

La afección en la cosmología de Platón

Carolina CASTRO FAUNE

Universidad Autónoma de Madrid

carolina.castro@estudiante.uam.es

Recibido: 26/10/2009

Aprobado: 21/12/2009

Resumen

Se aborda la importancia de la afección (*páthema*) en el proceso de conocimiento. La afección se genera por el contacto de un cuerpo generado que actúa (*poieîn*) sobre el cuerpo del hombre, que padece (*páskhein*) dicha acción. La afección provoca una reacción dinámica del alma del hombre, en virtud de la cual la inteligencia, esto es el *noûs*, realiza el movimiento circular que le permite conocer el mundo sensible.

Palabras clave: movimiento, acción-pasión, percepción, afección.

Affection in Plato's Cosmology

Abstract

We focus on the importance of the condition (*páthema*) in the process of knowledge. The condition is generated by the contact between a generated body that exerts an action (*poiêin*) and a human body that suffers this action (*páskhein*). The condition causes a dynamic reaction from the soul of the man, through which the intelligence, that is to say, the *noûs*, performs the circular movement by which the sensible world comes to know.

Keywords: movement, action-suffering, perception, condition.

El objetivo de la presente comunicación es demostrar que en el marco del pensamiento de Platón, la percepción (*aísthesis*) puede ser un modo de conocimiento en la medida que la capacidad intelectual denominada *noûs*, realiza una función que implica el conocimiento de las Formas inteligibles. Tal demostración se divide en dos secciones. En la primera abordaremos la percepción como un proceso generado en virtud de la continuidad del movimiento del universo y sus partes, a partir de la afeción (*páthema*). En la segunda sección, analizaremos la percepción como reacción del alma del hombre ante la afeción y veremos hasta qué punto el programa educativo de la *República* pretende encausar dicha reacción. Esto nos permitirá concluir hasta qué punto y dentro de qué límites podemos considerar que la percepción puede llegar a ser un modo de conocimiento en el marco del pensamiento de Platón.

I

En el *Timeo* Platón nos ofrece una narración acerca del origen del universo. Partiendo del hecho que el universo es visible y tangible, y por lo tanto comprensible a través de la sensación (*aísthesis*), se afirmará que es generado. Asimismo, puesto que evidentemente es lo más bello de las cosas engendradas, es preciso que haya sido generado según un modelo eterno¹. De este modo, se concluye que existen dos realidades, el mundo generado (*tí tò gignómenon*), esto es el universo, y el mundo eterno (*tí tò òn aeí*) que es el modelo de aquel. La causa de esta generación, la más buena y bella posible, se presenta bajo la figura de un Demiurgo², quien realiza una copia (*eikón*) del modelo eterno aprendido gracias a su inteligencia³. Posteriormente⁴, Platón introducirá un tercer principio de la generación, el receptáculo (*khôra*), caracterizado como una madre o nodriza, 'en' el cual y 'desde' el cual surge el aspecto (*eídōs*) de lo generado a semejanza del modelo eterno⁵. La actividad del

1 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, próxima publicación, 28 a.

2 La figura del Demiurgo presenta innegables dificultades interpretativas en una narración que pretende ser conocimiento sobre el mundo sensible. En este sentido, consideramos que la figura del Demiurgo es una imagen válida de la causa de la generación. En cuanto al carácter de mito de la narración de *Timeo*, es preciso poner de manifiesto que la sucesión de los acontecimientos que dan origen al universo resultan la expresión diacrónica de un proceso ontológico que sin embargo sucede fuera de un marco temporal. Para un examen del uso del mito en Platón véase Brisson, Luc, *Platón, las palabras, los mitos ¿cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Abada, Madrid, 2005.

3 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 28 b - c.

4 Ibid. 50 b y ss.

5 Sobre la *khôra* como medio 'en' el cual y 'desde' el cual surge lo generado véase Jean Francois Pradeau, 'Être

Demiurgo aparece entonces como la imposición del orden del cosmos sobre el movimiento caótico (*anáanke*) que caracteriza al receptáculo⁶, a través de su inteligencia el dios construye un alma para el mundo, estructurada matemáticamente⁷. El resultado es el universo como una totalidad que contiene en sí a todas las criaturas visibles⁸.

Ahora bien, la relación entre el universo generado y su modelo eterno nos remite a uno de los problemas más discutidos del pensamiento de Platón, a saber, la participación del mundo sensible en el mundo inteligible. En este sentido, la descripción del universo según el *Timeo* nos muestra como se produce esta participación en virtud de tres principios, la Forma inteligible, lo generado y el receptáculo. No obstante, para comprender el modo en el cual estos principios ontológicos constituyen el universo como una copia sensible de la realidad inteligible, es preciso remitirnos al *Parménides*, ya que en este diálogo Platón desarrolla las definiciones dialécticas de los conceptos necesarios para comprender como estos principios ontológicos dan lugar al universo, tal como ha señalado Brisson⁹. En efecto la hipótesis del *Parménides*, 'el uno es', permite dar cuenta de la unidad y la multiplicidad de lo generado siempre que se interprete el 'uno' como parte de una totalidad mayor en la que se incluya a su vez el 'ser'¹⁰. El 'uno' en cuanto unidad es lo que caracteriza a la Forma (*eídos*), mientras que el 'ser' se presenta como la posibilidad misma que tiene esta unidad de devenir en lo generado permitiendo que tenga su aspecto propio (*eídos*)¹¹. El receptáculo viene a sustentar la generación en cuanto género 'en' y 'desde' el cual surge lo generado en su aspecto propio gracias a cierta unidad definida por una Forma inteligible. Los conceptos de unidad y pluralidad deducidos a partir de la hipótesis del *Parménides* permiten explicar la unidad de lo inteligible y la pluralidad de lo generado. Asimismo, surge lo 'otro'¹² como concepto que permite dar cuenta de la diferencia, primero como diferencia entre 'uno' y 'ser', pero también como diferencia entre la unidad de una totalidad y la unidad de cada parte de la misma. En consecuencia, en la segunda hipótesis del *Parménides*, '*hèn eínai tò pân*', *tò pân* es el sujeto y *hèn* el atributo, donde la 'expresión *tò hèn* hace referencia a la unidad que constituye el universo, y los *ónta* a la multiplicidad de las partes del universo. La serie de deducciones a través de las cuales Parménides define los *ónta* no viene sino a confirmar estos argumentos: la multiplicidad de elementos que forman parte de la totalidad del universo tienen límite y figura, es decir, magnitud extensa que ocupa un lugar¹³ y por ello se encuentran en otras cosas que en sí mismos¹⁴, es decir, son partes de una totalidad que se configura en el receptáculo¹⁵.

Ahora bien, el receptáculo se caracteriza originalmente como un movimiento que suscita por naturaleza denominado causa errante (*anáanke*), 'en' y 'desde' este medio surge la

quelque part, occuper une place, *Topos* et *Chôra* dans le *Timée* de Platón', en *Les études philosophiques*, 3, 1995, pp. 375 – 389.

6 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 30 a.

7 *Ibid.* 30 b.

8 *Ibid.* 30 c-d.

9 Brisson, Luc, 'Une nouvelle interpretation du Parménides de Platón', en *Platon et l'objet de la science: six études sur Platon*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1996, pp. 69-107.

10 Platón, *Platón. Diálogos V. Parménides*, Madrid, Gredos, 1998, pp. 142 d y ss.

11 Sobre estos dos usos del término *eídos* véase Pradeau, Jean Francois, 'Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme *eídos*, en Balaudé, J.F (ed) *D'une cité possible, sur les Lois de Platon*, Paris X-Nanterre, pp. 17 – 54.

12 Platón, *Platón. Diálogos V. Parménides*, Madrid, Gredos, 1998, 143 b.

13 *Ibid.*, 145 a - b.

14 *Ibid.*, 145 b - e.

15 Sobre el receptáculo como medio espacial véase Pradeau, J.F., 'Être quelque part, occuper une place, *Topos* et *Chôra* dans le *Timée* de Platon', op. cit.

totalidad del universo¹⁶. El orden impuesto por el Demiurgo sobre el receptáculo permite el surgimiento del universo en su totalidad y cada una de sus partes, éste procede a través de un método matemáticamente definido a partir de la unidad y la pluralidad¹⁷. La estructuración matemática del cosmos permite que el movimiento del receptáculo de lugar a la unidad del aspecto de lo generado. No obstante, este orden no elimina al movimiento que caracteriza a la *khôra*. Según el *Timeo*, el Demiurgo somete al movimiento para configurar así el alma del mundo¹⁸. En este sentido, el movimiento no puede ser eliminado del universo, sino que permanece necesariamente, y este movimiento que permanece como necesidad, da cuenta del cambio al que se encuentran sujetas todas las partes del universo en cuanto cuerpos generados¹⁹.

Así, podemos afirmar entonces, que tanto el universo como sus partes se mueven, en efecto, siguiendo la serie de deducciones de la hipótesis del *Parménides*, veremos que la unidad que define a la totalidad y a cada una de sus partes posee movimiento. Este movimiento se puede definir desde dos perspectivas: como alteración, es decir, como destrucción de la unidad²⁰, o bien como unidad que se mantiene en desplazamiento en línea recta o en desplazamiento circular²¹. En el *Timeo* encontramos operando estas definiciones, ya que allí se describe la destrucción de la unidad del aspecto de los cuerpos generados, y su desplazamiento en el receptáculo²².

No obstante, si bien es cierto que podemos diferenciar tipos de movimiento, es preciso considerar que estos movimientos presentan continuidad entre sí²³. En efecto, en el libro X de las *Leyes* Platón considera los diferentes tipos de movimiento de los cuerpos generados²⁴. La preocupación política que domina este diálogo se manifiesta en el objetivo de demostrar que el orden político obedece al orden del universo, el cual encuentra su principio de movimiento en el alma del mundo²⁵. Como explica el extranjero, el alma sin ser movida, mueve a otro y transmite así su movimiento a la totalidad de los cuerpos que constituyen al universo²⁶. Ahora, en el *Timeo*, la inserción del alma en el cuerpo del mundo determina que el universo posea un movimiento circular²⁷. Este movimiento se transmite a

16 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 48 a.

17 Tanto la generación del alma del mundo como la del cuerpo obedece a una estructuración matemática. El alma es generada en virtud de las medias aritméticas, geométricas y armónicas (*Tim.* 35 a – 36 b). Por su parte, los elementos que conforman el cuerpo del mundo se explican en virtud de una estructura geométrica (*Tim.* 53 b-56 c).

18 Según la narración de *Timeo*, el Demiurgo persuade a la necesidad. El sentido que adquiere la persuasión en el contexto de una descripción de la generación del universo no deja de ser un punto problemático para la interpretación del *Timeo*. Aquí adoptamos la perspectiva según la cual la actividad narrativa de generación del discurso sobre el universo no difiere de la actividad de generación del universo mismo en el sentido de *poiêin*. Para una comprensión de la misma véase Brisson, Luc, 'Le timée comme mythe et comme modèle cosmologique', *Lectures du Timée de Platón*, Institut de Recherches sur l'enseignement des Mathématiques (eds.), Publication du groupe de la MAFPEN de Lille, Lille, 1980.

19 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 48 a.

20 Platón, *Platón. Diálogos V. Parménides*, Madrid, Gredos, 1998, 138 c.

21 *Ibid.*, 138 c - d.

22 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, ,56 d - 57c.

23 Para una análisis de la continuidad entre los movimientos nos remitiremos a las *Leyes*. Existe una convergencia entre el *Timeo* y las *Leyes*. Ambos diálogos abordan el movimiento y el alma como principio del mismo, si bien los objetivos de cada diálogo obliga a asumir una perspectiva diferente en cada uno de ellos. Véase Brisson, Luc, 'Une comparaison entre le livre X des Lois et le Timée', en *D'une cité possible, sur les Lois de Platon*, J.-F. Balaudé (ed), Paris X-Nanterre, 1996, pp. 115 – 130.

24 Platón, *Leyes*, Madrid, Alianza, 2002, 893 c - e.

25 *Ibid.*, 895 a - b.

26 *Ibid.*, 894 b.

27 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, , 34 b.

los cuerpos generados que forman parte de la totalidad como una tendencia a concentrarse en sí misma que presiona a los cuerpos de tal modo que no puede existir el vacío²⁸. De este modo, los cuerpos generados toman contacto entre sí.

Los cuerpos generados que forman parte del universo son también en su unidad constitutiva una totalidad de partes. En efecto, los elementos (tierra, agua, aire y fuego) son para Platón la base constitutiva de todos los cuerpos generados, la cual se define según una figura poliédrica. Esta figura poliédrica surge como unidad de superficies triangulares. Sin entrar en un análisis detallado de la estructura geométrica que configura a los cuerpos²⁹, aquí nos interesa señalar que el contacto entre dos partes cuya constitución es distinta, provoca la destrucción de la unidad constitutiva de las mismas y su posterior redistribución. En efecto, el movimiento del alma del mundo que impulsa a evitar el vacío conlleva que las partes de menor tamaño sean atacadas por las mayores, provocando la ruptura de su unidad (*katasthrausthe*)³⁰, la separación de sus partes y la reagrupación de las mismas. La disolución de la unidad constitutiva del cuerpo en cuestión da cuenta de los procesos de generación y corrupción de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego)³¹. Asimismo, a partir de esta ruptura se explica el desplazamiento, ya que los cuerpos cuya constitución es semejante tienden a agruparse buscando el lugar que le es propio³² para no ser destruidos por los cuerpos cuyas partes son mayores, mientras que los desemejantes tienden a separarse³³.

Pues bien, podemos apreciar que a partir de la interacción de los cuerpos del universo el movimiento se transmite desde la totalidad a las partes, provocando así el desplazamiento de las mismas o bien, la alteración producto del choque entre ellas. De acuerdo a esto, la generación y la corrupción de lo generado tienen su causa en el movimiento y, en última instancia, en el alma del mundo. Ahora bien, existen diversos cuerpos generados en el universo, y entre ellos el hombre³⁴. En efecto, el hombre posee cuerpo y por ello está sometido a los movimientos del universo. El movimiento que se transmite al hombre a partir de su contacto con los otros cuerpos se muestra en el *Teeteto*, como la causa de la percepción. La percepción y lo percibido sería el resultado del encuentro de dos tipos de movimiento, uno que actúa y otro que padece³⁵. Esta definición de la percepción, será la base a partir de la cual Sócrates y Teeteto comenzarán la crítica sobre la hipótesis según la cual la percepción es conocimiento.

Sin embargo, es preciso tener en cuenta que en el *Teeteto*, la hipótesis del conocimiento como percepción falla, y en este sentido, resulta legítimo dudar de que tal definición de percepción expresa efectivamente el pensamiento de Platón. No obstante, consideramos que un examen de percepción definida en el *Teeteto* bajo la perspectiva de los principios del movimientos que Platón ha establecido en el *Timeo* y en las *Leyes*, veremos que si bien es

28 Ibid, 58 a.

29 Para un análisis detallado de la constitución geométrica de los elementos corporales véase Brisson, Luc, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sank Augustin, Paris, Academia Verlag, pp. 360 y ss.

30 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 56 e.

31 Para un análisis más detallado de la explicación matemática de la alteración de los cuerpos véase Macé Arnaud, *L'agir et le pâtir chez Platon*, bajo la dirección de Brisson, Luc, Université Paris-Val-de-Marne, thèse de doctorat: Philosophie, Paris 12, 2002, pp. 258 y ss.

32 Para un análisis más detallado del desplazamiento de los cuerpos según el lugar que les es propio véase O'Brien, Denis, *Theories of Weight in the Ancient World. Four Essays on Democritus, Platon and Aristotle. A Study in the Development of Ideas*, vol. 2, Les Belles Lettres, Leiden, E. Brill, Paris, 1981, pp. 3 – 41.

33 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 57 a - c.

34 Ibid, 44 c - 47 e.

35 Platón, *Teeteto*, Barcelona, Paidós, 1982, 156 a.

cierto que la hipótesis falla, ello no implica que la definición de percepción del *Teeteto* sea errada³⁶. En efecto, en el *Teeteto* Platón establece el movimiento como causa de la percepción. Sin embargo, no menciona al alma como principio del universo. Esto se debe a que en el diálogo se supone la teoría del movimiento de Heráclito como supuesto de la definición de percepción. Sócrates parece aceptar el movilismo heracliteano, ya que efectivamente acepta la existencia del movimiento en el mundo generado. Pero, como hemos visto en el *Timeo*, para Platón, a diferencia de Heráclito, el principio del movimiento es el alma, que no es mencionada por Sócrates en el *Teeteto*. De acuerdo a esto, si nos es lícito completar la definición de la percepción del *Teeteto* con los principios de movimiento del *Timeo*, podemos afirmar que la percepción que resulta de la interacción entre un cuerpo generado y el cuerpo del hombre, obedece al orden que ha impuesto la inteligencia divina.

Desde nuestro punto de vista, la reducción de la percepción al movimiento resulta productiva a pesar del fracaso de la hipótesis planteada por *Teetetos*. Si el movimiento de lo sensible se rige según un principio matemático como el alma, entonces participa de lo inteligible. Si los cuerpos cuyo movimiento dan origen a la percepción, definen su aspecto (*eídos*) según una estructura matemática determinada, entonces los cambios que resultan de la acción de corte que uno de ellos produce sobre el otro también son explicables matemáticamente. Esto sería coherente con la descripción de la visión que se nos presenta en el *Teeteto*³⁷. Sócrates afirma que la percepción se produce cuando el ojo, compuesto de un género de fuego, se aproxima a un objeto mensurable (*symetron*). El objeto mensurable al que aquí se hace referencia no es sino un cuerpo generado según una cierta estructura geométrica que lo define su aspecto propio, tal como se muestra en el *Timeo*. En consecuencia, la percepción puede reducirse a una explicación matemática que de cuenta de las características elementales que constituyen a cada cuerpo, la proporción de la mezcla se los elementos que se produce a partir de la acción de corte de uno sobre el otro y la reacción que esto produce en el cuerpo que padece la acción. Esta reacción dinámica es lo que Platón denomina propiamente afección (*páthema*).

Sin embargo, debemos considerar ahora que el hombre no sólo posee cuerpo, sino además alma³⁸. Es decir, que aparte de estar sometido a los movimientos de desplazamiento y alteración, el hombre posee un movimiento circular que sin ser movido por otra cosa, mueve a lo otro. En consecuencia, si es cierto que la afección modifica el movimiento del cuerpo del hombre, es preciso examinar qué consecuencias tiene esto para su alma, la cual en última instancia también se reduce a un movimiento. Se hace necesario entonces, un examen del movimiento propio del hombre, tanto en su dimensión corporal como en su dimensión psíquica, para así apreciar las consecuencias que la afección tiene sobre él.

II

Según la narración del *Timeo*, existen ciertas divinidades ayudantes del Demiurgo (*sinaitía*)³⁹, cuya actividad consiste en completar la generación del universo y así lograr la máxima perfección posible⁴⁰. El Demiurgo les ha encomendado la tarea de generar un

36 Desde nuestra perspectiva, el *Timeo* permite completar la definición de la percepción que Platón presenta en el *Teeteto*. Un resumen de las principales perspectivas sobre la relación del *Theetetos* con otros diálogos de Platón véase Sedley, David, 'Three Platonistic Interpretations of the Theaetetus', en Christopher Gill and Mary McCabe (eds), *Form and Argument in Late Plato*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 79 – 103.

37 Platón, *Teeteto*, Barcelona, Paidós, 1982, 156 a - d.

38 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbadia, 40 d – 44 c.

39 Ibid, 40 d - e.

40 Ibid, 41 b – c.

cuerpo para el alma del hombre y de este modo, completar la generación de todas las partes necesarias para que el universo sea el mejor posible. El Demiurgo entrega a sus ayudantes la base a partir de la cual éstos deben realizar la tarea que se les ha encomendado, un resto de la mezcla que dio origen al alma del universo⁴¹ y que será la parte mejor y más divina del hombre. Sin embargo, este resto de mezcla no posee el mismo grado de pureza que la mezcla original del alma del mundo⁴². Podemos interpretar esta falta de pureza en virtud del uso de ciertos términos usados en su descripción; el término *crátera*, que se refiere al recipiente donde se ha realizado la mezcla original, sugiere la necesidad de una cierta proporción en los ingredientes que se han de mezclar, como es el caso de la mezcla de agua y de vino que se realiza en las *cráteras*. Por otra parte, el término *verter* (*katekheîn*), que se utiliza para describir la acción del Demiurgo cuando recoge los restos de la mezcla, parece remitir a la idea de fusión de los metales. En consecuencia, la impureza de la mezcla parece referir a una falta de las medidas precisas de los elementos que se mezclan y, por lo tanto, a una desproporción de los ingredientes⁴³. Esta falta de medida implicaría una pérdida del movimiento circular eterno⁴⁴ que caracteriza al alma del mundo⁴⁵.

De este modo, la generación del hombre, especie mortal que forma parte del universo, es necesaria para lograr la perfección de lo generado. Ahora, si bien el hombre posee una parte inmortal, la existencia de la misma como parte del universo generado se realiza durante un período determinado de tiempo⁴⁶. En efecto, según las leyes del destino⁴⁷ señaladas por el Demiurgo, las almas serán sembradas en los instrumentos del tiempo, es decir, que su existencia como parte de la totalidad del universo será limitada por períodos temporales⁴⁸. Ahora bien, durante este tiempo de vida, es preciso que el alma del hombre mantenga el movimiento circular, al menos hasta un punto que permita la permanencia de la unidad que lo constituye en su aspecto propio. Asimismo, es preciso que el alma del hombre establezca una relación de continuidad entre su movimiento y el de los otros cuerpos generados. Para ello, los ayudantes dotarán al alma inmortal de un cuerpo que sea su vehículo, es decir, que le permita entrar en contacto con las otras partes de la totalidad⁴⁹.

Para generar el cuerpo del hombre, los ayudantes deben imponer una Forma (*eîdos*) que configure a los géneros elementales ya fabricados por el demiurgo⁵⁰. Así, a partir de los diferentes tipos de fuego, aire, agua y tierra, según una proporción determinada, los

41 Para un análisis detallado de la generación del alma del mundo véase Brisson, *Le Mème et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, op. cit., pp. 270 y ss.

42 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 41 d.

43 La falta de proporción en la mezcla del alma inmortal del hombre debe comprenderse desde una perspectiva matemática, ya que la proporción perfecta que posee el alma del mundo se define matemáticamente. Para un análisis más detallado de esta estructura matemática del alma del mundo véase Brisson, *Le Mème et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, op. cit., pp. 314 – 332.

44 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 33 a – 34 a.

45 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 34 a, 39 d – 40 b; *Lg.* op. cit., 898 a. Sobre la analogía entre el movimiento circular y el *noûs* véase Lee, Edward, 'Reason and Rotation. Circular Movement as the Model of Mind (Nous) in Later Plato', en W. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Assen-Amsterdam, Van Gorcum, 1976, pp. 70 – 102.

46 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 41 e.

47 Platón, *Fedro* 248 c

Platón, *Leyes* X 904 c.

48 Los instrumentos del tiempo son los planetas, los cuales están sometidos a movimientos periódicos de rotación. Para una descripción más detallada del movimiento de los planetas y sus las consecuencias ontológicas en relación con el alma del mundo véase David Guetter, 'Celestial Circles in the Timaeus', *Apeiron*, 36, 2003, pp. 189 – 203.

49 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 44 e.

50 El objetivo de los ayudante es configurar la especie mortal (*eîdos*), para ello será preciso imponer una Forma, al igual que lo hace el Demiurgo. Cf. *Tim.* 69 c.

ayudantes generan los compuestos constitutivos del cuerpo del hombre⁵¹. Las diferentes partes del cuerpo, sus órganos y sus sistemas serán estructurados con el objetivo de mantener la continuidad entre el movimiento corporal y el del alma inmortal o *noûs*. En este sentido, la parte más importante del cuerpo del hombre será la médula, ya que en ella se unen alma inmortal y el cuerpo del hombre; su constitución se explica en base a triángulos rectángulos isósceles, figura que presenta la mayor exactitud⁵². Su aspecto será el apropiado para dar asiento al movimiento circular del *noûs*, en consecuencia, una parte será ubicada en la cabeza con una figura perfectamente circular, la otra parte, con un aspecto más alargado será ubicada en la columna vertebral, amarrada al resto del cuerpo⁵³. De igual modo son fabricadas las otras partes del cuerpo del hombre, a partir de ciertos géneros elementales y a través de procesos determinados. Los ayudantes fabrican los huesos, cuya dureza responde a la necesidad de proteger las partes blandas, el resto de las partes del cuerpo, las carnes de textura blanda, que cubren los huesos protegiéndolos de los golpes, del calor y el frío, y los tendones, cuyo aspecto flexible permite que unan las vértebras que forman la columna y la unidad de la misma con el resto del cuerpo del hombre⁵⁴.

Ahora bien, considerando que el cuerpo del hombre está sujeto al movimiento del mundo generado, los ayudantes lo configuran según un orden que impida que el movimiento corporal destruya la unidad constitutiva de alma. La ubicación de la médula, parte en la cual toma contacto el *noûs* con el cuerpo, permite que los movimientos circulares se transmitan desde la cabeza a la columna en toda su longitud, y desde la columna atada por tendones, al resto de las partes del cuerpo. En este sentido, es fundamental evitar su corrupción, por lo cual, los ayudantes generan un sistema orgánico cuya configuración obedece a este fin. La sangre, compuesta de cierto género de aire y de fuego⁵⁵, es irrigada hasta la médula en virtud de un flujo que recorre todo el cuerpo enlazándolo con la cabeza, a través de dos venas dorsales⁵⁶. El fuego que compone a la sangre disuelve los compuestos alimenticios que se encuentran en el estómago y los hace llegar a cada órgano y tejido para evitar su corrupción. La red de conductos circulatorios hace llegar la sangre hasta la médula a lo largo de su extensión en la columna vertebral y en la cabeza⁵⁷. El aire por su parte, será atado al fuego para constituir el compuesto sanguíneo, de este modo el recorrido circular que traza a través de los conductos que van desde la boca y la nariz hacia el pulmón⁵⁸, permite que el fuego atado al aire, al pasar por el estómago, recoja los componentes alimenticios necesarios que luego serán repartidos por todo el cuerpo para su mantenimiento⁵⁹. En este funcionamiento corporal el corazón impulsa el movimiento circulatorio de la sangre y mide la irrigación apropiada para mantener la constitución estable del cuerpo. Esto explicaría que el incremento del ritmo circulatorio se asocie con la reacción ante una afección corruptora. Ahora bien, el buen desempeño de la función del corazón depende en gran medida del apoyo que recibe del pulmón⁶⁰, encargado de refrescarlo y protegerlo de modo que sus movimientos sean apaciguados y no se fatigue fácilmente⁶¹.

51 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 73 b – 76 c.

52 Ibid, 73 b.

53 Ibid, 73 c – d.

54 Ibid, 74 a- 75 d.

55 Ibid, 78 b.

56 Ibid, 77 e.

57 Ibid, 77 d.

58 Ibid, 78 d.

59 Ibid, 78 e – 79 a.

60 No hay indicio que Platón haya concebido dos pulmones.

61 Platón, *Timeo*, Madrid, Abbada, 70 c – d.

Comprendemos entonces, que el movimiento del ritmo circulatorio regulado por la respiración realiza la importante función de proteger el alma contra el efecto corruptor de las afecciones corporales. Ahora bien, Platón nos dice que la parte mortal del alma se ubica en el tórax, separada así de la parte inmortal, y que en ella se diferencian dos secciones. La parte superior, ubicada entre el cuello y el diafragma, será denominada *thymós*, término que viene a resumir el carácter que manifiesta el movimiento de funcionamiento orgánico respiratorio y circulatorio que hemos caracterizado⁶². Asimismo, la sección inferior del alma mortal, ubicada entre el diafragma y el límite del ombligo, denominada *epithymía*, se corresponde con el movimiento del estomago y los intestinos que ponen en marcha el apetito de alimentos⁶³, cuya finalidad es proporcionar los elementos necesarios para que la función del *thymós* sea óptima. De este modo, identificamos el movimiento orgánico del cuerpo con la manifestación de alma mortal. La continuidad entre los diversos tipos de movimiento que encontramos en el mundo generado, del cual el hombre no es la excepción, determina que el alma mortal, movimiento del cuerpo que se expresa en virtud de sistemas orgánicos, esté al servicio del *noûs*⁶⁴. Éste determina el movimiento del cuerpo del hombre, permitiendo así la continuidad entre los movimientos del hombre y las otras partes que conforman el universo generado.

El aspecto dinámico que se aprecia en el funcionamiento del alma del hombre nos permite deducir consecuencias para el conocimiento. En efecto, en el *Timeo* Platón asocia el movimiento del alma del mundo con ciertas capacidades cognitivas⁶⁵. El alma del mundo puede tomar contacto con algo cuyo ser es o bien divisible, o bien indivisible. Entendemos por divisible precisamente esa unidad que deviene en lo generado. Así, a partir del contacto con lo generado, el alma declara aquello a lo cual esto se identifica y aquello de lo cual difiere. Esto último no puede ser sino la unidad del aspecto de aquello con lo que toma contacto. Por otra parte, como hemos visto, el aspecto de lo generado obedece a una estructura matemática. Ahora bien, en el caso del alma del hombre, el contacto se produce en relación con un cuerpo generado, es decir, configurado gracias a la estructura matemática cuyo principio es el alma del mundo. En este caso, si el alma del hombre puede realizar una reacción cognitiva semejante a la del alma del mundo, entonces su reacción ante la afección corporal será una declaración sobre aquello a lo cual se identifica lo que la afecta, es decir que debe ser capaz de reconocer la unidad en virtud de la cual se define el aspecto de lo que le afecta. Esta unidad se corresponde con la Forma inteligible.

Pero, además, el alma del mundo declara “con relación a qué o, más precisamente, de qué manera, cómo y cuándo sucede que cada objeto particular es o padece con respecto a otro tanto en relación con los seres en devenir como en relación con los seres que son siempre los mismos”⁶⁶. En efecto, si consideramos que el alma del mundo es causa de la estructura matemática de los cuerpos generados y su interacción, entonces veremos que la función activa o pasiva de un cuerpo sobre otro está determinada por esta misma estructura matemática. De este modo, la declaración del alma en relación a aquello que la afecta, de qué manera, cómo y cuando se corresponde con la declaración sobre aquello que se percibe (*aísthētón*) y sobre la percepción (*aísthēsis*)⁶⁷. La cuestión sin embargo, reside en la analogía entre la actividad del alma del hombre y la del mundo. Si la reacción dinámica del

62 Ibid, 69 d – 70 d.

63 Ibid, 70 d – 71 e.

64 Ibid, 80 d – 81 e.

65 Ibid, 37 a – b.

66 Ibid, 37 b.

67 Platón, *Teeteto*, Barcelona, Paidós, 1982, 156 a.

alma del hombre es similar a la del alma del mundo, tal reacción dinámica también se manifestaría en el plano cognitivo. En este sentido, el hombre cuya alma se asemeja a la del mundo debe ser capaz de reconocer la unidad inteligible que se manifiesta en el aspecto del cuerpo generado que la afecta. Es decir, que debe conocer el modelo inteligible y su imagen en el aspecto de lo sensible. Sólo de este modo el hombre puede llegar a conocer el mundo sensible constituido de acuerdo al modelo según el cual el Demiurgo lo ha generado.

Pues bien, si el Demiurgo ha utilizado la matemática como herramienta para imponer el orden eterno al movimiento errante, entonces las matemáticas son la herramienta que ayuda al hombre a pensar como lo hace el dios, a asemejarse a él y a comprender el orden del universo generado. Por esto, para Platón, conocer el método matemático debe ser el objetivo de un programa educativo. Como lo subraya el *Timeo*, la educación es fundamental para que el *noûs* realice su movimiento circular a semejanza del *noûs* divino, y en armonía con el movimiento del alma del mundo. Así, el programa educativo presentado en la *República*⁶⁸, incluye la enseñanza de la aritmética, geometría, astronomía y armonía, ciencias matemáticas se enmarcan dentro de la *diánoia*. La *diánoia* es definida por Platón como aquella relación del alma con los objetos que se basa en hipótesis, en la cual el alma se sirve de imágenes sensibles de los seres naturales y de los objetos artificiales, pero para utilizarlos como contrapartida de lo inteligible⁶⁹.

La importancia de la *diánoia* está en que a través de él el hombre puede alcanzar el conocimiento de la unidad de la Forma a partir de imágenes⁷⁰. El discurso de *Timeo* no es sino una demostración del uso de la *diánoia* como método de conocimiento del mundo sensible⁷¹. En efecto, a través de este método se postula la hipótesis sobre la existencia de las Formas y se considera el aspecto de lo sensible como contrapartida de lo inteligible. La demostración sobre la existencia de la Forma como el principio divino del que participa lo generado, depende de la capacidad misma de esta hipótesis para dar cuenta del orden del universo en el cual se integran las cosas sensibles percibidas por los hombres. Si esto es así, entonces el discurso mismo de *Timeo* se propone demostrar la existencia de las Formas a partir de la descripción del mundo sensible y de los procesos perceptivos, procediendo a través de los mismos como si de contrapartida de lo inteligible se tratase. Los conocimientos matemáticos de los cuales se vale *Timeo* para desarrollar sus argumentos, se muestran entonces no sólo en el ámbito ontológico al que refiere su narración, sino también en el ámbito psíquico del que formula y comprende tal narración. El narrador, consecuente con aquello que narra, pone en marcha sus conocimientos matemáticos y la disciplina del método que permite dar el salto entre la finitud del mundo sensible hacia la eternidad del mundo inteligible.

68 Platón, *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 2000, 522 b – 531 d.

69 *Ibid*, 509 d – 511 a.

70 Sobre cómo las diversas disciplinas matemáticas guían a la inteligencia para alcanzar el conocimiento de la unidad véase Miller, Mitchel, 'Figure, ratio and form: Plato's Five Mathematical Studies', en Marc M. McPherran (ed), *Recognition, remembrance & reality. New essay in Plato's Epistemology and Methaphysic*, Apeirón, Academic Printing & Publishing, Kelowna (Canada), 1999, pp. 73 – 87.

71 Seguimos aquí la interpretación de María Isabel Santa Cruz, 'Eikos, logos y diánoia en Platón', *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 1996, 26 – 27, pp. 180 – 184.