

Eikós lógos y diánoia en Platón

María Isabel Santa Cruz

En el *Timeo*, uno de sus últimos diálogos, Platón presenta su concepción física. El discurso puesto en boca de Timeo —de quien se dice que es un eminente filósofo (20a 5), astrónomo y físico (27a 4-5)— “comenzando por la generación del mundo, deberá concluir con la naturaleza del hombre” (27a 5-6; cf. 90e 1-3 y 92c 5-6). Ya desde la Antigüedad se discutió sobre el modo en que debía tomarse este relato sobre la generación del universo por obra de un artesano divino, y esa discusión se mantiene aún hoy entre los estudiosos del *Timeo*.¹ En contra de quienes sostienen la necesidad de interpretar literalmente el diálogo, nos parece indudable que el propósito del relato de la “creación” es dar una explicación sistemática de la naturaleza del mundo y del hombre, más que narrar cronológicamente cómo el mundo se ha formado.² La cosmología se presenta a manera de una cosmogonía: para explicar la constitución del universo, Platón lo construye, lo va haciendo crecer ante nuestros ojos.³ Decir que el mundo ha nacido no significa en realidad decir que ha tenido un comienzo en el tiempo, sino que está sujeto al tiempo, que es una

¹ Entre los numerosos trabajos sobre el tema, nos limitaremos a citar los siguientes, que nos parecen importantes: VLASTOS, G., “The disorderly Motion in the *Timaeus*”, *Classical Quarterly* XXXIII (1939) 71-83 (reed. en ALLEN ed., *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 379-99); VLASTOS, G., “Creation in the *Timaeus*: is it a fiction?”, en ALLEN ed., *Studies...*, pp. 401-19; HACKFORTH, R., “Plato's Cosmogony (*Timaeus* 27D ff.)”, *Classical Quarterly*, N. S. IX (1959) 17-22; TARÁN, L., “The Creation Myth in Plato's *Timaeus*”, en ANTON-KUSTAS ed., *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Un. New York Press, 1971, pp. 372-407; WITTE, B., “Der *iekós lógos* in Plato *Timaios*. Beitrag zur Wissenschaftsmethode und Erkenntnistheorie des späten Plato”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964), p. 1-16; HOWALD, E., “*Eikós lógos*”, en *Hermes* 57 (1922), 63-79; HADOT, P., “*Physique et poésie dans le Timée de Platon*”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 115 (1983) 113-33; MEYER-ABICH, K. M., “*Eikós lógos*: Platons Theorie der Naturwissenschaft”, en *Einheit und Vielheit*, Festschrift für C. F. V. Weizsäcker zum 60. Geburtstag, ed. E. Scheibe - G. Süssman, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

² cf. TARÁN, L., *ob. cit.*, p. 373.

³ cf. CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1937, pp. 31.

serie que se desarrolla en el tiempo y tiene una existencia dependiente.⁴ En tal sentido, el relato de Timeo es una ficción, no expresa una verdad, pero no por ello es falso. Platón mismo indica claramente cómo debe tomarse la exposición de Timeo: como un *eikós lógos*, un discurso verosímil, único modo de explicar de modo sistemático lo que está sujeto a devenir. Veamos cómo introduce Platón el *eikós lógos*, al que considera, sin lugar a dudas, como un tipo bien determinado de discurso explicativo, que no constituye una aproximación a la verdad ni una hipótesis provisoria que pudiese llegar, por sucesivas correcciones, a la verdad, sino que tiene sus propias características y se adecua a la naturaleza de su objeto.⁵

Timeo comienza su exposición distinguiendo el ámbito de lo que siempre es y jamás deviene y aquel otro de lo que siempre deviene y jamás es. El primero, siempre idéntico y constante, es aprehendido por intelección racional (*nóesis meta lógou*), mientras que el segundo, que nace y muere, es objeto de opinión unida a sensación no racional (*dóxe met' aisthéseos álougou doxastón*) (27d 5-28a 4). Trazada esta distinción, se introduce la figura del demiurgo como la mejor de las causas, que copia mirando un modelo eterno, y se señala luego el carácter de copia o imagen (*eikón*) que es propio del universo visible (28a 4-29b 2). Establecida la distinción entre modelo y copia, Timeo afirma ahora que todo discurso explicativo tiene necesariamente un parentesco con aquello que él explica;⁶ en consecuencia, los discursos que expresan lo que es inmutable, estable y transparente a la inteligencia tendrán que ser, también ellos, inmutables, fijos y, en la medida de lo posible, irrefutables. Aquellos discursos, en cambio, que expresan lo que está hecho a imagen de lo inmutable y que es, entonces, un símil (*eikón*) de él, ya no serán verdaderos sino verosímiles (*eikótes*). “Si, pues, Sócrates —prosigue Timeo—, en muchos puntos y sobre muchas cuestiones que conciernen a los dioses y a la generación del universo, no logramos ser capaces de aportar discursos coherentes y enteramente exactos, no te sorprendas; pero si podemos ofrecer discursos que sean del todo verosímiles, debéis felicitarnos, recordando que yo que hablo y vosotros que juzgáis tenemos naturaleza humana, de modo que nos basta con aceptar en tales asuntos un relato verosímil (*eikóta mython*) y no debemos buscar más allá” (29c 3-d 1).⁷

En este pasaje se dice con toda claridad que para hablar del universo visible, que es un símil, un *eikón*, del inteligible, habrá que apelar a un tipo de discurso que le esté emparentado, un discurso que no podrá ser preciso, exacto ni estrictamente verdadero, sino que será verosímil, *eikós*. El juego de palabras en griego entre *eikón* y *eikós* resulta difícil de traducir y apenas puede mantenerse en castellano recurriendo a los términos “símil” y “verosímil”. Platón está señalando acá las limitaciones con las que se enfrenta un tratamiento de carácter físico: toda explicación que se ensaye sobre la constitución del mundo y del hombre tiene que conformarse con ser un “relato verosímil”, tanto debido al carácter de sus objetos cuanto a las posibilidades de la naturaleza humana.

⁴ cf. MOREAU, J., *L'Âme du Monde de Platon aux Stoïciens*, Hildesheim, Olms, 1971, p. 5, quien señala con acierto que en el *Timeo* Platón presenta una “génesis trascendental” del universo.

⁵ cf. CORNFORD, F. M., *ob. cit.*, pp. 29-31.

⁶ cf. *Filebo* 59a-c.

⁷ HADOT, P., *ob. cit.*, aclara que en este caso mito y lógos se identifican y que tal identificación no debe llamar la atención, porque la verosimilitud del discurso en cuestión exige un esfuerzo de ficción imaginativa que corresponde bastante bien a la fabulación mítica (p. 118). MEYER-ABEND, K. M., *ob. cit.*, en cambio, intenta distinguir en el diálogo lo que corresponde al *eikós lógos* de lo que corresponde al *eikós mythos*. Para los lugares y la cantidad de veces que aparece la expresión *eikós lógos* o *mythos* en el *Timeo* cf. WITTE, B., *ob. cit.*

Tratemos de precisar cuáles son los alcances de este tipo de explicación o de discurso al que Platón recurre para hablar del universo visible; con ello tal vez pueda aclararse qué lugar concede Platón a la física dentro del saber. El discurso verosímil es, sin duda, expresión de un determinado modo de conocimiento. Se trata entonces de examinar cuál es ese modo de conocimiento. Si tenemos en cuenta que el ámbito de lo visible es objeto de opinión unida a sensación, podríamos suponer, apresuradamente, que el discurso verosímil, por referirse al ámbito del universo visible, se corresponde con la *dóxa* es expresión de una *dóxa*, de una opinión.⁸ Pero tal suposición no es acertada. El *eikós logos*, como trataremos de mostrarlo, no es contrapartida de la *dóxa*, sino de un modo de saber superior a la *dóxa*, al que Platón, en la *República* denomina *diánoia*.

Recordemos cómo caracteriza Platón a la *diánoia*. El libro VI de la *República* se cierra con un famoso pasaje sobre el paradigma de la línea (509d-511e), en el que nos detendremos un momento. Luego de seccionar una línea en dos segmentos desiguales, el de lo visible y el de lo inteligible, Platón traza una distinción en el segmento inferior entre dos tipos de objetos: 1) imágenes o *eikónes*, que son las sombras y las figuras que se forman en el agua y sobre toda superficie pulida y brillante, y 2) los seres naturales y los objetos artificiales, de los cuales las imágenes son imágenes. Imágenes y cosas son ambas visibles y son ambas objeto de opinión, *doxastá*. Hay dos modos posibles de *dóxa*: la *eikasía* o “imaginación”, que corresponde a las imágenes, y la *plístis* o “creencia”, que corresponde a los objetos. Platón pasa luego a dividir el segmento superior, el de lo inteligible, pero no recurre ahora, como en el caso del segmento inferior, a una distinción entre objetos, sino a una distinción entre dos modos que tiene el alma de tratar con sus objetos, que son inteligibles y cognoscibles, *gnostá*. En la sección inferior de este segmento de lo inteligible, el alma parte de hipótesis, tomándolas como principios de los cuales no se ve necesitada de dar razón alguna, y a partir de ellas deduce hasta alcanzar una conclusión; por otra parte —y esto es lo que ahora nos interesa subrayar—, el alma se sirve, “como de imágenes (*eikósi*), de aquellas cosas que antes eran imitadas” (510b 5-6). En la sección superior del segmento de lo inteligible, reservada a la dialéctica, el alma parte también de hipótesis, pero no las toma como principios sino como peldaños que le permiten ascender hasta lo no hipotético que, por ser su fundamento, da razón de las hipótesis; ella, además, no recurre para nada a lo sensible y se maneja sólo con Ideas tomadas en sí mismas. El primer modo de conocimiento recibe el nombre de *diánoia*, pensamiento discursivo, mediato, mientras que el segundo se denomina *nóesis*, pensamiento intuitivo, directo, inmediato. Platón ilustra al saber dianoético con las ciencias matemáticas, que proporcionan una visión del ser más oscura que la dialéctica, pero más clara que la *dóxa*. Interesa a nuestro propósito destacar que el modo de proceder de los matemáticos necesita indefectiblemente apoyarse en imágenes visibles, en *eikónes*, en símiles. Pero estos símiles no son las sombras ni los reflejos en el agua u otra superficie, sino que son los seres naturales y las cosas artificiales de los que el alma se sirve y a los que utiliza como ilustración imprescindible, como símil, de sus contrapartidas inteligibles. Platón habla explícitamente de las figuras dibujadas sobre las que trabaja el geómetra, por ejemplo; sobre ellas hace sus razonamientos, aunque esté en realidad discuriendo (*dianooúménon*) sobre los objetos inteligibles de los cuales las figuras visibles son símiles, “buscando ver

⁸ No podemos entrar acá en un análisis del significado que tiene en Platón la *dóxa*, que debe ser entendida fundamentalmente como el juicio que se elabora sobre la base de la percepción sensible. El estudio más completo sobre la concepción platónica de la *dóxa* es el libro de Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

aquellas cosas que no podrían verse sino por medio del pensamiento discursivo (*te diánoia*)” (510e 4-511a 1). También el astrónomo debe servirse de los astros visibles en el cielo, pero no para describirlos, sino para poder aprehender los movimientos y las relaciones armónicas que ellos encarnan. Ni en los astros captados por la mera visión ni en las figuras visibles, aún cuando estuvieran exquisitamente dibujadas por un Dédalo, puede hallarse la verdad; ésta sólo es aprehensible por medio de la *diánoia* y reside, no en lo que se ve, sino en las relaciones invariables e inteligibles cuya contrapartida es lo que se ve (*Rep.* VII 529d-530d). La *diánoia* es, pues, un tratamiento de objetos inteligibles, pero que no puede verificarse sino a través de la recurrencia obligada a lo sensible.

Podemos ahora regresar al *Timeo* y tratar de mostrar la conexión entre el *eikós lógos* y la *diánoia*. Dos pasajes del diálogo pueden traerse a colación. El primero son las palabras de Timeo al iniciar su discurso e invocar la asistencia divina, según la costumbre habitual: “En lo que nos concierne, invoquemos a los dioses para que vosotros comprendáis fácilmente y para que yo, por mi parte, exponga lo más claramente posible lo que discurre —y acá utiliza el término *dianooumai*— sobre nuestro tema” (27d 2-4). Timeo hará, pues, una presentación verosímil de algo que él conoce dianoéticamente. El segundo pasaje corresponde a la exposición sobre la visión. “La vista, en efecto, —dice Timeo— según mi razonamiento, ha sido creada para ser, en nuestro beneficio, principio de la mayor utilidad. Por cierto, ninguno de los discursos que se pueden hacer ahora sobre el universo podría haber tenido lugar, si los hombres no hubieran podido jamás ver los astros ni el sol ni el cielo. En el estado actual, son el día, la noche, los meses, los períodos regulares de las estaciones, los equinoccios, los solsticios, cosas todas que vemos, que nos han procurado la invención del número, nos han provisto el conocimiento del tiempo y nos han permitido especular sobre la naturaleza del universo. Así, hemos sido dotados de este tipo de filosofía, tal que ningún bien más grande nunca fue acordado ni lo será jamás por los dioses a la raza de los mortales” (47a 1-b2). También la audición —dice enseguida— nos ha sido dada por la misma causa y con el mismo fin que la visión, para poder advertir la armonía “cuyos movimientos son de la misma especie que las revoluciones regulares de nuestra alma” (47c5-e2). Son aquellas cosas que vemos las que nos permiten hacer una especulación de carácter físico sobre aquellas relaciones que no vemos y que constituyen el andamiaje de la realidad visible y tangible. La física, inseparable de la matemática, se apoya en lo visible, pero no para examinar ni describir lo visible por sí mismo y en tanto que visible, sino para aprehender por intermedio de lo visible, sus principios constitutivos, que dan razón de él y permiten explicarlo. El discurso físico tiene por objeto un símil de lo inmutable y verdadero, que, si bien no puede reproducir a éste en su absoluta perfección, tampoco lo falsea, puesto que refleja y hace visibles las proporciones o la simetría del modelo en el ámbito espacio temporal.⁹ Esas relaciones estructurales son cognoscibles dianoéticamente, puesto que para conocerlas es preciso recurrir imprescindiblemente a lo sensible, y son expresables sólo a través de un discurso verosímil, porque sobre lo sensible no cabe un discurso de otro tipo.

La física es para Platón un saber filosófico, aunque no es filosofía en el más alto y noble sentido. En su más alto grado, la filosofía es dialéctica, saber de lo inteligible por lo inteligible mismo; en un grado menor, también la física es filosofía, saber de lo inte-

⁹ En *Sofista* 236a, Platón traza una distinción entre dos tipos de *eídola*; *eikón* y *phántasma*. El *eikón*, a diferencia del *phántasma*, es aquel símil, aquella copia, que reproduce exactamente las proporciones de su modelo. Un *eikón* es *eikós* respecto del modelo, precisamente porque no falsea la simetría de éste.

ligible encarnado en lo sensible y sólo cognoscible a través de él. Platón mismo dice que la especulación física es “un tipo de filosofía” en el pasaje sobre la visión que antes citamos (47 b 1). Filósofo es quien tiene que tratar con objetos inteligibles y cognoscibles, lo haga noética o dianoéticamente, y en ello se distingue del filodoxo, que es aquél que se inclina a las múltiples cosas particulares y sólo busca formarse sobre ellas un juicio, una *dóxa*, tal como Platón lo dice en el libro V de la *República* (475d- 480a).

Podríamos agregar, para concluir, que tal vez Aristóteles esté en este aspecto más cerca de Platón de lo que pudiera parecer, cuando distingue dentro de las disciplinas o *diánoiai* teóricas la física, la matemática y la teología, en el primer capítulo del libro E de la *Metafísica*, así como en el pasaje paralelo del capítulo 7 del libro K. La física es aquella disciplina filosófica que se ocupa de objetos móviles e inseparables de la materia, pero que los estudia prevalentemente en su aspecto formal. La física, como lo indica Aristóteles en el libro Γ de la *Metafísica*, es un cierto tipo de sabiduría, pero no un saber primero, sino un saber de segundo rango (1005b1-2), porque examina los principios del ente sensible natural, y no al ente en tanto ente, que es objeto de lo que, algo después de Aristóteles, comenzó a llamarse “metafísica”.