada en *Timeo* respecto de la cuestión causal y por lo tanto también del movimiento, en la afirmación de *Sofista* 248e-249d de que "*to pantelós ón*" deben estar presentes "el movimiento, la vida,

el alma, la inteligencia". Y por otro, buscar las resonancias de este planteo en el pensamiento de Plotino, especialmente a la luz de *Enéadas* VI, 1, donde se expresa que el ser que verdaderamente merece el nombre de ser es el ser real, porque es de una manera total, y se define como "el ser que es inteligencia y sabiduría universal". Esta posición, claramente deudora del pensamiento platónico del *Sofista* y demás diálogos de vejez, se opone a una concepción de *tò ón* que Plotino ilustra como "un cadáver" (cf. *Enéada* IV 7, V 4 y VI 9). Es aquí, creemos, donde precisamente la exégesis plotiniana de la cuestión del alma como *arché kinéseos* antes planteada brinda elementos relevantes atendiendo a nuevos problemas. Pensemos en *Enéadas* I 1, 2; II 2, 9; III 1, 8, donde Plotino parece referirse, con diferentes argumentos, a los diversos problemas que conlleva la concepción del alma expuesta en *Leyes* X.

En efecto, Plotino postula la existencia de un alma que cumple dos funciones, una función superior –la inteligible- y una función inferior –la sensible-, según se eleve hacia el *noûs* o según se deje “arrastrar” hacia abajo, hacia la *ánoia*. Este aspecto del análisis plotiniano del alma permitiría abordar el problema platónico del alma mala en conexión con la materia –y no solo con el cuerpo. La insistencia de Platón en la oposición entre *noûs* y *ánoia*? en *Leyes* X, como factor determinante para establecer la “inclinación” del alma a permanecer o a alejarse del intelecto parece estar implícita en la concepción de la materia sensible identificada, en *Enéadas* I 8, con el mal en tanto privación.¹

Consideramos, por último, que la exégesis plotiniana a propósito de los argumentos sobre el alma en *Leyes* X resulta sumamente enriquecedora para su adecuada comprensión, no sólo porque Plotino aporta una solución al controvertido problema del *chorismós*, sino también porque conduce al establecimiento de un nuevo problema a investigar: si el alma mala –tal como la presenta Platón- se une al cuerpo, o a la materia, o a ambos.

Notas

¹ No ignoramos que, en este punto, habría que tener en cuenta la concepción de Plotino a propósito de las dos materias –la inteligible y la sensible- sin desatender su vinculación con la concepción platónica de la *chóra* o espacio del *Timeo*.