

Eikos logos-eikos mythos: un *logos* como representación del mundo*

por Jorge Cano Cuenca**

Fecha de recepción: 18 de mayo de 2012
Fecha de aceptación: 3 de agosto de 2012
Fecha de modificación: 16 de agosto de 2012

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/res44.2012.05>

RESUMEN

El *eikos logos* del *Timeo* de Platón no opera únicamente como vehículo epistemológico, sino también como manifestación de una original concepción de la mimesis y de un profundo convencimiento del mundo como acontecimiento teleológico y de la *physis* como orden. El problema del *logos* físico está íntimamente ligado, por una parte, con el rango de veracidad del mundo sensible; por otra, con el funcionamiento de los mecanismos de la sensación y el criterio de verdad que hay en ellos. Lo crucial es el modo en que se relaciona el alma con la sensación para generar pensamiento sobre el mundo físico y el grado de verdad que esta relación puede llegar a alcanzar, y de qué condiciones depende.

PALABRAS CLAVE

Logos, discurso, verdad, física, ciencia natural, mimesis.

Eikos logos-eikos mythos: Logos as a Representation of the World

ABSTRACT

In addition to operating as an epistemological vehicle, *Timaios' eikos logos* is also a manifestation of an original conception of *mimesis* and of a deep consideration of the world as a teleological event and of the *physis* as an order. The problem with the physical *logos* is closely linked, on the one hand, with the truth of the sensible world itself and, on the other hand, with the mechanisms of sensation and the truth within them. What really matters is the way in which soul meets sensation and to generate thought of the physical and the degree of certainty it can reach, as well as and the conditions it is dependent upon.

KEYWORDS

Logos, Speech, Truth, Physics, Natural Science, Mimesis.

Eikos logos-eikos mythos: um logos como representação do mundo

RESUMO

O *eikos logos* do *Timeu* de Platão não funciona unicamente como veículo epistemológico, mas também como manifestação de uma original concepção da mimese e de um profundo convencimento do mundo como acontecimento teleológico e da *physis* como ordem. O problema do *logos* físico está intimamente ligado, por uma parte, com o nível de veracidade do mundo sensível; por outra, com o funcionamento dos mecanismos da sensação e o critério de verdade que há neles. O crucial é o modo em que se relaciona a alma com a sensação para gerar pensamento sobre o mundo físico e o grau de verdade que esta relação pode chegar a alcançar, e de que condição depende.

PALABRAS CHAVE

Logos, discurso, verdade, física, ciência natural, mimese.

* Este artículo es resultado de una investigación en el marco del Grupo de Investigaciones "Nomos" de la Universidad Carlos III de Madrid.

** Doctor en Filosofía Griega de la Universidad Carlos III de Madrid, España. Investigador del Instituto de Estudios Clásicos Lucio Anneo Séneca, Universidad Carlos III de Madrid, España. Correo electrónico: jccuenca@hum.uc3m.es

El discutido proemio del *Timeo* (28c-29d)¹ presenta unos presupuestos que los interlocutores del diálogo asumen como puntos de partida tanto en el orden del ser como en el orden del discurso: que hay dos principios (lo que es y lo que deviene-generado) que se corresponden con dos categorías epistemológicas (conocimiento y opinión) y que están relacionados entre sí como modelo y copia; la perfección del universo generado no es fruto del azar, sino de una providencia ordenadora. *Timeo* va a elaborar su *logos* acerca de esto último, narrando el proceso y resultado de la labor del dios, pero este resultado surge –en otras palabras, es generado– a partir de la mezcla de inteligencia y necesidad, no sólo de la primera, y, en cuanto generado, es sensible. Son, por tanto, tres niveles los que se distinguen desde el comienzo. En primer lugar, a modo de marco general de posibilidades, *Timeo* diferencia entre lo que siempre es (*ousia*) y lo que siempre deviene (*genesis*) (27d6-28a1). A su vez, esta distinción se corresponde con otra: lo que se conoce mediante la razón y lo que se percibe por los sentidos (28a1-4). Una tercera distinción separa aquello que deviene y que es la representación de un modelo eterno y lo que deviene y es la representación de un modelo generado (Betegh 2010).² La descripción del cosmos se lleva a cabo conforme a estas premisas: el cosmos es generado, y es generado porque es visible, y todo lo visible es generado, por ser corporal. En relación con la tercera distinción: el mundo ha llegado a ser en cuanto representación de ese modelo eterno. En cuanto al *logos*, Platón distingue dos clases de discurso-razonamiento: el *alethes*, relativo al “orden estable, firme y evidente con la ayuda de

la inteligencia” que es infalible (29b5-7),³ y el *eikos*, el que explica los fenómenos sensibles y no posee el rango de infalibilidad ni de estabilidad supremo porque está referido al devenir, pero, por otra parte, sí remite, aunque de un modo inferior, a los principios establecidos por el *alethes* y obtiene, por ello, un grado de verosimilitud análogo a la estabilidad que posee el mundo físico respecto del ideal, en suma, análogo al grado de participación del objeto físico en la forma eterna.

El hecho de que Platón defina como *eikos* el conocimiento sensible no implica necesariamente que le niegue de plano un estatus epistemológico. Tampoco cabe concluir, como sugiere cierta “canónica” platónica (Cornford 1966, 20), que el interés auténtico de Platón, en esta trilogía inconclusa, no era la especulación física, sino la moral y la política. Por el contrario, consideramos que para Platón tanto la cosmología y la fisiología como el *logos* que da cuenta de ellas son problemas de primer orden, en la medida en que se relacionan directamente con el estatus de la mimesis y el de las condiciones necesarias que ha de tener el alma para acercarse a lo divino. *Eikos* implica, por una parte, un determinado modo de analizar la relación que se establece entre mundo sensible e inteligible; por otra, tanto el contenido de las sensaciones como el modo en que el alma organiza las cosas percibidas (Ashbaugh 1988). La visión y el oído (*Timeo*, 45b-47e) son los mecanismos que permiten acceder al conocimiento de la perfección de la labor de ordenamiento llevada a cabo por el Demiurgo, el medio para identificar la *pronoia* divina que cruza por entero la *physis* y que niega una constitución azarosa de la realidad. Se trata, cabría decir, de una revelación. Si el mundo de los fenómenos es una imagen cuyo modelo es el mundo inmutable y permanente, la belleza será entonces una condición que pertenezca de suyo a la propia constitución y estructura de este mundo (29a-b, 30a-c), y no sólo de forma imitativa, como la armonía interna que sucede dentro de una obra de arte y le concede su carácter sobresaliente.

A modo de analogía, se podría señalar que la excelencia de una pintura de paisaje no viene dada por la belleza del modelo, sino por la adecuación del trabajo del pintor a esa belleza, por el grado de mimesis conseguida en una traducción de sensaciones visuales a materia plástica. Análogamente, en una *ekphrasis* lo que cuenta es la traducción de una situación u objeto visual en palabras: el discurso tiene que suplantar a la pintura, que no está delante, y al modelo de ésta: su éxito como descripción

1 Consultar edición canónica del texto: Burnet (1902).

2 “The problem is that the binary distinction of the sentence about discourse types at 29b3-c3 does not map onto the original binary ontological and epistemological distinction announced at 27d6-28c4. The original division distinguished between everlasting beings (let’s call them A’s) on the one hand, and becoming things (let’s call them B’s) on the other. In the next step we learn from Timaeus that B things fall into two major classes: those that were fashioned after an A (let’s call them B^A things), and those which were created after another B (let’s call them B^B things). Timaeus then applies a special argument to show that the cosmos is a B^A thing (28c5-29a5). When Timaeus turns next to discourse types at 29b2, he first speaks about discourses that are exegetical of, and akin to, A things in general, and specifies the characteristics and norms of such discourses. Then, as Burnyeat reminds us, Timaeus refers not to discourses about B things in general, but only of successful discourses about B^A things, characterizing these discourses as *eikotes*” (Betegh 2010, 215).

3 τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμου καὶ ἀμεταπτώτου.

está, entonces, relacionado con su capacidad de generar en el alma del oyente lo mismo que se produciría si éste, en lugar de oyente, fuera espectador. La obra del Demiurgo refleja precisamente la excelencia de la “mano” del dios creador-ordenador, su belleza no parte únicamente del modelo, sino de la condición esencial e interna de su obra, de su funcionamiento y de la imbricación de sus partes, en la tendencia de todo hacia el *pros to kalon*: de ahí la pertinencia de la descripción cosmológica y fisiológica: tanto el macrocosmos como el microcosmos revelan la *pronoia* divina. *Eikos* es la forma de participio del verbo *eoika*, lo que conecta la palabra, a su vez, con *eikon* (29c2);⁴ el mundo es una semejanza, una verosimilitud, algo que se parece a la verdad porque la verdad es el modo en que éste está ordenado. Por otra parte, como señala Miles Burnyeat (2005), *eikos* no sólo significa algo que se parece a la verdad, sino que en esa semejanza hay un matiz: se parece a lo que debe ser, lo que la situación o el sujeto que enuncia necesitan.⁵

La analogía con la pintura se relaciona con el propio paradigma artesanal de la creación-ordenación del Timeo (Lisi 2005). Es precisamente al final de la narración sobre la construcción de las cuatro figuras geométricas básicas, correspondientes a los cuatro elementos físicos, cuando Platón habla de la quinta figura, la esfera, como el final de su pintura: “Puesto que todavía había una quinta composición, el dios la utilizó para el universo cuando lo pintó” (55c4-6).⁶ Tanto A. E. Taylor como F. M. Cornford (1966, 219) señalan la ambigüedad de *διαζωγραφῶν*, que puede estar referida a una pintura o a un tapiz y que se remite a la representación de los animales, las constelaciones en el cielo. Como concluye Brisson (1998), el Demiurgo habría pintado sobre la superficie de la esfera, que sirve de límite al mundo y coincide con el cielo, los signos del zodiaco y todas las demás constelaciones; de manera semejante a como se pintaban los vasos de figuras geométricas, o con formas de animales o seres humanos, no en el exterior del vaso, sino en su interior.

El cometido del *eikos logos* es precisamente la descripción del trabajo del Demiurgo, de su obra maestra: no la narración del modo en que está constituido ese orden perfecto que le sirve de modelo, sino de la manera en que ha sido creado y

funciona el más perfecto de los mundos posibles. El margen de distancia que media entre modelo y copia es proporcional y análogo a la brecha que, en el caso de los seres humanos, se abre entre verdad y creencia: por ello hay que aceptar el relato probable y no buscar más allá (29d).⁷ El hecho de que este relato *eikos* aparezca, como se entiende a partir de este pasaje, determinado como *mythos* o *logos* no ha de resultar extraño. La sugerencia de Brisson (1998) es interesante: *eikos mythos* significa un mito que opera sobre las copias sensibles de las formas inteligibles, mientras que el acercamiento del *logos* se hace desde otros presupuestos, ya que se refiere al estado actual, visible y verificable. En cambio, el *mythos* se remontaría a aquello que no es verificable sensorialmente, al estado previo a la constitución tal y como la percibimos: el *mythos* apuntaría al relato creacional, mientras que el *logos* lo haría a la investigación sobre la naturaleza. Gregory Vlastos (1995) analizó los contextos en que aparecía *eikos mythos*, para concluir que, en esta expresión, el énfasis se ponía erróneamente en *mythos*, siendo *eikos* la palabra realmente importante. El *mythos* es una narración: ya verse ésta sobre mitología o sobre historia natural, esa diferencia no determina el significado de la palabra, sino el tema central de lo que se narra. *Eikos* remite a la brecha que se abre entre las formas eternas y sus copias percederas, lo que, a su vez, determina la brecha epistemológica entre certidumbre y probabilidad.⁸ Johansen (2004), en cambio, vincula este uso de *mythos* con el que aparece en el discurso de Critias. Ambas serían historias elaboradas en ausencia de conocimiento documental de los hechos: en el caso de la Atlántida, acerca de acontecimientos de un pasado muy lejano; en el caso de la cosmogonía, sobre el modo en que la divinidad organizó el mundo. Lo que les otorga el estatuto de veracidad a ambos relatos es el hecho de concordar con la recomendación de República II 382c-e: sacar beneficio incluso de las mentiras verbales para dirigir las almas hacia el bien. Ambos relatos, por tanto, tendrían como cometido mostrar el bien tanto del dios (cosmología de Timeo) como de los hombres buenos del pasado (Critias) en el plano de la acción y del discurso, a modo de paradigmas que hay que seguir e imitar. Con esta intención, el comienzo del relato

4 ὄντος δὲ εἰκόνος εἰκότας ἀνά λόγον τε ἐκείνων ὄντας.

5 “To cite a case from Platon himself, at *Sophist* 225a the Eleatic Stranger pauses in the midst of his divisions because he needs a word to mark off a certain kind of fighting, one in which body struggles against body. He says that an *eikos* καὶ πρέπον ὄνομα would be *βιαστικόν*. You could not, in modern English, call *βιαστικόν* a ‘probable’ word for this kind of fighting” (Burnyeat 2005, 146).

6 ἔτι δὲ οὐσης συστάσεως μᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν.

7 ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

8 Argumenta Vlastos acerca de *eikos*: “is used thrice explicitly (29c2, 8 y 29d2) and once implicitly (29b: *eikonos* [...] *syggeneis*). Of these four, it is used thrice as an adjective of *logos*, once of *mythos*. In the seventeen echoes of this introduction throughout the rest of the dialogue, *mythos* is used thrice (59c, 68d, 69c), while *eikos*, *eikotos*, etc., are used fourteen times (30b, 34c, 44d, 48c, 48d, 49b, 53d, 56a, 56d, 57d, 59c, 68d, 72d, 90e). *Eikota logon* is used eight times, *eikota mython* twice. And it is a pretty commentary on the mythological connotations of *eikota mython* that is used both times of purely scientific opinion: 59c, of the composition of metals, and 68d, of color mixture” (Vlastos 1995 249-250).

de Timeo (30a2-7)⁹ se corresponde perfectamente con lo expuesto acerca de la divinidad en *República* II 379b-c, donde el dios es sólo causa del bien y no del mal que sucede a los seres humanos. Como señala Johansen: “There is therefore a sense in which Timaeus’ account, like Critias’, coheres with the Republic’s understanding of *mythos* and its proper use” (Johansen 2004, 67). Miles F. Burnyeat (2005) interpreta esta diferencia entre *mythos* y *logos* en unos términos sencillos, pero sugerentes y a menudo olvidados por la crítica. Para Burnyeat, al igual que Johansen, la aparición de *mythos* no se puede separar del uso que ha hecho Critias del término. En todos los casos en que aparece *mythos* en el *Timeo* siempre hay una referencia a lo divino, y, al fin y al cabo, lo que expone Timeo es una teogonía, el nacimiento de un dios que es el mundo. Hay más que una equivalencia entre *mythos* y *logos*, el *eikos mythos* es un *logos* a la vez que un mito. Concluye Burnyeat: “Timaeus’ myth, unlike Hesiod’s, is as well reasoned as any of the PreSocratic cosmogonies in the *peri physeos* tradition. But unlike your typical PreSocratic, whom Plato tends to regard as an atheistic materialist (*Laws* X), Timaeus’ cosmogony will be a theogony too” (Burnyeat 2005, 145).

En otro orden hermenéutico, aunque con la mira puesta también en una concepción del *Timeo* como una demostración, una puesta en acto, una *energeia*, de la concepción platónica de la poética, Pierre Hadot (1983) considera el *eikos logos* como un género literario: la identificación entre *logos* y *mythos* no debería resultar sorprendente: “la ‘vraisemblance’ du discours en question exige un effort de fiction imaginative qui correspond assez bien à la fabulation mythique”. Por otra parte, aduce el testimonio de Isócrates (*A Nicocles* 48; *Sobre el intercambio* 45-46) para confirmar esa forma literaria. Asimismo, *eikos* remitiría a Parménides (DK 8 60), a Jenófanes (DK 345), e incluso a Hesíodo (*Teogonía* 27).¹⁰ Para Hadot (1983), habría algo *irónico* en este uso de *eikos* por parte de Platón, pero una ironía que se enmarca plenamente en su programa, ya que Platón afirmará una y otra vez que sólo se puede utilizar esta clase de *logos* para tratar del nacimiento del dios cósmico que es el mundo. El relato (*mythos*) no es más que la mimesis de los acontecimientos en una acepción aristotélica del término (*Poética*

1450b5).¹¹ En ese sentido, según Hadot, el relato cosmogónico del *Timeo* es ya la reproducción, ya la imitación, en el lenguaje, del acontecimiento que supone el nacimiento de ese dios que es el mundo. En este acontecimiento intervienen, como en cualquier relato mítico, una serie de personajes, el Demiurgo, la necesidad, el receptáculo, los dioses menores, los astros. Al igual que en el *mythos* definido por Aristóteles (*Poética* 1450b25), el *Timeo* posee un comienzo, un desarrollo y un final, y “abarca desde el origen del mundo hasta la creación del hombre” (27a5-7).¹²

La mimesis, por tanto, se convierte en una de las claves de interpretación de este *eikos logos-eikos mythos*: ya que el hombre no puede imitar la naturaleza en el orden de la producción real, en la génesis, ha de hacerlo en el orden del discurso (Hadot 1978), máxime, habida cuenta de que la acción humana ha de estar dirigida *physei* hacia la imitación del dios, ya entendida como la adecuación de las revoluciones del hombre a las del mundo (*Timeo* 90d), ya como la *homoiosis theo* expuesta en *Teeteto* 176b.¹³ Mas la propia obra del dios –el mundo– es, por su parte, una mimesis, una reproducción de un modelo eterno, de suerte que el *logos* se convierte en una mimesis de esa mimesis generada por el dios: una imitación de lo que es permanente, de un orden racional eterno, de suerte que el relato que lleva a cabo el propio Timeo es tanto una explicación como una revelación de la racionalidad que la divinidad ha encarnado en el cosmos que ha generado (Burnyeat 2005). De este modo, la cercanía con el modelo divino que posee el mundo físico –el hecho de que lo divino racional esté inserto en sus estructuras y procesos naturales– es lo que confiere su grado de verdad al *eikos logos*.

Tal y como apunta el proemio, el Demiurgo genera una imagen del modelo eterno (29b1-2);¹⁴ inmediatamente después de esta afirmación, Timeo presenta su teoría de la adecuación entre verdad y discurso: “los que se refieren a lo que ha sido asimilado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a

9 βουλευθείς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἦγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ’ οὐτ’ ἦν οὐτ’ ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

10 Así también: “Plato’s word ‘likely’ (*eikos*) has a history going back to Parmenides and Xenophanes, and even to Hesiod. It means ‘probable’ or ‘plausible’ [...] Poetry may be fiction that it is like the truth, not wholly false. The cosmology of Timaeus is poetry, an image that may come nearer to conveying truth than some other cosmologies” (Cornford 1966, 30).

11 ἔστιν τε μίμησις πράξεως καὶ διὰ ταύτην μάλιστα τῶν πρακτόντων.

12 πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν.

13 Miles F. Burnyeat (2005) entiende que la física es asimismo uno de los procedimientos para la asimilación con lo divino, de modo que se convierte en un imperativo ontológico y epistemológico para el alma racional humana: “That is why to spend time doing physics in this way, with the aim of framing reasonable myths to give oneself a relaxing break from discussions about eternal things, is to add to one’s life a μέτριον παιδιὰν καὶ φρόνιμον, a modest and reasonable pastime (59c-d). For remember: Plato holds that you become like what you study. Physics too is *homoiosis theo*, becoming like unto god” (Burnyeat 2005, 158-159).

14 οὕτω δὲ ὑπαρχόντων αὐ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

los infalibles. Lo que es el ser a la generación, es la verdad a la creencia” (Platón 1992, 172).¹⁵ Hay una proporción de verdad entre mundo-copia y modelo, *ana logon* que se repite de nuevo en la relación que se establece entre *logos* y mundo-copia. Ese vano que se abre gradualmente entre modelo-mundo como copia- y *logos* humano no es tal, si se atiende a la intención última del relato, ya que, como concluye P. Hadot (1983, 131), bajo la física platónica subyace también una *psychagogia* retórica con un uso ético-político; se trata de ayudar al alma a tomar conciencia de su lugar en el cosmos y de los mecanismos fisiológicos de su relación con éste: “c’est seulement dans l’événement d’un discours humain que peut être reproduit et imité l’événement de la naissance du Dieu cosmique, et que ce discours doit imiter, par sa mesure et son harmonie, la mesure et l’harmonie qui ont réglé le déroulement de la génesis cosmique”.

Por otra parte, la verosimilitud del *logos* está plenamente relacionada con la naturaleza, educación y actitud del orador (*Fedro*, 277b-c), algo no suficientemente subrayado en las interpretaciones del *Timeo*. El *eikos logos*, por tanto, depende de un determinado estado de adecuación del alma al objeto del discurso. Al comienzo del diálogo (19b-e), después de recordar los temas sobre los que se ha hablado la jornada anterior, Sócrates reflexiona acerca de la dificultad de ajustar los relatos a los hechos. A la hora de llevar a cabo su tarea mimética, poetas y sofistas se encuentran limitados por su propia formación: solamente son capaces de rendir cuenta de aquello que entienden, pero no de “lo que está fuera de su propia educación”. El problema de la retórica y el de la *trophé*¹⁶ se vinculan; la mimesis poética no ha llegado a la excelencia debida (19d), aunque tuvo en Solón una buena oportunidad de hacerlo (21c-d). Por otra parte, el modo de vida errante de los sofistas les impide conocer y describir hombres que participen de una vida filosófica a la vez que política (19e).¹⁷ Frente a ellos, Timeo aparece señalado con estas características: (20a4-5);¹⁸ en 27a3-5 es “el que más astronomía conoce de nosotros y el que más se ha ocupado en conocer la naturaleza del universo”.¹⁹ Timeo aún, por tanto, en su naturaleza y educación (20a1)²⁰ los

requisitos que le permiten dotar de razón, e incluso de persuasión, a su *eikos logos*. El criterio de verosimilitud que maneja es objetivo: el *logos* debe caminar en paralelo con los fenómenos y reflejar en su desarrollo todo cuanto de verdad les pertenece y es en ellos inteligible: un discurso-imagen (*eikos logos*) del mundo, adecuado a los parámetros de verdad que rigen la mimesis correcta, frente al *eidolon* visual, acústico y psicagógico (*Sofista*, 240a4-6). Timeo, por tanto, aparece como aquel capaz de sortear el peligro de desajuste entre lo narrado y ese afuera que suponen los fenómenos; en él hay una clara correspondencia entre la educación, la *hexis* y los actos: es un ser filosófico.

El *mythos-logos* de Timeo, en suma, es la prueba de una adecuación entre el que lo encarna y compone y un hecho exterior. Los invitados ese día, las *dramatis personae* del diálogo, son una clara muestra de excelencia a este respecto, y, por naturaleza y educación (20a1) poseen esa “debida semejanza” (Burnyeat 2005, 146) entre palabras y hechos, entre aprendizaje filosófico y carácter: una unidad en el propio núcleo del *logos* que no poseen ni sofistas ni poetas. El mundo aparece ante nosotros como una obra de arte, y la única manera de dar cuenta de ella es mediante una coalescencia, lo más perfecta posible, entre la *physis* y el *logos*; de ahí la necesidad de que el discurso esté elaborado conforme a la naturaleza del tema. El problema radica, por una parte, en si se puede conseguir ese estado especular entre *logos* y *physis*, siendo la *physis* un acontecimiento continuo, una situación de cambio incesante, de no permanencia; por otra parte, si ese continuo campo de sucesos ha sido ordenado conforme a lo mejor y lo bello y el ser humano es un resultado más de esa creación-ordenación, su propia fisiología ha de dar muestras de ese mismo orden divino del que participan mundo y hombre. Si es realmente el producto de una acción de ordenación-creación de un dios, lo generado-visible no puede ser una amalgama *alogos* y *atelos*, de modo que el *logos peri physeos* no será del todo *alogos* ni *atelos* si discurre en paralelo a éste, como una buena *ekphrasis*: máxime cuando surge de alguien que ha logrado aunar sujeto y objeto y conseguir esa unidad que no poseen ni sofistas ni poetas; en suma, si se trata de alguien cuya vida está dirigida a la imitación del dios (89d-90d).

En esta tensión entre formas y mundo físico, la situación del *eikos logos* es sutil. Depende de la instancia legitimadora de la verdad; en otras palabras, está legitimado en cuanto explicación o descripción del mundo físico, precisamente por el grado de verdad que le es inherente. Se podría hablar de un cierto perspectivismo incluso, pero siempre sometido a la instancia de unos jueces ex-

15 29c1-2: τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνά λόγον τε ἐκείνων ὄντας: ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

16 Cf., asimismo, *Fedro*, 259e-260a.

17 En la *Carta VII* (326 b-e) el comportamiento excesivo y destemplado de los sicilianos en sus banquetes y placeres los aboca a tiranías e injusticias. Una *hexis* equilibrada es determinante para la obtención de un modo de vida filosófico.

18 φιλοσοφίας δ’ αὖ κατ’ ἑμὴν δόξαν ἐπ’ ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν.

19 ἄτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον.

20 ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχων.

celentes que determinan o no si el discurso se atiene a las normas necesarias para ser considerado *eikos* (29d).²¹ Además, al igual que en la discusión previa sobre el valor de *mythos* en el *Timeo*, su validez radica en que su poder persuasivo –psicagógico, en palabras de Hadot– dirige el alma a la verdad enseñando, a su vez, la obra de la *pronoia* divina en el cosmos. Según esta interpretación, el *eikos logos* implica una determinada relación con el *nous*.

II

Los comentaristas del *Timeo* suelen hacer hincapié en la equiparación entre *episteme-doxa* y *alethinós logos-eikos logos*. Si se entiende que el ámbito de la sensación es sólo generador de *doxa*, surge en este punto la pregunta de por qué Platón dedica una exposición tan larga a un dominio inestable y nada seguro. En otras palabras, convierten el estatus epistemológico de la física en el problema central del texto, en la cuestión nuclear, cuando buena parte del *Timeo* está dedicada a explicar los mecanismos físicos de percepción y el modo en el que el alma humana se relaciona con lo corporal-físico, tanto en el ámbito de la sensación como de la fisiología médica. Así sucede, por ejemplo, en los comentarios de A. E. Taylor (1962) o de Francis Cornford (1937), cuya conclusión es radical: no existe la ciencia natural, no puede haber un relato sobre el mundo físico que se pueda aproximar a lo que requiere la *episteme*. En relación con esto, Cornford (1937) señala dos sentidos posibles para interpretar el uso de *mythos* que lleva a cabo Platón en el *Timeo*: mito aludiría a que no es posible ninguna afirmación exacta y consistente sobre el mundo material; por otra parte, la cosmología expuesta en el diálogo es presentada bajo la forma de una cosmogonía. El esquema que elige Platón es narrativo, y es la narración misma la que va desplegando el surgimiento del mundo. Por otra parte, Platón introduce al Demiurgo como artífice divino, una novedad en las diferentes cosmogonías y cosmologías griegas que conservamos. La interpretación de Cornford radica en el estatuto que concede a la figura del Demiurgo: si bien no se alinea plenamente con los que lo entienden como una alegoría, afirma que “some features are not to be taken literally” (Cornford 1966, 29).

En sus comentarios al proemio, Taylor (1962) y, en mayor medida, Cornford (1966) hacen hincapié en la crítica que lleva a cabo Platón de la *δόξα ἀληθής* como posibilidad de ciencia y señalan que cabe leerlo en paralelo con *Teeteto* 187b-201c y *Menón* 85c y ss. Mas, como

ha criticado Burnyeat (2005), la comparación entre los ámbitos ontológicos y epistemológicos expuestos en la *República* y el *Timeo* suele pasar por alto importantes precisiones que separan ambos diálogos. En el *Timeo* se establece una proporción en la relación entre *aletheia* y *pistis* (29c) que tiene paralelos en *República* VI 510a, VII 511e y VII 534a. El más semejante es, acaso, VII 534a, donde se afirma que el ser es al devenir lo mismo que la *episteme* (no la *aletheia*) es a la *pistis*, y la *dianoia* lo mismo en relación con la *eikasia*. Como apunta Burnyeat (2005), en la *República* las diferentes proporciones ilustran grados diversos de *aletheia* y de *sapheia*, de modo que los grados de *aletheia* caracterizan los objetos a los que se aplica la mente, y los grados de *sapheia*, los estados mentales que corresponden a éstos (VI 510a, VII 511e). En el *Timeo* la *aletheia* es ella misma un término de la analogía y se encuentra en el mismo lugar en que se encuentra la *episteme* en *República* VII 534a: en el lugar de la mente, no en el de los objetos físicos a los que ésta se aplica; en suma, se refiere a un estado cognitivo, más que a un objeto conocido.²² Como se deduce de este análisis, parece que entre la *República* y el *Timeo* hay un cambio de apreciación acerca del estatus del mundo físico: cambio que viene determinado por el marco teológico y teleológico propio del *Timeo*. El cosmos, por ser producto de una acción divina que mezcla razón y necesidad, límite e ilimitado, en un nuevo ser armonizado, posee una “rationality embodied”, como afirma Burnyeat (2005), aunque esté sujeto al cambio por el elemento corporal que lo conforma.

Ciertamente, en el *Timeo* sólo el *νοῦς* es capaz de elaborar razonamiento verdadero, es racional, y no puede ser movido por la persuasión, mientras que la *δόξα*, aún *ἀληθής*, es irracional y está sujeta a los movimientos que la persuasión ejerza en ella. Pero no se puede olvidar que el trasfondo del *Timeo* no es meramente epistemológico, sino que

22 Thomas Johansen establece una interpretación similar acerca de la *aletheia* en el *Timeo*: “It is puzzling that Timaeus should contrast the status of two accounts in terms of truth and conviction. For the contrast suggests that no account of coming-into-being can be true. However, several passages in the *Timaeus* suggest that there are truths about coming-into-being [...] So it is clear that beliefs and convictions can be true and certain even when they concern what is perceptible, which presumably would include what comes into being (cf. 28b9-c1). If Timaeus is to be consistent, he therefore has to have a different notion of *aletheia* in mind at 29c3 from plain ‘truth’. The context would suggest that his notion of truth involves not just certainty but also stability (*monimos*), accuracy, and consistency with other related accounts (28c6). To this it might be objected that surely accounts of what comes into being can be also stable, accurate and consistent with other accounts of what comes into being if they can be certain (*bebaios*) as 37b9 implied” [Cursivas del autor citado] (Johansen 2004, 51).

21 Así, Alexander P. Mourelatos (2010).

es un texto cruzado por intenciones religiosas, históricas, e incluso políticas, sobre la naturaleza y el hombre que conforman el auténtico marco del diálogo. Es importante hacer hincapié en que tanto en el proemio (27c-29d) como en el comienzo del *logos physikos* (30a-31a), Timeo no sólo establece la dualidad ontológico-epistemológica canónica, sino que incide al comienzo, y en repetidas ocasiones, en el bien que constituye el mundo, así como en la bondad de su creador, ya que el universo es el más bello de los seres generados, y el hacedor, la mejor de las causas (29a).²³ El *eikos logos*, en suma, ha de transitar en esa senda: es un *logos* acerca del mundo creado-ordenado por el dios y nada de lo que éste ha generado puede ser malo o erróneo, menos aún los sentidos, que son los que nos permiten el acceso a la *revelación* (Timeo 47b-e). Lo que se necesita es determinar su grado de fiabilidad y su correcto funcionamiento, así como los peligros que acechan o su posible mal uso.

No se ha hecho suficiente mención a una recomendación de Platón que resulta programática en el contexto del *eikos logos*; una vez proclamada la absoluta bondad divina, sentencia: “Haríamos muy bien en aceptar de hombres inteligentes este principio importantísimo del devenir y del mundo” (29e4-30a1).²⁴ Todo el *logos physikos* está apoyado en esta afirmación, en una soberanía del principio supremo (ἀρχὴν κυριωτάτην) que le pertenece al mundo por lo que hay de divino en él.²⁵ El sustrato teológico se convierte en el *arche* del *logos* de Timeo, y en él destaca la premisa del Bien absoluto que encarna la divinidad. El Bien, por tanto, se convierte en el único criterio de verdad absoluto, que, en una doble articulación, convoca a un análisis de la estructura profunda de lo generado y, a la vez, de los mecanismos que la divinidad ha otorgado al hombre para percibir su obra. Es en esta clave en la que se debe entender el relato demiúrgico, desde la cosmología general hasta la creación del hombre, su fisiología, órganos y funciones.

23 ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.

24 ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστα ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν.

25 Sobre la importancia del ἀποδέχομαι en el Timeo, cf.: “These parallels (Aristotle *De partibus animalium* I, 1 639a1-16, *Nicomachean Ethics* I, 3, 1094b11-1095a13; Plato, *Republic* II 357a, 368b, 532d7) for the use of the verb *apodechestai* confirm, I submit, that to be *eikos* is an aspiration for Timaeus' *mythos* to live up to. It is not a foregone conclusion that his *mythos* will meet for success in the judgement of his audience—which, by the way, is not any old audience, but a group of people highly competent in two areas that will turn out to be relevant to world-building: mathematics and politics” (Burnyeat 2005, 154-155). La observación de M. Burnyeat conecta con la idea expresada *supra* acerca de la importancia de la *hexis* filosófica natural de, al menos, dos de los personajes del diálogo, Critias y Timeo.

III

A través de los atributos físicos y los mecanismos de la sensación cabe emprender, a modo de ejemplo, el conocimiento de los cuerpos divinos, los astros: conocimiento, por otra parte, para el que es imprescindible la vista (47a), sin la que no es posible ninguna investigación acerca de los cielos. Es precisamente la vista (47a-b) la que nos permite acceder al número, la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del universo, “de lo que nos procuramos la filosofía. Al género humano nunca llegó ni llegará un don divino mejor que éste” (Platón 1992, 196).²⁶ Es la divinidad, por tanto, la que ha brindado la posibilidad de emprender la investigación acerca de la naturaleza del todo (47a7).²⁷ La visión, un medio puramente físico, como se explica en 45b-46c,²⁸ regido principalmente por el fuego y que repercute en el alma (45d), es uno de los medios para conseguir la imitación de lo divino.²⁹ Lo mismo sucede con el oído y la música en el pasaje siguiente (47c-e). Esta última sirve “como aliada para ordenar la revolución inarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma” (47c-e). En ambos casos, el alma es receptora y decodificadora final de las sensaciones y es la que configura la sensación en parámetros de racionalidad.³⁰ Lo que permite esta posibilidad de adecuación de la sensación a la verdad es la *syngeneia* (47b8 y 47d2) que une las revoluciones del alma con las “completamente estables del dios”.³¹ El cometido

26 47a6-b2: μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν; ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος οὐ μείζον ἀγαθὸν οὐτ' ἦλθεν οὔτε ἤξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.

27 περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν. Asimismo, en *Fedro* 244a es la *mania*, la inspiración divina, el don más importante que otorgan los dioses a los hombres: νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίνεταί διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει διδομένης.

28 “In Plato vision occurs when fire leaves the eye and joins fire outside to form a single compacted body, along which movements from the visible object are communicated as sensations to the eye” (O'Brien 1970, 140).

29 47b6-c4: θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσάμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκεῖνας οὔσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησάμεθα.

30 Cf.: “We noted earlier that a sensation ends when the soul names, defines, distinguishes, or relates the sensed according to an intelligible scheme” (Ashbaugh 1988, 22). Como bien subraya Ashbaugh, el *eikos logos* muestra una doble articulación: por una parte, el mundo posee unas condiciones de estabilidad que provienen de la verdad; por otra, los movimientos del alma están unidos con las sensaciones, de modo que el *eikos logos* surge cuando el alma identifica la naturaleza de ese vínculo que la relaciona con lo sensorial: es, por ello, una especie de iluminación.

31 En *Protágoras* 322a, en el relato del mito de Prometeo, se alude también a esta *syngeneia* entre la divinidad y los mortales, ya que Prometeo roba

de fondo del *Timeo* es mostrar cómo el Demiurgo ha impuesto la razón sobre la necesidad, ha introducido el orden racional en el caos. La ciencia natural –περί τε τῆς τοῦ παντός φύσεως ζήτησις– tiene por cometido dar razón de este orden. Convertirse en conocedores de la estructura del cosmos supone apreciar y revelar la racionalidad del orden y de las razones que condujeron a que el mundo fuera creado tal cual es (Burnyeat 2005).

Otro pasaje en el que Platón establece un vínculo determinante entre vista, oído, astronomía y armonía es *República* VII 529d-531c. Aquí, después de una reflexión acerca de la constitución visible de los astros y de su belleza (VII 530 a-b), se reconoce la excelencia que surge en la observación de los movimientos de los astros y la escucha del movimiento armónico, y ambas facultades son “como hermanas entre sí, según dicen también los pitagóricos”.³² La astronomía y la geometría son ciencias en las que interviene “aquello que de inteligente hay por naturaleza en el alma” (VII 530 c1).³³ Tanto la vista como el oído son mecanismos de ascensión hacia lo inteligible, al igual que en *Timeo* 47a-e. A continuación, Platón se desmarca de los meros astrónomos y estudiosos de la armonía señalando que esas ciencias buscan relaciones numéricas, pero no se enfrentan a los problemas de fondo.³⁴ Sócrates concluye (VII 531d1-2) que la eficiencia de estas ciencias (astronomía, geometría y música) se encuentra en su capacidad para llegar a descubrir “la comunidad y afinidad (κοινωνίαν ἀφίκτηται καὶ συγγένειαν) existentes entre una y otras y para colegir el aspecto en que son mutuamente afines” (VII 531d1-2). Estos estudios son el proemio a la ciencia dialéctica (VII 531d7-10). A partir de esta distinción, se puede hacer la *diairesis* de ámbitos de saber: en primer lugar, la dialéctica; en segundo lugar, la *dianoia*; en tercer lugar, la creencia, y en cuarto lugar, la imaginación (VII 533e7-534a8).³⁵ Entre

sí guardan una relación proporcional en cuanto a la esencia y la generación (οὐσία – γένεσις).

Hay un rasgo característico de la operación de la *dianoia*, el empleo de hipótesis, que merece atención. Ashbaugh (1988) afirma que las tres características que definen el *eikos logos* en cuanto ser-imagen de explicaciones verosímiles (“image-being of verisimilar explanations”) son a) la estabilidad de las verosimilitudes; b) el uso de la razón a partir de hipótesis, y c) su capacidad persuasiva.³⁶

Platón usa el término hipótesis en el *Timeo* para señalar los principios sobre los que se fundamenta la exposición. Así, en 48e, en el momento en que se presenta el tercer principio, el receptáculo –en el paso del relato sobre las obras de la razón al de la mezcla de inteligencia y necesidad–, tanto el modelo inteligible como su *míμημα παραδείγματος*, la imagen del modelo, son resultados de la hipótesis (ὑποθεθέν).³⁷ Asimismo, en 53d4-7, es dado como supuesto (ὑποτιθέμεθα) que los triángulos son el principio fundamental del fuego y de los otros cuerpos, según el discurso probable acompañado de necesidad,³⁸ mientras que los otros principios superiores “los conoce el dios y aquel de entre los hombres que es amado por él”.³⁹ Más

νόησις: καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησις δὲ περὶ οὐσίαν: καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησις πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμη πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν.

36 “Because verisimilitudes mirror truth, the characterization of the image-being particular to verisimilar accounts requires that one consider how those accounts rely on preliminary notions or hypotheses –taking the term in a technical as well as in non-technical sense. Both the verisimilar and the true accounts begin from hypotheses, and they both rely on principles that each account leaves unquestioned. The true account leaves unquestioned what in fact must remain so, the regulative principle (*arche* as *fundamentum* or *initio*). It always explains its hypotheses in reference to that primary principle. The verisimilar account leaves unquestioned what it cannot explain, its basic hypotheses. Methodologically the two accounts look alike, proceeding from hypotheses, and leaving their ruling principles unquestioned. In what each exemplifies, however, the two accounts differ. What the verisimilar account uses as ruling principles, the true account explains fully according to more fundamental ideas” (Ashbaugh 1988, 29).

37 τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἔν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποθεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτ’ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατὸν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἔξιν ἰκανῶς.

38 ταύτην δὲ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωματίων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ’ ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι.

39 τὰς δ’ ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν δὲ ἂν ἐκεῖνος φίλος ἦ. Señala A. E. Taylor: “We ‘postulate’ that we are to proceed in this fashion and the whole construction belongs to the realm of *eikotes logoi*. [...] He is prepared, as he says a little later, for the possibility that the whole thing may turn out to be a merely ‘provisional’ account, but he *postulates* his resolution of the corpuscles into triangles of the two types, according to the rules of method as described

la ciencia para la vida del hombre en el demiúrgico taller conjunto de Atenea y Hefesto. Un ejemplo de narración mítica criticable, según lo expuesto anteriormente en relación con el uso de *mythos* en *República* y *Timeo*. En cierto modo, el *Timeo* es la inversión del relato demiúrgico de Prometeo dentro de las condiciones de verdad necesarias para un mito: mostrar que la naturaleza entera está ordenada y dirigida por entero *pros to kalon*.

32 VII 530d6-10: καὶ αὐτὰ ἀλλήλων ἀδελφαὶ τινες αἰ ἐπιστήματα εἶναι, ὡς οἱ τε Πυθαγόρειοι φασὶ καὶ ἡμεῖς, ὦ Γλαῦκων, συγχωροῦμεν.

33 τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ.

34 531c1-4: τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουόμεναις ἀριθμοῦς ζητοῦσιν, ἀλλ’ οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίσσιν, ἐπισκοπεῖν τίνες σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὐ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι.

35 ἀρκέσει οὖν, ἦν δ’ ἐγώ, ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην: καὶ συναμφοτέρα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφοτέρα δ’ ἐκείνα

adelante, en 61d2-5, la existencia del cuerpo y el alma es otro de los postulados que Timeo afirma, antes de llevar a cabo la explicación de por qué el fuego transmite una sensación punzante.⁴⁰

La explicación de la *dynamis* y constitución del fuego sirve como paradigma del funcionamiento del *eikos logos*; en suma, para reconocer la intención de Platón a la hora de llevar a cabo un *logos* sobre el mundo físico y determinar, por otra parte, la adecuación entre la explicación y el fenómeno que describe. El fuego es construido a partir de la figura de la pirámide (56b3-5), algo que se deduce a partir de ser el elemento más móvil y rápido, “según el razonamiento correcto y el probable”.⁴¹ Platón (Ashbaugh 1988) ha encontrado con esta explicación una expresión geométrica del fuego y de sus movimientos (Ashbaugh 1988), de modo que se puede decir que el fuego está sujeto a las variaciones que le son propias a la constitución de los triángulos que posee una pirámide (61e-62a).⁴² De este modo, la relación entre el fuego y la pirámide de cuatro lados aporta un detalle importante a la sensación que genera el fuego, puesto que organiza las diversas presencias y formas que puede adoptar éste en un esquema que se corresponde a la vez con la sensación punzante y con la lógica de las relaciones geométricas. Por otra parte, en el *eikos logos* se otorga un *arche* a los elementos primordiales, de modo que cada uno de ellos está identificado con una formación de triángulos isósceles y escalenos; en suma, hay una pauta fija inherente en la constitución básica de la naturaleza que explica su movimiento y sus *dynamis*: en el caso del fuego, la sensación punzante, su rapidez y su calor (61d-e). La estabilidad y el movimiento

del elemento dependen, en última instancia, de la propia estabilidad de las caras de la figura geométrica, que es su *arche* (55e-56c). Según la mecánica natural de adecuación entre discurso y objeto, que caracteriza al *eikos logos*, la pirámide explica incluso la forma del fuego, cuya tendencia a ascender evoca una figura triangular o piramidal, su *eidos* (56b5).⁴³ Ya no son los elementos tal y como se encontraban en la *chora*, en el desequilibrio (52e1-5), movida y moviendo a su vez, sin proporción ni medida (53a8), sino que esta presencia “trigonométrica” del fuego ya es debida a la acción del Demiurgo que le dio forma y número (53b4-5).⁴⁴ Por su parte, una vez ordenado de este modo, el fuego se mueve con rapidez por ser el elemento que está configurado con cuatro caras (triángulos equiláteros) y 24 triángulos rectángulos escalenos (Brisson 2003); por ello, es el más ligero en peso, y de ahí su tendencia a la ascensión. Como la pirámide es el sólido regular con ángulos más afilados y tiene sólo cuatro caras, es fácil entender que corte fácilmente otros cuerpos. Como apunta Ashbaugh (1988), el modelo geométrico hace que el fuego, sus movimientos y sus cambios sean predecibles, de modo que los cuerpos físicos –por no hablar de materia, lo que supondría un cierto anacronismo– no se mueven ya en el espacio de indeterminación de la *chora* antes de la intervención del Demiurgo, sino que se encuentran en un cierto estado de estabilidad garantizado por la geometría que, en palabras de Ashbaugh, “brings physical phenomena closer to being regarded as the images of the unchanging, inteligible forms. It allows the cosmologist to speak about objects that constantly shift, without embarrassment, and with correctness” (Ashbaugh 1988, 19).⁴⁵ La manera en que Platón explica el movimiento y las propiedades del fuego indica cómo se debe entender su estructura interna, y revela a partir de la geometría el modo en que se han organizado sus *dynamis*; en suma, la presencia del número en la *physis*, que es la suprema firma del artesano del cosmos.

in the *Phaedo*, for the purpose of examining the *symbainonta* which follow from it” (Taylor 1962, 363) [Cursivas del autor citado]. En *Fedón* 97b-101c Platón hace un uso de la hipótesis semejante al que lleva a cabo en el *Timeo*.

40 ὑποθετόν δὴ πρότερον θάτερα, τὰ δ' ὑποτεθέντα ἐπάνωμεν αὐθις. ἵνα οὖν ἐξῆς τὰ παθήματα λέγηται τοῖς γένεσιν, ἔστω πρότερα ἡμῖν τὰ περὶ σώμα καὶ ψυχῆν ὄντα.

41 ἔστω δὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονός εἶδος πυρός στοιχείον καὶ σπέρμα. Cf. “Pour Platon, donc, le discours vraisemblable, portant sur le sensible, part d’hypothèses, qui sont affirmations soutenues provisoirement et non de façon dogmatique. Elles ne sont pas ‘vérifiables’, mais approximatives ou provisoires, au sens où elles ne peuvent jamais être validées définitivement. À partir des hypothèses, le discours vraisemblable déduit des propositions de façon cohérente et tire des conséquences, prenant soin d’éviter la contradiction” (Santa Cruz 1997, 137).

42 Para Luc Brisson (2003), esta explicación supone una simplificación de la pluralidad dentro de un esquema reducido y estable: “To explain a phenomenon is to propose a model that renders it less complex. This is what Plato does in *Timaeus* 58c-61c, when he reduces all sensible qualities to four kinds of building blocks, that is to four elements: fire, air, water and earth” (Brisson 2003, 189).

43 τὸ μὲν τῆς πυραμίδος στερεὸν γεγονός εἶδος.

44 “Triangles are not *eisíonta kai exíonta*. The laws governing the formation of fire both qualitatively and quantitatively, therefore, are seen as fixed patterns inherent in nature. Although fire comes into being and vanishes, it does so according to certain laws and a certain beginning” (Ashbaugh 1988, 18).

45 Cf., asimismo, “That subject matter is specified at 29c1-2, not as the realm of *genesis* tout court, nor even (as Proclus well noticed: in *Tim.* 343. 18 ff.) as a likeness simpliciter, but rather as a likeness of that which is permanent and stable and manifest to reason. A likeness of an eternal rational order. I conclude that the exegesis *Timaeus* will offer is precisely an exegesis, explanation, exposition, or revelation of the rationality embodied by the Maker in the cosmos he produced” (Burnyeat 2005, 156-157).

IV

Platón se refiere a los *logoi* en 29b5 como ἐξηγηταί y συγγενεῖς; ambos términos requieren comentario, ya que abren líneas de interpretación en direcciones interesantes. En primer lugar, ἐξηγηταί remite a una función pública vinculada con la interpretación religiosa, bien sea la de oráculos, sueños, augurios (Heródoto I 78), bien la de “spiritual director” (LS, 1996, 593) en ritos sagrados, enterramientos o expiaciones (Burnyeat 2005; Mourelatos 2010).⁴⁶ La palabra aparece también en *Eutifrón* (4d, 9a) y en *Leyes* (VI 759c-e, VI 775a y VIII 828b). La función de estos *exegetai* está tradicionalmente vinculada con una mediación con lo divino, uno de cuyos ámbitos es la interpretación oracular.⁴⁷ Son magistrados que desempeñan funciones en la mántica política; también se ocupan de los dioses de cada tribu, de los festivales, y de determinar en favor de qué divinidades tiene que hacer sacrificios el Estado. En las *Leyes* VIII 828a-b el dictamen de los *exegetai* es vinculante, y están investidos de autoridad para señalar cambios en asuntos religiosos, tanto en lo que atañe a las divinidades como a los adivinos e intérpretes religiosos que se encargan de ellos (Hernández de la Fuente 2012). Asimismo, parte de la tarea de los *exegetai* estaba vinculada con las purificaciones, prácticas relacionadas con Apolo (Morrow 1960).

Parece que aquí Platón, por una parte, vincula el *logos physikos* con una función doble: noética y político-religiosa; la interpretación de las señales divinas; en suma, la mediación con lo que de divino hay en el cosmos. El *eikos logos*, por tanto, sería el encargado de ir desentrañando todas las huellas o marcas naturales en las que cabe entender la providencia divina: una ordenación de la *physis* en virtud de ese ἐπι τὸ βέλτιστον (48a3), la marca

esencial que se encuentra en la mezcla de necesidad e inteligencia que es el mundo. El *logos* se convierte, de este modo, en un intérprete del mundo (Johansen 2004, 50). En estas funciones como ἐξηγητής de la *physis* es posible que el *logos* no pueda generar más que un discurso-imagen, probable o verosímil, pero eso no significa que no participe de la verdad. Al fin y al cabo, la inteligencia ha logrado imponerse sobre “la mayor parte del devenir de la mejor manera posible” (48a).⁴⁸

En segundo lugar, el hecho de que se califique de συγγενεῖς a los *logoi* significa que hay tanto una relación de semejanza –en el sentido de la ley de la atracción de lo semejante por lo semejante, o el impulso de *philia*, que rige los procesos físicos en la cosmología de Empédocles (Inwood 28/26, 5; 38/20, 1-7) o la ascensión del alma en la dialéctica erótica del *Banquete* (210a-211d)– como de parentesco entre los mecanismos del conocimiento y la sensibilidad y la *physis* externa, dentro de los diferentes rangos de verdad en los que se puedan conectar éstos. En 29b-29c, Platón apunta que hay una relación de proporción, una razón (ἀνὰ λόγον), en la que los discursos acerca de lo que se asemeja a lo inmutable, a su imagen, poseen un grado determinado de verdad, al igual que los relatos poéticos o míticos que dejen entrever la constitución real del mundo ἐπι τὸ βέλτιστον llevan a cabo una mimesis correcta, dentro de la lógica que mediante el número y la armonía impera en la obra del Demiurgo.

Frente a la sofística y a su defensa de una naturaleza indeterminada y a la nefasta mimesis de los poetas (*Timeo* 19d-e), la *syngeneia* entre *logos* y mundo es la formulación retórica y política propuesta por Platón (*República* II, VI y VII). La novedad que se introduce en el *Timeo* –por otra parte, lo que resulta más sorprendente– es que se aplique sin reparos a un *logos peri physeos*.⁴⁹ Si en el pasaje mencionado *supra* son los *logoi* los que reciben el apelativo de συγγενεῖς, en 47b8-c1 son las revoluciones de nuestro entendimiento (τὰς περιφορὰς τὰς τῆς

46 “Not only is a striking and solemn word in itself, at everywhere else it refers to a *person*: most commonly, the *exegetes* who expounds an oracle, explains a dream, tells you the meaning of a ritual ceremony, or advises on problems of expiation [...] In later greek *exegetes* also refers to the guide who takes you round a sanctuary or temple (Pausanias V, 15. 1. 10; SIG 1021. 20); it would not be inappropriate to think of Timaeus as our guide to the beautiful design of the cosmos we inhabit” (Burnyeat 2005, 149) [Cursivas del autor citado]. Frente a Burnyeat, G. Betegh (2010) disminuye y matiza el contexto específicamente religioso del término, dando otros en los que éste se puede referir a situaciones más secularizadas y ligadas con lo hermenéutico, e incluso con el delito (Demóstenes, *Contra Lacrito* 17, 6, Esquines, *Discurso de la embajada* 40, 5).

47 *Leyes* VI 759c. Para David Hernández de la Fuente: “La consulta sobre leyes sacras se lleva a cabo por mediación de los intérpretes, figura compleja y discutida (Hammond 1952, pp. 4-12) que tiene una ambivalente manera de elección en la que también participa el oráculo” (Hernández de la Fuente 2012, e. p.).

48 νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλείεστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν.

49 “At its widest scope of the principle, *logos* must be understood as ‘logos at its best’, a successful *logos* by the standard implied by the context of the statement. At a narrower scope, but still wide enough to cover the exegesis that is at issue in the *Timaeus*, the principle is that the *logoi* of an exemplar and the *logoi* of an image or copy of the exemplar are *syngeneis*, respectively, to the exemplar itself and to its image as such: the higher epistemic grade of *logoi* of the original reflects the high ontological grade of the original *qua* original: the lower epistemic grade of *logoi* of the image reflects the lower ontological grade of the image *qua* image” (Mourelatos 2010, 232).

παρ' ἡμῖν διανοήσεως) las que son afines (συγγενεῖς) a las revoluciones de la inteligencia en el cielo (τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ περιόδους), y asimismo, en 47d2-7 la armonía (musical) tiene movimientos afines a las revoluciones del alma (συγγενεῖς ἔχουσα φοράς ταῖς ἐν ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιόδοις) y “fue otorgada por las Musas al que se sirve de ellas con inteligencia (τῷ μετὰ νοῦ προσχωμένῳ), no para un placer irracional (ἡδονὴν ἄλογον), como parece ser utilizada ahora, sino como alianza para ordenar la revolución inarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma” (Platón 1992, 197).

V

A modo de conclusión –y siguiendo en buena parte a Ashbaugh (1988)⁵⁰–, cabe afirmar que el cosmos es una unión visible y sensible que produce un movimiento en el alma y hace que ésta se extienda por los sentidos y que se ponga en contacto con los seres físicos (Ashbaugh 1988). Así se explica el funcionamiento del mecanismo de la visión y el del oído (47a-e). La separación entre inteligible y sensible parece tener unas connotaciones propias en el *Timeo*, ya que el modelo de relación entre estos dos planos muestra una peculiaridad: la intervención de lo divino como principio armonizador de esa dialéctica entre *paradeigma* y *eikon* (Ashbaugh 1988). La metáfora del espejo le sirve a Ashbaugh (1988) para identificar la relación entre *eikon* y *paradeigma*: al igual que el reflejo de Sócrates en un espejo no es otro Sócrates distinto ni un falso Sócrates, así también el *eikos logos* no es una verdad distinta sobre el mundo ni una falsedad sobre éste, dado que el espejo es producto de una creación y ordenación que es producto de la *pronoia* divina. Es una semejanza a la verdad, mas también una representación de la misma, que siempre depende del sometimiento de la *chora* a la inteligencia superior; de la propia estructura interna del objeto que es percibido y, en tercer lugar, de la estructura del alma del que percibe.⁵¹ Es el orden

⁵⁰ Aunque A. F. Ashbaugh no le conceda el trasfondo religioso ni lo encuadre dentro de una puesta en acto, una demostración de la poética platónica, su interpretación del *eikos logos* y de la relación entre el alma y lo sensible resulta muy sugerente y, aunque arriesgada, textualmente defendible.

⁵¹ La tesis de Ashbaugh resulta interesante: “Every motion of the soul is a motion of the whole soul and not a part only. If we grant the Platonic thesis that soul is a perfect blend of sameness, otherness and being, we must say that all these are stirred in sensation. [...] To say that sensation is always accompanied by an account of things sensed is to claim (referring to the structure of soul outlined above) that the sensing motion does not cease until it stirs the whole soul. We noted earlier that a sensation ends when the soul

general, el resultado de la acción de la inteligencia divina, lo que delimita la relación con el mundo físico, al menos en la clase de conocimiento sensorial que surge cuando hay una adecuación entre sujeto, objeto y mundo. Por último, cabe señalar que el *eikos logos* nunca sobrepasa su horizonte de legitimidad, ya que, si bien no es ajeno a las formas, siempre se refiere a ellas en relación con las sensaciones. ↯

Referencias

1. Ashbaugh, Anne Freire. 1988. *Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*. Albany: SUNY Press.
2. Betegh, Gabor. 2010. What Makes a Myth *eikos*? Remarks Inspired by Myles Burnyeat's *Eikos mythos*. En *One Book, the Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, eds. Richard D. Mohr y Barbara M. Sattler, 213-224. Atenas: Parmenides Publishing.
3. Brisson, Luc. 1998. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
4. Brisson, Luc. 2003. How and Why Do the Building Blocks of the Universe Change Constantly in Plato's *Timaeus* (52a-61c)? En *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, eds. Carlo Natali y Stefano Maso, 189-206. Ámsterdam: Adolf M. Hakkert Editore.
5. Burnet, John (Ed.). 1902. *Timaeus in Platonis opera, recognovit brevique adnotatione critica instruit I. B.* Tomo IV (tetralogiam VII continens). Oxford: Clarendon Press.
6. Burnyeat, Miles. 2005. *Eikos logos*. *Rhizai: Journal for Ancient Philosophy and Science* 2: 143-165.
7. Cornford, Francis MacDonal. 1966 [1937] *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*. Londres: Routledge – Kegan Paul Ltd.
8. Hadot, Pierre. 1983. Physique et poésie dans le *Timée* de Platon. *Revue de Théologie et de Philosophie* 111: 113-139.
9. Hernández de la Fuente, David. 2012. El hilo de oro (*Leg.* 645a): herencias pitagóricas y religiosas en la teoría política de Platón. En *Boulê. Ensayos en filosofía política y del discurso en la Antigüedad*, eds. Sergio Ariza y Catalina González, 59-80. Bogotá: Universidad de los Andes.

names, defines, distinguishes, or relates the sensed items according to an intelligible scheme” (Ashbaugh 1988, 22).

10. Johansen, Thomas Kjeller. 2004. *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. Lisi, Francisco. 2005. El alma humana en el *Timeo*. *Études Platoniciennes II*: 155-174.
12. Morrow, Glenn Raymond. 1960. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press.
13. Mourelatos, Alexander. 2010. The Epistemological Section (29b-d) of the Proem in *Timaeus'* Speech: M. F. Burnyeat on *eikos mythos*, and Comparison with Xenophanes B34 and B35'. En *One Book, the Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, eds. Richard D. Mohr y Barbara M. Sattler, 225-247. Atenas: Parmenides Publishing.
14. O'Brien, Denis. 1970. The Effect of a Simile: Empedocle's Theories of Seeing and Breathing. *The Journal of Hellenic Studies* 90: 140-179.
15. Platón. 1992. *Diálogos VI: Timeo*. [Traducción de Francisco Lisi]. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
16. Santa Cruz, María Isabel. 1997. Le discours de la Physique: *eikos logos*. En *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, eds. Tomás Calvo y Luc Brisson. 133-140. Sankt Augustin: Academia Verlag.
17. Taylor, Alfred. 1962 [1928]. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Oxford University Press.
18. Vlastos, Gregory. 1995. *Studies in Greek Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.