

ANÁNKE

IVANA COSTA*

Resumen: Frente a las más recientes interpretaciones del *Timeo* platónico, que procuran reducir el papel de la necesidad o *anáanke* hasta volverlo casi irrelevante en la economía de la génesis del universo, defenderé aquí el carácter decisivo de su presencia en la composición del mundo, su relativa autonomía respecto del principio causal inteligente (contrario a la lectura que han hecho las más recientes interpretaciones del *Timeo*, debidas a Dana Miller y Thomas Johansen) y su naturaleza no siempre pasiva (contrario a la interpretación de Francesco Fronterotta). La relectura del pasaje 47e 3-48a 7, así como de los diversos contextos del pasaje central del *Timeo* en el cual la *anáanke* es invocada, buscará aclarar qué puede haber entendido Platón por éste, en qué consiste la singularidad del planteamiento de la doble causalidad que ofrece este diálogo (respecto del causal del *Fedón*), y cómo la plasticidad de la noción de *anáanke* permite a Platón dar cuenta de diversos niveles de azar y fatalidad.

PALABRAS CLAVE: ANÁNKE, AZAR, CAUSALIDAD, DEMIURGO, TELEOLOGÍA

Abstract: *The latest interpretations of Plato's Timaeus reduce the role of necessity or ananke and make it irrelevant within the economy of the creation of the universe; against them I'll defend in this pages the decisive position of ananke in the composition of the world, its considerable autonomy regarding the intelligent principle of causality (against the interpretation of Dana Miller and Thomas Johansen), and its nature not necessarily passive (against the interpretation of Francesco Fronterotta). By means of a careful reading of Timaeus 47e 3-48a 7, and also of the various passages of the*

* Profesora de la Universidad de Buenos Aires, ivanac@hotmail.com

central part of the dialogue where ananke is invoked, I will try to make clear how Plato may have understood this concept; which is the singularity of the double casual scheme of Timaeus (regarding the scheme offered in the Phaedo), and the way in which the concept of ananke allows Plato to take aim at different levels of random, chance and fate.

KEY WORDS: ANANKE, CHANCE, CAUSALITY, DEMIURGY, TELEOLOGY

El artículo que presento analiza el papel causal que juega la *anánke* en el *Timeo* platónico, revisando nuevamente el texto del diálogo (tanto donde se presenta el concepto, como en algunos pasajes donde se describen procesos que implican su presencia), en polémica con interpretaciones del diálogo publicadas en los últimos años. Las más recientes lecturas comprensivas del *Timeo* publicadas en Europa,¹ que concentran esfuerzos en proveer una completa lectura del pasaje central del *Timeo* (47e-53c), han insistido en privilegiar de modo absoluto el principio de causalidad inteligente —es decir, al *noûs* que es característico de la tarea ordenadora del demiurgo, explícitamente evocado en 48a 1-2, al decir que la génesis del mundo ocurrió por una combinación de *anánke* y *noûs*—,² pero han dejado a *anánke* vacía de toda relevancia filosófica (por ejemplo, en Miller, 2004 y Johansen, 2004), o al menos privada de toda contribución causal productiva (como es el caso en Fronterotta, 2003). En este trabajo quisiera rechazar el monismo intelectualista al que conducen estas lecturas, ofreciendo razones textuales e interpretativas que permiten apreciar el papel causal ineludible de la *anánke* y su relevancia aun independientemente del *noûs*.

INTRODUCCIÓN

La pregunta que inicia el relato del personaje Timeo es: el universo ¿“nació es no-nacido”? (hã ge/gonen hã kaiì a)gene/j e)stin, en 27c5). Para contes-

¹ Me refiero a los análisis de Dana Miller (2003) y de Thomas K. Johansen (2006), así como la traducción con notas e introducción de Francesco Fronterotta (2003).

² *Cfr.*, *Tim* 48a: tou= ko/smou ge/nesij e)c a)na/gkhj te kaiì nou= susta/sewj e)gennh/qh:

tarla, es preciso revisar algunas distinciones previas, que serán establecidas a la manera de modernos axiomas que contribuirán, como la invocación divina, a la buena marcha del discurso (a su *mejor desarrollo*; *cfr.*, 27c 7 y d3). Establecidos entonces *apriorísticamente*, estos axiomas conforman lo que los intérpretes modernos llamaron el proemio del relato de Timeo,³ y sirven de fundamento a lo que seguirá: (1) hay ser y devenir, uno es inmutable e inteligible, captable por el razonamiento, y el otro, corruptible, sensible y opinable; (2) todo lo que deviene lo hace por una causa; y (3) la causa suprema, divina, es buena, providencial y opera de manera imitativa, miméticamente. Ahora, como la causa suprema y demiúrgica, llamada también *dios* (30a 2), *padre* (28c 3) y *creador* (28c 3), es esencialmente buena, y por tanto, inteligente, en consecuencia su obra —el universo— es la mejor posible. El dios y padre es responsable directo de la confección del cuerpo y del alma del mundo, de lo divino que hay en las almas humanas, y de la creación del tiempo; pero la narración nos aclara que el demiurgo deja a sus vástagos la tarea de componer y mezclar las partes menos divinas (más irracionales, podríamos decir) de las almas.

La descripción del receptáculo o espacio que, por su parte, ofrece una sede a toda la generación aparece más adelante, en el pasaje central del *Timeo*, cuando llega el turno de hacer la exposición de lo que ha sido creado en el universo teniendo en cuenta la intervención de la *anánke* o necesidad. En un primer momento —es decir, desde el comienzo del relato de Timeo, desde 27d hasta 47e— los axiomas considerados permitieron deducir todo lo que ha sido creado según la inteligencia (la bondad providencial del dios no admitiría allí otra posibilidad). Platón ha establecido esto claramente al comienzo del relato, justo después del proemio de la exposición de Timeo: “Digamos ahora por qué causa el que lo

³ La más clara determinación acerca del proemio del relato de *Timeo*, comprendido en el pasaje 27c-29d, se encuentra en David Runia (1997). Allí, dice el autor, Platón sienta una serie de principios dialécticos para la narración que sigue; y como esa parte de la exposición constituye un ejercicio de dialéctica genuina, el proemio no forma parte del *eikós mûthos*, si bien su estatuto, y el del *eikós lógos*, son establecidos allí por primera vez, en 29b-d, como “un meta-discurso acerca de cómo distinguir el saber en dialéctica y ciencia natural”, definiéndolo y a la vez jerarquizándolo.

hizo compuso el devenir y este universo; es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada”.⁴ Pero más adelante, precisamente en el pasaje central del diálogo, Timeo advierte que no sólo de inteligencia está hecho el mundo, sino también de *anáanke*, con lo cual admite que ésta juega un cierto papel causal, ¿pero qué papel juega la *anáanke* en la generación del universo? Veamos el texto.

EL NUEVO COMIENZO: LA INCORPORACIÓN DE ANÁNKE

Timeo afirma al trazar un *nuevo comienzo* de su relato:

La descripción anterior, salvo unos pocos detalles, constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia. Debemos adjuntarle también al discurso lo que es producto de la necesidad. El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la persuasión sabia, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la persuadió de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible. Por tanto, una exposición acerca de cómo se originó realmente según estos <principios> debe combinar también la especie de la causa errante en tanto forma natural de causalidad. (47e 3-48a 7)⁵

Platón considera que se ha demostrado (*cf.*, e) *pide/deiktai*, 47e 4) lo que fue compuesto por medio de la inteligencia, pero ahora es preciso

⁴ *Cfr.*, 29d 7-e 2: *Le/gwmen dh\ di' h'ántina ai¹ti:zan ge/nesin kaii to\ pa=n to/de o(sunista\j sune/sthsen. a)gaqo\j h'án, a)gaqo\%de\ ou)deiij periì ou)deno\j ou)de/pote e)ggi:gnetai fco/noj:*

⁵ *Ta\ me\n ou'án parehlhugo/ta tw/n ei¹rime/nwn plh'n braxe/wn e)pide/deiktai ta\ dia\ nou= dedhmioourgme/na: deií de\ kaii ta\ di' a)na/gkhj gigno/mena t%lo/g% paraqe/sqai. maneigne/nh ga\r ou'án h(tou=de tou= ko/srou ge/nesij e)c a)na/gkhj te kaii nou= susta/ sewj e)gemnh/qh: nou= de\ a)na/gkhj aãrxontoj t%pei:qein au)th\n tw/n gignome/nwn ta\ pleiísta e)piì to\ be/ltiston aãgein, tau/tv kata\ tau=ta/ te di' a)na/gkhj h(ttwme/nhj u(po\ peiqou=j eãmfronoj ou'atw kat' a)ra\j suni:stato to/de to\ pa=n. eiã tij ou'án vã ge/gonen kata\ tau=ta oãntwj e)reií, meikte/on kaii to\ th=j planwme/nhj eiãdoj ai¹ti:aj, vã fe/rein pe/fuken:.* La traducción castellana utilizada en el texto corresponde a la de Lisi, 1992, con mínimas modificaciones.

sumar lo que resulta de la intervención de *anánke*. ¿Qué entiende Platón por *anánke*? El tema ha sido y sigue siendo motivo de controversia y en gran medida la decisión sobre el significado filosófico de *anánke* define las líneas generales de una interpretación global del *segundo relato* de Timeo. Sintetizadas, las dos interpretaciones tradicionales consisten en sostener que (1) *anánke* expresa el desorden de lo casual y forzoso en los procesos cósmicos o que (2) aparece estrictamente como una causa auxiliar por completo sometida y servidora del designio inteligente. Han defendido (1), entre otros, Francis M. Cornford y Harold Cherniss. Cornford (1937: 176) afirma que *anánke* es “lo caótico y desordenado” en el universo, pues éste “contiene movimientos y poderes activos que no han sido instituidos por el *noûs* divino y están perpetuamente produciendo efectos indeseables”,⁶ de modo que puede entenderse como “la antítesis misma de la ley natural” (1937: 171-172).⁷ Y han defendido (2), con diferentes matices, Glenn Morrow, Alfred Edward Taylor y, recientemente, Dana Miller y Thomas K. Johansen.⁸ Para Morrow,⁹ *anánke* no expresaría mera indeterminación, azar o la espontaneidad previa del movimiento y la fuerza bruta; estaría ya expresando una sucesión mecánica regular de causas y efectos a partir de la cual el *noûs* coordinaría secuencias causales independientes y de por sí ordenadas. Para Miller, la necesidad “tiene que ser algo que pueda servir al Intelecto” y esto no podría hacerlo una “fuerza indeterminada”; por el contrario:

⁶ Cfr. su argumento completo en Cornford, 1937: 160-177. Cfr., también Cherniss, 1944: 421-422 y 444.

⁷ Contra su postura, cfr. Archer Hind, 1888: 166.

⁸ Johansen, 2006: 92-103. La posición de Velasquez (2004: 130, nota 182) parece inicialmente en este sentido, pero en su ensayo preliminar expresa una posición mucho más próxima a la otra interpretación (cfr., Velasquez, 2004: 49-51).

⁹ Morrow, 1950: 427-28 y 430. En esta interpretación, el *noûs* no se impone como orden, sino sólo coordina factores ya regulares. Contra su postura, cfr., Carone, 1991: 61 y 153. Taylor (1928: 301) sostiene, en una posición más moderada respecto de la regularidad previa de *anánke*, que ésta es como el “hecho bruto” y consiste en “aquellas conjunciones para las cuales no podemos ver justificación alguna en la forma de un resultado calculable”. Contra su postura, cfr., Cherniss, 1962: 447, nota 338.

[...] sólo podría servir a la Inteligencia algo cuyos efectos sean ciertos [...] Digamos que la Necesidad indica que las cosas, dadas las propiedades físicas que poseen, *deben* actuar de cierta forma y no de otras. Se seguiría que si una cosa actúa en virtud de la Necesidad, la Inteligencia podría determinar cuál será su acción sobre la base de qué propiedades tiene. (Miller, 2003: 68)¹⁰

Detengámonos en esta descripción de Miller, quien prosigue: “Aun más, si la Inteligencia tiene el poder de fijar las propiedades de las cosas, puede construir cosas que actúen de modos tales que se ajusten a sus planes”. Pero si, tal como supone una lectura como ésta, el *noûs* no sólo fija las propiedades de las cosas, sino que también determina cuál será su acción ¿para qué Platón habría planteado la necesidad de *comenzar de nuevo* con el discurso sobre la generación del universo, sumando allí a la *anánke*, luego de su explicación de lo que ocurre según el *noûs*? En la propuesta interpretativa de Miller, a mi entender, la función de *anánke* se vuelve irrelevante: ¿qué significa, de hecho, para la *anánke* ‘indicar’ que las cosas ‘*deben* actuar’ de este modo u otro, ‘dadas las propiedades físicas que tienen’, si esas propiedades ya han sido ‘fijadas’ de antemano por el *noûs*?, ¿qué es lo que *anánke* ‘indica’ si esa indicación ha sido ya previamente decidida por el *noûs*?, ¿para qué hacer ingresar en escena ahora al forzoso factor de la *anánke*?

Considero que este tipo de interpretación tiende a reducir al máximo la intervención de *anánke* en la explicación cosmológica platónica, y lo hace al precio de quitarle riqueza filosófica al *segundo relato* del *Timeo* que —es evidente— a Platón le interesa mucho, pues él entiende que está introduciendo una explicación novedosa respecto del tipo de relato teleológico que ha llevado a cabo hasta ahora —y también, claro está, novedosa respecto de las cosmogonías míticas o fisiológicas que podían circular en el siglo V a. C.—; una explicación que, a pesar de ser tremendamente difícil, él procura justificar en los mismos términos epistémicos del *relato verosímil* que viene realizando. Miller, como Morrow y Johansen —al menos en este punto sus perspectivas respecto del texto en parte coinciden— procuran evitar la introducción de los factores azarosos y casuales en el relato causal de la generación del cosmos, por eso buscan reducir

¹⁰ Cfr., su argumento completo en Miller, 2003: 66-70.

la relación de *noûs* y *anánke* a una relación de servidumbre y subordinación total de la segunda respecto del primero. Buscaré mostrar que esa interpretación deriva de una lectura incompleta del texto, y de los matices con los que se reivindicuen los factores azarosos y espontáneos como causas efectivas en la generación del cosmos. Desde mi punto de vista, *anánke* se revela en el texto del *Timeo* como la causa de lo que se da forzosamente, de suyo, independientemente de la acción inteligente, una causa cuya naturalidad es ineludible¹¹ y que, en su relativa autarquía, puede colaborar o no con el designio noético.

LA AMBIGÜEDAD DE LA NOCIÓN DE ANÁNKE

La definición de *anánke* que provee Aristóteles en la *Metafísica* puede servirnos provisionalmente como guía para precisar el significado del término también en su uso platónico: “Necesario se dice de aquello sin lo cual no es posible vivir, como concausa”, por tanto lo son las condiciones “sin las cuales no es posible que exista o se genere el bien, o sin las cuales no se puede rechazar o descartar el mal”. Necesario es también, en segundo lugar, “lo compulsivo y la violencia”,¹² por eso los poetas han identificado lo necesario con lo doloroso y penoso. Sigue Aristóteles: “*Anánke* parece implicar el pensamiento de algo inexorable, y esto es correcto, porque es lo contrario al movimiento según la deliberación y el razonamiento”; *anánke*, agrega, por último, “es eso por lo cual no es posible que algo sea de otra manera de como es”, incluso en lo que hace “a las causas segundas o concausas de la vida y el bien”.¹³

¹¹ Cfr., 48a6-7: eiã tij ouãn vã ge/gonen kata\ tau=ta oãntwj e)reiÍ, meikte/on kaiì to\ th=j planwre/nhj eiãdoj ai+tiãaj, vã fe/rein pe/fuken:

¹² *Metafísica* D6 1015a20-26: ¹AnagkaiÍon le/getai ouã añneu ou)k e)nde/xetai zh=n w’j sunaitiãou (oiãon to\ a)napneiÍn kaiì h(trofh\ t%½ z%-% a)nag kaiÍon, a)du/naton ga\r añneu tou/twn eiãnaiÿ, kaiì wòn añneu to\ a)gagw’n mh\ e)nde/xetai hã eiãnai hã gene/sqai, hã to\ kako\n a)po baleiÍn hã stergh=nai [...] eãti to\ biãaion kaiì h(biãa.

¹³ *Metafísica* D6, 1015a31-33: kaiì dokeiÍ h(a)na/gkh a)meta/peisto/n ti eiãnai, o)rqw’zj: e)nantiãon ga\r tv= kata\ th\n proaiãresin kinh/sei kaiì kata\ to\n logismo/n. Y luego, en 1015b2-3: w’j tau/thn a)na/gkhn ouãsan di’ hãn mh\ e)nde/xetai aãllw. El vocabulario de lo que sigue —“Y otro tanto con respecto a las concausas de la vida y del bien (kaiì e)piì

En la definición aristotélica encontramos la misma ambigüedad que expresa la fórmula platónica: por un lado, el carácter imprescindible que tiene la *anánke* para generar el bien —tanto en un plano cósmico y vital, entendida como causa del mundo y la vida, como en una perspectiva cognoscitiva, entendiendo aquí la causalidad necesaria también como causa explicativa (cfr., nota anterior)—; y por otro lado, su lado oscuro: la violencia y la compulsión que ella implica (de allí su carácter penoso), su inexorabilidad. Aristóteles subraya en el pasaje referido de la *Metafísica* cómo la necesidad, el dato forzoso e inexorable, es *lo contrario* de lo que se mueve con deliberación o razonamiento. Sin embargo, en su propio relato del *Timeo*, Platón sugiere que si bien *anánke* es lo que “no posee razonamiento”, es no obstante, en cierta medida, permeable a la acción de la inteligencia sobre ella, como demuestra, en 47e 3-48a 7, la doble recurrencia al vocabulario de la persuasión (πειζειν, u (po\ peiqou=j eãmfronoj). De modo que en la visión expresada en el *Timeo*, esa inexorabilidad presente en la definición de *anánke* se supone dispuesta a aceptar someterse a la imposición de la inteligencia, al menos en cierta medida. Esta restricción es importante: la actividad de un demiurgo inteligente, que delibera y razona, no elimina por completo la subsistencia del elemento forzoso de la *anánke*: el relato de *Timeo* alude más de una vez al remanente de necesidad en el cosmos sobre el cual el demiurgo-*noûs* no puede ejercer un control absoluto; remanente que ofrece resistencia al propósito demiúrgico y que a veces es un obstáculo.

En su señero estudio sobre el *Timeo* y la cosmología platónica, Cornford (1937: 175-176) identificó los factores limitativos de *anánke* como aquellos manifiestos en las propiedades de los materiales con los que debe trabajar el demiurgo, que no son totalmente dóciles a sus propósitos, así, por ejemplo, los huesos son duros pues tienen por función proteger el núcleo de la vida, el cerebro, pero a la vez esa dureza característica los hace quebradizos y vulnerables frente al exceso de calor, de modo que la rigidez del esqueleto precisa la blandura y flexibilidad de la carne, nervios, entre otros (cfr., 73b-74b). La rigidez es una propiedad inevitable y a la vez indeseable de la dureza, propiedad que vuelve útiles a los huesos. Así, concluye Cornford, “las nociones de necesidad y azar aparecen aso-

tw/n sunaitiwn tou= zh=n kaiì tou= a)gaqou= w' sau/twj)” —revela una proximidad del pasaje con el tratamiento platónico.

ciadas en la idea de accidente necesario” (cfr., *sune/bainen e) c a)na/gkhj*, en *Tim.* 77a 2-3). En otros casos, como el de *Tim.* 75a 7-c2, la demiurgia (propriadamente inteligente) debe evaluar cuál de los obstáculos que ofrece *anáanke* es menos perjudicial para el plan de su creación: por ejemplo, al construir la cabeza, resulta que no se pueden (cfr., en 75a 7: *e) c a)na/gkhj*) colocar juntos gran cantidad de hueso (duro, resistente, protector) y carne (flexible) pues esto impediría —por la explicación brindada en 64b-c— la aguda capacidad sensorial.¹⁴ Aquí la tarea demiúrgica debe evaluar si es mejor una vida más larga (por hacer coincidir las características positivas que sumarían huesos y carne), pero chata (por la imposibilidad de sentir, y así inspirar la vida filosófica), o una más breve pero más noble. La divinidad elige lo último. En estos ejercicios de inteligencia y de elección inteligente frente al *accidente* ineludible que ofrecen el azar y la necesidad, en esta forma de imponerse a la fatalidad, Cornford ve consagrado, no obstante, un solo factor causal: el inteligente.

Notable estudioso de la noción clave de *persuasión*, Glenn Morrow puso de manifiesto cómo *anáanke* y *peithó* (persuasión) aparecen vinculadas, como figuras contrapuestas, por la tradición mítica arcaica: la persuasión era considerada como una divinidad (cfr., *Peiqw* en Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 73 y *Teogonía*, 349), generalmente opuesta a la *Anánke*.¹⁵ A partir del siglo V a. C., visiblemente en Esquilo, la persuasión va perdiendo su carácter divino y en cambio —acaso por un pesimismo creciente respecto del poder armonizador del lenguaje— se la fustiga como voluble, criatura insoportable, hija de la locura y hechicera de edulcorada lengua.¹⁶ Contrariamente a la tendencia intelectual de la que

¹⁴ Cfr., *Tim* 75a7-b3: *h (ga\r e) c a)na/gkhj gignome/nh kaiì suntrefome/nh fu/sij ou)damv= prosde/xetai pukno\n o)stou=n kaiì sa/rka pollh\n a)ma te au)toiíj o)cuh/koon aiãsqhsin*. La explicación que pretende dar Johansen (2006: 101) a este ejemplo —“lo que no pueden tener, dada la naturaleza de los materiales, es un hombre con cráneo delgado y gran inteligencia; pues *esto* no lo permitiría la necesidad”— desconoce la explicación de 64b-c, donde se afirma que los huesos, cabellos, etcétera, por estar compuestos mayoritariamente del elemento de tierra (a diferencia de la vista y el oído, por ejemplo), impiden en parte el flujo de impresiones sensibles.

¹⁵ Morrow, 1953: 235 y nota 6. Cfr., el uso de *Anankai/h* en Heródoto, *Historias* VIII, 111.

¹⁶ Cfr., Esquilo, *Coéforas* 726, *Agamenón* 385-386 y *Prometeo* 172-173.

es directo heredero, Platón parece, en el *Timeo*, querer devolver a la persuasión parte de su poder divino y armonizador: precisamente este poder divino es el que permite al intelecto (*noûs*) *dominar* (cfr., ἀρχοντοῖς en 48a2) a la *anáanke* y a ésta, *rendirse, someterse* (cfr., ἡ τῆς τῶν νόμων ἀνάγκης ἐπιπέποιθός ἐστιν ἐν 48a4-5) a la acción noética. Aunque esta rendición, como veremos, no es incondicional. El doble significado filosófico de la imagen de la persuasión es muy pertinente para entender la relación entre *anáanke* y *noûs* y, en general, en todo el pasaje central del *Timeo*:

- (1) Platón está afirmando que el *noûs* debe persuadir a la *anáanke* porque, de hecho, no puede ni ignorarla y actuar como si ella no existiera ni forzarla contra su voluntad, pues la *anáanke* aparece como una fuerza autónoma, pero ineludible, que hace nacer al mundo en combinación (*sýstasis*) con el *noûs*. Pierre Chantraine señala cómo “ninguna de las etimologías dan cuenta del sentido propio de ἀνάγκη y de sus derivados: ‘fuerza’ (*contrainte*) y por otra parte ‘parentesco’ (*parenté*). La noción que podría justificar este doble desarrollo semántico —sigue Chantraine— sería la de *ligadura*” (1980: 83). Ya Parménides había visto cómo la *anáanke* está vinculada de modo indisoluble a “lo que es”: la “poderosa Necesidad” (cfr., el fragmento 8, líneas 30-31, de la edición de Diels-Kranz) aprisiona a lo que es y lo mantiene “dentro de las cadenas del límite”, por lo cual ella también se relaciona con la inexorabilidad del destino (cfr., 24B 8, 37-38 DK). De modo que

[...] posee un poder que apremia y obliga, y es una capacidad al parecer independiente a la que hay que pedir, por así decir, permiso para salir y crear un mundo, porque resulta además que aquello que está allá, fuera del ámbito del Ser, la generación, está también especialmente sujeta a su dominio. Es con esta fuerza que la inteligencia debe entrar en tratos, de donde surge una asociación entre ambos para constituir un cosmos.¹⁷

Y aquí viene el segundo significado filosófico de *anáanke*.

¹⁷ Velasquez (2004: 50) niega que *anáanke* sea una fuerza negativa. Volveré sobre este tema más adelante.

(2) Como bien ha visto Heinz Happ (1971: 107), Platón está sugiriendo que sólo puede ser persuadido quien, “a pesar de muchas diferencias con su socio, puede coincidir con él en alguna cierta medida”. Lo que se intenta señalar aquí no es que *anánke* coincide con *noûs* por pura servidumbre, sino que ambos —por más contradicción fundamental que exista y persista entre ellos— deben vincularse y actuar en conjunto.

Ahora la exposición de *Timeo* todavía debe continuar en el camino de “estos <principios>”, *noûs* y *anánke*; es por eso —dice Platón— que estamos obligados a considerar otra forma natural de causalidad, diversa de la que veníamos analizando. Puesto que la primera forma natural de causalidad, la causa inteligente, ha sido expuesta ya en sus líneas generales, ahora corresponde exponer los elementos que aporta a la génesis del mundo la causalidad necesaria o forzosa, llamada aquí *errante*.

ANÁNKE, CAUSAS PRIMERAS Y CAUSAS SEGUNDAS

En su erudito y valioso ensayo sobre el *tercer género* del *Timeo*, Dana Miller (2003: 64-65) sostiene que la servidumbre de la *anánke* al *noûs* se manifiesta ya en la expresión de *Tim.* 46c 7-8 u (phretou=sin xrh=tai referida a las *causas segundas*: de ellas —dice *Timeo*— “se sirve el dios como auxiliares”.¹⁸ Las dos diversas formas de causalidad han sido distinguidas por Platón, efectivamente, en 46c 7-e 6. Allí se diferencian las concausas (sunaitiçai) de las que “se sirve el dios para realizar la idea de lo mejor según la posibilidad” —lo que calienta o enfría, solidifica o funde, que no tienen “ninguna clase de razonamiento o inteligencia”— de las otras causas, las inteligentes. Estas últimas, “conjuntamente con la razón, son artesanas de lo bello y bueno” mientras que las primeras son “origen de todo lo desordenado y casual en todos los procesos”, y

¹⁸ Chantraine (1980: 83) señala que la hipótesis de Schreckenberg (1964) sobre la aplicación general y más frecuente del término *anánke* a la esclavitud, así como sus afirmaciones “arbitrarias” acerca de las alusiones homéricas “a los cautivos encadenados por el cuello” terminan “por proponer una etimología imposible”.

“pertenecen a los seres que son movidos por otros y mueven a su vez necesariamente a otros”.¹⁹ Para una causa, la diferencia entre poseer o no inteligencia depende —según este pasaje— de poseer o no alma, pues sólo en el alma parece haber inteligencia, y el alma es invisible, mientras que fuego, agua, aire y tierra son visibles.

El modo en que este pasaje aborda el problema de la causalidad en parte retoma y en parte reformula, con mayor sutileza (*cfr.*, Fronterotta, 2003: 87-88) el planteamiento que se había hecho en *Fedón* 99a-b, donde se afirmaba que “llamar causa a tales cosas [nervios, tendones, la carne, los huesos, o también la voz, el aire, el oído e infinitas otras cosas del mismo género] es algo absolutamente fuera de lugar”, puesto que la causa verdadera —de la acción, en el ejemplo socrático de ese diálogo, aunque claramente aplicable también como principio causal general—²⁰ es la convicción de “lo mejor”, y también de “lo más justo y lo más bello”. En el *Fedón* se reconocía que, por cierto, sin aquellas cosas —nervios, tendones, el aire, el oído, la voz, en fin, los elementos que permiten instrumentar una cierta mecánica— no podría uno hacer lo que intenta, o sea, se las reconocía como factores necesarios, pero no como causas suficientes. No obstante el nombre mismo de *causa* les era negado (*cfr.*, 99b 7). En *Timeo*, en cambio, ellas son denominadas *synaitíai*, causas colaboradoras, y también causas segundas (*deute/raí*); y si bien no son “las causas efectivas del todo” constituyen, de todos modos, una forma natural de causalidad que *debe* ser investigada.²¹

¹⁹ Las dos características que definen a las causas segundas tienen una dosis importante de ambigüedad: por un lado las causas segundas están en los seres que *son movidos*, pero, por otra parte, son el origen de todo lo desordenado: es decir, si bien son organizadas de forma jerárquica detrás de lo que mueve espontáneamente (el alma), Platón les reconoce un papel causal originario de lo desordenado: esto no puede provenir de otro lado ya que las otras causas, las primeras, son sólo de lo bueno y bello.

²⁰ Es decir, la causa de por qué cada cosa nace, por qué muere, por qué es (*cfr.*, *Fedón* 96a 9-10: *ei¹de/nai ta\j ai¹ti:aj e(ka/stou, dia\ ti: gignetai e\kaston kai\ dia\ ti: a)po\llutai kai\ dia\ ti: e\sti*; *cfr.*, también 97d 2).

²¹ Es evidente que la referencia, en el *Timeo*, a “lo que enfría o calienta, solidifica o funde o causas semejantes a éstas” está dirigida a *los filósofos presocráticos* y a sus teorías mecanicistas y ateas (para decirlo en los términos de *Fedón* 96a-99c, y de *Leyes* X,

Que este *deber* tiene la fuerza de un imperativo queda de manifiesto más adelante, en el significativo pasaje de *Timeo* 68e 6-69a 5 en el que Platón reitera que existen “dos tipos de causas: uno necesario, el otro, divino” e insiste en la importancia de estudiarlas:

Con el fin de alcanzar la felicidad hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza [pero asimismo] lo necesario debe ser investigado por aquello [es decir, por lo divino], puesto que debemos pensar que *sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, nuestro único objeto de esfuerzo, ni captarla ni participar en alguna medida de ella.*²²

Este pasaje es sumamente revelador de la concepción platónica de la doble causalidad, entendida aquí como explicación más que como generación del universo: lejos de expresar una subordinación absoluta, en el plano epistémico, de las causas *necesarias* a la causalidad inteligente y divina,²³ el texto manifiesta en qué medida Platón considera la dependencia, aquí expresada en un plano cognoscitivo, que mantenemos respecto de ellas en función del propósito último: conocer lo divino. Platón está diciendo en este breve texto que la captación de lo forzoso e inexorable es un paso imprescindible para la comprensión de lo divino.²⁴ Así,

respectivamente). Platón no va a dejarlas de lado, pero es claro que éstas no agotan en absoluto la cuestión de la causalidad, que ha de ser, en la perspectiva platónica, primordialmente teleológica.

²² *Tim.* 68e 6-69a 5 (énfasis mía): *dio\ dh\ xrh\ du/' ai¹ti:aj eiãdh diori:zesqai, to\ me\n a)nagkaiïon, to\ de\ qeiïon, kaii to\ me\n qeiïon e)n a)pasin zhteiïn kth/sewj eãneka eu)dei:monoj bi:ou, kaq' oãson h(mw/n h(fu/sij e)nde/xetai, to\ de\ a)nagkaiïon e)kei:rw n xa/rin, logizo/menon w'j aãneu tou/twn ou) ðunata\ au)ta\ e)keiïna e)f' oiãj spouda/-zomen mo/na katanoeiïn ou)d' auã labeiïn ou)d' aãllwj pwj metasxeiïn.*

²³ Una subordinación absoluta de lo forzoso a lo inteligente tampoco se da en el plano cósmico, puesto que la resistencia de *anáanke* sigue presente en el mundo ordenado y esto queda claro incluso en una interpretación de la doble causalidad como la que brinda (y citado antes, muy sucintamente) Cornford.

²⁴ Mi interpretación se aparta de la sostenida por Carone (1991: 62), quien afirma: “De allí que las causas necesarias *no deban buscarse por sí mismas sino sólo en pos de las divinas* que son las que les dan sentido” (énfasis mía). Pero la proposición relativa que comienza en 69a 3 (*w'j aãneu tou/twn ou) ðunata*) revela que el estudio de las causas del orden de la

el *Timeo* revela también una posición mucho más próxima y atenta a las causas *necesarias* —y, a la vez, al estudio de las ciencias naturales, que debe ocuparse de éstas— de lo que aparecía como posición genuinamente platónica en diálogos de madurez como *Fedón* o *República*.

CAUSAS SEGUNDAS: DIFERENCIAS ENTRE *FEDÓN* Y *TIMEO*

Ahora bien, Platón ha distinguido en *Fedón* dos clases de causa o, mejor dicho, una “causa verdadera” y “aquello sin lo cual la causa no sería causa” (*Fd.* 99b 3-4). La cuestión terminológica es relevante, pero no agota la diferencia fundamental entre el tratamiento en *Timeo* y *Fedón*. En este último, el propósito es señalar la superioridad que tiene la causa verdadera, teleológica, la causa que elige, decide según lo bueno y lo mejor,²⁵ respecto de las condiciones mecánicas sin las cuales no se puede operar. En el *Fedón* ya es evidente la ambigüedad en la caracterización de las condiciones, la misma ambigüedad manifiesta tanto en la caracterización de *anáanke* del *Timeo* platónico, como en la definición de la *Metafísica* de Aristóteles: estas condiciones no están subordinadas de un modo absoluto a la causalidad de lo bueno, puesto que se afirma que sin ellas *jamás la causa sería causa*. Para poder causar, para poder *actuar inteligentemente*, la causa genuina precisa de estas condiciones o causas segundas.²⁶

anáanke es ineludible para conocer las otras. El pasaje especifica que si el objetivo es *alcanzar la vida feliz* (εὐδαιμονοῦν βίον) tenemos que conocer las causas divinas, pero para esto es ineludible investigar antes las necesarias, pues las divinas no se pueden conocer sin haber dado previamente con aquéllas; el pasaje no dice que las causas necesarias *no deban buscarse por sí mismas* (no hay ninguna prescripción general) ni que se las debe buscar *exclusivamente* por las divinas, sino que *si se quiere alcanzar la vida feliz* —y éste es el planteamiento general de *Timeo* y *Critias*, como continuación dramática de la *República*—, las causas necesarias serán investigadas *en función de* las divinas (τοῦ θεοῦ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν).

²⁵ En este contexto, *áristos* aparece en *Fd.* 97d; *béltistos*, en 97c, 97d, 98a, 98b, 99a, 99b, 99c, 101d y *agathós*, en 98b, 99c y 100b.

²⁶ El hecho, señalado ya en el *Teeteto*, de que no exista lo pasivo sin lo activo ni lo activo sin lo pasivo, es, a mi entender, una confirmación del carácter simétrico que guardan ambas formas de la causalidad. Volveré a esta cuestión al final de este artículo.

Con todo, el tratamiento de la causalidad en *Fedón*, y su ilustrativa analogía con la *praxis* humana —se rechazan las cosmologías de Anaxágoras, Demócrito o Empédocles, o con el ejemplo de la decisión socrática de quedarse en prisión y no huir— enfoca especialmente los factores mecánicos y no se detiene a considerar el carácter fortuito o azaroso de esos factores, carácter que sí aparece implícito en *Timeo* 46e 7-8, donde se afirma que las causas segundas, “desprovistas de inteligencia, llevan a cabo lo desordenado y casual en todos los procesos” (monwqeífsai fronh/ sewj to\ tuxo\n aÑatakton e(ka/stote e) cerga/zontai). Pero ¿es idéntica la contraposición entre mecanicismo y teleología presente en el *Fedón* que la contraposición entre azar-necesidad e inteligencia que propone el *Timeo*?²⁷ Yo creo que no. En *Fedón*, la crítica a la causalidad presocrática procura mostrar que la teleología es mucho mejor explicación causal que el mecanicismo, pues le da sentido unitario y bueno al conjunto de instrumentos que por sí mismos no pueden dar una explicación satisfactoria (cfr., *Fd.* 98b 1-4 y 99c 6-7). El orden y sentido del conjunto dependen de una inteligencia —capaz de deliberación— que los organiza en vistas de un fin. En *Fedón*, la analogía que se establece entre la causalidad general del universo y la causa de la acción —la decisión socrática de soportar la pena que le ha sido impuesta— favorece la idea de que el orden depende exclusivamente de la inteligencia deliberativa, verdadera causa de la acción. Se trata, sobre todo, de refutar teorías mecanicistas que no dan cuenta de forma acabada del carácter teleológico de los procesos causales y por tanto se busca reforzar el aspecto compulsivo que tiene la causalidad deliberada y en vistas a un fin elegido. Es por eso que, en ese pasaje del *Fedón*, la causa verdadera —lo bueno, lo mejor— aparece como forzosa o necesaria: cfr., por ejemplo 97e 1-3, th\n ai¹tiçan kaiì th\n a)na/gkhn, donde se enfatiza que lo que se busca en Anaxágoras (en vano, no obstante) es la causa y también la *necesidad* de que sea ésa efectivamente la causa; también en 99c 5, to\ a)gaço\n kaiì de/on indica que, contrariamente a lo que piensan quienes atribuyen la causa a torbellinos, morteros o a un Atlas incluso más fuerte e inmortal, en realidad es lo bueno, *que también es necesario*, lo que une y conecta todo. Lo bueno, que es *necesario*, es la causa.

²⁷ Esto ha sido defendido en Taylor, 1928: 303.

Todavía más: en *Fedón*, en la analogía entre la causa del mundo y la causa de la decisión socrática, los instrumentos y los procesos señalados como condiciones *sine qua non* —la capacidad física de estar sentado, de oír, de hablar, etcétera— que por cierto consisten en disposiciones cuidadosamente ordenadas o al menos organizadas (la puesta en orden de esas disposiciones es la que se busca describir o explicar, en efecto, en el *Timeo*), son considerados por Sócrates y sus interlocutores como si pertenecieran a una especie de mecánica ciega. En efecto, estos mecanismos orgánicos no son para Platón *inteligentes* en un sentido estricto: no se ponen en marcha, cada vez, *deliberadamente*, sino que —por así decirlo— se han mecanizado; pero es evidente que aunque no son *inteligentes* sí son para Platón organizaciones en gran medida inteligibles, racionales, teleológicas, pues poseen determinadas regularidades (a ciertos efectos siguen ciertas causas) y ordenamientos armónicos en vistas a un fin. Sin embargo, este aspecto finalístico de ciertos organismos u organizaciones mecánicas no interesan al objetivo del *Fedón* y, en cambio, van a ser desarrollados en parte en el *Timeo*, diálogo en el cual se elaboran sutiles intentos de explicación fisiológica, descripción de patologías psíquicas y somáticas, etcétera. Pero además, aunque no es completamente explícito (no elabora un dogma preciso al respecto), en este diálogo de su vejez Platón también resignifica la relación de las causas inteligentes y las causas segundas con el orden, la finalidad y el azar.

En el *Timeo* la causalidad inteligente aparece personificada por el demiurgo, que pone orden donde había desorden y que, tras haber realizado la *cosmética* general y más perfecta, encomienda a los dioses menores, sus vástagos, la organización de los aspectos secundarios de la creación, en los que ya aparece implícito algún elemento de imperfección. Por cierto, esta fórmula del dios como suprema inteligencia demiúrgica²⁸ contiene ya el núcleo primordial de la causalidad teleológica

²⁸ Doy por supuesto aquí, sin detallar mis razones, que me llevarían a desviarme por completo del curso de este ensayo, que el demiurgo se puede identificar con el *noûs* (incluso si esto implica en cierta medida su relativa trascendencia, o acaso su estrecha filiación con el carácter productivo de las Ideas, tal como entendió su función el medioplatonismo) y no con el Alma del mundo, lo que implicaría su inmanencia en el universo. De la primera posición son partidarios, entre otros, Hackforth (1936);

del diálogo, pero esto no significa que en el *Timeo* la *anánke* carezca por completo de finalidad. Si bien el propósito de la cosmología del *Timeo* es subrayar la centralidad de la causa teleológica inteligente, que está ausente —según Platón— de las cosmologías presocráticas, el factor necesario o forzoso aparece manifiesto con autonomía del *noûs* en un doble sentido: porque la *anánke* no está absolutamente subordinada a éste y porque su presencia no es siempre postrera sino muchas veces contemporánea de la acción demiúrgica. De no ser así, la *anánke* quedaría reducida —ilegítimamente, pienso— a un factor instrumental de la inteligencia, incluso *creado* por ésta.

ANÁNKE NO ES UN SUBPRODUCTO DE LA INTELIGENCIA

Así precisamente interpreta Johansen, en su reciente y comprehensivo estudio de la cosmología platónica, la relación entre inteligencia y *anánke*. Afirma que *anánke* “es un producto de la creación, no una condición previa”. Dice también: “la Necesidad es una función del universo ordenado”. Una lectura semejante difícilmente pueda conciliarse con *Timeo* 47e-48b y con la afirmación de 48a 1-2 de que el universo nació de la *combinación* de *noûs* y *anánke* (sólo podría hacerlo quitándole a esa combinación cualquier relevancia efectivamente combinatoria o causal). Pero además ocurre que, según Johansen (2006: 96), no existe ningún nivel de causalidad necesaria de orden precósmico “porque no hay nada en el [caos] precósmico *con suficiente realidad* como para poseer eficacia causal”; de hecho —afirma el autor— tampoco existe el movimiento antes de la acción demiúrgica y por tanto no se le puede adjudicar movimiento ni acción causal alguna a las *huellas* de los elementos en el espacio-receptáculo.²⁹ Pero, más grave aún: una interpretación como ésta introduce

Brisson (1994: 81-84; 1992: 24); y Velasquez (2004: 30-31); de la segunda, Festugière (1949: 104-105, 145); y Carone (1990: 33-49; 1991: 72-84).

²⁹ Contra esta opinión, véase la descripción, en *Tim.* 53a 1-7, del movimiento de los elementos en la *chóra* en situación precósmica, y sobre todo la definición de movimiento de 57d y ss. Véase también la conclusión de Happ (1971: 107), sobre este pasaje. Tras determinar que *anánke* (como *chôra*) deben considerarse principios contrapuestos al *noûs*, Happ

el supuesto completamente antiplatónico de que para que haya causalidad debe haber ya cuerpos visibles y tangibles, puesto que la *insuficiente realidad* se corresponde —debe suponer Johansen— con los factores presentes en un estado previo a la formación del universo como algo visible y tangible y que tiene cuerpo (*cfr.*, 28b 7-8). La suposición de que nada en un plano precósmico puede tener *eficacia causal* no sólo pone serios reparos al principio general de causalidad —“todo lo que deviene lo hace por una causa”— enunciado en *Tim.* 28a (y esto, entendido incluso para la causa del “caos precósmico”),³⁰ sino que tampoco deja margen para asumir la causalidad providencial —“¿por qué causa el hacedor hizo el devenir y este universo? Es bueno y el bueno nunca anida ninguna mezquindad acerca de nada”— formulada en *Tim.* 29e; este principio general obliga en efecto al demiurgo a poner orden allí donde había desorden, siendo el origen del desorden —como se afirma en el pasaje antes analizado de *Tim.* 46d y ss.— la causa segunda, es decir, *anáanke*.

Sobre el lugar que ocupan *anáanke* y *noûs* en la génesis, sostiene Johansen: “El demiurgo primero crea los cuerpos simples y luego trabaja como un artesano con los procesos necesarios que surgen de la naturaleza de los cuerpos simples”. Considero que esta explicación no hace justicia con la complejidad del panorama que esboza Platón: así las cosas, parecería que el demiurgo debe crear el cosmos (los cuerpos simples aparecen cuando el demiurgo realiza una primera organización del precosmos caótico) para que pueda surgir la *anáanke* (o sea —según Johansen— los procesos necesarios derivados de esos cuerpos) para que finalmente, trabajando *como un artesano* que dispone de las causas necesarias, el demiurgo pueda crear el cosmos. Johansen —al igual que Miller— parece entender que el demiurgo no persuade sino que simplemente modela sus propios designios ya previamente organizados por él en alguna otra

sentencia: “quien a pesar de eso interpreta el *Timeo* en dirección hacia un monismo tiene el texto en su contra”.

³⁰ Vallejo Campos (1997: 31-42) ha logrado una buena caracterización del devenir precósmico entendido como una serie de causas, a la vez perpetuas y sin principio cierto: el devenir, como lo opuesto del ser —afirma— no es sino la serie *eterna* (*cfr.*, *Tim.* 52d) de causas sin un propósito evidente, encadenadas mecánicamente.

instancia que no aparece en el relato de Timeo. De hecho, para ilustrar su perspectiva ambos intérpretes (*cf.*, Miller, 2003: 68 y Johansen, 2006: 95) proponen analogías con diversas clases de artesanos (albañiles, carpinteros, *ichefs!*) que siempre deben preparar sus materiales antes de llevar a cabo las actividades propias de su oficio. De la misma manera, dicen, el demiurgo-*noûs* prepara su material (la *anánke*) para realizar su tarea. Pero esta analogía con la labor de otros artesanos, implícita en el texto del *Timeo*, no es utilizada por Platón para ilustrar la tarea demiúrgico-creacionista, o sea la causalidad productiva, sino la habilidad de narrar. Esto es: pasado el pasaje central del diálogo, tras recapitular cuáles son las dos formas de causalidad existentes, y tras haber ofrecido una primera explicación sobre la formación de los cuerpos elementales, el movimiento general de lo corpóreo y la formación de lo sensible y la sensibilidad, Platón vuelve atrás en su relato para encarar, con mayor precisión, lo que sigue. Timeo se propone describir la situación de lo que hay de inmortal y de mortal en el alma humana, así como otros detalles acerca de la constitución y funciones fisiológicas (del tórax, del hígado), de los sistemas reproductivo, sanguíneo, respiratorio, alimentario; de las patologías de cuerpo y alma, etcétera. Allí aparece la comparación con el carpintero que dispone de sus maderas; sin embargo, si bien se busca establecer una analogía entre dos labores artesanales, no se está comparando a un artesano de objetos de madera con otro que lo es del universo; sino, en todo caso, a un artesano de objetos hechos en madera con otro que es artesano de las palabras, las distinciones conceptuales, los argumentos, las hipótesis. Dice el pasaje:

Ahora que, al igual que los carpinteros la madera, tenemos ante nosotros los tipos de causas que se han decantado y a partir de los cuales es necesario entretejer el resto del discurso, volvamos un instante al comienzo para marchar rápidamente hasta el punto desde donde vinimos hasta aquí e intentar poner una coronación final al relato que se ajuste a lo anterior. (69a 6-b 2)³¹

³¹ ἄτ' οὐδὲν ἄλλο τὰ νῦν οἰᾶται/κτὸς ἡμῶν ἄλλο παρακεῖται τὰ τῶν αἰτίων γενεῆς διὰ τὴν φύσιν, ἐκ τῶν τῶν ἐπιζῶντων λογῶν θεῖς συνάγει, παλιν ἐπ' ἀρχῆς ἐπανελθὼν διαβραχέων, ταυ/ τε εἰς τὸν πορευθέντα ἄρα δεῦρο ἀφίκομεθα, καὶ τὴν τελευτὴν ἄλλο κεφαλῆς τε τῶν μὲν περὶ μέγα ἀποτῶσαν ἐπιεικῆς τοῖς προσηγορευμένοις.

Lo que se compara es la situación del carpintero, que dispone de sus maderas para ponerse a trabajar, y la de quien, como Timeo, narra el origen y la ordenación del mundo, y que a esta altura de su relato ha logrado decantar, filtrar (*diulsme/na*), mediante distinciones conceptuales, hipótesis y argumentos verosímiles, *cuáles son* las diversas clases de causas a partir de las que es posible continuar y culminar el relato con corona, en armonía (*armonia*) con lo dicho antes. Se compara al carpintero con Timeo y sus interlocutores, no al carpintero con el demiurgo del mundo. Y por cierto, ese peculiar carpintero no dispone de *las causas para la creación del mundo*, sino del *lógos acerca de las causas para la explicación de esa creación*, explicación que aún no ha terminado. Platón no está afirmando que el demiurgo, como un *chef*, tiene a su cargo la confección, preparación o *precoccción* de la *anánke* o de los *factores causales anankásticos* en un molde inteligente, sino que en la confección y culminación del discurso podemos ya disponer de descripciones firmes acerca de los diversos modos que puede adoptar la causalidad cuando se refiere a la causa del universo. A propósito, Cornford (1937: 175) ya se había planteado la pertinencia de esta clase de metáforas, preguntándose hasta qué punto demiurgo y carpintero pueden ser equiparables, y advertía: el carpintero no decide cómo es la madera. Asimismo, en el *Timeo* el narrador no decide que la *anánke* pueda ser eliminada o reducida a una función meramente decorativa; a lo sumo, como buen artesano, cuyo oficio depende de una técnica más o menos previsible, buscará la inteligibilidad del conjunto; pero no está en sus manos borrar lo *anankástico* del mundo.

La comparación, así entendida, al modo en que proponen Miller y Johansen, deja vacía de relevancia filosófica a la metáfora de la persuasión, que es la que en este pasaje se enfatiza, precisamente para señalar que la providencia debe *negociar* con los factores forzosos preexistentes, con esa “capacidad aparentemente independiente a la que hay que pedir permiso para salir y crear un mundo” (Velasquez, 2004: 50). Insisto en que esta metáfora es crucial para la significación general del *Timeo*: emplear la persuasión, que aquí es una tarea positiva —no negativa, como la persuasión retórica criticada por Sócrates en algunos pasajes del *Gorgias*, por ejemplo—, es no obstante, según el relato de Timeo, un trabajo difícil y delicado que puede obtener o no los resultados espera-

dos. Para Platón, persuadir es una tarea difícil incluso cuando el destinatario de la persuasión es un ser perfectamente racional³² ¿cómo no habría de ser más difícil aún aquí, cuando se trata de persuadir a lo no razonable? Por cierto, Platón busca subrayar que la inteligencia demiúrgica generalmente consigue sus propósitos, o si no se conforma con *lo posible*, pues la necesidad —ya lo hemos visto, *p.e.* en *Tim.* 75a-c— a veces resiste el plan de lo mejor, mientras que otras veces —como se describe en 56c— es persuadida de buena gana y concede.³³

Esta dualidad de *anánke* en relación con la acción persuasiva del *noûs* permite distinguir al menos dos modos que adopta la causalidad de la *anánke* en el *Timeo*:

- (1) a veces manifestándose como concausa, colaboradora de la inteligencia;
- (2) otras veces como *causa errante*, fórmula que describe a la *anánke*, o a sus instrumentos, cuando operan y actúan sin relación con la inteligencia.³⁴

Mientras que la causa colaboradora describe a la *anánke* persuadida por la inteligencia para que trabaje en función del bien, la causa errante se manifiesta actuando *antes* de la persuasión o como residuo que se resiste a ella y persiste en el resultado final. Si analizamos los diversos contextos en los cuales Platón se refiere a la *anánke* o más bien a los procesos que la involucran, veremos que en el intento por englobar fenómenos muy distintos obliga a una doble (o triple) distinción de órdenes causales. Se describen, precisamente, procesos en los que intervienen

³² Santa Cruz (en prensa), “Sobre el carácter racional de la persuasión en Platón” ha mostrado cómo “en el *Gorgias* queda claro que hay en los hombres, aunque sean seres racionales, una instancia capaz de ofrecer resistencia a las argumentaciones racionales”.

³³ *Cfr.*, *Tim.* 56c 7-8: ὁ ἀπὸ περὶ ἡ (th=j a)na/gkhj e(kou=sa peisqeiísa/ te fu/sij u(peííken.

³⁴ Velasquez (2004: 132, nota 187), bien ha señalado cómo la *causa errante* (en 48a 7-8: τὸ ἄth=j planwme/nhj eiádoj ai¹ti;aj) es un factor en movimiento, y que el “logro mayor de la inteligencia consiste en darle una cierta dirección a su accionar y modificar en cierto sentido su modo irregular de moverse” (énfasis mío).

tres factores diversos: lo forzoso, lo espontáneo y lo mecánico-azaroso. Este último caso, a diferencia de los dos casos antes enumerados (lo forzoso y lo espontáneo), es manifiesto en procesos que pueden y suelen tener cierta finalidad. Mientras que en el caso donde intervienen factores espontáneos, algunas veces esa espontaneidad es descrita como desorganización espontánea y en otros casos como espontaneidad explícitamente *persuadida* para avanzar hacia un cierto fin. Veamos los casos para ser más claros.

En el contexto del *Timeo*, muchas cosas se incluyen en la órbita de la *anánke*:

- los fenómenos concernientes a fuego, agua, tierra —mal llamados principios, según Platón, por la tradición presocrática—;
- la deducción del *tercer género*, principio que es preciso sumar a los dos ya considerados anteriormente (27d-28a), y que guarda una relación causal general respecto de los demás fenómenos generados;
- la composición de las partículas elementales a las que debemos el origen de los cuerpos;
- el desarrollo de las facultades sensibles (gusto, oído, vista, tacto y olfato) y de las demás funciones orgánicas;
- la creación de los colores y de otras cosas sensibles;
- dolores y placeres;
- enfermedades del cuerpo y el alma.

Un análisis de la descripción platónica de estas instancias en las que interviene la *anánke* permite distinguir en ellas diversos aspectos de *persuasión* inteligente, de finalidad y de fatalidad.

FACTORES ANANKÁSTICOS SIN FINALIDAD Y SOMETIDOS A UNA FINALIDAD

Platón describe la naturaleza *material* de lo que llamamos fuego, agua, entre otros, en dos partes del *Timeo*: primero (49a 6-50b 5 y 51b 2-7) se analiza en términos generales su constitución y se establece que ellos

son fenómenos inestables forjados a partir de ciertas propiedades que provienen del plano eidético —imitaciones de las Ideas, de *los seres siempre existentes*— conferidas a las cosas o fenómenos generados “de una manera difícil de concebir y admirable” (50c 4-6). El relato permite atisbar allí el siguiente procedimiento: la acción demiúrgica³⁵ confecciona lo corpóreo a partir de las imitaciones de los seres y del receptáculo, que es *como nodriza* de lo generado.³⁶ En la segunda parte (53b 7-56e 7) se busca esbozar una explicación más exhaustiva, aunque con carácter hipotético (*cf.*, 53d, 54a, 54d, 55e), de la formación física de fuego, agua, entre otros, como los primeros sólidos; allí la acción demiúrgica aparece interviniendo decisivamente: impone “números, movimientos y demás propiedades de las proporciones, en la medida en que la naturaleza de la necesidad lo concedía de buen grado y persuadida” (*cf.*, 56c 5-6: οὐρανὸν περὶ τῆς ἀναγκῆς ἐκείνης ἐκείνην ἐπιπέσειν/ te fu/sij u(pe)iíken). Esta expresión muestra cómo la inteligencia productora (la acción demiúrgica) puede ser, a veces, capaz de imprimir una dirección a lo espontáneo y forzoso de la necesidad, logrando una situación diversa de la mera espontaneidad bruta, la cual es descrita por Platón en su relato acerca de lo que ocurre en una perspectiva precósmica:

Entonces, los más disímiles de los cuatro elementos —agitados así por la que los admitió [la nodriza], que se mueve ella misma como instrumento de agitación—, se apartan más entre sí y los más semejante se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones. Antes de la creación, por cierto todo esto carecía de proporción y medida. Cuando dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban *en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente*. Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que dios *los compuso* [a los cuatro sólidos elementales]

³⁵ El demiurgo realiza la composición para lograr la partícula corpórea elemental de fuego, agua, entre otros, actividad descrita a lo largo de 53b 7-56e 7.

³⁶ *Cfr.*, 49a 5-6: παρὰ τὴν εἰσὶν αἰσθητῶν γενῶν/ te fu/sij u(pe)doxh\ n au) th\ n oiáon tiq\ n/nh.

tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así. (53a 2-b 7. Énfasis mío)³⁷

La situación precósmica de los protoelementos, que a pesar de carecer de proporción y medida (se subraya, de hecho, que la acción demiúrgica está ausente *todavía*), sin embargo, se mueven hacia ciertas zonas, concentrándose o alejándose según la espontaneidad de su mutua semejanza o desemejanza, es un buen ejemplo del uso platónico de *anáanke* para figurar la producción de un efecto que aparece forzoso, espontáneo, pues ocurre sin deliberación ni inteligencia,³⁸ y que, no obstante, en una segunda instancia, contrapuesta a la primera (*cfr.*, 53b 7), es llevado hacia lo mejor por la acción de la inteligencia productora, la cual se impone sobre otra acción previa, no sobre un mero estado de pasividad y letargo (*cfr.*, 53b 4-6). Lo que inicialmente aparece como mera mecánica espontánea, sin medida ni proporción, da origen luego a algo bello e inteligentemente realizado. Quiero llamar la atención especialmente sobre el hecho de que *antes* de ser llevados hacia *lo más bello posible*, los protoelementos (*todavía* no son cuerpos) se mueven espontáneamente, arrastrados por la afinidad ciega que proviene de ser o no mutuamente semejantes, pero sin finalidad. En cambio, cuando fuego, agua, aire y tierra ya han sido conformados como cuerpos, mediante la acción demiúr-

³⁷ to/te ouàtw ta\ te/ttara ge/nh seio/mena u(po\ th=j decamenh=j, kinoume/nhj au)th=j oiàon o)rga/nou seismo\n pare/xontoj, ta\ me\n a)nomioi/tata pleif ston au)ta\ a)F' au(tw/n o(rizzein, ta\ de\ o(moio/tata ma/lista ei'j tau)to\n sunwgeifn, dio\ dh\ kaii xw'ran tau=ta aãlla aãllhn iãsxein, priin kaii to\ pa=n e)c au)tw/n diakosmhge\n gene/sqai. kaii to\ me\n dh\ pro\ tou/tou pa/nta tau=t' eiãxen a)lo/gwj kaii a)me/trwj: oàte d' e)pexeireifto kosmeifsqai to\ pa=n, pu=r prw/ton kaii uãdw'r kaii gh=n kaii a)e/ra, iãxnh me\n eãxonta au(tw/n aãtta, panta/pasi; ge mh\n diakei;mena wDsp'er ei'ko'j eãxein a)pan oàtan a)pv= tinoj geo/j. ouàtw dh\ to/te pefuko/ta tau=ta prw/ton diessxmati;ساتو eiãdesi; te kaii a)riqmoi;f. to\ de\ wã dunato\n w'j ka/llista aãrista/ te e)c ou)x ouàtwj e)xo/ntwn to\n geo\n au)ta\ sunista/nai, para\ pa/nta h(mi'fn w'j a)ei\ tou=to lego/menon u(parxe/tw:.

³⁸ Desde un punto de vista filosófico, es irrelevante si ha de entenderse literalmente o no este *caos precósmico*, puesto que lo que interesa es poner de relieve que una finalidad inteligente tuerce el carácter forzoso propio de lo generado, sea que esto ocurra en un proceso de desarrollo en el tiempo, o que describa narrativamente, con fines didácticos, la dependencia ontológica de una clase de realidad (lo generado) respecto de otra (lo que siempre es).

gica, siguen moviéndose espontáneamente, pero esa espontaneidad aparece ahora signada por una constitución singular, que es la de cada uno de ellos, y está orientada en función de una cierta organización inteligible. La diferencia entre la ausencia y la presencia de la acción demiúrgica sobre el factor *anankástico* señala una diferencia entre la mera espontaneidad y los procesos espontáneos a los cuales se ha organizado en un conjunto que, en sí, tiene finalidad. En definitiva, en esta descripción, Platón introduce aspectos de la necesidad que no cuentan con ninguna finalidad para mostrar que pueden ser orientados hacia una mecánica que, sin perder su fuente *anankástica*, está, sin embargo, ya orientada hacia un cierto fin. Se trata, entonces, de una necesidad que incorpora (por medio de una acción demiúrgica directa) ciertos aspectos de finalidad.

ANÁNKE SOMETIDA A LA FINALIDAD, DE MODO INDIRECTO

En el pasaje 53a 2-b 7 recién citado aparece implícita una caracterización de lo necesario que, más allá del fin al que será dirigido, ocurre como espontaneidad o respuesta mecánica propia de ciertas cualidades; en perspectiva precósmica toda esa mecánica carece de finalidad, pero la misma mecánica *anankástica*, considerada desde el punto de vista de los elementos generados y en acción —por ejemplo: fuego, agua, aire, etcétera, o también las cosas derivadas del accionar de ellos, o de sus cualidades específicas— no es considerada sólo como el efecto producido por una fuerza bruta *anankástica*, digamos, sino como ciertos efectos relativamente predecibles, respondiendo a una orientación demiúrgica que actúa indirectamente. Veamos algún caso. En 56a-c Timeo narra la combinación de elementos necesarios e inteligentes en los sólidos elementales. La asignación inteligente de determinadas figuras a estos cuerpos elementales se hace buscando una correspondencia con ciertos factores necesarios ya presentes. Así, por ejemplo, para describir la composición de la partícula de fuego se afirma:

En todo esto *es necesario* que la figura que tiene las caras más pequeñas *sea por naturaleza* la más móvil, la más cortante y aguda de todas en todo sentido,

y, además, la más liviana, pues está compuesta del mínimo de partes semejantes. (56a 6-b 2)³⁹

La figura piramidal, es decir, la que corresponde a la partícula elemental del fuego (56a 2-6), por tener las caras más pequeñas es, necesariamente, en virtud de un factor *anankástico*, la que se mueve con mayor agilidad; asimismo es la más cortante (61d-e) y la más liviana. Por eso, inteligentemente son combinadas estas propiedades para dar forma a la partícula de fuego. De 56c 8 en adelante, Timeo explica por qué unos elementos se transforman en otros (todos, menos la tierra que no se transforma en los demás) haciendo derivar esta transformación mutua —de acuerdo con la racionalidad implícita en el discurso verosímil (*cf.*, 56a 1 y 56c 8-d 1)— de las características propias de las partículas elementales de fuego, agua, entre otras: ya sea explicándola como una lucha de fuerzas que se da entre ellas, ya sea por las disoluciones y asimilaciones que estas propiedades⁴⁰ provocan y que dan lugar a todos los demás cuerpos. Luego, entre 56e 7-58c 4, Timeo introduce esta mutua transformación en el orden causal general del movimiento (57d 7-58a 2)⁴¹ y en el orden propio del movimiento cósmico circular (*cf.*, 58a 2-c 2), orden que, por su parte, garantiza la perpetuidad natural del movimien-

³⁹ tau=t' ouAn dh\ pa\nta, to\ me\n eAxon o)ligi;staj ba/seij eu)kinhto/taton a)na/gkh pefuke/nai, trhtikw\ tato/n te kaii o)cu/taton oAn pa\ntv pa\ntwn, eAti te e)lafro/taton, e)c o)ligi;stwn sunesto\j tw/n au) tw/n merw/n. Velasquez (2004: 158) traduce este pasaje: “Con respecto entonces a todas estas formas, la que tiene las bases más pequeñas está en la forzosa condición de ser por naturaleza la más móvil” (énfasis mía).

⁴⁰ La agudeza de los ángulos de la pirámide —que es partícula de fuego— y su agilidad, o la relativa estabilidad de las caras del cubo —partícula de tierra.

⁴¹ Es preciso enfatizar, en este punto, que la lógica que rige la *kínesis* se describe allí en términos completamente generales, y en esa descripción, el origen del movimiento no aparece vinculado con ninguna demiurgia ni con habilidades psíquicas de ningún tipo, de modo que el movimiento, como derivado de la existencia misma de uniformidad y desequilibrio (el carácter *anómalo*, irregular, de algo), se inscribiría, como tal, entre los procesos *anankásticos*. Sobre el estatuto del movimiento en este pasaje *cf.* Eggers Lan, 1999: 169-170, notas 175-178; y sobre el carácter principal de igualdad y desigualdad, *cf.* Lisi, 1997: 252-256 y 2001: 19-23.

to (*cf.*, 58c 2-4). Las características *necesarias* de los elementos mínimos de cada sólido, que pueden considerarse ilustraciones de datos forzosos o factores espontáneos, están incorporadas a un orden general inteligible que, en sí, tiene finalidad.

En la explicación del origen de las funciones sensibles aparece otra ilustración de esta clase de adecuación de las características *necesarias* de las cosas a un orden teleológico:

Para entender las causas⁴² de todo proceso sensible e insensible, recordemos la división anterior entre sustancias con mucha y con poca capacidad de movimiento, pues, en verdad, así tenemos que investigar todo lo que pensamos tratar. Lo que por naturaleza es muy móvil, cuando sufre una afección, aunque pequeña, la transmite en círculo a las otras partículas, que hacen lo propio a otras, hasta que llegan a la inteligencia y anuncian la cualidad del agente. Las sustancias opuestas, al ser estables y no avanzar en círculo, sólo son afectadas y no mueven a los cuerpos vecinos, de tal manera que, como sus partículas no transmiten el primer estímulo a las de los otros órganos, sino que éste se queda en ellas sin expandirse a la totalidad del ser viviente, el que es afectado no percibe el estímulo. Éste es el caso de los huesos, pelos y el resto de nuestros órganos que están constituidos en su mayor parte de partículas térreas. Las sustancias móviles se encuentran sobre todo en la visión y el oído, que poseen en ellos la mayor cantidad de fuego y aire. (64a 6-c 7)⁴³

⁴² Podemos subrayar otra vez la índole causal de estos procesos. Al comienzo de este pasaje, Platón propone aclarar, “en primer lugar, *por qué decimos que el fuego es caliente*” y explica entonces la impresión cortante que el calor produce en nuestro cuerpo a través del “origen de su figura” (la del fuego), el filo de sus lados, la agudeza de sus ángulos, la pequeñez de sus partículas y la rapidez de su movimiento, “cualidades con las que, violento y filoso, corta siempre todo lo que encuentra en su camino” —y “produce las cualidades y da nombre a ese fenómeno que ahora llamamos razonablemente calor”.

⁴³ wōd' ouān kata\ panto\j ai¹sqhtou= kaii a)naisqh\ tou pagh/ matoj ta\j ai¹ti:aj lamba/-nimen, a)naminmvsko/menoi to\ th=j eu)kinh\ tou te kaii duskinh\ tou fu/sewj oati dieilo/-meqa e)n toi\j pro/sqen: tau/tv ga\r dh\ metadiwkte/on pa/nta oasa e)pinou=men e)(leifn. to\ me\n ga\r kata\ fu/sin eu)ki;nhton, oatan kaii braxu\ pa/qoj ei¹j au) to\ e)mpizptv, diadizdwsin ku/kl% mo/ria eatera e)(te/roj tau) to\n a)pergazo/mena, me/xriper aān e)piì to\ fro/nimon e)lqo/nta e)cagei:lv tou= poih/santoj th\n du/namin: to\ d' e)nanti:zon e)(draifon aān kat' ou) de/na te ku/klon i¹o\n pa/sxei mo/non, aallo de\ ou) kinei\ tw\n plhsi:zon,

De la composición fundamentalmente terrosa propia de pelos y huesos ha de seguirse, necesariamente, una muy reducida sensibilidad de esas mismas partes del cuerpo: esto ocurre porque la consistencia terrosa es *menos movediza* que la que cuenta con “la potencia de fuego y aire” (*cf.*, 64 c-d) que, por el contrario, facilita la sensibilidad. Las respuestas mecánicas de ciertos compuestos tienen efectos colaterales que, sin haber estado dirigidos con toda previsión, encuentran su razón de ser en la organización general del cosmos: pelos y huesos, de suyo menos sensibles, son fundamentalmente protección de otras zonas más sensibles del cuerpo (*cf.*, 73e-74a). Análogamente, ciertas *contracciones y dilataciones* de la lengua y diversas combinaciones de “lisura y aspereza” (65c-66d) son origen de determinados gustos (salado, ácido, dulce, etcétera), pero no de otros. En este caso, no hay una persuasión demiúrgica actuando directamente, como se describe en 53a-b, cuando dios *deja de estar ausente* para “componer [a los elementos] tan bellos como sea posible”; sin embargo, los efectos que explican la formación de la sensibilidad, derivados de una mecánica que proviene de ciertas características de los agentes que los llevan a cabo, están indirectamente orientados a algún fin. Aspereza y lisura, humedad y sequedad, contracciones y dilataciones son causas explicativas y también causas (mecánicas) necesarias para que efectivamente se dé el gusto. El hecho de que se dé el gusto, si bien guarda una dependencia de efectos espontáneos, está inserta en —y responde indirectamente a— cierta finalidad.

ANÁNKE INSUMISA

La órbita de la necesidad incluye también, no obstante, otro tipo de factores, violentos y repentinos, que no están naturalmente ordenados a ningún bien; incluso forzosos e inevitables, que están allí a pesar de la presencia de la providencia demiúrgica. En algún caso, estos factores

wEste ou) diadido/ntwn mori¿wn mori¿oi¿ a¿llwn a¿lloi¿ to\ prw¿ton pa/qoj e)n au) toifj
 a)ki¿nhton ei¿j to\ pa=n z¿on geno/menon a)nai¿sçhton pare/sxen to\ pagp/n. tau=ta de\
 peri¿ te o)sta= kaii ta¿j tri¿xaj e)sti¿n kaii o¿s' a¿lla gh/i+na to\ plei¿ston e¿xomen e)n
 h(mi¿n mo/ria: ta\ de\ e¿mprosçen peri¿ ta\ th=j o¿yewj kaii a)koh=j ma/lista, dia\ to\
 puro¿j a)e/roj te e)n au) toifj di¿namin e)nei¿nai regi¿sthn.

necesarios son identificados con lo “contrario a la naturaleza y violento”;⁴⁴ en otros, son mencionados como fatalidad sin más; en otros casos, parecen adjudicados a una cierta depreciación en la creación derivada de la gradual imperfección que va cobrando la tarea imitativa a medida que avanza la generación. Esto se ilustra en el *Timeo* en la metáfora del traspaso de la actividad de dios a los *demiurgos menores*, sus vástagos,⁴⁵ encargados de verter los aspectos mortales del alma que soportan toda clase de pasiones —placeres y dolores, temeridad y miedo, ardor y esperanza, pasiones identificadas con los *procesos necesarios*—, mezclándolos con el deseo y la sensación. Veamos el texto:

Como ya fuera dicho al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias para consigo mismo y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible. Entonces, nada participaba ni de la proporción ni de la medida, si no era de manera *casual*, ni nada de aquello a lo que actualmente damos nombres tales como fuego, agua o alguno de los restantes, era digno de llevar un nombre, sino que primero los ordenó y, luego, de ellos compuso este universo, un ser viviente que contenía en sí mismo todos los seres vivientes mortales e inmortales. El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando éstos recibieron un principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho. Como vehículo le dieron

⁴⁴ Cfr., 64d 1: *to\ me\n para\ fu/sin kai\ bi/aion*, en general, la descripción del dolor como algo *violento*. Pareciera incluso que Platón duda entre incluir o no estos factores necesarios en lo *natural*.

⁴⁵ En la tarea del demiurgo mayor también aparece ya vislumbrada esta gradual imperfección, como queda de manifiesto en la descripción de la creación de las almas astrales: “Dijo esto y vertió nuevamente en el recipiente, en el que antes había mezclado el alma del universo, los restos de la mezcla anterior y los mezcló de una manera que era en cierto sentido igual, *aunque ya no eran igualmente puros, sino que poseían una pureza de segundo y tercer grado*” (41d 4 y ss.). Asimismo, la implantación de las almas en cuerpos por parte del demiurgo-padre se describe como *e) c a) na/gkhj* (42a), así como se considera *inevitable* o *forzosa* (*a) nagkai=on*) la sensibilidad derivada de las violentas impresiones que se adjuntan o se desprenden de esos cuerpos (42a-b).

el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí *padecimientos terribles y necesarios*: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después, los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora. Por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que todo lo intenta *compusieron con necesidad* el alma mortal. Por esto, como los dioses menores se cuidaban de no mancillar el género divino del alma, a menos que fuera *totalmente necesario*, implantaron la parte mortal en otra parte del cuerpo separada de aquélla y construyeron un istmo y límite entre la cabeza y el tronco, el cuello, colocado entremedio para que estén separadas. (69b 2-e 3)⁴⁶

El pasaje parte de la perspectiva inicial, precósmica, en la que no había orden ni medida y todo ocurría casualmente, por azar (*týche*). Allí el demiurgo introduce proporción y armonía en cada cosa. La creación de los elementos como paso previo a la construcción de *este universo* ha de tomarse con pinzas (según lo expresado en 34b-c):⁴⁷ en cambio tiene ple-

⁴⁶ wDper ga\r ouAn kaii kat' a) rxa\j e)le/xqñ, tau=ta a)ta/ktwj eãxonta o(qeo\j e)n e(ka/st% te au)t%½ pro\j au(to\ kaii pro\j aãllhla summetri:aj e) nepoi:hsen, oAsaj te kaii oAv dunato\n hAn a)na/loga kaii su/mmetra eiAnai. to/te ga\r ouAte tou/twn, oAson mh\ tu/xv, ti metei\fxen, ouAte to\ para/pan o)noma/sai tw/n nu=n o)nomazone/twn a) cio/logon hAn ou)de/n, oiAon pu=r kaii uAdw kaii eiA ti tw/n aãllwn: a) lla\ pa/nta tau=ta prw\ton dieko/-srhsen, eãpeit' e)k tou/twn pa=n to/de sunesth/ sato, z%/on eAn z%/a eãxon ta\ pa/nta e)n e(aut%½ qñta\ a)qa/nata/ te. kaii tw/n me\n qei:wn au)to\j gi:gnetai dhmiourgo/j, tw/n de\ qñtw/n th\n ge/nesin toi\j e(autou= gennh/masin dhmiourgei\In prose/tacen. oi. de\ mimou/menoi, paralabo/ntej a)rxh\n yuxh=j a)qa/naton, to\ meta\ tou=to qñto\n sw\tra au)tv= perieto/meusan oAxhma/ te pa=n to\ sw\tra eAdosan aãllo te eiAtoj e)n au)t%½ yuxh=j pros%kodo/moun to\ qñto/n, deina\ kaii a)nagkai\fa e)n e(aut%½ pagh/mata eãxon, prw\ton me\n h(donh/n, me/giston kakou= de/lear, eãpeita lu/paj, a)qa/nh fuga/j, eãti d' auA qa/rroj kaii fo/bon, aãfrone sumbou/lw, qumo\n de\ dusparamu/qñton, e)lpi:da d' eu)para/gwgon: ai\sqh/sei de\ a)lo/g% kaii e)pixei\rhtv= panto\j eArwti sugkerasa/-menoi tau=ta, a)nagkai:wj to\ qñto\n ge/noj sune/qesan. kaii dia\ tau=ta dh\ sebo/-menoi miai:gnein to\ qei\fon, oAti mh\ pa=sa hAn a)na/gkh, xwri\j e)kei:nou katoiki:zousin ei\j aãllhn tou= sw\tratoj oiAksin to\ qñto/n, i\sqmo\n kaii oAron dioikodnh/santej th=j te kefalh=j kaii tou=sth/qouj, au)xe/na metacu\ tiqe/ntej, iAn' eiAh xwri:zj.

⁴⁷ Allí, tras describir el origen del cuerpo del mundo, pasa al origen del alma del mundo y afirma: “El dios no pensó en hacer el alma más joven que el cuerpo, tal como hacemos ahora al intentar describirla después de aquél —pues cuando los ensambló no habría

na vigencia la idea aquí expresada de que el demiurgo sólo se ocupa de crear los *seres divinos* y deja a sus vástagos la creación de los mortales. En este contexto aparece mencionada tres veces la necesidad o los factores necesarios. El dios hizo lo que era posible, ordenando lo que se hallaba hasta entonces en un mero flujo azaroso, estabilizándolo de algún modo y volviéndolo así digno de ser nombrado.⁴⁸ Los demiurgos menores debieron componer luego el alma mortal, que “tiene en sí padecimientos terribles y necesarios” (*cf.*, *Tim.* 69c 8-d 1: *deina\ kaii a)nagkaiíā e)n e(aut%½ paqh/mata eÅxon*) y, más ampliamente, ellos confeccionan “el género mortal según la necesidad” (*cf.*, 69d 5-6: *a)nagkai¿wj to\ qnhto\n ge/noj sune/qesan*). El carácter ineludible implicado por la palabra *anánke*, en uso adverbial, es reafirmado en la frase siguiente, en 69d 6-7: *kaii dia\ tau=ta dh\ sebo/menoi miai¿nein to\ qeiíon, oÀti mh\ pa=sa hÅn a)na/gkh, xwrii¿j*, es decir, para evitar contaminar la parte divina *más de lo absolutamente necesario* (se podría decir también: *más de lo inevitable*), los dioses colocaron el alma racional e inmortal en la cabeza, separada de la otra por el cuello. Ahora, esto *inevitable* aludido por la triple recurrencia de *anánke* no es idéntico ni a la situación de una necesidad orientada finalísticamente y de manera directa por la acción persuasiva del demiurgo ni a los factores mecánicos indirectamente partícipes de un orden teleológico, derivados de las propiedades de una organización ya en marcha o de una protoorganización. Este tipo de necesidad no parece domesticable por medio de la persuasión: sólo puede ser, en el mejor de los casos, aislada.

La introducción de la negatividad de lo mortal, ilustrada por medio de la descripción de estados psicológicos y psicosomáticos que constituyen obstáculos a la realización plena de lo bueno, no puede fundarse en otra razón que la coexistencia, junto con el bien providencial, de lo necesario —entendido aquí como algo fatal, forzoso y eminentemente negativo—. Desde ya, Timeo no se detiene a explicar por qué los vástagos del demiurgo habrían tenido que componer un alma mortal y colocarla próxima a la

permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más joven—, mas nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar”.

⁴⁸ Hay aquí una referencia a lo 49d y ss., y al problema allí esbozado de cómo nombrar con sentido y con certeza lo que está en perpetuo cambio.

inmortal; lo único que se nos dice es que el universo es “un ser viviente que contiene en sí mismo todos los seres vivientes mortales e inmortales”. Pero la causa (necesaria) de esto mortal no está especificada; sin embargo, es evidente que, en la medida en que es algo negativo, forzoso y violento, no puede haber sido causado por el principio general de causalidad buena y providencial enunciado en 30a 6-7: “al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello”,⁴⁹ pues la definición de *lo más bello* excluye a la de lo malo, mortal, inevitable e ineludible. Tenemos que concluir, por tanto, que Platón está refiriendo aquí con *anáanke* no sólo a factores susceptibles de ser *persuadidos* por la acción demiúrgica, susceptibles también de adoptar directa o indirectamente una cierta finalidad (factores que abarcan a aquellas condiciones mecánicas denunciadas en el *Fedón* por su insuficiente naturaleza causal), sino que alude también con *anáanke* a lo contrario del bien, o sea: al mal.

Si volvemos ahora un momento a la triple clasificación con la que Aristóteles definía a la *anáanke* en la *Metafísica*, citada al comienzo de este apartado, según la cual *necesario* es:

- 1) aquello sin lo cual algo no puede vivir (*Met.* 1015a 20-25),
- 2) aquello que no puede ser de otro modo (*Met.* 1015b 2-3), y
- 3) lo forzoso y la violencia (*Met.* 1015a 26),

podemos ver que las dos primeras clases de necesidad son analizadas en los escritos aristotélicos de filosofía natural: la primera, como una *necesidad hipotética*, identificada con las condiciones materiales de las cosas;⁵⁰ la segunda, llamada también *necesidad absoluta*, descripta como

⁴⁹ γε/μῖj d' αὐτ' ἡν αὐτ' εἴστιν τῷ α)ριστῷ δρα=ν αἴλλο πλῆν το\ κα/λλιστον

⁵⁰ En la *Física*, Aristóteles pone el ejemplo de la sierra de hierro, que es de hierro para cumplimiento de su fin, y concluye: “Es evidente, entonces, que la necesidad, en este caso, es una necesidad hipotética pero no como fin. En efecto, lo necesario radica en la materia pero el fin en la forma” (*Física* II 9, 200a 13-15). Antes había explicado: “Pero aunque sin estas <condiciones —se refiere a piedras, cimientos, tierra, madera que son necesarias para hacer una casa—> la generación es imposible, sin embargo ésta no se produce por causa de estas cosas —salvo en el sentido de causa material— sino que se produce en vistas a la protección y conservación de determinadas cosas. De modo

la que se da en los seres eternos.⁵¹ Pero la tercera clase, lo violento y lo forzoso —que Aristóteles describe en la *Metafísica* a través de alusiones de los poetas, quienes la consideran algo *doloroso* y *penoso*—⁵² parece concebida como una suerte de “impedimiento al impulso natural” (Boeri, 1993: 206), pero no se la despliega allí teóricamente.

En la concepción aristotélica de la naturaleza, el mal —lo contrario del fin, que es el bien— no tiene lugar como un factor causal que merezca ser analizado *per se*; Platón sí menciona en el *Timeo* a lo contrario del bien y lo incluye entre los dos factores causales. Eso contrario del bien será siempre entendido, en este contexto, como una forma de *anánke*, como algo separado y autónomo respecto de la causalidad inteligente. Las intervenciones (persuaciones) de la acción inteligente y demiúrgica sobre esta *anánke*, si bien logran la mayor parte de las veces ejercer influencia directa o indirecta que inclinan generalmente la naturaleza hacia un fin bueno, no eliminan por completo la presencia de lo contrario del bien en el universo.

semejante ocurre también en todos los demás entes en los que hay finalidad, pues ellos no se producen independientemente de lo que tiene una naturaleza necesaria y no por ello, a no ser como materia, sino en vistas de un fin” (*Física* II 9, 200a 5-10).

⁵¹ Cfr., *De part. An.* I 1 639b 21 y ss.: “Lo necesario, aquello hacia lo cual prácticamente todos intentan remontar sus explicaciones sin distinguir la multiplicidad de significados del término necesario no se da en todas las cosas que se producen según naturaleza del mismo modo. La necesidad entendida de sentido absoluto se da en los seres eternos mientras que la necesidad hipotética se da en todos los entes sujetos a generación, como ocurre con las producciones artísticas, tal como una casa o cualquier otra cosa semejante. Es necesario que se dé una materia determinada si es que se ha de producir una casa o algún otro fin”.

⁵² Cfr., *Met.* 1015a 28-31: $\delta\iota\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\upsilon\phi\rho\sigma/\nu\ \epsilon\upsilon\delta\epsilon\sigma\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\upsilon\lambda\eta\mu\omicron/\nu\ \eta\ \phi\eta\sigma\iota\ \text{"}\rho\alpha\text{-}\nu\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\text{)nagkai}\phi\omicron\nu\ \rho\alpha\text{-}\gamma\mu\text{' a)niaro}\ \nu\ \epsilon\lambda\lambda\upsilon\text{"}\Upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ (\text{bi}\zeta\alpha\ \alpha\text{)na/gkh\ tij (}\epsilon\upsilon\delta\epsilon\sigma\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \text{Sofoklh}\text{-j le/gei\ \text{"a)ll'\ h(bi}\zeta\alpha\ \text{me tau=t'\ a)nagka/zei poiei}\ \text{f}\rho\alpha\Delta\zeta$

TIPOS DE ANÁNKE Y TIPOS DE CAUSALIDAD

Partiendo del supuesto de que existen diversas formas de la *anánke* en el relato de *Timeo*, Steven Strange⁵³ ha sugerido que no son en verdad dos las formas de causalidad manifiestas en el *Timeo* sino tres:

- 1) la causa (inteligente),
- 2) la necesidad que trabaja para la causa inteligente, y
- 3) la necesidad que no trabaja para la causa inteligente.

Claro que a la luz de los ejemplos recién señalados, el esquema de Strange puede volverse más complejo; en los ejemplos que analicé recién intento poner de manifiesto la actuación de:

- 1) la causa (inteligente),
- 2) la necesidad que trabaja para la causa inteligente (ya sea *persuadida* y sometida a la finalidad en forma directa, desde el comienzo del proceso productivo; ya sea colaborando, por medio de ciertos efectos mecánicos no conducidos directamente, pero que pueden reconducirse indirectamente hacia una finalidad), y
- 3) la necesidad que no trabaja para la causa inteligente (ya se trate de ciertos efectos mecánicos no finalísticos —como los protoelementos que se unen o separan por su semejanza—, ya sea entendida como lo forzoso y negativo, es decir: lo contrario del bien).

A mi entender, este esquema resulta más convincente también que la distinción más rígida entre *noûs* y *anánke* propuesta por otros intérpretes del *Timeo*, retomada, recientemente, por Francesco Fronterotta en su traducción del diálogo. Fronterotta asume que *noûs* y *anánke* son, respectivamente:

⁵³ Strange (1985) “The double explanation in the *Timaeus*”, *Ancient Philosophy*, vol. 5, pp. 25-39, citado por Johansen (2006: 95).

- 1) la causa inteligente y primera, que comprende “todas las cosas que acontecen en el ámbito de la función demiúrgico-productiva (o sea, sobre todo el mismo demiurgo, sus hijos y ayudantes, y el Alma del mundo que preserva la obra demiúrgica)”, y
- 2) a la otra como causa necesaria y segunda, que abarca “todas las causas que se definen negativamente en oposición a la función demiúrgico-productiva, es decir, las que en alguna medida la resisten y deben ser persuadidas o forzadas a colaborar con ella: esencialmente, la *chóra*, la esfera material en su conjunto, inerte e indeterminada y de suyo carente de orden, forma y carácter propios” (Fronterotta, 2003: 87).

A mi entender, esta distinción no contempla, en su rigidez, la singularidad de la noción de causalidad *anankástica* ni su compleja relación con la finalidad: al agruparse así todas las causas *definidas negativamente en oposición a la causa demiúrgico-productiva*, esta interpretación no termina de esclarecer la situación peculiar de aquellas causas segundas, no inteligentes, pero insertas no obstante en una órbita finalística, a la que no obstante estas causas *segundas* contribuyen en forma activa.

En un trabajo especialmente clarificador, publicado hace más de una década, Carlo Natali (1997) señalaba cómo muchas dificultades y limitaciones de nuestra comprensión de este tema provienen de una tendencia a interpretar la causalidad platónica en el marco de la concepción causal aristotélica. Y esto, en dos sentidos.

a) Para Aristóteles, la materia, entendida como el conjunto de las *condiciones necesarias* para que se dé un proceso, es un factor fundamentalmente pasivo; y así también se asocia la necesidad platónica con un *papel pasivo* opuesto a la actividad noética. Sin embargo, en Platón, incluso si consideramos que el intelecto, entendido como causa en sentido estricto (a la manera en que pretendía serlo en el *Fedón*), es eminentemente lo activo, y la necesidad, entendida como *causa* en sentido débil, es lo pasivo, resulta no obstante que tanto lo activo como lo pasivo son términos co-extensivos. Para Platón, sin un factor pasivo no hay uno activo, y sin uno activo tampoco hay uno pasivo, importante distinción formulada claramente en *Teeteto* 157a: “No es posible pensar con firmeza que lo activo y lo pasivo existan como algo independiente lo uno de lo

otro, pues no hay nada activo (*poioûn*) antes de que se encuentre con lo pasivo (*páskhon*), ni nada pasivo antes de que se encuentre con lo activo”. De modo que la relación entre activo-pasivo es simétrica.

b) Por otra parte, a diferencia de Aristóteles, Platón entiende la causa como una suma de factores activos en torno a un fin. Para Aristóteles la causalidad física consiste en el encuentro de factores activos y pasivos. Estos factores pasivos, inmóviles, sólo se ponen en movimiento mediante una causa motriz, generalmente externa, cuya acción justamente mueve y activa potencialidades hasta entonces no desarrolladas de esos factores pasivos. Natali ilustra con el mismo ejemplo que había empleado, en la década de 1960, otro trabajo señero, de H. J. Easterling (1967) sobre la causalidad en el *Timeo* y en las *Leyes*: el caso del incendiario que tira un fósforo en el bidón de nafta y prende fuego a la casa, Aristóteles —explica Natali— vería allí causas inmóviles, potenciales (el fósforo, la nafta), puestas en acción por la causa motriz externa (el incendiario). Para Aristóteles no habría allí una serie homogénea de causas, sino una serie que está ligada básicamente por vínculos de necesidad hipotética (*i. e.*: para incendiar la casa, el material empleado tiene que ser combustible), de modo que sólo la acción intencional del incendiario produce el efecto, desarrollando así la potencialidad, hasta entonces no manifiesta, de las potencias pasivas como el fósforo o la nafta. Para Platón, en cambio, tenemos una causa inteligente, que sirve de propósito o *télos*, y una serie de causas coadyuvantes: las propiedades del fósforo y de la nafta, entre otras. Pero estas últimas también están dotadas de movimiento y de ciertas capacidades activas de sus constitutivos físicos, y ellas también provocan el hecho mismo del incendio. Para Platón, al menos en los diálogos de vejez, causa es eminentemente lo productivo o como se afirma en *Filebo* 26e 6-8 “la causa y lo activo/productivo (*poioûn*) son lo mismo”. De modo que en la explicación platónica tenemos una suma dinámica de elementos diversos que forman una línea continua de flujos causales.

La simple distinción entre causa activa y causa pasiva tampoco hace justicia con la calidad productiva de la *anánke* del *Timeo*. Según lo que hemos visto, existen en el universo —entendido como una criatura viva—

instancias que no provienen de la productividad inteligente, como el alma mortal, cuyo origen y producción parece legítimo atribuir exclusivamente a la *anánke* o a alguna instancia de índole forzosa, inevitable y contraria al bien. Aunque de ningún modo alcanza para constituir por sí sola el mundo, la necesidad produce y aporta a la economía de la génesis universal sus propias criaturas.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones del *Timeo* aquí citadas

- Archer-Hind, Richard Dacre (1888), *The Timaeus of Plato*, edición y traducción, Londres, Reino Unido, McMillan & Co.
- Brisson, Luc (1992), *Timée–Critias*, traducción, introducción y notas, París, Francia, Flammarion.
- Cornford, Francis M. (1937), *Plato's Cosmology*, Londres, Reino Unido, Routledge & Kegan Paul.
- Eggers Lan, Conrado (1999), Platón *Timeo*, traducción, introducción y notas, Buenos Aires, Argentina, Colihue.
- Fronterotta, Francesco (2003), *Timeo*, introducción, traducción y notas, Milán, Italia, Rizzoli International.
- Lisi, Francisco (1992), Platón *Diálogos*, vol. VI: *Timeo-Critias*, traducción, introducción y notas, Madrid, España, Gredos.
- Velasquez, Oscar (2004), *Platón, Timeo*, versión del griego, introducción y notas, Santiago de Chile, Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile.

Bibliografía secundaria

- Boeri, Marcelo (1993), *Aristoteles, Física I-II*, traducción, introducción y comentarios de Marcelo Boeri, Buenos Aires, Argentina, Biblos.
- Brisson, Luc (1994), *Le Meme et L'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, segunda edición aumentada, París/Sankt Augustin, Francia/Alemania, Academia Verlag. [Primera edición 1974.]
- Calvo, Tomás y Luc Brisson (eds.) (1997), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Alemania, Academia Verlag.
- Carone, Gabriela (1991), *La noción de Dios en el Timeo de Platón*, Buenos Aires, Argentina, R.S. Editor.
- Carone, Gabriela (1990), "Sobre el significado y el estatus ontológico del demiurgo del *Timeo*", *Méthexis*, vol. III, pp. 33-49.

- Chantraine, Pierre (1980), *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, términos por O. Masson, J. L. Perpillou, J. Taillardat, con la asistencia de F. Bader, J. Irigoin, D. Lecco, P. Monteil, bajo la dirección de M. Lejeune, París, Francia, Centre National de la Recherche Scientifique/Éditions Klincksieck.
- Cherniss, Harold (1962), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, segunda edición, Nueva York, Estados Unidos. [Primera edición 1944.]
- Easterling, H. J. (1967), "Causation in *Timaeus* and *Laws* X", *Eranos*, vol. LXV, pp. 25-38.
- Festugière, André-Jean (1949), *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, vol. IV: *Le dieu inconue e la gnose*, introducción y comentarios de I. Gabalda, París, Francia, Editeurs.
- Hackforth (1936), "Plato's Theism", en R. E. Allen (ed.), reimpresión en *Studies in Plato's Metaphysics*, pp. 439-447.
- Happ, Heinz (1971), *Hyle, Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín/Nueva York, Alemania/ Estados Unidos, Walter de Gruyter.
- Johansen, Thomas (2006), *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press. [Primera edición 2004.]
- Lisi, Francisco (2001), "La creación en el *Timeo*", *Hypnos*, año 6, núm. 7, pp. 11-24.
- Lisi, Francisco (1997), "La construcción del alma del mundo en el *Timeo* (35a-b) y la tradición indirecta", en Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Alemania, Academia Verlag, pp. 251-259.
- Miller, Dana (2003), *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Gotinga, Alemania, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Morrow, Glenn (1950), "Necessity and persuasion in Plato's *Timaeus*", *The Philosophical Review*, vol. 59, núm. 2, pp. 147-163.
- Natali, Carlo (1997), "Le cause del *Timeo* e la teoria delle quattro cause", en Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Alemania, Academia Verlag, pp. 207-213.
- Runia, David (1997), "The literary and philosophical status of *Timaeus*' Proemium", en Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Alemania, Academia Verlag, pp. 101-118.
- Santa Cruz, María Isabel (en prensa), "Sobre el carácter racional de la persuasión en Platón", *Actas del I Encuentro Latinoamericano de Filosofía Antigua*.
- Schreckenberg, Heinz (1964), *Ananke - Untersuchungen zur Gechichte des Wortgebrauchs*, München, Alemania, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Strange, Steven (1985), "The double explanation in the *Timaeus*", *Ancient Philosophy*, núm. 5, pp. 25-39.
- Taylor, Alfred Edward (1962), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press. [Primera edición 1928.]

Vallejo Campos, Álvaro (1997), "No, it is not a fiction", en Tomás Calvo y Luc Brisson (eds.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Alemania, Academia Verlag, pp. 141-148.

Ivana Costa es doctora por la Universidad de Buenos Aires; su tesis estuvo dedicada al *Timeo* de Platón y su recepción en la tardoantigüedad. Docente de la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua en esa misma institución. Ha publicado artículos sobre distintos aspectos del *Timeo* en *Nova Tellvs*, *Diadokhé*, *Praxis Filosófica*, y *Synthesis*, entre otras.

D. R. © Ivana Costa, México D.F., julio-diciembre, 2009.