

RACIONALIDAD Y MECANISMO

Una lectura de *Político* y *Leyes X*¹

Por: María Isabel Santa Cruz

Universidad de Buenos Aires

“Afirmar los sabios, Calicles, que el cielo, la tierra, los dioses y los hombres forman conjuntamente una comunidad y están ligados por la amistad, el amor al orden, la templanza y la justicia y es por eso que llaman a este universo orden del mundo (*kósmos*) y no desorden (*akosmia*) ni desenfreno. Pero tú, pese a toda tu ciencia, no prestas atención a ello y no adviertes que la igualdad geométrica es todopoderosa entre los dioses como entre los hombres y crees que hay que ejercitarse en el exceso (*pleonexian*); ocurre que descuidas la geometría” (*Gorgias* 507e 6- 508a 8). Ya en la época del *Gorgias*, como lo pone de manifiesto este pasaje, Platón sostiene la tesis según la cual hay una estrecha correspondencia entre el orden del universo y el de la vida humana: la naturaleza del universo es inteligible y racional y por ello puede proporcionar un modelo para que la ciudad y el ser humano se den “en orden”.² Más tarde, la tesis del carácter racional del universo, apuntada en el *Gorgias*, aparecerá con vigor, particularmente en *Timeo*, *Político* y *Leyes*.³ Pero, como veremos, en estos últimos diálogos Platón conjuga el orden de la racionalidad con otro orden, el del mecanismo. Es mi propósito en este trabajo mostrar cómo Platón sostiene que el universo es resultado de un equilibrio: por tener cuerpo y alma, está necesariamente sujeto a una doble tendencia y aunque el orden de la racionalidad impera sobre el del mecanismo, no por ello lo elimina. Tomaré solamente, en esta ocasión, el mito cosmológico del *Político* y trataré de leer este mito conjuntamente con las afirmaciones del libro X de *Leyes*. Tendré que hacer algunas referencias al *Timeo*, pero no me detendré en el análisis de este diálogo.

1 Una versión breve de este trabajo fue presentada en el *VI Symposium Platonicum*, realizado en Jerusalén, Israel, en agosto de 2001.

2 Cfr. NESCHKE-HENTSCHKE, A. *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contribution à une archéologie de la culture politique européenne*, vol I: *Le platonisme politique dans l'antiquité*. Louvain-Paris: Éditions Peeters, 1995, p. 139; SOLMSEN, *Plato's Theology*: Ithaca-New York: Cornell University Press, 1942, p. 170.

3 Sigo a quienes incluyen al *Timeo* entre los diálogos tardíos.

Comenzaré, pues, con el mito del *Político*.⁴ Tras una breve introducción, destinada a fijar el tema de la discusión, que se presenta como continuación natural de la conversación llevada a cabo en el *Sofista*, el diálogo ofrece una serie de divisiones dicotómicas a partir del género “arte”, enderezadas a lograr una definición del político. El Joven Sócrates, interlocutor del portavoz de Platón, el anónimo Extranjero de Elea, cree haber llegado al término de la empresa propuesta cuando define al político como pastor del rebaño humano. Pero, como reprocha el eleata, la figura del político apenas está esbozada y es imprecisa, porque “pastor” es una noción demasiado amplia, en la medida en que reúne al político con una serie de individuos cuya función es también la de criar un rebaño humano. El Joven Sócrates, aún inexperto, ha cometido, pues, un error en esta definición inicial y ese error deberá ser salvado (267d- 268c). Habrá entonces que aislar al político y separarlo de los demás pastores. Con este pretexto, y a manera de pausa, el Extranjero resuelve tomar otra ruta (268d 5-6) y narrar un mito, al que el Joven Sócrates deberá prestar toda su atención, y que contrasta fuertemente con el tecnicismo precedente. En 268d se inicia la narración del largo y bello mito sobre la reversión periódica del universo y de sus consecuencias para la vida humana y social. El mito se introduce con el objeto de ofrecer una explicación común a tres leyendas diferentes de antaño: la inversión de la marcha del sol y de los astros en ocasión de la disputa entre Atreo y Tiestes, el reinado de Cronos y lo que se cuenta sobre los nacidos de la tierra. Y con esta explicación, bajo la forma de una historia ficticia del universo y de la humanidad, Platón presenta, enlazadas entre sí, su concepción de la naturaleza del universo y su concepción acerca de la vida humana y de las condiciones de posibilidad de toda organización social y política.

Dentro de los límites de este trabajo no puedo analizar el mito en todos sus detalles⁵ y me limitaré, en consecuencia, a señalar aquellos puntos que considero de interés para el propósito que aquí persigo.⁶ De acuerdo con el relato del Extranjero, el universo se mueve alternativamente en direcciones contrarias; ello se debe al hecho de que durante un cierto período dios en persona guía su marcha y acompaña su revolución circular, mientras que, en

4 Hay una gran cantidad de estudios sobre este mito, entre los cuales deben mencionarse los de Gaiser, Bury, Schuhl, Robinson, Vidal-Naquet, Rosen y en particular BRISSON, L. *Interpétation du mythe du Politique*, en: ROWE, C. (ed). *Reading the Statesman*. Sankt Augustin. Academia Verlag, 1995, p. 349-363.

5 He tratado de hacerlo, indicando la bibliografía correspondiente, en **Orden cósmico y orden social en el mito platónico del *Político***, en: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 5. Buenos Aires, 1985, 279-295.

6 A propósito del número de ciclos, adhiero a la interpretación propuesta por Luc Brisson. Según este autor, hallamos una alternancia en el sentido de la revolución del universo, en la que intervienen tres períodos diferentes, precedidos, cada uno de ellos, por dos vuelcos: el reino de Kronos, el mundo librado a sí mismo y el reino de Zeus. “La reversión periódica de la marcha del universo exige más de una causa, sea tal causa el alma del mundo o el dios que ha fabricado el universo. Pues ni el principio del movimiento del universo, esto es, el alma (*Leyes X 896d 10- e2*), ni el dios que ha fabricado el universo puede engendrar un movimiento alternativo (269e) en sentido opuesto” (p. 356).

otros momentos, cuando el tiempo que corresponde ha transcurrido, dios lo abandona y, tras cierto lapso, el universo marcha espontáneamente en sentido inverso. Cuando se produce la reversión del curso del universo, también y correlativamente se produce una inversión del curso de la vida animal y de la vida humana. Cuando el dios abandona al universo, éste prosigue su marcha, cuidando de aquello que lleva en su seno y cuidando también de sí mismo (273a-b). Dios, pues, guía a veces el universo y en otras ocasiones lo abandona a sus propias fuerzas.⁷ Aunque en algunos aspectos el relato es pasible de distintas interpretaciones, hay un punto que parece claro: se trata de un mismo dios que actúa en un tiempo y que no actúa en otro y que haya dos dioses con pensamientos opuestos entre sí es una hipótesis que queda explícitamente descartada (270a 1).

Las cuestiones que el mito aborda pueden reducirse a las cuatro siguientes: 1) la existencia de dos ámbitos —inteligible y sensible— mutuamente diferentes pero estrechamente ligados entre sí; 2) la existencia de dos principios constitutivos y explicativos del ámbito sensible; 3) la correlación necesaria entre el orden humano y el orden cósmico, sometidos ambos a una misma ley común; 4) la necesidad de un constante equilibrio entre los dos principios para preservar tanto el orden humano como el orden cósmico.

La verdadera intención del mito es, desde nuestra lectura, describir, a través de una ficción, la naturaleza constitutiva del universo en su conjunto y, además, insertar el orden político en el orden cósmico, alertando acerca de la necesidad de partir de las condiciones reales de la vida humana cuando se intenta definir al político y su función en la sociedad. El tema del mito es, pues, el universo físico y la vida social, sometidos ambos a los vaivenes del devenir. Es por ello que en el *Político*, como en el *Timeo*, habrá que apelar a un “discurso verosímil” que, presentando la cuestión como si se tratara de un despliegue real de ciertos acontecimientos en el espacio y en el tiempo, revele la constitución del mundo físico y la naturaleza de la vida humana.⁸

El mito del *Político*, como el relato del *Timeo*, apela a verosimilitudes y no es, en consecuencia, una mera fantasía, sino algo “serio”. En el *Timeo* la constitución del universo físico se presenta a través del relato verosímil de su generación en el tiempo; en el *Político*, por su parte, se recurre a una narración de la “historia” ficticia pero verosímil del universo ya generado y de las criaturas que lleva en su seno. Si en el *Timeo* se expone la génesis ideal o trascendental⁹ del universo, el *Político* presenta, por así decirlo, su historia ideal o trascendental.

7 El dios jamás abandona totalmente al universo: cuando no interviene directamente, el dios permanece como una suerte de vigía. Cfr. BRISSON. *Op. cit.*, p. 357-8.

8 La necesidad de recurrir a la verosimilitud es clara en el *Timeo*. Sobre este punto y la bibliografía correspondiente, remito a mi artículo *Le discours de la physique: eikòs lógos*, en: CALVO, T. and BRISSON, L. (eds). *Interpreting the Timaeus-Critias*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 133-139. Véase también, en el mismo volumen, los trabajos de E. Berti, de A. Vallejo Campos y de G. Reale.

9 La expresión es de J. Moreau. Cfr. *L'Âme du Monde de Platon aux Stoïciens*. Hildesheim: Olms, 1971, p. 5; cfr. HADOT, P. *Physique et poésie dans le Timée de Platon*, en: *Revue de Théologie et de Philosophie* 115, 1983, p. 121.

En lo que toca a los dos principios que dan razón de lo sensible, su existencia se afirma desde el comienzo mismo del relato, bajo una forma ficticia, la "historia" de la reversión periódica del universo. El universo se halla sometido a dos fuerzas o "tendencias": una de ellas es dios mismo, quien "guía su marcha y acompaña su revolución circular" (269c 4-5); él es quien "conduce a todo lo que se mueve" (269e 6), pero que no puede mover en direcciones contrarias; él es quien "gobierna la revolución circular y cuida de ella por entero" (271d 3-4); ese dios es "una causa divina diferente del mundo" (270a 2), "piloto del universo" (272e 4, 273c 3), "artesano" (*demiourgós*) y "padre" del mundo (270a 5, 273b 1-2), que lo ha compuesto, lo ha organizado y le ha conferido toda su belleza y todo su orden (269d 8-9; 269d 1; 273b 6-7, d 4, e 3-4). La similitud entre esta divinidad suprema que organiza el mundo y el demiurgo del *Timeo* (28a ss) parece insoslayable. Pero esta tendencia divina que dirige el universo se enfrenta con otra que, en el mito, es la responsable de la reversión del movimiento. En efecto, el dios abandona el mundo cuando el tiempo que corresponde ha llegado a su fin y es entonces que el universo inicia un movimiento retrógrado que es "la más pequeña variación de su propio movimiento" (269e 4), ya que el universo es un ser de naturaleza corpórea (269d 6-7, 9e 1) y en cuanto tal no puede estar exento de cambio; ese movimiento es espontáneo (269c 7) y connatural al universo (269d 3); cuando dios lo abandona, el mundo continúa su marcha por su propio movimiento (270a 5-6), porque "el destino y su inclinación nativa" (272e 6) lo arrastran en sentido retrógrado. Dejado a sí mismo, pierde poco a poco su seguridad y el desorden constitutivo de "su primitiva naturaleza", de su "condición anterior", se acrecienta y corre el riesgo de acabar disolviéndose, a menos que el dios retome su gobierno (273b-e).

Esos dos principios, que reencontramos en el *Timeo*, son la finalidad y el mecanismo. En el *Político*, como en el *Timeo*, la finalidad debe dominar al mecanismo y orientarlo "hacia lo mejor" para que el mundo sea tal, esto es, un *kósmos*.¹⁰ Hay, pues, en el universo, dos fuerzas concurrentes: la que orienta al mundo hacia su *télos*, que es lo más perfecto, y aquella otra, mecánica y azarosa, que arrastra hacia el desorden y hacia la confusión. En el *Timeo* esas dos fuerzas son simultáneas, mientras que en el mito del *Político* ellas actúan alternativamente una tras la otra, sin que ninguna de ellas llegue a dominar enteramente a la otra. El relato de la reversión periódica del universo no presenta así una doctrina cosmológica de Platón, sino que expresa, más bien, que el universo está regido por una tensión entre una necesidad mecánica y una causa divina y racional.

Como puede advertirse, estoy haciendo una lectura no literal del mito del *Político*. Parece que una lectura no literal del relato de la generación del mundo del *Timeo* exige una lectura no literal del mito del *Político*.¹¹ En ambos diálogos hallamos el reino de la justicia y

10 Cfr. SKEMP, J.B. *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Amsterdam: Hakkert, 1967, p. 77.

11 La cuestión parece haber sido clara en la Escuela de Atenas. Proclo considera los dos mitos estrechamente ligados entre sí. Cfr. DILLON. *The Neoplatonic exegesis of the Statesman Myth*, en: ROWE, C. (ed). *Reading the Statesman*. *Op. cit.*, p. 366-369.

el reino de la desmesura, que corresponden al universo guiado por un dios y abandonado a sí mismo.¹² En nuestro universo coexisten racionalidad y mecanismo, divinidad y azar; en el *Timeo*, asimismo, la razón trata de persuadir a la necesidad, sin llegar a lograrlo plenamente.¹³ Como trataré de mostrar en lo que sigue, esas dos tendencias del universo reaparecen en el libro X de las *Leyes* bajo la forma de un alma buena y de un alma mala.¹⁴ Si la primera es la que da cuenta del movimiento racional del mundo, la otra es la causa de su movimiento alocado e irregular (897c-d).

En el libro X de las *Leyes*, la ley sobre la impiedad aparece precedida, como toda ley, por un preámbulo. Este largo preámbulo es el más extenso y el más sofisticado desde el punto de vista filosófico y, si bien como todo preámbulo tiene la función de persuadir acerca de la necesidad de observar la ley, difiere, sin embargo, de los otros en la medida en que se propone no sólo persuadir, sino, además, ofrecer una demostración. Platón presenta en él una “teología natural”¹⁵ o una “teología filosófica”, valiéndose de una argumentación racional que trata de probar la existencia de los dioses y de un orden racional en el universo. El Ateniense sostiene un diálogo imaginario con un ateo, con el propósito de refutar las falsas creencias de este y convencerlo de las tesis centrales de la teología de la ciudad de los Magnetes. Tres son las faltas contra los dioses : decir que no existen, o decir que existen pero no se ocupan para nada de los asuntos humanos o, por fin, afirmar que ellos pueden ceder fácilmente a la persuasión y que se dejan sobornar por medio de plegarias y sacrificios (885b). La necesidad de combatir las tres falsas creencias antes mencionadas se debe al hecho de que ellas han sido muy difundidas a través de ciertos escritos, unos antiguos y otros más recientes. El interés de Platón reside especialmente en los escritos de los “jóvenes y sabios”, según los cuales todas las cosas son producto de la naturaleza, por un lado, y del azar, por otro, y el arte es un subproducto de la naturaleza y del azar; tales doctrinas afirman que fuego, agua, aire y tierra existen por naturaleza y por azar y otro tanto ocurre con el sol, la luna, la totalidad del cielo, los animales y las plantas y es así que en el universo todo sucede mecánicamente y sin intencionalidad (889b- 890b). Para hacer frente a tales doctrinas, Platón elabora una argumentación cuyo fin es atacar a los físicos en su propio terreno, el de los fenómenos físicos, por medio de una nueva definición de la naturaleza y de su relación con la divinidad.

12 Cfr. BRISSON. *Op. cit.*, p. 360.

13 Cfr. *ibidem*, p. 361.

14 Brisson pone en relación al universo librado a sí mismo y la condición del ser humano que le está asociada con la doctrina de los ateos, que se desarrolla en cuatro tiempos, expuesta en el libro X de las *Leyes* (888d- 890b). La doctrina de los ateos resulta de una interpretación mecanicista y conduce al inmoralismo en el plano ético. Cfr. *op. cit.*, p. 362. Por otra parte, Brisson indica que su interpretación del mito está emparentada con la de Proclo, pero que, a diferencia de Proclo, piensa que la alternancia debe instalarse en la historia y comprenderse como un proceso en tres etapas. Cfr. p. 363.

15 Según G. Naddaf, la teología de las *Leyes* es la primera aparición de *theologia naturalis* —es decir, de una aproximación racional a las cosas divinas— en la filosofía occidental. Cfr. NADDAF, G. *Plato's theologia revisited*, en: *Méthexis* IX, 1996, p. 13.

El primer argumento —una versión más elaborada que la del *Fedro*— muestra que el alma es fuente de cambio porque “alma” es la definición del movimiento que puede moverse a sí mismo y puede mover a las demás cosas. El alma es el elemento primario en la naturaleza, ya que sin ella no habría movimiento ni cambio en general, esto es, no habría naturaleza en el sentido corriente del término. Este primer argumento, “cosmológico”, prueba la anterioridad del alma respecto del cuerpo y establece que el alma es la causa primera, al menos en el universo (893b- 897a). Pero tal argumento no es suficiente y debe ser complementado por medio de otro, “teleológico” o “físico-teleológico”,¹⁶ habida cuenta de que el alma no es el principio supremo que Platón busca cuando piensa en la divinidad. Pero adviértase que si la divinidad es por definición buena, no ocurre otro tanto con el alma, que por sí misma, *qua* alma, es neutra¹⁷ y susceptible de ser buena o mala según las circunstancias. El segundo argumento, desarrollado en 897b- 899b, tiene por fin probar que hay un principio, el *noús*, que asegura de modo permanente la bondad del alma.

Los dos argumentos destinados a generar la creencia en los dioses se retoman en el libro XII en forma abreviada. Uno de ellos señala que el alma “es la más antigua y la más divina de todas las cosas, cuyo movimiento, tras recibir su origen de otro, creó el ser que siempre fluye. Otra es la que concierne a la revolución ordenada de los astros y de todo lo que domina el intelecto que mantiene en orden al universo” (966d 9- e 4). Y, como se explica un poco más adelante: “Es imposible que un hombre mortal llegue a ser alguna vez firmemente piadoso si no comprende esos dos principios mencionados hace un momento: que el alma es lo más antiguo de todo lo que participa de la generación, que es inmortal y, por cierto, gobierna a todos los cuerpos; y, por otra parte —como ahora repetíamos a menudo— si no admite, en los astros, el intelecto universal, tras haber asimilado las disciplinas necesarias anteriores a éstas” (967d 4- e 2).

En el curso de la argumentación del libro X es posible advertir algunas inconsistencias y puntos oscuros, en particular la introducción de un alma mala, que ha dado lugar a diversas interpretaciones y ha generado un interesante debate entre los estudiosos.¹⁸ Como

16 Puede considerarse a Platón como su iniciador. *Cfr.* NADDAF. *Op. cit.*, p. 16.

17 *Cfr. ibid.*, p. 16; BRISSON, L. **Une comparaison entre le livre X des Lois et le Timée**, en: BALAUDE, J. (ed). *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon*. Nanterre: Université Paris X-Nanterre, 1995, p. 121; *cfr.* BRISSON, L. **Vernunft, Natur und Gesetz im zehnten Buch von Platons Gesetzen**, en: HAVLÍČEK, A. and KARFÍK, F. (eds). *The Republic and the Laws of Plato*. Prague, 1998, p. 189. Brisson señala que en 896e- 897b “alma” tiene dos significados: uno, general, de “alma en tanto alma”, cuando se trata de demostrar la prioridad del alma sobre el cuerpo (894b- 896d), y otro, más particular, de “alma del mundo”, cuando se trata de la especie de alma (897b) que dirige el universo. Brisson traza asimismo una distinción entre el alma humana, susceptible de ser buena o mala (903d- 904e) y el alma del mundo que es la mejor.

18 No es mi propósito ahora discutir esas diversas interpretaciones. Una rica bibliografía sobre el tema puede verse en CARONE, R. **Teleology and evil in Laws X**, en: *Review of Metaphysics* 48, 1994, p. 275-298 y en la introducción y las notas de la traducción española de las *Leyes* hecha por F. Lisi (PLATÓN. *Diálogos VIII et X. Leyes*. Madrid: Gredos, 1999). Nuestras citas del texto están tomadas de esta traducción, con leves modificaciones.

ocurre en general con cualquier texto problemático, este pasaje es susceptible de una relectura. En tal sentido, es mi propósito volver sobre esta cuestión, bastante transitada por cierto, y tratar de comprender la postulación platónica de las “dos almas” a la luz de una lectura posible —no literal— del mito del *Político*.

Como antes señalamos, en *Leyes X*, el primer argumento, de carácter cosmológico, destinado a probar la existencia de los dioses, se propone demostrar que el alma es fuente de movimiento y que ella es anterior al cuerpo. El alma es “el movimiento que se puede mover a sí mismo” (896a 1-2).¹⁹ El alma automotriz es idéntica a la generación primera y al movimiento primero de todo cuanto es, ha sido y será y, asimismo, de sus contrarios, pues ella es causa universal de todo cambio y de todo movimiento (896a-b). El alma posee prioridad de origen respecto del cuerpo (896c 1-2). Si el alma es más antigua que el cuerpo, lo que pertenece al alma también tendrá que ser más antiguo que lo que pertenece al cuerpo; los atributos del alma habrán de ser, pues, anteriores a los del cuerpo (896c 5-7).²⁰ Aun más, si el alma automotriz es la causa primera de todo movimiento y principio primero de todo, ella deberá ser causa de los “buenos” movimientos, pero también de los contrarios: es preciso admitir que ella habrá de ser “causa del bien, del mal, de lo bello, de lo feo, de lo justo, de lo injusto y de todos los contrarios” (896d 6-7).

Mas la sola prioridad del alma respecto del cuerpo no basta para probar la existencia de dios o de dioses. El Ateniense fuerza entonces a Clinias²¹ a admitir que si el alma administra todas las cosas y habita en ellas debe también administrar el cielo en su totalidad (896d 10-e 2).²² El pasaje que sigue inmediatamente ofrece algunas dificultades. “¿Una sola alma o varias?”²³ pregunta el Ateniense. “Varias. Yo contestaré por vosotros dos. Supongamos, pues, no menos de dos, la benefactora y la que puede realizar lo contrario (*tês te euergétidos kai tês tanantia dunaménes exergázetai*)” (896e 4-6). Clinias presta su total acuerdo: *Sphódra orthôs eirekas* (e 7).

19 Cuando Platón dice que el alma es movimiento primero, quiere señalar que cuando vemos que un cuerpo posee el movimiento automotriz decimos que la cosa está viva (cfr. 895c-d). Cfr. KARGAS. *The truest Tragedy. A Study of Plato's Laws*. London: Minerva Press, 1998, p. 110.

20 No pienso que haya que tomar literalmente la cuestión del “nacimiento del alma”: primera en génesis significa primera en dignidad. Contra, VALLEJO CAMPOS, A. *Las Leyes, el Timeo y la teoría del movimiento*, en: *Méthexis* IX, 1996, p. 31-42.

21 Como lo señala Diès (nota *ad loc.*). Clinias admite con bastante facilidad que el alma, motor autónomo, también administra el universo. “Pero la aplicación al gobierno del cielo puede deducirse de la causalidad universal del alma (d 5-8), que procede, ella misma, de la anterioridad del alma y de las cosas del alma con respecto al cuerpo y a los elementos corpóreos (b 11- d 3)”.

22 CARONE. *Op. cit.*, p. 286-287, ve en estas líneas una fusión entre los dos significados de alma: alma *qua* alma y Alma del Mundo.

23 “Varias” probablemente signifique sólo “más de una” y dos es el mínimo. Cfr. ROBINSON, T. *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press, 2d. ed., 1995, p. 148; CARONE. *Op. cit.*, p. 281; KARGAS, A. *Op. cit.*, p. 111.

El alma, “tomando como aliado al intelecto, que es siempre, en verdad, un dios para los dioses,²⁴ guía todas las cosas con rectitud y felicidad, pero asociada a la sinrazón (*anoiai*) produce todos los efectos contrarios” (987b 1-4). ¿Qué tipo de alma domina el cielo y la tierra y toda la revolución circular? ¿La que es *phrónimos* y llena de virtud o bien la otra? ¿La que es *ariste* o su contraria (*tèn enantian*) (898c 4-5)? Ha de ser el alma mejor si es que la marcha entera del universo y de todo cuanto contiene es de naturaleza similar (*homoian phúsin y sungenós*) a la del movimiento, la traslación y los razonamientos del intelecto; pero si el universo marcha de un modo alocado y desordenado, será el alma mala (897c-d). Se trata ahora de describir la naturaleza del movimiento del intelecto, que no es visible a los ojos, a través de una imagen, la de la traslación de una esfera que gira sobre un eje: es este un movimiento en el mismo lugar, uniforme, alrededor de un centro fijo, a distancias también fijas, en un único orden y un solo sentido. El movimiento carente de todos estos rasgos es aquel emparentado con la plena sinrazón (897d- 898c). Dado que el alma todo lo conduce, de todo cuida y todo ordena, es preciso decir que ella tiene que ser el alma mejor o bien su contraria. Clinias responde que sería impío sostener que no se trata de una o de varias almas plenas de virtud.²⁵

Ya desde la Antigüedad el problema de las “dos almas” (896e ss) ha sido objeto de diversas interpretaciones²⁶ y a lo largo del tiempo se han propuesto distintas soluciones. A riesgo de simplificar tal vez excesivamente, podríamos decir que hay dos lecturas posibles. Puede sostenerse, por un lado, que Platón afirma la existencia de dos almas del mundo diferentes y coexistentes, como parece sugerido en 896e; pero puede sostenerse también que el texto alude a una única alma que puede asociarse con el *noús* y con la *ánoia* en diferentes momentos o circunstancias.²⁷ La primera lectura corresponde en líneas generales a la de Plutarco, pero parece rechazada por el mito del *Político*; la segunda, por su parte, puede estar de acuerdo con la concepción “cíclica” del mito del *Político*: el universo se halla sometido a una alternancia de orden y de desorden. Se ha afirmado que esta solución, que es en realidad un caso particular de la anterior, no es fácil de sostener.²⁸ En efecto, creo que hay que rechazarla, pero sólo en el caso de que se haga una lectura literal del relato de la reversión periódica del universo. Claro que esta lectura literal no es la única posible. Si hacemos una lectura no literal del mito del *Político*, tal como antes propusimos, creemos que es del todo posible justificar la introducción de un “alma mala” en las *Leyes*. Pero esto haría de Platón un dualista.

24 Sigo aquí el texto establecido por Burnet y no el de Diès. Carone, p. 290, n. 32, subraya con razón la ambigüedad de los participios *proslaboúsa* y *sungenoméne* (¿temporales o condicionales?).

25 La cuestión acerca de si hay una única alma en todo el universo o bien si hay varias correspondientes a cada uno de los astros parece quedar abierta.

26 Para una presentación de las diversas interpretaciones, acompañada de referencias bibliográficas, ver Lisi, nota *ad loc*: CARONE. *Op. cit.*, p. 281s.

27 *Cfr.* BRISSON. *Op. cit.* en nota 17, p. 124. CARONE, G. *Op. cit.*, p. 283-286.

28 CARONE, G. *Op. cit.*, p. 284-285; BRISSON. *Op. cit.* en nota 17, p. 124.

Para salvar a Platón del dualismo, se ha sostenido que la mención de un alma mala sólo se aplica a nuestras almas, que el mal y el desorden sólo corresponden a las almas humanas.²⁹ Pero esta tesis, a nuestro juicio, enfrenta dificultades, especialmente si tomamos al pie de la letra lo que afirma el Ateniense en 896 e 8 ss : “todo cuanto existe en el cielo, sobre la tierra y en el mar, ella lo dirige por sus movimientos, que se llaman deseo, reflexión, previsión, deliberación, opinión verdadera o falsa, placer o pena, confianza o temor, aversión o amor y todos los movimientos de ese tipo o movimientos que se apoderan³⁰ de los movimientos corpóreos o segundos, etc.” (896e 8 ss). Que el alma dirija a “todo cuanto existe en el cielo, sobre la tierra y en el mar” parece indicar que alma aquí está tomada en un sentido amplio y no refiere sólo a las almas humanas. Pero si no se aplica sólo a las almas humanas, podemos preguntarnos si se trata entonces también de un alma cósmica.³¹ Y si así fuera, el alma cósmica tendría movimientos “buenos” y los movimientos contrarios a estos, tal como antes se había dicho: el alma llena de sabiduría y de virtud es la que domina (*enkratés*, 897b 7; *epimeleisthai*, 897c 6-7) al cielo, la tierra y la revolución circular; por el contrario, si el universo marcha *manikós te kai atáktos*, se trata del alma mala (897d 1).³² En este punto es preciso observar que de ningún modo debe confundirse dios o dioses con alma o almas. Porque los dioses son absolutamente buenos, mientras que el alma es susceptible de virtud y de vicio (*cf.* 900e- 901b; 901e). En las *Leyes* (*cf.* 966e) el *noús* o la razón, que es lo más divino, es el principal factor en la ordenación del mundo, afirmación que coincide con lo que nos presenta Platón claramente en el *Timeo*. Y, en coincidencia también con el *Timeo*, en *Leyes* se insiste en que el *noús* no puede operar en el mundo si no está aliado con el alma.³³

Como señala el Ateniense, la cuestión es complicada y está aún abierta: “Muy bien, Clinias, has respondido muy bien a mis palabras. Pero escucha también lo siguiente”, dice el Ateniense (898c 9- d 1). Vemos el cuerpo de los astros, pero no el alma que los mueve, inteligible sólo para el intelecto. Por el intelecto y por el pensamiento (*dianoémati*)³⁴

29 *Cfr.* CARONE. *Op. cit.*, p. 290s.

30 VALLEJO CAMPOS, A. *Op. cit.*, p. 41, subraya el empleo del verbo *paralambánein* en el sentido de “tomar”, “apoderarse”, y remite al uso de ese término en el *Timeo* 30a 3 et 68e 3 para designar la relación del demiurgo con un movimiento precósmico. La observación es importante para mi propósito, aunque no comparta la lectura literal del *Timeo* que defiende el autor. *Cfr. op. cit.*, p. 40.

31 Se ha sostenido que el alma de *Leyes X* no es equiparable al alma del mundo, sino que ella es más bien el principio de todo movimiento del universo, la espontaneidad ambigua, capaz de bien y de mal. *Cfr.* MOREAU. *Op. cit.*, p. 68.

32 No debe confundirse esto con la aparente errancia del sol, la luna y otros astros. El Ateniense, al manifestar la necesidad de la enseñanza de la astronomía, en VII 821 b s. señala expresamente que es falsa la creencia en que estos astros son a veces errantes. *Cfr.* 822a 4- b 1.

33 *Cfr.* MORROW, G. *Plato's Creitan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 483-84 et n. 265.

34 En este pasaje es interesante la necesidad del pensamiento dianoético para comprender el universo, en el sentido de que la *diánoia* (tal como se la caracteriza en el libro VI de la *República*) es un pensamiento discursivo que debe apoyarse sobre lo sensible.

concebimos a propósito de ello lo siguiente. ¿De qué modo el alma conduce al universo?³⁵ Es importante retener que el alma, por su propia naturaleza, elude la indagación científica y Platón nada definitivo nos dice acerca del modo en que las energías del alma actúan sobre los procesos corpóreos.³⁶

Los movimientos de los astros tienen su origen en un alma o almas.³⁷ El cuerpo de los astros es visible, pero no lo es su alma. Y esos poderes invisibles sólo son divinos si se unen a la razón. No es, pues, el alma en tanto que alma lo que caracteriza al ser divino, ya que el alma es la fuente de todos los movimientos, buenos o malos, razonables o irrazonables. El alma que dirige los movimientos celestes es racional.

En el contexto cosmogónico del *Timeo*, el principio racional debe convencer a la necesidad. El demiurgo no es omnipotente y debe doblegar al mecanismo. En el contexto cosmológico del *Político*, el dios guía la marcha del universo y debe dominarlo para que no se hunda en el desorden que le es connatural. Las *Leyes*, que ya no tienen que narrar una cosmogonía, no hablan, como el *Timeo*, del demiurgo, sino del intelecto divino. Pero el intelecto no puede realizarse sino en un alma. En los dos primeros diálogos, el dios actúa “desde afuera”. En las *Leyes* el contexto es del todo diferente. Ya no se trata ahora de un relato verosímil sobre el nacimiento del mundo ni sobre el mundo tal como es una vez nacido. Ahora hay que proveer una demostración apoyada en argumentos racionales para convencer a los ateos de la existencia de los dioses y de su providencia. Esta diferencia de impostación es clara.

A propósito de esta cuestión es preciso hacer notar el modo en el que Platón introduce el preámbulo, dando la palabra a quienes deben ser persuadidos de la existencia de los dioses: “Mas pensamos que, según lo que vosotros pensáis de las leyes, antes de amenazarnos con dureza, debéis intentar primero convencernos y enseñarnos que los dioses existen dando pruebas suficientes (*tekméria légontes hikaná*),³⁸ y que son demasiado buenos como para no dejarse desviar contra lo justo embaucados por algunos regalos” (885c 8- d 4). Aún más, esto exigen a los legisladores: “que deben utilizar primero la persuasión con nosotros, pues aunque vuestros argumentos de que los dioses existen no fueran mucho mejores que los de otros [= poetas, oradores, adivinos, sacerdotes, etc.], en todo caso lo haríais mucho mejor, al menos en lo que hace a la verdad de la argumentación, y quizás os haríamos caso” (885e 2-5). De lo que se trata es de combatir el ateísmo cuya fuente son los

35 La cuestión de decidir si hay una o varias almas que gobiernan el cielo no es aquí importante para Platón. Cfr. KARGAS. *Op. cit.*, p. 111.

36 Cfr. SKEMP. *Op. cit.*, p. 87.

37 Debe observarse que en este pasaje Platón deja abierta la cuestión de si hay una o varias almas en el universo. En 896e 4-6 se trataba de dos tipos de alma, buena o mala. Aquí se trata de una o de varias almas que gobiernan el universo.

38 Cfr. *tekméria*. 886d 5; *apodeixaimen metrios tois lógois*, 887a 5-6.

relatos tradicionales (cfr. 886c-d; 887d- 888a),³⁹ y en ese caso no se puede recurrir a historias transmitidas y aceptadas, sino que hay que hallar otro camino y tratar de ofrecer un discurso que no sea ya verosímil sino verdadero. El Ateniense dice que deberá embarcarse en un “discurso poco usual” (*ouk eiothóta lógon*, 891e 4-5) y señala además que es tarea difícil dar una respuesta razonable (*xalepón...eipeîn emphrónos*, 897d 4-5) a propósito de la naturaleza del movimiento del intelecto, por lo cual habrá que contentarse con alguna imagen. Por otra parte, se insiste en la necesidad de dar fuerza persuasiva a sus afirmaciones (cfr. 887b 6- c 5; 888c 8). El error de los impíos radica en el hecho de que han comprendido mal el concepto de “naturaleza” y la relación entre alma y cuerpo, dándole prioridad al cuerpo en lugar de al alma (cfr. 891c- 892 d).⁴⁰

Debe hacerse notar asimismo que cuando el Ateniense se embarca en el examen de la naturaleza del alma, decide que él mismo hará las preguntas y dará las respuestas, para no poner a sus interlocutores en un aprieto demasiado grande: el examen dialéctico no se confunde con una conversación.⁴¹ La naturaleza del discurso que haya de emplearse depende siempre de las circunstancias y de la naturaleza del destinatario. Es por ello que el Ateniense introduce en 892d-893b una consideración metodológica: como el argumento que tendrá que desarrollar es demasiado duro (*lógos sphodróteros*, 892e 6) —nos dice— “es necesario que yo actúe ahora de la siguiente manera: que en primer lugar me pregunte a mí mismo, mientras vosotros escucháis a buen resguardo, y después yo responda nuevamente y que de esa manera exponga todo el argumento hasta culminar el tema del alma y mostrar que el alma es anterior al cuerpo” (893a 3-7; cfr. 900c). Hay, pues, inisistencia en desarrollar una argumentación racional, de corte pretendidamente demostrativo. Pero no ha de olvidarse —y esto es de suma importancia— que Platón en el *Timeo* dice expresamente que a propósito de los dioses no puede forjarse más que un discurso verosímil;⁴² y parece del todo razonable pensar que Platón no ha podido cambiar tanto de idea desde que compuso ese diálogo. En las *Leyes* Platón no presenta su discurso sobre los dioses como una historia verosímil,

39 Adviértase la contraposición entre *tón lógon* y *tois mythois* en 887d 1-2.

40 “Quien sostiene esas doctrinas tal vez considere al fuego, al agua, a la tierra y al aire como los primeros elementos de todas las cosas y les reserve el nombre de naturaleza, pensando que el alma no es sino un producto posterior” (891c 1-5); “A la causa primera de toda generación y de toda destrucción esas doctrinas que arrastran las almas hacia la impiedad se la representan no como nacida primera sino última, y a lo nacido en último término ellas lo han puesto como primero. Tal es la fuente de sus errores respecto de la verdadera esencia de los dioses” (891e 5-9).

41 Cfr. DIXSAUT, M., en: PLATON. *Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991, p. 348, n. 142.

42 Cfr. *Timeo* 29c 4- d 2: “si pues, Sócrates, en muchos puntos y sobre muchas cuestiones —los dioses y la generación del universo— no logramos aportar discursos que sean plenamente coherentes consigo mismos y del todo exactos, no te sorprendas. Mas si ofrecemos algunos que no se queden atrás de ningún otro en verosimilitud, debemos contentarnos, recordando que yo que hablo y ustedes que juzgan tenemos una naturaleza humana, de modo que nos basta con aceptar en estos asuntos un relato verosímil (*eikóta múthon*) y no debemos buscar más allá”.

porque pretende ser más preciso (cfr. *epideixe*, 892c 6; *apódeixin*, 893b 2; *endeixasthai*, 900c 7; *apodeichthai*, 905d 3-4; *apodedeichthai*, 907b 7). Pero sin duda Platón siempre piensa que no es posible hablar de los dioses con exactitud, dada la índole de las cosas y la debilidad de nuestra naturaleza humana. Esta inseguridad de Platón explica las inconsistencias de *Leyes X* a propósito de la naturaleza del alma, de sus relaciones con los cuerpos y especialmente con el intelecto, es decir, con lo divino.⁴³

En las *Leyes* el discurso está dirigido a gentes que pueden ser seducidas por el ateísmo. Así, en lugar de apelar a una divinidad que guía el mundo desde afuera y debe dominar el mecanismo propio del mundo corporal, Platón pone la racionalidad en el seno mismo del universo. Pero el universo posee un cuerpo y sus movimientos físicos deben ser producidos por un alma. Así, en verdad no hay que leer literalmente la postulación de dos almas en el universo. Hablar de dos almas es sólo la consecuencia lógica a la que lleva el argumento que se había estado desarrollando. En efecto, el alma es principio de movimiento, pero no todo movimiento es bueno, sino que hay buenos y malos movimientos y, en consecuencia, los buenos movimientos han de ser producidos por un alma buena y los malos por un alma mala, dado que sería absurdo sostener que un alma buena puede producir malos movimientos. Las dos almas no son sino una imagen para explicar que el universo se mueve y que si se mueve es porque posee un alma, sin la cual no sería viviente. Es el *noús* quien guía al universo, pero él no puede darse sino en el alma, definida únicamente como principio de movimiento.

En el *Político* las dos fuerzas o tendencias alternan su predominio; en cada ciclo todo ser en el mundo debe imitar la condición del universo y conformarse a ella. Todo debe imitar y seguir siempre al universo (274a 6). La vida humana se halla inserta en la vida del universo y de ella depende. La posibilidad de la existencia de un orden humano está garantizada por la existencia de un orden cósmico. Esta idea, como vimos, aparece ya en el *Gorgias*⁴⁴ y se expresa en las páginas iniciales del *Timeo*, donde se afirma la necesidad de ligar el Estado ideal y la organización del cosmos. La misma idea se presenta en el *Político*, donde Platón insiste sobre el equilibrio que reina en el mundo y que se hace sentir y debe ser reproducido en el orden humano. Esta noción de equilibrio es fundamental, ya que es la medida de la alternancia lo que salva al mundo de precipitarse en la destrucción. En efecto, en el *Político* se afirma expresamente que cada período tiene una duración determinada y conveniente: el dios abandona el mundo “cuando las revoluciones han alcanzado la medida (*métron*) de la duración que les corresponde” (269c 6-7); si el universo, librado a sí mismo, puede marchar por su propio impulso es porque el dios lo suelta en el momento oportuno (*katà kairón*) con el fin de permitirle “recorrer un circuito retrógrado durante millares y millares de períodos, porque enorme como es y en perfecto equilibrio, gira apoyándose en un pequeño pie” (270a 5-8). El dios retoma el timón cuando advierte la necesidad de salvar

43 Cfr. KARGAS. *Op. cit.*, p. 107.

44 Cfr. 507d, citado al principio.

al mundo de la destrucción (273d-e). El cambio de sentido se produce una y otra vez cuando debe producirse, cuando el tiempo ha tocado a su fin (272d 7, 273d 1). La tensión continua hace que persista el equilibrio y ese juego de tensiones traduce la existencia de una proporcionalidad, gracias a la cual el mundo es un *kósmos*.

En el *Timeo* el equilibrio resulta de la persuasión que la inteligencia ejerce sobre la necesidad, orientándola hacia lo mejor. Esta misma idea está presente en las *Leyes* X 906a: ese equilibrio consiste en una “batalla inmortal” entre lo racional y lo irracional que hay en el universo. Este está lleno de bienes pero también de males, aunque los bienes son muchos más que los males. Hay en el universo enfermedades y calamidades naturales y su equivalente en el plano político es la injusticia.

Puesto que ya hemos llegado al acuerdo entre nosotros de que el universo está lleno de muchos bienes y también de lo contrario, aunque más de lo que no es contrario,⁴⁵ esa es una batalla inmortal (*máche...athánatos*), decimos, y necesitada también de una guardia admirable. Los dioses y espíritus son nuestros aliados, mientras que nosotros, a su vez, somos propiedad de los dioses y espíritus. La injusticia y la insolencia con locura nos destruyen, mientras que nos salvan la justicia y la templanza con inteligencia, que anida en las fuerzas animadas de los dioses. Pero también podría verse claramente que un poco de tales cosas reside aquí en nosotros...Frente a eso sostenemos, supongo, que el error que estamos mencionando ahora, el exceso, es lo que se denomina enfermedad en los cuerpos de carne, y en las estaciones de los años y en los años plaga, mientras que en las ciudades y sistemas políticos, eso mismo, cambiado de nombre, se llama injusticia (906a 2- c 6).

Cierto es que somos protagonistas de esta batalla y que nuestros aliados, dioses y espíritus, están del lado del bien. Pero la referencia explícita al cielo, así como la afirmación de la alianza entre dioses y hombres, ligada a la afirmación de que en el universo en su conjunto la suma de bienes es mayor que la de males, hace pensar una vez más que el “alma mala” es más que una mera hipótesis a descartar, con las salvedades que antes hicimos. No puede negarse que hay una introducción positiva del alma mala en 896e y que nunca se la rechaza. 897b-898 mostrará que únicamente el alma buena conduce el universo, sin que por ello la adopción de la que es mala sea rectificada. En efecto, dice el Ateniese que “no es en absoluto difícil afirmar expresamente que, ya que el alma es la que conduce las revoluciones del todo, debemos decir que la que dirige necesariamente la revolución del cielo, cuidándola y ordenándola, es o bien la mejor alma o la contraria (*tèn aristen psychèn è tèn enantian*) (c 1-5). También 904a ss y 906a refieren sin duda alguna el alma mala, que se ubica junto al alma

45 Adopto aquí la interpretación de Schöpsdau, según quien —siguiendo a Stallbaum, Susemihl y Ritter— el *tón mè* de 906a 5 debe entenderse en el sentido de *tón mè enantion* y no como *tón mè agathón*, que es la lectura de la mayor parte de los traductores. Cfr. PLATO. *Werke*, Bd. 8. Teil 2. Nomon 7-12-Minos/bearb. von K. Schöpsdau. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977: “*dass die Welt voll von vielem Guten ist, aber auch von dem Entgegengesetzten, mehr freilich von dem Nichtentgegengesetzten...*”. Cfr. también la nota 66 a este pasaje, en pág. 335. Sigo acá la traducción española de Lisi, quien adopta la lectura de Schöpsdau. Cfr. nota *ad loc.* con las referencias bibliográficas correspondientes. Remite a 897b- 898c, 903b, 904a-c.

buena o por debajo de ella.⁴⁶ Como dijimos, la postulación de dos almas es un recurso explicativo de Platón y no debe ser entendida literalmente.

El ateísmo es la falta más grave, puesto que viola la ley fundamental de la ciudad platónica, según la cual “el dios debe ser el principio y la medida (*métron*) de todo” (IV 716c 4).⁴⁷ La naturaleza del universo es inteligible y racional: he aquí una tesis fundamental en Platón, presente ya en el *Gorgias*. Sólo un universo tal puede proveer un modelo para que la ciudad y el hombre se mantengan “en orden”. En el libro X de las *Leyes* Platón emprende la refutación de las teorías según las cuales el universo está gobernado por una necesidad mecánica y por el azar, que producen movimientos no orientados hacia una forma o un orden.⁴⁸ Platón busca integrar leyes cósmicas y leyes morales y es por ello que trata de comprender todos los fenómenos del mundo a partir de la inteligencia y de la espontaneidad propia del alma. Es la inteligencia la que tiene una meta y la que guía todo hacia ese objetivo. La fuente de la corrupción —es decir, de la destrucción del equilibrio— es la injusticia y la transgresión (*hýbris*) unidas a la sinrazón. Lo que mantiene el equilibrio es la justicia, *sophrosýne* y *phrónesis*. Y no hay que olvidar que la justicia está entendida como una igualdad geométrica, como proporcionalidad, tal como se dice en el libro VI (757a-e). La justicia humana imita a esa “justicia” cósmica eterna. En el universo en su conjunto cada cosa cumple con su función y tiene su lugar. La justicia es el equilibrio eterno entre las dos fuerzas, puesto que el universo posee un alma, pero también un cuerpo. Y no es, por tanto, plenamente racional. Los cuerpos, sin la guía de la razón, seguirían sus propios impulsos. Lo que marca el orden del todo es el hecho de que una razón se apodera del alma.

Hay que persuadir al ateo. De eso se trata, a toda costa. Y como la pretendida demostración tal vez no baste, se la refuerza recurriendo, además, a algunas leyendas destinadas a encantar (903a 10- b 2) y a hacerlo admitir finalmente que “el que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad padece y hace en lo posible lo que es conveniente” (903b 4-7). Valiéndose, pues, adicionalmente, de un relato de carácter mítico, aceptado como verosímil (*cfr.* *eikós*, 904c 4), el Ateniense señala que el dios cuida de modo excelente el conjunto, viendo “que todas nuestras acciones eran animadas y que en ellas había mucha virtud, pero también mucho vicio” (904a 6-8) y que “al comprender todo eso, planificó dónde colocada cada una de las partes en el universo haría que la virtud se impusiera, y se doblegara el vicio, de la manera más fácil y mejor posible” (904b 3-6).

46 *Pace* CARONE, G. *Op. cit.*, p. 294. *Cfr.* MÜLLER, G. *Studien zu den platonischen Nomoi*. München, *Zetemata*, Heft 3, 1951, p. 87.

47 *Cfr.* NESCHKE-HENTSCHKE. *Op. cit.*, p. 140.

48 *Cfr. ibidem*, p. 138-139.

**Racionalidad y mecanismo. Una lectura de
Político y Leyes X**

Resumen. *En Político (268d-277a) la historia ficticia de la reversión periódica del universo expresa la existencia en el universo de dos fuerzas o tendencias en concurrencia: la que orienta al mundo y al hombre hacia su tólos, que es lo más perfecto, y la tendencia hacia el desorden y la confusión, es decir, la puramente mecánica y azarosa. Finalidad y mecanismo, las dos tendencias que están presentes en Timeo, reaparecen en el libro X de Leyes bajo la forma de un alma buena y un alma mala. La primera es la que da cuenta del movimiento racional del mundo, en tanto que la segunda es causante de su movimiento alocado e irregular (897c-d). En Político las dos tendencias o fuerzas rectoras del universo alternan su predominancia, están en tensión. Y es la medida de esa alternancia la que salva al mundo de la destrucción y hace que se mantenga el equilibrio. Ese juego de tensiones traduce la existencia de una proporcionalidad en el seno del universo, gracias a la cual el mundo es precisamente un kósmos. En el Timeo el equilibrio resulta de la persuasión que la inteligencia ejerce sobre la necesidad, orientándola hacia lo mejor. También en Leyes reaparece esta idea, en X 906a: ese equilibrio consiste en una tensión entre lo racional y lo irracional que hay en el universo.*

Palabras clave: Platón, racionalidad, mecanismo, cosmos, Político, Leyes.

**Rationality and Mechanism. A Reading of
Statesman and Laws X**

Summary. *In Statesman (268d-277), the fiction story of the periodical reversion of the universe expresses the existence of two forces in the universe or two tendencies of occurrence. One that guides the world and man towards his tólos, which is the most perfect, and the tendency towards disorder and confusion, in other words, just mechanical and risky. Purpose and mechanism, the two tendencies present in Timaeus, reappear in book X of Laws under the form of a good soul and a bad soul. The former is the one that recounts the rational movement of the world and the latter is the causer of the mad and irregular movement (897c-d). In Statesman, the tendencies, or ruling forces of the universe, alternate their predominance, they are in tension. In addition, it is the measure of that alternation, which saves the world from destruction and it makes it stay balanced. This game of tensions translates the existence of a proportionality in the heart of the universe: thanks to which the world is precisely a Kósmos. In Timaeus, balance results from the persuasion that intelligence exerts on necessity, guiding it towards the best. This idea also reappears in Laws; in 906a: this balance consists on a tension between that which is rational and that which is irrational in the universe.*

Key words: Plato, rationality, mechanism, cosmos, Statesman, Laws.