

ὁμοίωσις θεῶ EN PLATÓN

AGUSTÍN BROUSSON¹

RESUMEN: En numerosas fuentes medio- y neoplatónicas se encuentra presente la idea de que Platón estableció que el τέλος humano es la ὁμοίωσις θεῶ. A su vez, una de estas fuentes nos informa sobre el origen pitagórico de esta idea. El objetivo del presente trabajo es intentar dilucidar qué mienta la expresión ὁμοίωσις θεῶ y si efectivamente pudo ser vista por el filósofo ateniense como τέλος humano. Para ello, en primer lugar, examinaremos brevemente el origen pitagórico de esta idea. Luego, expondremos y analizaremos una serie de pasajes del *corpus platonium* en los que es mencionada la ὁμοίωσις θεῶ. Esto nos permitirá, por una parte, hacer manifiesto lo que ésta implica en el marco de la filosofía platónica y, por otra, las semejanzas y diferencias respecto de la concepción pitagórica. A partir de esto, creemos, resultará posible comprobar si fue pensada por Platón como el τέλος del hombre.

Palabras clave: ὁμοίωσις θεῶ, τέλος, Platón.

ABSTRACT: The idea that Plato determined that the human τέλος is the ὁμοίωσις θεῶ is present in numerous medium- and neoplatonic sources. In turn, one of these sources informs us about the Pythagorean origin of this idea. The aim of this paper is try to elucidate what the expression ὁμοίωσις θεῶ means and if it could indeed be seen by the Athenian philosopher as a human τέλος. To do this, first, we will briefly examine the Pythagorean origin of this idea. Then, we will expose and analyze some passages of the *corpus platonium* in which ὁμοίωσις θεῶ is mentioned. This allows us to make manifest, on the one hand, what it implies in the framework of Platonic philosophy and, on the other, similarities and differences regarding the Pythagorean conception. Doing so, we intend to be able to realize whether this idea was considered by Plato as the τέλος of men.

¹ UBA. E-mail: agbrousson@gmail.com

Fecha de recepción: 1/9/2019; fecha de aceptación: 29/10/2019.

Keywords: ὁμοίωσις θεῶ, τέλος, Plato.

INTRODUCCIÓN

Según David Sedley (1999; p. 309), si fuese posible preguntarle a un ciudadano del imperio romano más o menos bien educado por el nombre del τέλος humano según Platón, respondería que es la ὁμοίωσις θεῶ. Esta aserción no carece de fundamento, ya que basta consultar algunas fuentes medio- y neoplatónicas para comprobar que efectivamente en ellas se encuentra presente la idea de que Platón estableció un τέλος para el hombre, y que éste es la ὁμοίωσις θεῶ. Así por ejemplo, al comienzo del §28 del *Didaskalikós*, una especie de manual de filosofía platónica, Alcinoos² dice que:

“<Platón> estableció como τέλος la ὁμοίωσις θεῶ en la medida de lo posible”³.

En forma análoga Apuleyo (II d.C.) afirma en el §23 del libro II de su *De Platone*:

“El fin (*finis*) de la sabiduría es que el sabio se eleve a la conducta de la divinidad y su trabajo será acercarse a la actuación de los dioses por la emulación (*aemulatione*) de su vida”⁴.

Otro tanto encontramos en una opinión recogida por Estobeo (V d.C.), que los especialistas discuten si pertenece a Ario Dídimos o a Eudoro:

² Sobre Alcinoos no poseemos ningún dato, salvo que fue el autor del *Didaskalikós* y que perteneció al período llamado medioplatónico (siglo I a.C. a siglo II d.C.).

³ Todas las traducciones son propias, salvo que se indique lo contrario.

⁴ Traducción de Cristóbal Macías Villalobos (2011; p. 116-117).

“Sócrates y Platón <están de acuerdo> con Pitágoras en que el τέλος es la ὁμοίωσις θεῶν, pero Platón lo definió de modo más claro al añadir ‘cuanto sea posible’”⁵.

El último texto citado resulta de gran interés para el tema aquí estudiado, pues en él, además de la idea de la ὁμοίωσις θεῶν como τέλος humano, se nos informa también del origen pitagórico de la misma y de la introducción propiamente platónica de la medida de lo posible. De alguna manera, el presente artículo está estructurado en base a esta cita. En efecto, en la primera parte indagaremos sobre el origen pitagórico de la ὁμοίωσις θεῶν, en base al análisis de dos fuentes: los *Versos de oro* y el *Protréptico* de Jámblico. Esto nos permitirá comprender lo que la doctrina significaba en su origen. Luego, en la segunda parte intentaremos dilucidar lo que la misma implicaba en el marco de la filosofía platónica y argumentar a favor de que efectivamente puede entenderse como τέλος humano propuesto por Platón. Para ello analizaremos una serie de pasajes del *corpus platonicum* en que aparece la expresión ὁμοίωσις θεῶν. Finalmente, sobre la base de lo expuesto nos preguntaremos por la relación de la ὁμοίωσις θεῶν con la filosofía, al menos tal como fue concebida por el filósofo ateniense.

Antes de comenzar con el desarrollo de lo mencionado, consideramos necesaria la siguiente aclaración. El sustantivo ὁμοίωσις no tiene en nuestra lengua un sustantivo semánticamente equivalente. Antes que traducirlo por un término inexistente (por ejemplo, “asemejación”) o por una expresión o perífrasis (como “el proceso de hacerse semejante a”), preferimos dejarlo en griego, pidiendo al lector que toda vez que lo lea recuerde que -σις es un sufijo derivacional que se agrega a temas verbales para producir sustantivos que mientan la acción o el proceso del verbo en cuestión (por ejemplo: ποιέω “crear”, ποιήσις “creación”).

⁵ *Anthologion* II, 7, 3.

1. SOBRE EL ORIGEN PITAGÓRICO DE LA ὁμοίωσις θεῶ

La atribución a Pitágoras de la idea de que el τέλος humano es la ὁμοίωσις θεῶ encuentra sustento si examinamos los *Versos de oro*, versos sobre cuya datación y autoría discrepan los especialistas, mas no sobre el carácter pitagórico de su contenido⁶. En ellos, después del juramento y de los preceptos de la vida pitagórica, encontramos lo que obtiene aquel que adopta este modo de vida:

[...], y con-

sidera cada cosa
colocando la excelente facultad de juzgar en el lugar principal, como conductor.
Y, si tras abandonar el cuerpo, te diriges hacia el libre éter, serás inmortal, un dios no-mortal, ya no un mortal (vv. 68-71).

De acuerdo con esto, quien vive conforme a los preceptos pitagóricos y, por ende, pone la facultad de juzgar como guía deviene inmortal, es decir, un dios.

El porqué y el cómo de esto lo explica Jámblico, filósofo neoplatónico y neopitagórico del siglo III d.C., en su *Protréptico*, obra en la que el filósofo de Calcis cita algunos de los versos pitagóricos y los comenta. Los primeros que menciona son los versos 45 y 46 (“Esfuézate en estas cosas, ejercítate en ellas, es menester que las desees;//ellas te pondrán en la huella de la virtud divina”), y dice que nos exhortan no a la práctica de la virtud humana, sino a la práctica de “aquella [virtud] que nos separa de la naturaleza humana y nos lleva a la esencia divina, al conocimiento de la virtud divina y a su adquisición” (p. XI 2-5). Es decir que la práctica y el dominio de los preceptos enunciados en los versos redundan en un conocimiento en torno a la constitución o esencia (σύστασις) tanto de hombres como de dioses (vv. 49-51). Y esto último, según el teurgo, “es virtud, sabiduría y felicidad perfecta, y nos hace semejantes a los dioses (τοῖς θεοῖς ὁμοίους)” (p. XI 14-16). Los últimos versos que Jámblico refiere son los que hemos citado más arriba (vv. 69-71). En ellos, según él, lo primero preserva la semejanza (ὁμοιότης) del alma con

⁶ Cf. la introducción de Thom a su edición de los *Versos de oro* (1995).

los dioses, mientras que lo demás nos permite reintegrarnos a la esencia misma y revolución de los dioses, situación en la que estábamos antes de alcanzar la forma humana.

De lo dicho tanto en los *Versos* como en los comentarios de Jámblico resulta posible colegir que la ὁμοίωσις θεῶν consiste en adoptar y poner en práctica un modo de vida que tenga como guía, como elemento rector aquello que hay de divino en el hombre, su intelecto, y que, separándolo de lo propiamente mortal, le permita liberarse de ello y lograr que eso divino del hombre se vuelva efectivamente semejante a la divinidad o, como dicen los *Versos de oro*, que el hombre ya no sea un mortal, sino un dios inmortal. Este es, según creemos, el modo en que la ὁμοίωσις θεῶν fue concebida por el pitagorismo⁷.

2. ὁμοίωσις θεῶν EN PLATÓN

Como anticipamos en la introducción, en esta sección analizaremos una serie de pasajes del *corpus* para intentar dilucidar lo que la expresión ὁμοίωσις θεῶν mienta en el marco de la filosofía platónica, qué características posee y cuál es el lugar que ocupa dentro de la misma.

2.a. TEETETO

Comenzaremos con un pasaje de *Teeteto*, que ha sido considerado como *locus classicus* para el estudio de la ὁμοίωσις θεῶν en Platón por las mismas fuentes medio- y neoplatónicas ya referidas anteriormente. Se trata de 172c y 177c, pasaje en que Sócrates realiza una digresión en su tratamiento de la homo-mensura protagórica. En ella el filósofo ateniense comienza distinguiendo dos tipos de hombres: “los que pasaron mucho tiempo involucrados en la filosofía” (172c) y “los que desde jóvenes frecuentan los tribunales o sitios semejantes” (172c). Si bien ambos se dedican a argumentar, la diferen-

⁷ Sin duda, sería necesario un análisis más profundo, pero excedería el marco del presente trabajo.

cia entre ellos tiene que ver con la libertad temporal y temática que cada uno posee y con el objetivo que persiguen con dicha práctica: mientras que el filósofo busca alcanzar lo que es y es tan libre en relación a la duración y al tema de su argumentación, que incluso puede cambiarlo si así lo desea, el hombre de los tribunales, por el contrario, es esclavo en tanto no puede elegir el tema de su argumentación, posee un tiempo limitado para la misma y porque su objetivo es persuadir al auditorio, que por eso se convierte en su amo.

Una de las consecuencias de esto es que los verdaderos filósofos se alejan con indiferencia de los asuntos públicos y de lo que ellos implican⁸, y por eso “sólo su cuerpo yace y habita en la ciudad, mientras que su mente (διάνοια), por considerar que todo esto es poco y nada, lo desestima” (173e); y, puesto que sabe que lo que busca no se encuentra en el ámbito humano, “[la mente del filósofo] no desciende hacia ninguna de las cosas cercanas” (174a). Como sostiene Sedley, en la digresión el filósofo es descrito como “esencialmente poco mundano, despreocupado del aquí y ahora debido a la amplitud de sus horizontes intelectuales y su preocupación por valores universales y objetivos en lugar de los particulares” (1999, p. 312). Esta es la causa de que, por ejemplo, cuando el filósofo es forzado a hablar ante un tribunal, parece ridículo a la muchedumbre, que se burla de él. Sin embargo, dice Sócrates, “cuando él [el filósofo] arrastra hacia arriba a alguien y éste está dispuesto a ser sacado por aquél desde el ‘¿en qué te injurio yo a ti y tú a mí?’ hacia la investigación de la justicia y la injusticia mismas” (175c), la situación cambia, pues en este paso de una consideración no filosófica a una consideración filosófica de la justicia (Boeri, 2006; p. 155, n. 167) es el hombre de los tribunales el que resulta risible y se muestra perplejo e incapaz.

De este modo, respecto a la justicia resulta posible distinguir dos clases: una particular y contingente, de la que se ocupa el hombre de los tribunales, y otra en sí, universal y absoluta, propia de la ocupación del filósofo. Teodoro, interlocutor de Sócrates, afirma que si todos se ocuparan de este segundo tipo de justicia y no del primero, “la paz sería mayor y menores los males entre los hombres” (176a), a lo cual el filósofo ateniense responde:

⁸ Cf. 173d.

“Pero no es posible que los males desaparezcan -pues es menester que exista siempre algo opuesto a lo bueno- ni que ellos moren entre los dioses, sino que necesariamente circundan la naturaleza mortal y este lugar. Por eso también es menester intentar huir (φεύγειν) hacia allí lo más rápido posible, y la huida es asemejarse a la divinidad cuanto sea posible (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν); y asemejarse es llegar a ser justo y piadoso con sabiduría (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι) (*Teeteto* 176 a-b).

Finalmente Sócrates manifiesta que existen dos paradigmas a los cuales los hombres se asemejan con sus acciones: “el divino, que es el más feliz (εὐδαιμονέστατον), y el sin divinidad (ἄθεον), que es el más desgraciado” (176e). Puesto que la divinidad es lo más justo -tal como se afirma en 176c-, el filósofo, en tanto pone todo su esfuerzo en practicar la justicia, resultará semejante al primer paradigma y, por lo tanto, será feliz. Por el contrario, los hombres de los tribunales, a causa de su estupidez, necedad e injusticias, se vuelven semejantes al segundo paradigma, lo cual redundará en un modo de vida del mismo tipo, desgraciado, y en que “cuando mueran no los va a admitir aquel lugar puro de males” (177a).

Esta digresión, expuesta aquí sucintamente, ha sido valorada de diversas maneras por los especialistas⁹. Por nuestra parte, estamos de acuerdo con Boeri (2006; p. 148, nota 152) en que “constituye una pieza única en el *Corpus Platonicum*, y ofrece detalles importantes sobre la concepción de Platón de la filosofía y de la vida filosófica”. En efecto, tal como vimos, el filósofo –y, por lo tanto, la filosofía– se caracteriza por desestimar lo que tiene que ver con la vida pública, en primer lugar, porque lo que hay allí tiene que ver con lo particular y contingente y no con lo universal y absoluto; pero también la desestima por considerar que es en ella donde se originan y residen los males humanos. Si esto es así, podemos afirmar que la filosofía no es otra cosa que la huida de los males aludida en la respuesta de Sócrates a Teodoro, pues ésta es presentada como una huida de aquí, es decir, de lo

⁹ Para las distintas valoraciones cf. la nota 152 de la traducción de Boeri (2006; p. 148).

humano y de los males que le son inherentes, hacia allí, hacia lo divino exento de males por naturaleza; y el nombre que esta huida recibe es ὁμοίωσις θεῶ. Podemos, entonces, aunque sea provisoriamente, sostener que filosofía y ὁμοίωσις θεῶ son lo mismo, o al menos implican lo mismo.

Pero también dice Sócrates que quien logra hacerse semejante a la divinidad es aquel que se esfuerza en ser justo y que, puesto que la divinidad es lo más justo, “no hay nada más semejante a ella (αὐτῷ ὁμοιότερον) que quien entre nosotros también sea el más justo” (176c), con lo cual, ὁμοίωσις θεῶ es -o al menos implica- practicar la justicia. Obviamente, esta justicia gracias a cuya práctica el hombre puede resultar semejante a la divinidad no es la justicia particular y relativa de la que se ocupa el hombre de los tribunales, sino la justicia en sí, absoluta propia de la reflexión del filósofo, algo que resulta claro a partir del μετὰ φρονήσεως (“con sabiduría”) del pasaje. En esto Platón hereda y hace suya una tesis fundamental del pensamiento socrático, según la cual cualquier bien que no esté acompañado de sabiduría puede convertirse en el peor mal. Ello se debe, según Sedley (2002; p. 75), “a que estos supuestos bienes son, en el mejor de los casos, un bien derivado o dependiente. Lo único que es un bien no derivado es la sabiduría misma, a cuya guía las otras cosas deben cualquier bondad que puedan tener”. Pero esto no sólo se aplica a los bienes en general, sino también a las virtudes, pues

“La *phronesis* no es simplemente una virtud que se une a la justicia y a la piedad [...], sino que representa el punto central del proceso de adquisición de toda virtud, porque sólo la referencia al conocimiento permite interiorizar la posesión de cualquier virtud” (Ferrari, 2011; p. 364 n. 202).

Esto fortalece el vínculo entre ὁμοίωσις θεῶ y filosofía: si ὁμοίωσις θεῶ significa hacerse semejante a la divinidad mediante la práctica de la justicia y ésta es aquella de la cual se ocupa el filósofo, entonces quien podrá resultar semejante a la divinidad será el filósofo. Y así, no sólo logrará evadir los males propios de lo humano, sino que además será feliz, pues con sus acciones se vuelve semejante al primer paradigma referido por Sócrates, el divino y más feliz.

2.b. REPÚBLICA X Y VI

En el libro X de *República* encontramos un pasaje semejante en contenido al de la huida de *Teeteto*. Luego de ocuparse nuevamente de la poesía -y de realizar a la misma una crítica más compleja y contundente que la que había hecho en los libros II y III- y de argumentar a favor de la inmortalidad del alma, Sócrates se refiere a “las recompensas más grandes de la virtud, es decir, los premios establecidos <para ella>” (*República* X, 608c). El filósofo ateniense concluye dicha referencia como sigue:

“Así, entonces, hay que pensar acerca del hombre justo: que, si deviene en pobreza, en enfermedad o en algún otro de los que se consideran males (τῶν δοκούντων κακῶν), para él estas cosas terminarán en bien (ἀγαθόν) sea estando vivo o ya muerto. Pues jamás es descuidado por los dioses quien anhele esforzarse por ser justo y, mediante la práctica de la virtud, asemejarse a la divinidad cuanto es posible para el hombre (εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῶ)” (*República* X, 613a-b).

En este pasaje están presentes casi todos los mismos elementos que hemos visto en el de *Teeteto*. En primer lugar, encontramos también aquí la mención de males, o al menos de los que son llamados o considerados males. También es aludida aquí la posibilidad de evitar dichos males, aunque la evasión en este caso no es presentada como una huida del ámbito humano hacia el divino, sino que es resultado del cuidado que los dioses dispensan al hombre justo y que practica la virtud. Sócrates afirma, además, que quien así actúa logra la ὁμοίωσις θεῶ, pero de nuevo agrega la referencia a *la medida de lo posible*. Sin embargo, hay un elemento ausente, pues en esta cita de *República* no se menciona nada semejante al μετὰ φρονήσεως (“con sabiduría”) que, como hemos visto más arriba, debe acompañar a la justicia para que su práctica conduzca a la ὁμοίωσις θεῶ. Quizá esta ausencia sea lo que ha llevado a Julia Annas a afirmar que

“Hay una grieta en el pensamiento de Platón, porque está dividido entre la concepción de la virtud, por un lado, como un compromiso inquebrantable pero comprometido con el mundo y, por otro, como huida y rechazo de él” (1999; p. 70).

Según su lectura, mientras que en *República* X ser virtuoso es hacer frente a los males propios de la vida humana, en *Teeteto* consiste en huir de ellos, en evadirlos. A los ojos de Annas lo que cada pasaje presenta es tan diferente del otro que “no es posible combinar estas aspectos en una sola clase de ideas; uno u otro sufrirá demasiada tensión” (ib.; p. 70-71). Finalmente, concluye que

“La digresión de *Teeteto*, sorprendente como es, contiene una idea que lleva la teoría ética hacia una dirección problemática. Si la virtud no reside en hacer frente al mundo imperfecto y desordenado, sino en elevarse sobre él, corremos el riesgo de caracterizar la virtud de un modo que pierde su sentido” (ib.; p. 71).

Creemos que la tensión que encuentra Annas desaparece si se examina el modo en que Platón define la justicia en el libro IV de *República*. Allí, como es sabido, la justicia es presentada como la armonía que resulta del hecho de que cada parte, tanto de la ciudad como del alma, cumpla con la función que le es propia. Ahora bien, a cada una de estas partes le pertenece, a su vez, una virtud específica, que en el caso de la parte superior es la sabiduría. Respecto al hombre dice Sócrates que “<lo llamábamos> sabio por aquella pequeña parte que mandaba en él y prescribía esto poseyendo en sí misma, a su vez, el conocimiento de lo provechoso para cada una y para el todo común de las tres partes” (IV 442c). La sabiduría, entonces, es la virtud que corresponde a la parte superior, y ésta, a su vez, es la encargada de establecer cuál es la función que cada una de las demás partes debe cumplir en provecho de sí misma y del todo que conforman, cumplimiento que, de hacerse efectivo, produce esa armonía que es la justicia. Si esto es así, si la justicia es la armonía que surge del hecho de que cada parte del alma cumpla con su función propia y esas funciones han sido establecidas por la parte superior,

cuya virtud es la sabiduría, entonces la justicia no es sino la efectiva realización de lo prescripto por la sabiduría. Con lo cual, cuando en el libro X se habla del hombre justo y de la práctica de la justicia, no debe perderse esto de vista, y, aunque no haya una expresa alusión a la sabiduría -como sí la hay en *Teeteto*- creemos que sí está latente, debido al modo en que la justicia ha sido definida.

Como apoyo a nuestra lectura podemos recurrir a otro texto de *República*, esta vez del libro VI, en el que, además, es aludida ὁμοίωσις θεῶν. En 499a-c se afirma que ninguna *pólis* -y, por lo tanto, ningún hombre- será perfecta en tanto no gobiernen los filósofos o los gobernantes no filosofen. Respecto de la desconfianza y la mala disposición que la muchedumbre parece tener en relación a los filósofos, Sócrates dice que

“los culpables son aquellos intrusos que han irrumpido en ella [en la filosofía] de modo desordenado e indebido, vilipendiándose y enemistándose unos con otros y reduciendo siempre sus discursos a cuestiones personales, comportándose del modo menos acorde con la filosofía” (*República* VI 500b)¹⁰.

La descripción del quehacer de estos intrusos es cercana a lo dicho en *Teeteto* sobre las prácticas de los hombres de los tribunales. Al igual que a aquéllos, a éstos también se los compara con y se los diferencia del verdadero filósofo y de su ocupación.

“Ciertamente, Adimanto, para quien tiene el pensamiento verdaderamente dirigido hacia las cosas que son (τοῖς οὐσι) no hay tiempo libre para mirar hacia abajo hacia las ocupaciones de los hombres ni para llenarse de menosprecio y hostilidad para luchar contra ellos; sino que mirando y contemplando cosas ordenadas y que son siempre de igual modo, que no cometen injusticia ni son injuriadas entre sí, sino que todas están en orden y con proporción, las imita y en la

¹⁰ Traducción de Eggers Lan (2006).

mayor medida posible se hace semejante (ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι) <a ellas>. [...] Así, el filósofo, en tanto convive con lo divino y ordenado, resulta ordenado y divino cuanto es posible para el hombre (κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται). [...] Por consiguiente, si algo lo fuerza a ocuparse de implantar en las costumbres privadas y públicas de los hombres lo que él observa allá, en lugar de limitarse a formarse a sí mismo, ¿piensas que se convertiría en un mal artesano de la moderación, de la justicia y de la virtud cívica (τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς) en general?” (*Rep.* VI, 500c-d).

Al igual que en *Teeteto*, Sócrates nos presenta al verdadero filósofo como alguien que no está interesado en los asuntos humanos y en las disputas particulares y personales que ellos comportan, sino como alguien que pone todo su empeño en dirigir su pensamiento hacia lo en sí, aquí señalado como divino, y, de este modo, devenir semejante a ello. En este sentido, podemos afirmar que también aquí la ὁμοίωσις θεῶ es presentada como una huida desde lo mortal hacia lo divino. En efecto, sólo al alejarse de las ocupaciones humanas y lo que éstas implican consigue el hombre acceder a la efectiva contemplación de lo en sí, convivir con ello y asemejarse; sólo así resulta posible esa vuelta y ascenso del alma hacia lo Real que caracterizan a la filosofía¹¹. Es gracias a esta contemplación de la armonía y del orden propio de lo divino que el filósofo se presenta como el mejor legislador, el mejor “artesano de la moderación, de la justicia y de la virtud cívica en general”. Nuevamente, entonces, vemos que la justicia es producto de la sabiduría, en tanto no es otra cosa que la implantación en el ámbito humano del orden y armonía divinos; orden y armonía a los que el filósofo ha podido acceder por medio de la contemplación¹².

¹¹ “Esto [la educación de los gobernantes], como parece, no sería un revoleo de cáscaras, sino una vuelta del alma desde un día oscuro hacia uno verdadero, un camino ascendente hacia la realidad, que con verdad llamamos filosofía” (*Rep.* 521c).

¹² Para un análisis completo de la relación y diferencia existente entre la sabiduría y las demás virtudes (justicia, moderación y valentía) sería necesario examinar lo que sobre ello se dice en otros diálogos, como *Fedón* y *Banquete*, por ejemplo.

2.c. *TIMEO*

El último pasaje platónico que analizaremos pertenece a *Timeo*. Se trata de un texto semejante en contenido a cuanto hemos visto en *Teeteto* y *República*, pero que aporta elementos de gran importancia respecto al tema aquí estudiado. Puesto que el mismo se encuentra hacia el final de la exposición de *Timeo* y en él son aludidos importantes temas mencionados en párrafos anteriores, será necesario que nos refiramos a éstos antes de dedicarnos al análisis y comentario del pasaje en cuestión.

El primero es la unión del cuerpo con el alma y lo que ésta experimenta con la misma (42d-44d): la distorsión de sus revoluciones. En palabras de Sedley (1999; p.316-317),

“La parte inmortal, racional del alma, situada en la cabeza, posee por naturaleza movimientos circulares semejantes a los de los cielos, pero desde el momento del nacimiento éstos son bombardeados y perturbados por los movimientos rectilíneos asociados especialmente con la percepción”.

Esta distorsión, que más adelante en el diálogo es aludida como enfermedad, puede sin embargo ser rectificada mediante una correcta educación¹³. En esto desempeñan un rol decisivo las facultades sensibles, obsequios de la divinidad y causas de importantes beneficios para los hombres, tal como se dice de la visión, por ejemplo:

“El dios inventó y nos obsequió la visión a fin de que, tras mirar las revoluciones del intelecto en el cielo, nos sirviéramos de ella para las circunvalaciones de nuestro pensamiento que son afines a aquéllas, aunque las nuestras están sometidas a perturbación y las del intelecto son imperturbables; y a fin de que tras aprender a conocerlas y participar de la rectitud natural de los razonamientos pudiéramos po-

¹³ Cf. *Timeo* 44b-c.

ner en orden nuestras errantes revoluciones imitando las de la divinidad que son completamente fijas” (47b-c)¹⁴.

Más adelante, a partir de 87c, luego de exponer las patologías del alma y del cuerpo, Timeo afirma que “todo lo que es bueno es bello y lo bello no es desproporcionado” y que “ninguna proporción ni desproporción es más decisiva para la salud y la enfermedad y para la virtud y el vicio, que la que existe entre el cuerpo y el alma mismos” (87c-d). Debemos tener presente que en 69c5-d6 se ha dicho que los dioses hijos del Demiurgo dieron al alma inmortal, además de un cuerpo mortal, otras dos partes mortales del alma. Con lo cual, el hombre está compuesto de cuerpo y alma, y ésta a su vez de tres partes. Retomando la cuestión de la proporción y de la desproporción, para que el hombre sea saludable es necesario que el cuerpo esté en armonía con el alma, pero también que las tres partes de ésta estén proporcionadas entre sí. Mientras que lo primero se consigue mediante un apropiado entrenamiento físico, lo segundo se logra asegurando que cada parte posea su alimento apropiado.

Respecto de la parte superior del alma dice Timeo que “el dios le ha otorgado a cada uno como un demonio (δαίμων). Esto, precisamente, es lo que decimos que habita en la parte más alta de nuestro cuerpo y que nos eleva desde la tierra hacia aquello que en el cielo es afín a nosotros” (90a). Seguido a esto, de modo semejante a Sócrates en la digresión de *Teeteto* y en *República* VI, Timeo diferencia dos tipos de hombres en base a sus ocupaciones: el primer tipo es el de quienes sólo se ocupan de sus deseos y ambiciones, y debido a esto sus opiniones se vuelven tan mortales como es posible; el otro tipo es el del hombre que ama el conocimiento, del cual se dice lo siguiente:

“Pero quien se ha esforzado en el amor al conocimiento y en los pensamientos verdaderos y ha ejercitado entre sus capacidades sobre todo éstas, piensa cosas inmortales y divinas. Y si entra en contacto con la verdad, es completamente necesario que, en la medida en que la naturaleza humana puede participar de la inmortalidad, no deje de lado ninguna

¹⁴ Para las citas de esta obra seguimos la traducción de Eggers Lan (2005).

parte de ésta. Puesto que cultiva siempre lo divino y tiene él mismo bien dispuesto el demonio que habita en él, será eminentemente feliz (εὐδαίμονα εἶναι)” (*Timeo* 90b-c).

Lo dicho sobre ambos tipos humanos nos conduce a pensar que el hombre se identifica con aquella parte del alma que pone como centro de su vida: si ha privilegiado alguna de las partes inferiores mortales, devendrá mortal; pero si lleva un modo de vida conforme a la parte superior, racional e inmortal del alma, deviene, en la medida en que su naturaleza humana se lo permite, inmortal. No sólo esto, sino que además, por tener bien dispuesta dicha parte superior, que ha sido definida como el δαίμων que habita en el hombre, sólo quien vive de este modo podrá ser llamado con propiedad feliz (εὐδαίμων). Y el porqué de esto lo precisa *Timeo* inmediatamente a continuación del último pasaje citado:

“Ciertamente, en todos los casos hay un solo tipo de cuidado: asignar a cada parte sus alimentos y movimientos propios. Los pensamientos y las revoluciones del universo son movimientos afines a lo divino que hay en nosotros. Cada hombre debe seguir a aquéllos y, mediante la comprensión de las armonías y revoluciones del universo, rectificar las orbitas de la cabeza que fueron dañadas en ocasión de nuestro nacimiento, de modo que la parte inteligente del alma se asemeje a lo inteligido de acuerdo con su naturaleza originaria; y una vez que se haya vuelto semejante, llevará a su cumplimiento la mejor vida que han propuesto los dioses a los hombres, tanto para el presente como para el porvenir (ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον)” (*Timeo* 90b-90d).

En los textos platónicos citados y comentados hasta ahora pudimos hacernos una idea de lo que implica y cómo se produce la ὁμοίωσις θεῶ, pero no *por qué* resulta posible. En las dos últimas citas de *Timeo* encontramos la respuesta: la ὁμοίωσις θεῶ es posible porque el alma, o mejor dicho su

parte superior, es lo divino que hay en el hombre; ella es por naturaleza afín a la divinidad, pues ha sido creada a partir de las sobras de los mismos elementos que utilizó el demiurgo para crear el alma del mundo. Sin embargo, a pesar de esta naturaleza divina, las revoluciones propias de la parte superior del alma, como hemos visto, han sido perturbadas por su unión con el cuerpo y las otras partes mortales. Por lo tanto, si lo que se busca es la buena disposición de este δαίμων que habita en el hombre, pues en ello consiste la felicidad, es necesario rectificar sus revoluciones, y esto sólo resulta posible por medio del estudio de los pensamientos y revoluciones del universo. Éstos son, en efecto, el alimento con que se debe nutrir lo divino que hay en el hombre. Dedicarse a objetos de estudio de esta clase provoca que la parte racional, superior y divina del alma se vuelva semejante a su objeto de estudio y recupere de este modo su naturaleza divina originaria.

Al igual que en *República* VI, la ὁμοίωσις θεῶ es producida por la contemplación de lo divino, la cual sólo resulta posible si el hombre lleva un modo de vida conforme al elemento superior y, ahora podemos agregar, divino que hay en él. Si, por el contrario, vive de acuerdo con alguna de las otras partes del alma, inferiores y mortales, la ὁμοίωσις θεῶ jamás tendría lugar, pues quedaría obturada la posibilidad de que la parte superior-divina recupere su naturaleza originaria. Es a este modo de vida que hace posible la contemplación al que, según nuestra interpretación, Platón alude tanto con la huida de *Teeteto* como con la desestima de las ocupaciones humanas y con el esfuerzo en la práctica de la justicia de *República* VI y X, modo de vida que no es otro que el del filósofo genuino, es decir, la filosofía.

Al comenzar el análisis de *Timeo* mencionamos que este diálogo aporta importantes elementos que no están presentes en los textos de *Teeteto* y de *República*. El primero de ellos es el recién mencionado: la naturaleza divina del alma, mejor dicho, de su parte superior. Otro tiene que ver con la definición de “felicidad” como la buena disposición de dicha parte superior racional y, por lo tanto, con la relación entre εὐδαιμονία y ὁμοίωσις θεῶ. En realidad, esta relación ya estaba presente en el pasaje de la huida de *Teeteto*, pues allí Sócrates afirmaba que el filósofo gracias a su modo de vida logra hacerse semejante al paradigma divino y más dichoso (εὐδαιμονέστατον).

Annas, que interpreta los pasajes de *Timeo* de modo semejante a como hemos visto que entendía la huida de *Teeteto*, sostiene que:

“Lo que Platón llama nuestro aspecto mortal es precisamente nuestra vida cuando nos ocupamos de pensar acerca de asuntos cotidianos de la vida. Pero hay otro tipo de pensamiento, del cual nos ocupamos cuando pensamos acerca de asuntos abstractos que son independientes de nuestro propio punto de vista particular. Platón representa esto como si el pensamiento efectivamente deviniera semejante a su objeto. Lo más sorprendente de este sorprendente pasaje es la identificación de este tipo de pensamiento abstracto, no personal con la felicidad para un ser humano. *La forma de la afirmación es bastante clara: es al trascender nuestra naturaleza humana, no al realizarla, que hallamos felicidad*” (1999; p. 57)¹⁵.

La identificación de la felicidad humana con el pensamiento en torno a “asuntos abstractos” deja de resultar sorprendente si, como hemos intentado hacer, se la pone en relación con lo que Timeo ha ido afirmando a lo largo de su exposición. En efecto, hemos visto que la parte superior del alma es presentada como un δαίμων que habita en el hombre, que para ser feliz (εὐδαίμων) es necesario tenerla bien y que esto se logra a partir de nutrirla con el alimento que le corresponde, que es el estudio o el pensamiento en torno a los movimientos del universo. Si esto es así, creemos que no resulta nada sorprendente que Timeo afirme que la felicidad personal depende o está directamente relacionada con ese “tipo de pensamiento abstracto”.

En cuanto a la última oración de la afirmación de Annas, ninguno de los pasajes de *Timeo* plantea que la naturaleza humana deba ser trascendida y no realizada. Por el contrario, y con esto se relaciona un tercer elemento valioso aportado por *Timeo*, en las palabras con que concluye la última cita de dicho diálogo se afirma que, una vez alcanzada la ὁμοίωσις θεῶν a partir de la contemplación de lo divino, es decir, una vez que la parte superior del alma ha recuperado su naturaleza divina, el hombre “llevará a su cumplimiento la mejor vida que han propuesto los dioses a los hombres, tanto para el presente como para el porvenir”. Este pasaje es el único en el que encon-

¹⁵ El resaltado es nuestro.

tramos la palabra τέλος junto a la idea de ὁμοίωσις θεῶ. La utilización por parte de Platón de dicho término en este contexto es elocuente en cuanto a que adoptar un modo de vida conforme a la parte superior del alma es realizar, llevar a término la mejor vida posible para el hombre. Vivir de este modo, además, no puede implicar trascender la naturaleza humana ni el completo abandono de la vida cotidiana, como interpreta Annas, pues hacer alguna de estas dos cosas implicaría también el abandono tanto del cuerpo como de las partes inferiores del alma; y abandonarlos significa des-nutrirlos, lo cual, como hemos visto, redundaría en desarmonía y, por lo tanto, en enfermedad.

CONCLUSIÓN: ¿EN QUÉ CONSISTE LA ὁμοίωσις θεῶ SEGÚN PLATÓN?

Ya en la primera parte del trabajo, al examinar el origen pitagórico de la ὁμοίωσις θεῶ, vimos, sobre todo a partir de los comentarios de Jámblico, que la misma implica básicamente lo siguiente: que en el hombre hay algo que tiene semejanza con lo divino y que, para que dicha semejanza se haga efectiva, se debe adoptar un modo de vida conforme a ello; sólo así la ὁμοίωσις θεῶ resulta posible. Pero, como podemos ver en los *Versos de oro*, especialmente en el verso 71, quien vive de este modo deviene un dios inmortal. August Diès (1927) le ha dado el nombre de “transposición” a un procedimiento habitual utilizado por Platón. En palabras de Bernabé, “transposición” mienta

“la manera en que el filósofo cita o alude a pasajes de otros autores, generalmente antiguos y prestigiosos, como apoyo de sus propios postulados, y ejerce sobre tales citas modificaciones más o menos sutiles, [...] de manera que transforma también su significado o su intención, especialmente para hacer que se acomoden a sus propias ideas, poniendo de relieve lo que tienen en común y ocultando o transformando lo que las diferencia” (2011; p. 233).

Podemos afirmar que algo semejante es lo que hace el filósofo ateniense respecto a la concepción pitagórica de la ὁμοίωσις θεῶ. En efecto, si

bien mantiene el contenido básico recién mencionado -la idea de que en el hombre hay algo de naturaleza divina y que la ὁμοίωσις se hace posible adoptando un modo de vida que ponga dicha parte divina como guía-, introduce modificaciones para adaptar estas ideas a su propia concepción filosófica. No sólo hace esto, sino que, además, como ya anticipaba la opinión transmitida por Estobeo, añade la referencia a *la medida de lo posible*. Así, en todos los pasajes del *corpus* que hemos analizado pone en boca de Sócrates dicha referencia. Esto introduce una diferencia sutil pero importante respecto de la concepción pitagórica. Como hemos intentado mostrar a partir de la discusión con la interpretación de Julia Annas, Platón no propone una huida o un alejamiento de lo humano *de modo absoluto*, sino *en la medida de lo posible*, y esto no quiere decir otra cosa que en la medida en que la naturaleza humana-mortal lo permite. En este sentido, la concepción platónica de la ὁμοίωσις θεῶ pone el énfasis no tanto en la llegada, en la efectiva conversión del hombre en una divinidad, sino en el proceso, es decir, en el modo de vida que se debe adoptar para ello. Y ese modo de vida que privilegia la parte divina que habita en el hombre no es otro que la filosofía. De este modo, podemos afirmar que ὁμοίωσις θεῶ es un símbolo –entre otros que se pueden rastrear en el *corpus*- del cual se sirve Platón para expresar y transmitir su propia concepción de la filosofía, pues, como dice Olimpiodoro en su *Comentario a Fedón*: “La filosofía es ὁμοίωσις θεῶ” (1968; 1).

Como es sabido, en el libro I de su *Ética nicomaquea* Aristóteles afirma que el τέλος humano es la felicidad (εὐδαιμονία), pues a ella tienden como fin último las acciones humanas. En los pasajes platónicos analizados a lo largo del trabajo hemos visto que la ὁμοίωσις θεῶ está vinculada estrechamente con la felicidad: la ὁμοίωσις θεῶ es el modo de vida de la recta filosofía, modo de vida que redundaba en felicidad para el hombre. Si esto es así, podemos sostener que las fuentes medio- y neoplatónicas no se equivocan al afirmar que Platón propuso como τέλος humano la ὁμοίωσις θεῶ.

BIBLIOGRAFIA

- ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker: Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- ANNAS, J., *Platonic Ethics, Old and New*: New York, Cornell University Press, 1999.
- APULEYO, *Obra filosófica*, traducción de C. Macías Villalobos: Madrid, Gredos, 2011
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, traducción de M. Araujo y J. Marías: Madrid, Instituto de estudios políticos, 1959.
- BERNABÉ, A., *Platón y el orfismo*: Madrid, ABADA, 2011.
- BURNET, J., *Platonis Opera*: Oxford, Clarendon Press, 5 vols, 1900-1907.
- Diès, A., *Autour de Platon II*: París, 1927.
- IAMBLICUS, *Protrepticus*, edidit H. Pistelli: Leipzig, Teubner, 1996.
- OLIMPIODORUS, *In platonem phaedonem commentaria*, edidit W. Norbit: Leipzig, Teubner, 1968.
- PLATÓN, *Diálogos IV*, traducción de C. Eggers Lan: Madrid, Gredos, 2006.
- PLATÓN, *Teeteto*, traducción de M. Boeri: Buenos Aires, Losada, 2006.
- PLATÓN, *Timeo*, traducción de C. Eggers Lan: Buenos Aires, Colihue, 2005.
- PLATONE, *Teeteto*, traducción de F. Ferrari: Milano, BUR, 2011.
- PLOTINO, *Enéadas I-II*, traducción de J. Igal: Madrid, Gredos, 1982.
- SEDLEY, D., “The ideal of godlikeness”, 309-328. En G. Fine (ed.), *Oxford Readings in Philosophy. Plato 2, Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- SEDLEY, D., *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato’s Theaetetus*: Oxford, Oxford University Press, 2002.
- THOM, J., *The Pythagorean Golden verses*: Leiden, Brill, 1995.