

La verdad, los recuerdos y el tiempo

Giovanni Cassertano

El *Timeo* es, muy probablemente, uno de los últimos diálogos escritos por Platón. Hace referencia, explícitamente, a las discusiones de Sócrates en *La República* (17a-19b), que, en la ficción dialógica, se supone que mantuvieron el día anterior (17b2, 20b1). El *Timeo* es por lo tanto la continuación de los discursos sobre la "ciudad perfecta", sobre la distinción de los ciudadanos en tres clases, sobre la educación de los hombres en la ciudad, sobre la comunidad de las propiedades, mujeres y niños. Entonces, ¿es un diálogo "político"? No exactamente, sino, más bien, un diálogo que enmarca la política de la ciudad en un horizonte "cósmico", en el que la vida, las vicisitudes, la historia de la ciudad de los hombres se está insertando en una vida y una historia mucho más amplias, la del universo entero. El núcleo principal del diálogo es en realidad la formación del cosmos, de las especies animal, vegetal y humana, en toda su complejidad, por obra del demiurgo, la figura "mítica" que Platón introduce en este diálogo y que "fabrica" el universo entero a imitación de un modelo eterno ideal. Pero el hecho singular es la justificación que da Sócrates de esta historia, que en el diálogo es Timeo quien la lleva a cabo. La descripción entera de la ciudad perfecta hecha en *La República* causa en efecto una sensación (19b5: *pathos*) análoga a la que allí le causaron las magníficas pinturas de seres vivos, que parecían realmente (19b7: *alethinós*) estar vivos, pero quietos: aquí se verifica el deseo (19b7: *epithymian*) de verlos en movimiento y actuando realmente.¹ Sócrates querría "ver" de este modo, naturalmente en los discursos de sus amigos, la ciudad perfecta "en acción", es decir, en sus relaciones reales, de guerra y de paz, con otras ciudades, y querría verla además digna de la educación y de la instrucción (19c6) dada a sus ciudadanos, tanto a través de las acciones en los hechos (19c6-7: *kata te tas en tois ergois praxeis*), como en las discusiones necesarias para las negociaciones de los tratados (19c7: *kata tas en tois logois diermeneuseis*) con cada una de las otras ciudades. Pero Sócrates no se siente preparado para esta tarea (19d1-2), como en su opinión tampoco lo están los poetas y

¹ Es el mismo deseo que, probablemente, intentó Miguel Ángel frente a su *Moisés*.

sofistas; y ésa es la razón de por qué se lo rebota a sus amigos: a Timeo, el italiano de Locri², no inferior a nadie en su ciudad por su riqueza y nobleza, quien se ha elevado no solo a los honores políticos más altos, sino también a la cumbre de la filosofía (20a); a Critias³, que no ignora ninguno de los argumentos que se están discutiendo; a Hermócrates⁴, quien por su naturaleza y su cultura es el más adecuado para estos discursos (29a).). Así pues, Sócrates pide a estos amigos que "le devuelvan el regalo hospitalario de los discursos (20c1)" que él había mantenido el día anterior. Sus amigos se declaran dispuestos, y sus discursos son la "respuesta hospitalaria" los de Sócrates.

Estas son las declaraciones explícitas, que vienen a reafirmarse siete páginas más tarde (27a-b): Timeo, que es un excelente estudioso de la astronomía, y de la "naturaleza del todo", hablará de la génesis del cosmos para llegar a la naturaleza de los hombres, y a continuación Critias, partiendo de cuando los hombres "nacieron de su propio discurso" (27a8: *toi logoi gegonotas*), hablará de ellos como ciudadanos de su ciudad perfecta. Así pues, el "diseño" de este "banquete de discursos (27b8)", que permanecerá incompleto⁵, consiste, como hemos señalado arriba, en insertar la historia humana, al menos aquel a partir del momento en el que los hombres hayan realizado la ciudad perfecta, en una historia del cosmos, armonizándola como ella. Por otro lado, entre las declaraciones de la página 20 y las de la página 27 se encuentra una larga historia de Critias, aparentemente sin ninguna relación con el resto del diálogo⁶, porque

² Sobre él, muy probablemente un pitagórico, no se sabe casi nada: según Cicerón (*Resp.* I 10, 16) Platón le habría conocido personalmente. Ya en la antigüedad surgió una leyenda sobre "las fuentes" de nuestro diálogo: Timón de Fliunte, un payaso convertido a la filosofía escéptica tras conocer a Pirrón, dijo que Platón había compuesto el Timeo copiándolo de cierto folleto que había comprado a un precio muy caro (cf. Gellio, *N.A.* III 17,4), y Diógenes Laercio afirmó que el folleto era un documento escrito del pitagórico Filolao (D.L. VIII 7, 1, 15); Proclo dijo que Platón lo había sacado realmente de un escrito de Timón sobre el alma del mundo y la naturaleza (*Platonis Timaeum commentaria* 3b). Otros afirman, en cambio, que realmente el propio libro de Timeo habría estado basado en el *Timeo* platónico.

³ El primo de la madre de Platón, había formado parte del "círculo" socrático, y era un poeta, orador y filósofo. Desterrado de Atenas durante la guerra del Peloponeso, allí volvió cuando la ciudad fue conquistada de nuevo por la oligarquía apoyada por Esparta (404), y formó parte también de los Treinta Tiranos, uno de los gobiernos más represivos y violentos de Atenas; murió luchando contra los demócratas de Trasíbulo que conquistaron de nuevo la ciudad el año siguiente.

⁴ Quizá se trate del general siracusano que protegió con valentía su ciudad de los ataques de los atenienses. Marchó por eso exiliado de Syracuse y fue a Esparta, pero también, a tenor de lo que Platón nos dice aquí, a Atenas, donde fue huésped del propio Critias. Volvió a Sicilia poco antes de morir.

⁵ En este punto del diálogo, de hecho, aquí comienza la historia de Timeo, que ocupará todo el resto del escrito, mientras la historia de Critias es, probablemente, lo que Platón presenta como notas en el *Critias*, que sin embargo es un diálogo inacabado.

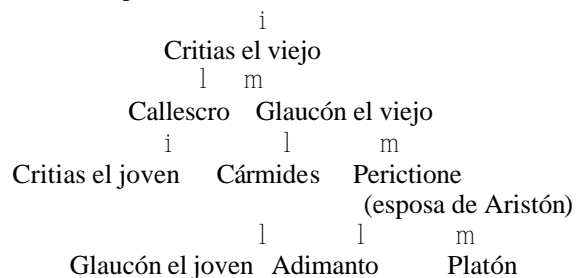
⁶ Se ha hablado mucho entre los eruditos de la congruencia de este tipo de "prólogo" con el resto del diálogo, y sobre el papel que en él juega, y se han sostenido interpretaciones que de eso explican la diferencia fundamental al resto del diálogo, son interpretaciones que lo guardan de una significativa

cuenta la historia de cuando Solón va a Egipto y habla con los sacerdotes sabios de ese país. Pero estas siete páginas son extremadamente importantes no solo para comprender la estructura entera y el significado del diálogo, sino especialmente para nuestro tema, porque presentan las delicadas y complejas relaciones que existen verdaderamente entre mito, discurso y verdad.

Hay entre los hombres historias que se transmiten de generación en generación, sobre los más diferentes argumentos: es lo que nosotros modernos llamamos "tradición oral", contraponiéndola, quizás demasiado apresuradamente, a la tradición escrita. Y el discurso de Critias se presenta asimismo como el resultado de una larga tradición oral: es un *logos*, pero proviene de una antigua tradición oral (20d1). Se trata de un "*logos* extremadamente "atópico", pero *absolutamente verdadero* (20d7-8: *logon mala men atopou, pantapasi ge men alethous*). Se trata, como es sabido, de la historia de los cataclismos recurrentes y de la victoria de los atenienses en el reinado de la Atlántida. Es una historia oral: Critias el viejo se lo había oído a Solón y a su vez se lo narra a Critias el joven, que ahora se lo cuenta a Sócrates, quien probablemente se lo habría dicho a sus discípulos: Platón se auto-presenta, así pues, como el primero que habría roto esta cadena de "oralidad" y la habría puesto por escrito⁷. Un discurso pues, un antiguo discurso, sacado de una tradición oral, pero con todo el carácter de la "verdad": en esta página, Platón subraya continuamente estas características: 20d1, 20d7-8, 21a4-5, 21c5, 21d3. Pero el juego platónico de los espejos es más facetado. Incluso siendo

premisa del discurso de Timeo; personalmente, creo que éstos últimos son más válidos; y de esto se darán algunas razones aquí.

⁷ "La tradición oral" es por tanto ésta: Solón - Critias el anciano - Critias el joven - Sócrates. Escucha Sócrates esta historia, en la ficción de nuestro diálogo, y después se la habría relatado a sus discípulos, entre ellos Platón (de lo contrario, ¿cómo habría podido escribir éste diálogo? ¿O bien debemos pensar que habría escuchado la historia de su padre Aristón o de su tío Critias el joven?). Existen relaciones de parentesco entre todos estos personajes (¿se quiere aquí subrayar la antigüedad y luego la credibilidad "de una sabiduría" adquirida desde hace mucho tiempo? Solón era de hecho una de los míticos Siete Sabios, míticos ya en la época de Platón, y era un legislador importante de Atenas), que podemos representar así:



“verdadero”, en efecto, la totalidad del discurso de Critias el joven, no coincide con el discurso “completo” de Solón, el que Solón le había contado a Critias el viejo. Dentro de este último, de hecho, está también lo que Solón dice haber contado, esto es. el discurso que Solón le había soltado al sacerdote egipcio de Sais. Este relato dentro del relato es precisamente lo que constituye el mito, la leyenda: Platón, por boca del personaje Solón, lo dice implícitamente y después, por boca del sacerdote egipcio, lo subraya dos veces explícitamente. Solón, en efecto le había hablado al sacerdote de Foroneo, el considerado “primer hombre”, de Niobe, del diluvio, de Deucalión y Pirra y de los mitos que se fabulaban (22b1: *mythologeín*) sobre sus descendientes. Al oírlo, el sacerdote egipcio exclama que los griegos son siempre “jóvenes en espíritu (22b4-5), y (que) no hay un griego viejo”: los griegos no poseían “ninguna opinión antigua derivada de la tradición arcaica (22b7-8: *di'archaian akoen palaian doxan*) o del conocimiento (*mathema*)”. Y la razón es que hubo de hecho, en la historia del mundo, no una, sino muchas destrucciones de hombres y de cosas, y las principales causas siempre han sido el fuego y el agua. Los griegos, por ejemplo, hablan de Featón y de su incapacidad de gobernar el carro del padre, pero esto "lo han hecho en forma de mito, mientras *lo otro es la verdad* (22c7-d1: *mythou men schema echon legetai, to de alethes*)”. Ésta consiste de hecho en una desviación (*parallaxis*) de los cuerpos, incluida la del sol, que rotan alrededor de la tierra, con la consiguiente destrucción que a largos intervalos de tiempo ocurren sobre todo lo que está sobre la tierra. Mito es, por lo tanto, una invención fantástica no verdadera, como la historia de Solón sobre aquellos "hechos" antiqúisimos. Solón lo da a entender, y el sacerdote egipcio lo confirma.

Y esta clara distinción entre leyenda y discurso, entre mito y verdad, existe también a propósito de otro gran cataclismo recurrente en la historia del mundo, el del diluvio. Este no ocurrió porque los dioses, para purificar la tierra con las aguas, la sumergieron, y por eso se salvaron sólo los labradores y los pastores mientras los habitantes de las ciudades fueron arrastrados al mar por los ríos en su totalidad. Bien *distinta es la verdad* (22e5: *to de alethes*): en los países en los que no hace ni un frío ni un calor excesivos la raza humana sobrevive siempre, en mayor o menor número; pero lo importante es que de todo lo que ha ocurrido, no importa lo grande, lo bello, o lo importante que haya sido, los egipcios lo han conservado por escrito (23a4: *gegrammena*) desde la antigüedad, y solo por ellos se ha salvado la memoria. La

historia del sacerdote egipcio enfatiza esta *superioridad de lo escrito sobre la tradición oral*, del *logos* sobre el *mythos*. Los griegos, de hecho, no es que no conocieran la escritura, sino que en cuanto alcanzaron un cierto progreso en la escritura (*grammasi*) y en lo que necesitan las ciudades, a intervalos regulares de años, como si fuera una enfermedad, sobrevenía un diluvio y no sobrevivían más que los iliteratos (23a8: *agrammatous*) y los zafios (23b1: *amousous*). Es así como cada vez los griegos retornaban a la juventud sin saber nada de aquello que había sucedido en los tiempos antiguos. He aquí por qué la genealogía de Solón no difiere de las cuentas de los niños (23b5: *paidon... mython*). La ignorancia de los griegos es, en consecuencia, su mitologización, dependiente por lo tanto de la falta de una escritura que fije y conserve la memoria; y esto tiene validez no solo sobre el plano de las explicaciones racionales de los fenómenos físicos, cosmológicos, sobre los cuales ellos inventan nuevos mitos, sino también sobre el plano de los hechos humanos, de las acciones, de las que no guardan memoria porque no las han fijado por escrito.

Por esto el discurso y la factualidad son planos diferentes y no pueden ser confundidos, pues sólo en el plano del discurso – aquí se ocupa del discurso escrito – es posible recordar, reconstruir e interpretar los hechos en tanto que hechos: en otras palabras, establecer "la verdad" de los hechos. Los griegos recuerdan de hecho un solo diluvio y sobre él montan su mitologización acerca del mismo, mientras la clase de los sacerdotes, de los sabios egipcios, no sólo están en condiciones de hablar de varios diluvios que se han sucedido en la historia del mundo, sino que están en condiciones incluso de *restablecer la verdad*, gracias precisamente a los sagrados discursos escritos (23e3: *hierois grammasin*; cfr. ancora a 24a1, 24d7), acerca de la historia, las hazañas y las constituciones de la mismísima Atenas. Por esta razón está el sacerdote egipcio en condiciones de contarle a Solón el griego la más bella hazaña llevada a cabo por los griegos (la derrota de la Atlántida) y de establecer una serie de comparaciones entre la antigua constitución ateniense y la organización política egipcia contemporánea, así como de confrontar el grado de desarrollo científico de ambos países.

Parece pues, basándonos en estas páginas, que se puede establecer una diferencia entre discurso y mito: el segundo está ligado fundamentalmente a la oralidad, el primero a la escritura; el mito es portador de inexactitudes y de errores, el discurso de verdad. Y, como hemos visto, todo esto se subraya más veces en Platón. Pero, como señalábamos

más arriba, la diferencia no es, ni tan simple, ni tan pura: como siempre, la densidad del tejido semántico platónico encierra la posibilidad de transformaciones que esconden (ya lo señalamos) perspectivas más complejas y profundas. También aquí, en este paso, quien habla, en la ficción platónica, es Critias, que cuenta lo que le había escuchado a su abuelo, el cual a su vez lo había oído de labios de Solón: se trata por lo tanto de una tradición oral. Pero esta tradición oral es bien distinta de la que Solón iba contando al sacerdote egipcio sobre los fuegos y los diluvios del mundo. Si la historia de Solón puede ser considerada un mito, la de Critias, que incluye el discurso "mítico" de Solón, habría sido presentada (22d) como unos *logos absolutamente verdadero*. Es importante entender esta transformación de perspectiva, porque confirma que para Platón la oralidad o la escritura no es un problema, sino solamente la *calidad* de un discurso, ya sea escrito u oral. Y esta calidad, es decir su *verdad*⁸, no es abstractamente determinable, en base a normas prefijadas, sino que es algo de mucha más complejidad. En la página 25e-26e Platón subraya muchas veces no sólo la oralidad del discurso traducido, sino también su exactitud, y, al final, su verdad; lo que no es una verdad lógica.

Al final de su historia sobre la Atlántida, Critias advierte que la narración que ha terminado hace un momento le había venido a la mente el día anterior, mientras Sócrates hablaba de la *politeia* perfecta y de sus ciudadanos (es decir, el discurso de Sócrates en *la República*), y subraya: "estaba completamente estupefacto acordándome de las cosas que ahora he dicho (25e3-4: *ethaumazon anamimneiskomenos auta ha nyn lego*)". ¿Por qué se había acordado del discurso de Solón, escuchando a Sócrates, y le había parecido que dos discursos coincidían? Pero esto no lo había verbalizado, en el momento: ¿por qué? Porque, después de tanto tiempo, no lo recordaba perfectamente (26a1-2: *dia chronon gar ouch hikanos ememnemēn*). Pensó entonces que sería necesario reelaborar dentro de sí mismo y de manera completa todo el discurso antes de exponérselo a Sócrates. La expresión platónica en este punto (26a2-3) es bellísima, como bellísima es la observación psicológica que implica: *pros emauton proton hikanos panta analabonta legein houtos*. Critias recuerda vagamente: ha pasado tanto tiempo, y no puede recordar de manera clara todos los detalles. Pero su mente está trabajando, el estímulo dado por Sócrates le permite re/apropiarse de aquello que yacía en su

⁸ La verdad es una cualidad del discurso: cfr. *Sofista* 263a.

memoria: El “*ajnalambavnei*” significa no solo que lo toma consigo, sino que lo recupera, restaura y corrige: lo interpreta; y así, finalmente, domina (*hikanos*) lo que antes sólo recordaba *ouk hikanos*. Y entonces se vuelve sencillo para él no sólo “contar”, sino “narrar recordando perfectamente”, dándose todas las justificaciones necesarias para convencer a los otros de que lo que recuerda es perfecto, no falta nada. Platón describe aquí magistralmente la “reconstrucción” de un recuerdo, que es lo que siempre completamos en nuestro discurso, en todos nuestros discursos. Critias había dejado a los compañeros, después de haber escuchado a Sócrates, con un vago recuerdo en la mente. Esto no lo habría verbalizado, porque sentía la necesidad de reconstruirlo, de reorganizarlo, pero mientras tanto empieza a hablar de ello, vagamente, con sus otros amigos. Y luego, habiéndolos dejado, “este reaparece durante toda la noche haciéndose de nuevo presente todo entero (26b1-2: *apelthon te schedon ti panta episkopon tes nyktos anelabon*)”. Finalmente se descubre un hecho sorprendente, que es la justificación de la veracidad de su recuerdo: es realmente verdadero, como se suele decir, que aquello que hemos aprendido de muchachos se queda grabado para siempre en la memoria (26b3-4). Es más, ahora puede afirmar con seguridad que un discurso oído el día anterior no sabría contarlos perfectamente, mientras que permanecería verdaderamente estupefacto si se le hubiera escapado algo de esto que ha oído hace tanto tiempo (26b5-7), porque esos discursos han permanecido grabados como pinturas hechas a fuego (26c2-3).

El mecanismo psicológico de la memoria está clarísimo en la descripción platónica: la anámnesis es el fruto de un trabajo psíquico “finalizado”. Aquello que yacía, confuso, en la mente de Critias se vuelve claro de improviso. Pero ¿por qué nos acordamos de hechos o discursos de un pasado lejano, a veces con una claridad mayor que aquella con la que tenemos presentes en nuestra memoria discursos o hechos más cercanos? ¿Cuál es el mecanismo que pone en movimiento este trabajo nuestro de “recuperación”, en el cual recobramos, reinterpretando, las cosas que parecen lejanas a nuestro presente? Platón es plenamente consciente de este mecanismo, y nos lo dice, a su manera, naturalmente dejando al lector atento a la posibilidad de descubrirlo en las líneas de su dictado, aparentemente simple y discursivo, pero en realidad densísimo.

El resorte que hace dispararse la operación anamnésica de Critias se localiza claramente en las líneas 3-6 de la página 26a: "y por eso estuve inmediatamente de acuerdo con usted *sobre las tareas que nos había confiado*, pensando que la cosa más importante en todas las cuestiones de este género, que es la de *establecer un discurso adecuado a nuestros fines*, habríamos sido capaces de obtenerlo convenientemente". En estas pocas palabras están presentes todos los múltiples planos implicados siempre en nuestro discurso. Hay previamente todo un acuerdo (o eventualmente un desacuerdo): nuestro discurso confluye con otro, encuentra en otro la razón de su puesta en movimiento. Esta razón no es puramente lógica, pero es eminentemente práctica: es un fin común al que ha terminado un discurso y al que se dispone a emprenderlo. Esta *tensión hacia un fin* pone en el movimiento la memoria: y por consiguiente el futuro, y no el presente⁹, es lo que estimula la memoria; siempre recordamos alguna cosa "a la vista" de algo que hay en otra. El recuerdo, a su vez, no es un fenómeno "neutro", sino que implica naturalmente, necesariamente, nuestra intervención: al recordar, somos nosotros los que establecemos, los que construimos el recuerdo, los que "lo sujetamos" (cf. *hypothesthai*) con nuestros objetivos, a aquello que *queremos* realizar. Y al final, encontramos aquello que buscábamos; o, si se quiere, logramos construir lo que quisimos. El discurso adecuado; el discurso apropiado. En otras palabras, el discurso "verdadero". En otras palabras de nuevo, no la verdad, sino nuestra verdad, la que ahora nos sirve para seguir adelante, para programar nuestro futuro. Quien aspire, aún hoy, a separar claramente el discurso platónico del de los sofistas debería meditar principalmente sobre esta verdad "política" que emerge de pasajes como éste del Timeo.

En este punto, es obvio, que la diferencia que parecía tan clara entre mito y *logos* desaparezca, como desaparece aquella entre relato oral y discurso escrito. Historia y discurso, discurso en el pasado y discurso en el futuro, asumamos uno al lado del otro: lo que importa determinar no es si un discurso es un mito o un *logos*, sino si alcanza la finalidad que establece. Por consiguiente, "la verdad" de un discurso es algo mucho más complejo que una propiedad lógica simple, y no es solamente, como había deseado Parménides y como Platón mismo había enunciado (cfr. p. e. *Cratilo*, *Sofista*), decir las cosas que son, en el sentido de adaptar nuestro discurso a la realidad de las cosas. Esto leemos en la conclusión de esta página, en 26c5-e1. Ahora pues, concluye Critias, es

⁹ Ni mucho menos, "filológicamente", el pasado.

precisamente en razón de todo esto por lo que fue dicho todo cuanto ha sido dicho, y por lo que yo estoy dispuesto a hablar de ello no sólo en resumen, sino punto por punto, tal y como lo escuché (26c5-7). Ahora el discurso de la memoria ha sido completado: ahora que están claros los fines que ambos se proponen, ahora que el recuerdo ha sido re/construido en su "funcionalidad", ahora el discurso de Critias puede sin solución de continuidad, relacionarse con el de Sócrates. Pero hay más: ahora es el *mito* relatado por Critias el que se convierte en un discurso, y no sólo en un *discurso verdadero*, sino un discurso que *confiere verdad* al de Sócrates, que a su vez se convierte en un *mito* con respecto al de Critias (magistralmente, Platón ya nos había anticipado esta transformación, de acuerdo con su estilo de "anticipar" términos claves de su discurso que encontrarán justificación, y luego serán entendidos completamente, sólo al final de discurso mismo: en 20d7-8, como hemos visto, había hablado de un discurso quizás asombroso, pero completamente verdadero). Ahora, así pues, concluye Critias, aquellos ciudadanos y aquella ciudad, de los que Sócrates había hablado el día anterior "*en forma de mito (en mythoi)*", los *llevaremos* hacia la verdad: los "*transformaremos* en verdad (*metenekontes epi talethes*)". Se cumple así el deseo que Sócrates había expresado al principio, en 19b8, cuando dice que habría querido ver "en movimiento" la ciudad perfecta que había descrito: el discurso que hace en la *República* es asumido ahora como el mito al que es necesario dar una verdad, que se confirma exactamente por el hecho de que la verdad de un discurso puede ser establecida no de una vez por todas, sino sólo relativamente, y por consiguiente que un discurso no es "en si" ni *mythos* ni *logos*, sino que se convierte en el uno o en el otro dependiendo de las situaciones y de las exigencias, de los fines que se quieren alcanzar. Lo que da la verdad a un discurso es pues siempre otro discurso, que transforma aquel anterior; una vez más el verbo usado por Platón es significativo: esta obra de transformación no puede sino ser la construcción "de una metáfora" (*metapherein*), por lo tanto de un metadiscurso. Precisamente esto hará ahora Critias. Pero para hacerlo, debe establecer a su vez algunas suposiciones, debe asumir algunas hipótesis. Esto no tiene nada a que ver "con los hechos", sino sólo con la finalidad ético-política que ellos quieren conseguir ahora. "Supongamos (26d1: *thesomen*)", en efecto, que aquella ciudad de la que hablaba Sócrates el día anterior sea realmente esta de la que ahora habla Critias refiriéndose a la historia del sacerdote egipcio. La consecuencia será entonces que los ciudadanos que

Sócrates se "imaginaba", que andaba diseñando (26d2: *dienoou*), son realmente "los antepasados verdaderos" (26d2-3: *alethinous progonous*) de los atenienses de los que hablaba el sacerdote.

Como se puede ver, "la verdad" platónica es bastante compleja: comprende no sólo una argumentación correcta, ya que Platón ha ido confirmando desde los primeros diálogos hasta el *Sofista*, una argumentación que requiere puntualizar las connotaciones conceptuales en la individualización del referente lógico exacto (las ideas); comprende no sólo la participación del *thymos* en la demostración lógica, como ya que ha sido establecido desde el *Carmide* al *Simposio*, al *Fedón* al *Fedro*; sino que comprende también, como ya aparece desde la *República* al *Político* y al *Timeo*, la relativización del discurso en un horizonte más amplio, que podríamos llamar ético-político, respecto al que únicamente resulta posible juzgar sobre su funcionalidad. Y esta funcionalidad termina haciéndose cada vez más su verdad. Y por tanto en la mezcla lingüística platónica ya no es resulta posible distinguir limpiamente y separar (como a veces había parecido que era posible hacer) mito, metáfora, analogía, y discurso lógico: ellos están todos igualmente implicados, y a menudo cambiando de reglas, en la afirmación de una verdad. Ésta resulta por tanto "construida" de hecho por elementos tan diferentes, como cuando se construye una armonía partiendo de sonidos diferentes. La lengua "musical" de la siguiente afirmación confirma todo esto: "Perfecto será el acuerdo (26d3-4: *pantos harmosousi*) y no estaremos fuera de la melodía (26d4: el *ouk apaisometha*) diciendo que ellos (nuestros antepasados) son propiamente aquellos que vivieron durante aquel tiempo". Y la frase posterior todavía confirma que la calidad de un *logos* es proporcionada en su conformarse a nuestro entendimiento: en esta perspectiva va juzgada la asumibilidad de un discurso, sin la cual no se vuelve necesario buscar la cercanía del otro. "Y luego, oh Sócrates, es necesario examinar si este *logos* es ajustado a nuestro entendimiento (26d7: *kata noun*), o si, en cambio, es necesario buscar otro".

La respuesta de Sócrates al discurso largo y a la aclaración de Critias no hace otra cosa más que soldar perfectamente este círculo: en compensación de su *logos* del día precedente será necesario ahora desarrollar este apunte hasta el momento en que él "ya no es al *mito fantástico*, sinoo realmente un *verdadero discurso* (26e4-5: *me_plasthenta mython all'alethinon logon*)".

Comienza entonces ahora "el banquete de los discursos" (27b8: *ton logon hestiasin*) lo que Timeo y Critias ofrecerán a Sócrates a cambio de lo que él les ofreció el día precedente: Timeo hablará de la génesis (27a6) del cosmos para vincularla en detalle con la naturaleza del hombre y Critias de los ciudadanos de Atenas. Una vez más todavía se subraya "la ficción" del discurso, una ficción que, como veremos también más tarde, no significa falsedad: el discurso, en cualquier caso, a la manera de Gorgias, confiere "una realidad", y esta realidad encuentra su verdad en el discurso mismo. Critias de hecho hablará después de Timeo, como si (27a7: *hos*) hubiese recibido "a los hombres nacidos en su discurso" (27a7), como si (27b2: *hos*) éstos hubieran sido creados por el discurso y por las leyes de Solón, como si (27b3: *hos*) ellos fuesen realmente los atenienses de un tiempo recordado en la vida con la escritura sagrada, como si (27b5: *hos*) ellos fuesen realmente los conciudadanos atenienses: todo esto se hará al punto, construyéndolo con los discursos (cf. 27b6: *poieisthai tous logous*). La historia de Timeo ocupará, como es sabido, el resto entero del diálogo, el de Critias el diálogo homónimo siguiente. Para el tema que nos interesa, aquí nos demoraremos sólo en algunos puntos de la historia de Timeo.

La historia de Timeo comienza con un diferencia metodológica, que arranca otra vez fuertemente de la lección parmenídea, entre los discursos que pueden hacer sobre el modelo del cosmos y los del cosmos visible, la imagen del modelo: distinción, anótese, estrictamente relacionada a la parmenídea entre el camino de la verdad y camino de la (opinión) credibilidad, entre método matemático y método físico, en suma, entre discurso sobre el *ejovn* y discurso sobre el *ejovnta*. El razonamiento platónico es clarísimo. Si, metodológicamente, es necesario distinguir (29b4: *dioristeon*) entre modelo e imagen, porque " los discursos son en cierto modo cogenéricos de aquellas cosas de las que ellos son intérpretes (29b4-5: *tous logous, honper eisin exegetai, touton auton kai suggeneis*)", de ahí se deduce que el discurso en torno a lo que es estable y fijo y que se hace claro a través del intelecto (29b6) será también él mismo estable e indestructible (29b7) y, en cuanto resulte posible, irrefutable e invencible (29b7-8); mientras el discurso en el que se representa aquel modelo hablará mediante *probabilidad y analogía* (29c2: *ontos de eikonos eikotas ana logon te ekeinon ontas*): " cuando de hecho este se refiere a lo que nace, entonces la verdad está en la creencia (29c3: *hotiper pros genesin ousia, touto pros pistin aletheia*) ".

Bien, me parece claro que esta diferencia platónica es incardinada en el poderoso esqueleto metodológico y teórico de Parménides. Para Parménides, de hecho, es necesario aprender cada cosa, bien yendo a su ser en el fondo inmutable de la verdad sin contradicciones, o bien a través de las experiencias de los hombres, en las que no hay certidumbre verdadera (*pistis alethes*: cf.. B1. 28-30 DK). Pero son diferentes el método y los contenidos del discurso que se debe construir sobre el uno y los otros; el primer discurso considera algo que es puesto como inmutable, ingénito e imperecedero: es el *ejovn*, el todo esférico, uno, compacto y continuo, objeto de una abstracción conjuntamente matemática y cosmológica (B8.3-4 DK). El discurso que lo considera tiene la fuerza de la certidumbre (B8.12: *pistios ischys*), es "el camino verdadero" que le atribuye algún *shvmata* y por esto rechaza a los otros, como por ejemplo los conceptos incomprensibles de nacimiento y muerte (B8.21); debe atrapar alguna cosa que, "permanezca siempre, en su propia identidad, reposa en este suelo y entonces el equilibrio permanece en su lugar (B8.29-30)": es el discurso cierto y el pensamiento en torno a la verdad (B8.50). El otro discurso, en cambio, el que considera las experiencias de los hombres, es el del cosmos que aparece fenoménicamente, desde el movimiento de las estrellas a la embriología del hombre, reocupa de todos los *eonta*, es un discurso que puede conducir al engaño (B8.52), no tiene, ni misma fuerza de persuasión, ni el mismo grado de certidumbre ni de verdad que el primero, y sin embargo todavía puede conjuntarse para describir un "ordenamiento cósmico razonablemente probable (B8.60: *diakosmon eoikota*)".

Exactamente en esta perspectiva se coloca Platón, con su descripción metodológica, en el paso en 29b3-c3, y con el discurso cosmológico siguiente entero de Timeo. Hay un discurso fijo, inmutable, de una claridad intelectual absoluta, que considera el modelo, la idea del cosmos: es un discurso "matemático" podríamos decir; con la constitución de su objeto, el ser, la idea del ser, él también se hace irrefutable e invencible, "verdadero". Y hay un discurso sobre el movimiento, sobre las cosas que nacen y mueren, que es guiado por analogía con el primero (*ana logon te ekeinon*), y que, pese a ser conducido con método, sin embargo no produce verdad, sino que nos ofrece, en cualquier caso, verosimilitudes (*eikotas*), aunque pueda ofrecernos también un sistema completamente (o bastante) creíble (*pistin*). Platón resuelve el asunto

claramente de repente: después de que tantas personas que han expresado opiniones divergentes en torno al nacimiento y al devenir de todo (29c5), no es asombroso que no podamos ofrecer "discursos lógicamente coherentes e irreprochables (29c6: *homologoumenous logous kai apekribomenous*)": lo importante es que nuestro discurso no sea menos verosímil (29c7-8: *hetton ... eikotas*) que el de los otros. Tenemos una naturaleza humana, y nuestros discursos sobre las experiencias no pueden ser perfectos, ni absolutamente irreprochables desde un punto de vista lógico: será bastante que construyamos, entonces, una historia verosímil (29d2: *eikota mython*). Y para el curso entero de la exposición de Timeo, se subrayará continuamente esta "probabilidad" del discurso físico sobre el universo.

Discurso verdadero y discurso verosímil, discurso sobre el modelo y discurso sobre las cosas: ¿podemos decir que estamos también aquí delante de la diferencia entre verdad y opinión? Generalmente, cuando usamos estos dos términos, todavía hoy, los entendemos en oposición; y, hablando entonces de Platón, entendemos esta oposición como algo absoluto. Sin embargo, hemos visto hasta ahora, que esta no es la posición platónica que se ha hecho mucho más vaporosa y dialéctica. Precisamente en nuestro diálogo, no hay ninguna oposición, sino una distinción

Después de haber construido el alma de acuerdo con el pensamiento (36d8: *kata noun*), y después todo lo que es corpóreo, el demiurgo dio el origen a la vida "para la duración entera del tiempo (36e4-5)". Ahora bien, "es un discurso que deviene siempre verdadero por su estructura constante" (léase así la expresión en 37b3-4: *logos de ho kata tauton alethes gignomenos*), sea que se refiera al "medésimo", sea que se refiera al "otro"; cuando "se refiere al sensible (37b6) ... hace nacer (cf. 37b8) en el alma opiniones y creencia estables y verdaderas (37b8: *doxai kai pisteis bebaioi kai aletheis*); cuando "se refiere al racional (37c1) ... hace nacer *intelecciones y ciencia*. (37c2: *nous kai episteme*) ". Estas dos formas de conocimiento se generan en el alma, y quién diga algo divergente, " dirá todo menos la verdad (37c4-5: *pan mallon y talethes erei*) ".

Como se puede ver, aquí se trata de tres discursos. Las opiniones y las creencia estables y verdaderas, en otras palabras el discurso *hos eikos* que es el único que puede ser hecho sobre el mundo corpóreo y sensible, son el resultado de una indagación *peri to ajsqhtovn*. También aquí, como para Parménides, la *doxa*, que se atiene a lo sensible, no es por ello algo completamente negativo; al contrario, viene adjetivada por dos

términos por lo general atribuidos a la idea: estable y verdadero. Podría decirse, en otras palabras, que el discurso sobre el mundo sensible, aún siendo en rigor solamente probable, puede constituir de hecho para nosotros un discurso "verdadero", al menos hasta que no logremos encontrar otro que consiga imponerse como "más verdadero" (cf. cuanto queda dicho en 29c-d). Por otra parte, las intelecciones y la ciencia son el resultado de un discurso *peri to logostikon*. Esto es lo que puede construirse con un modelo matemático, sobre cualquier cosa que no ha empantanado en lo sensible, pero que lógicamente lo precede; naturalmente, y con mayor razón, sus características de verdad y estabilidad son más fuertes que las de la primera. Pero hay también, a las espaldas de este dos, un tercero, inmutablemente verdadero e invariante respecto a los otros dos, y es el discurso metodológico, que es el que establece la diferencia entre los otros dos, la justifica, da razón de ello, determina los grados diferentes "de verdad" que con ellos pueden alcanzarse: no es nada trascendente: es exactamente *el discurso metodológico que ahora estamos haciendo*. Y su verdad, si bien se mira, es lo que nos proporciona opiniones sólidas y verdaderas tanto cuando se refiere al mundo sensible, como cuando se refiere al puramente racional. Todo esto se puede ver también aquí, a propósito del importantísimo inciso platónico sobre el tiempo.

Cuando el dios vio moverse este mundo, se hizo una imagen de lo eterno (37c7: *agalma*)¹⁰, esto le complació y pensó hacerlo todavía más similar a su modelo (37c8). Y ya que este modelo es un eterno viviente (37d1), y la naturaleza, la estructura interna de este viviente, que es eterna (37d3), "no es posible adaptarla de manera completa a lo que ha nacido (37d4), pensó construir una imagen móvil del eterno (37d5: *eiko ... kinton ... aionos*), ... una imagen que procede de modo eterno según el número, y *que hemos llamado el tiempo* (37d6-7: *kat' arithmon iousan aionion eikona, touton en de chronon onomakamen*)". También aquí, como puede verse, la unión es resuelta al mismo tiempo que la distinción; y de aquí la necesidad de no confundir lo que explica con lo que es explicado, el modelo racional y el mundo que debe ser racionalizado; y allí se indica la manera de cómo este trabajo de racionalización y de explicación puede ser completado: *kat' arithmon*, según el número. Hay una diferencia natural entre el *aion* y lo que nace y deviene, pero allí no es posible realizar una separación absoluta: si no fueran en cierto

¹⁰ Esta expresión aparece en Demócrito, según testimonio de Olimpodoro, in *Plat. Phileb.* p. 242 = DK68B142; cfer. también Procl. in *Cratyl.* 16 p.6, 10 DK68B26

modo comparables, si lo que nace no fuera del cierto modo "similar" a lo que es eterno, no podría hacerse ningún discurso. El problema, para el discurso cognoscitivo, es encontrar una nota capaz de relacionarlos. Y la esta nota puede encontrarse en el lenguaje, que es el que distingue y une al mismo tiempo: la racionalización de lo que nace y se transforma, computado según el número, que establece criterios de medida, es lo que *decidimos* "llamar" tiempo, *chronos*. El tiempo es entonces la "imagen lingüística" necesariamente articulada, que es "móvil", con la que entendemos el paso de lo que se mueve hacia lo inmóvil (al eterno), el sensible al racional (al eterno). Necesariamente articulada, decíamos: y aquí el análisis platónico se hace particularmente sutil, implicando explícitamente el problema de la denominación correcta, que es lo característico de la función del lenguaje. Convine en este punto citar en su totalidad el importante paso que sigue.

"Y los días y las noches y los meses y los años no existían (37e1: *el ouk ontas*) completamente antes de que el cielo naciera; y él hizo lo que nació en el mismo momento en el que él construyó el cielo. Todos ellos es "partes" del tiempo (27e3: *mere chronou*) y las expresiones esto "era" y "será" son "las formas generadas del tiempo" (27e4: *chronou gegonota eide*), que sin reflexionar aplicamos *no correctamente a la realidad eterna* (27e5: *epi aidion ousian ouk orthos*). Decimos (37e5: *legomen*) de hecho "era", "es", "será", mientras en cambio sólo el "es" conviene (38a1: *prosekei*) [a la realidad eterna], sobre la base de un discurso que pretenda ser verdadero (37e6-38a1: *kata ton alethe logon*); y en cambio "era" y "será" conviene decirlos de lo que se genera y deviene en el tiempo (38a1-2): las dos expresiones representan de hecho movimientos. Pero lo que es idéntico, sin conocer movimiento, tiene siempre las mismas características (38a3: *to de aei kata tauta echon akinetos*), no ha de envejecer ni hacerse más joven en el tiempo (38a4: *dia chronou*), ni [si puede decirse tal cosa] le corresponde que "haya sido generado", ni que "se esté generando", ni que "se generará". En pocas palabras, ninguna de todas las características que la generación implica para los que se mueven en lo sensible (38a5-6: *to parapan te ouden hosa genesis en aisthesei pheromenois prosepsen*). Éstos son de hecho *las características del tiempo que imita el eterno* (38a7-8: *chronou ... aiona mimoumenou ... eide*) y es que se mueve en círculo según el número (38a7) ". Pero aún hay más: cada vez que usamos expresiones del género "lo que ha devenido" *es* "devenido", lo que deviene "es" lo que ocurre, el futuro

"es" el futuro, y lo que no es "es" el no ser, ninguno de estas cosas está expresada con propiedad (38b3: *hon ouden akribes legomen*) "; pero ahora, quizás, ni es este el lugar ni el momento oportunos para examinar estas cuestiones con el rigor debido (38b5: *diakribologeisthai*).”

Como se ve, el regreso a la posición parmenídea viene enmarcada ahora en la óptica mucho más compleja de Platón. Aquí me parece que resalta también uno de los problemas que más fuertemente interesó a Platón, el problema de la denominación correcta, que es el problema de un lenguaje que tiende al ser “adhiriéndose” de la manera más correcta posible a la realidad; con todas las complicaciones de este problema, en el nivel de cada uno de sus dos planos. El modelo aquí es lo eterno, el eterno viviente que, *en el mito del Timeo*, el demiurgo se esfuerza en imitar cuando allí formaba una criatura que no es eterna, que es el mundo del devenir, de lo sensible, de modo que resulte ser de la manera más similar posible a aquel; y esto, *en nuestro discurso cosmológico*, nos esforzamos en utilizarlo, con nuestro *levgein* (hablar), al objeto de construir de la manera más correcta posible nuestro conocimiento del mundo. Sobre esta base de individualizarlo todo discriminamos dos niveles en el movimiento. El modelo "debe" ser inmóvil; el mundo se mueve, es tradicionalmente un sujeto en devenir: haciéndose en el proceso de los nacimientos y de las muertes. Por tanto, si "el nombre" del modelo es *aion*, lo eterno, el nombre de la imagen móvil del modelo es *chronos*, el tiempo. Característica connatural del tiempo, el movimiento es entonces "natural" con el tiempo. Podríamos decir que el tiempo es un movimiento; pero esto no sería en ninguna parte una expresión correcta; si es verdad que el tiempo ha nacido con el movimiento, el tiempo no es simplemente el movimiento, sino "el movimiento medido", *kat' arithmon*. A las medidas del tiempo, Platón los llama "las partes del tiempo", y tales son los días, los meses, los años; ellos están no sólo relacionadas necesariamente con el movimiento, sino específicamente con este movimiento del mundo: por eso ellos no existían antes de que el cosmos naciera. Hasta aquí el lenguaje que estamos usando, que es también la lengua de las expresiones comunes, que está suficientemente capacitada para dar cuenta, con estas imágenes conceptuales, del movimiento y de pasar con el mundo. Pero es necesario dar un paso delante, y no confundir "las partes" del tiempo con "las ideas" del tiempo, que pertenecen a la estructura misma de nuestro discurrir, de nuestro describir, de nuestro hablar. Ellas son

"las formas temporales" que justamente aparecen (*chronou gegonota eide*), cuando usamos, en nuestra lengua: "era", "es", "será". Es en el propio uso de estas formas lingüísticas del tiempo donde nosotros podríamos expresarnos de una manera no correcta si las referimos indistintamente a uno o a otro de los dos niveles. De hecho, la idea de la realidad eterna (*aidion ... ousian*) está de acuerdo sólo con la forma lingüística "es", mientras las formas "era" e "serán" no las asume correctamente (*ouk orthos*), en tanto que estas dos últimas formas se ajustan más bien a lo que se genera y evoluciona a lo largo del tiempo, ya que ellas indican intrínsecamente movimiento. Y así debemos decir lo, si queremos respetar las reglas también lingüísticas de un discurso que es ciertamente verdadero (*kata ton alethe logon*). Hasta aquí la distinción: una cosa es lo eterno, otra el tiempo; una cosa es el modelo, otra el mundo; una cosa es el ser, otra el devenir; una cosa lo racional, otra lo sensible; una cosa son las formas verbales que indican un plan, otra las que indican otro.

Pero la división, dialécticamente, no excluye, sino al contrario implica, la conexión: Platón nos lo muestra claramente, cuando usa algunas expresiones como "transformar siempre de la manera más similar" (*mallon homoion*), o cuando habla "de las formas del tiempo que imitan lo eterno" (*chronou ... aiona mimoumenou... eide*; cfr. ahora lo que sigue, al menos hasta 39d8-e2). El tiempo, así pues, "imita" lo eterno, lo que significa que *es* y *no es* en el mismo momento eterno; también en la lengua común decimos que 'el tiempo es eterno', pero sin darnos cuenta de la equivalencia conceptual y lingüística de nuestra afirmación. De hecho el tiempo "imita" lo eterno y no "es" lo eterno, no porque no "sea eterno", sino porque la "forma de la eternidad" es diferente de la de lo eterno: el tiempo explora de hecho el devenir, el proceso sensible de los nacimientos y muertes, según el número y sus articulaciones: lingüísticamente, por tanto, le son aplicables las expresiones "era" "y será"; mientras lo eterno es inmóvil, no deviene, no puede ser medido, ni definido: lingüísticamente el simplemente "es", sin que le convenga ninguna otra determinación (podríamos decir también quizás que **crovno** es lo eterno mensurado, numérica y lingüísticamente, **aijwvn** es el tiempo sin medida).

La lección parmenídea, pero también la experiencia de los círculos socráticos y sofísticos, están fuertemente representados en este pasaje de Platón, y especialmente en el último párrafo aducido, donde se subraya la insuficiencia, antes que la falta de rigor,

de expresiones del tipo "el pasado "es" el pasado", "el futuro "es" el futuro", "el no ser "es" el no ser ". Pero en este punto Platón, como hemos visto, interrumpe de repente el discurso: no es este, ni el lugar, ni el momento de investigar este problema con todos el rigor lógico que se merecería: si se trata de hecho del problema de la predicación, y por tanto de las relaciones *nombre-idea-cosa*, la solución no aparece declaradamente, aunque haya sido minuciosamente preparada contra los sofistas y los megáricos. Nuestra lectura del pasaje 37c6-38b5 nos parece en cambio confirmada por todo lo que sigue inmediatamente. "El tiempo (38b6: *chronos*), nació, así pues, con el universo... y ha sido hecho según el modelo de la naturaleza eterna (38b8), a fin de que (este mundo) tuviera la mayor similitud posible con el modelo (ideal) (38b8-c1). Y ya que el modelo posee el ser por toda la eternidad, mientras que el universo (cielo) de otra parte es y será completamente generado a través de los límites del número (38c1-3: *to men gar de paradeigma panta aiona estin on, ho d'au sia telous ton hapanta chronon gegonos kai on kai esomenos*) ". El pasaje no nos parece que entre completamente en contradicción con todo lo dicho inmediatamente antes sobre la exactitud de las formas verbales, pero en cambio si parece confirmar la semejanza/diferencia entre el tiempo y lo eterno: aunque el tiempo es eterno, sin embargo goza de una eternidad diferente, una eternidad por así decir "nacida" a la vez que el universo (cielo), desde el momento que connota la medida eterna del mismo universo (cielo); atribuirle entonces todas las formas verbales, incluida también la forma "es" que antes le había sido negada, significa declarar que su eternidad es explicada por lo que la mide, por " los límites del número ", que nos dejan intentar experimentarlo en sus movimientos y luego hablar de ellos. De hecho, los astros, que más tarde serán llamados planetas, se dice que ellos mismos se *definen* realmente porque guardan " los números del tiempo "(38c5-6).

Habíamos dicho arriba que toda esta problemática implicaba el formidable problema de las relaciones entre cosa-idea-nombre, pero que en este punto Platón "remite" a otra discusión porque no considera oportuno tratarlo en aquel lugar (38b5). Una discusión "fuera de lugar", así pues: pero hasta tal punto importante para Platón que, un poco más de diez páginas más abajo, no puede dejar de plantearla otra vez. En las páginas 51b-52, en mitad de la hermosa discusión sobre aquella "idea difícil y vaga (49a3-4: *chalepon kai amydron eidos*) " construída acerca de la *chora*, y justamente en el momento en que se encamina hacia la conclusión, en un "inciso" no infrecuente en el

estilo platónico, vuelve a replantear de nuevo la pregunta sobre la legitimidad misma de las ideas¹¹: la narración se interrumpe bruscamente, en el momento en que se tocan las aporías fundamentales de la doctrina, y uno se pregunta de improviso si tiene sentido hablar aquí de las ideas. Pero veamos nuestro texto: "Debemos examinar mejor con nuestro discurso (51b6-7) todo esto, distinguiendo (51b7) los términos: ¿acaso el fuego es algo en sí (51b8) y todo aquello a lo que hacemos referencia en el lenguaje (51b8), tiene una entidad independiente? ¿O lo que vemos y cuanto percibimos a través de nuestro cuerpo, es lo único que posee *una verdad semejante* (51c3: *toiauten echonta aletheian*), y no hay, además de esto, ninguna otra verdad en absoluto? ¿Y en vano afirmamos (51c4) entonces que hay una forma inteligible de cada objeto (51c4-5), puesto que esto sería 'una mera palabra (51c5)'. Bastante enigmáticamente, Platón añade aquí que esta no es una cuestión de poca monta, ni que se pueda dejar de lado, ni omitirla sin llegar a un juicio o resolución, pero que por otro lado no puede añadir en este punto al discurso, ya largo, la longitud de una digresión, y concluye que sería lo más oportuno (51d2), encontrar una distinción exacta en pocas palabras. Y, por fin, declarando el deseo de, en cualquier caso, expresar su opinión (51d3), de una manera aparentemente "inconexa" respecto al problema ahora propuesto, el de si existe al menos una idea para cada ente o si la idea tiene un único *logos*, introduce una nueva distinción: la que se da entre el intelecto (*nous*) y la opinión verdadera (*doxa alethes*). Si éstos son dos géneros (*gene*) distintos, absolutamente idénticos a sí mismos¹², entonces no son objetos de la sensación, sino sólo inteligibles (51d5); si, en cambio, como les parece a algunos, la opinión verdadera no se diferencia en nada del intelecto, entonces debemos confesar como absolutamente seguro sólo lo que percibimos por el cuerpo. Sin embargo, es necesario decir que son dos porque tienen diferente origen y son disímiles (51e1): el intelecto de hecho se injerta en nosotros a través de la enseñanza razonada (*dia didaches*), la opinión verdadera, en cambio, a través de la persuasión convincente (*hypo peithous*); *el primero siempre va acompañado de un discurso verdadero* (51e3: *met'alethous logou*), *la segunda está privada de racionalidad* (*alogon*); el primero no

¹¹ Tal como había sido hecho también en el *Parménides* (134e-135^a), y como había hecho en el *Filebo* (15b-c)

¹² Sobre el hecho de que cualquier cosa, cuando se convierte en objeto de discurso, se convierte en una "idea" y cuando se la supone como un ente en el plano interno de la referencia que tiene sus propias reglas (conexión-distinción: juicio) distintas de las que caracterizan los otros planos. *Cfer.* lo que diremos un poco más abajo.

puede ser alterado por la persuasión (51e4), la segunda sí puede ser modificada; y por fin es necesario decir que la opinión pertenece todos los hombres, el intelecto, en cambio, es parte de los dioses y de un género muy pequeño de hombres.

También es éste un pasaje emblemático del trabajo especulativo de último Platón, de su difícil intento por conectar dialécticamente lo que había distinguido, los planos diferentes de la idea, de la cosa y del nombre. En primer lugar notemos que toda la operación pasa, y no puede menos que pasar, por el plano del lenguaje: estamos presos de aquella necesidad que es intrínseca a nuestro hablar, que decimos, que admitimos la existencia de ideas separadas que son objeto de una intelección independiente de la sensibilidad. Pero cuando entonces *en este mismo plano* debemos distinguir "el intelecto" de "la opinión verdadera", lo hacemos recurriendo al mismo género de ideas: la operación connatural al *logos*, al discurso, es siempre de hecho la de "referirse a", y el lenguaje, para ser eficaz, tiene la necesidad de establecer sus referentes, y éstos no pueden ser sólo "ideas", con un nombre propio. He aquí porqué no tiene tanta importancia establecer abstractamente si realmente existe una idea para cada cosa que nombramos, que era la pregunta inicial de este pasaje, pero sí la tiene distinguir los dos *procesos* reales a través de los que somos conducidos a individualizar los dos *modos* diferentes de afrontar el problema más general del conocimiento. Enseñanza y persuasión: dos hábitos de la mente con los que hacemos frente a las cosas; dos actitudes metodológicas que asumimos para describir las cosas. La segunda ligada a la sensación inmediata, que cree sólo en lo que aprende con el cuerpo, y está sometida por tanto a las influencias cambiantes de todo lo que "sentimos" y, de acuerdo con Gorgias¹³, de todo lo que "decimos sentir", mudable como mudables son nuestras sensaciones, privada de racionalidad discursiva (**a[logon]**); la primera en cambio ligada a una educación del intelecto, a la capacidad de captación mediante un acto de intelección discursiva (como había dicho antes en 28a1), de modo que lo que se asimila con ella ni muda el aspecto, ni la forma, ni la idea, y precisamente por esto va camino de *construir "la verdad" del discurso*.

Pero en Platón está clara también la conciencia de la diversidad de los niveles del discurso mismo. Hay un nivel que es el del intelecto, que capta las ideas; hay otro

¹³ Cfr. *Elogio de Helena*, 8 y sg.; pero también la diferencia entre el proceso con el que se aprende lo sensible y con el que se aprende el discurso está en Gorgias: Cfer. *Sobre el no ser*, 86.

nivel que es el de la opinión, que acoge las impresiones sensibles; hay un tercer nivel, *que es el que ahora estamos recorriendo*, que apunta en el discurso metodológico que establece su diferencia: este último es, en rigor, el que establece la verdad. La *verdad*, en otras palabras, no pertenece ni a los objetos de nuestra sensación¹⁴, ni mucho menos a las ideas mismas, pero sí, en cambio, atañe a nuestro discurso metodológico que construye el estatuto de las unas y de las otras. Desde este punto de vista, podríamos decir también, en términos aristotélicos e incluso modernos, que los principios de la demostración no están sometidos a demostración, que las ideas son un postulado necesario pero no demostrable para la validez, y la verdad, de nuestro conocimiento. Pero, por otra parte, nuestro conocimiento no se construye sin las ideas, y sin *transformar en ideas* los objetos de nuestro discurso; tal como ahora estamos haciendo, al marcar, al intelecto y a la opinión, como "géneros" distintos de y en nuestro discurso.

Todo esto me parece confirmado por la conclusión de la página 52a-d. "Si esto sucede así, entonces es necesario acordar... (51e6-52a1)": es justo "la fórmula" con la que a menudo Platón concluye un argumento que, en rigor, no demuestra, pero pone las bases de una demostración, que no nos dice expresamente la verdad "de la cosa" sino la del "como", y el "porqué" debiéramos pensar de cierta manera mejor que de otra, la necesidad de un "acuerdo común" en las premisas antes que en los contenidos, si queremos construir un discurso cognoscitivo. Estando así las cosas, entonces, es necesario acordar que hay una idea que es siempre idéntica a sí misma, no generada e indestructible, y que ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni se transforma en otro, no es objeto de los sentidos, y sólo es visible al ojo de la mente (52a1-4); y luego una segunda idea similar a la primera y con el mismo nombre, pero perceptible por los sentidos, generada, siempre en movimiento, que surge en algunos sitios y en otros sitios desaparece, captable por la opinión a través de la sensación (52a4-7); y luego hay una tercera idea, que es la de la *chora*, el espacio, que existe siempre, que es inmune a la sensación, pero proporciona una sede o asiento a todo lo que ha nacido (52e8-b1). Estas tres ideas son las dos de la página 28a más la tercera introducida en 48e; como se ve, se reafirma que la primera es objeto del intelecto, la segunda de la opinión, o, si se quiere, que la primera se aprende por el intelecto y la segunda por la opinión. ¿Y la tercera? ¿el

¹⁴ Cfr. 51c3: no se puede traducir aquí *alétheia* por "realidad", como hace algún estudioso, porque no está en juego la existencia de los objetos sensibles, ni la de nuestras sensaciones, pero sí la de su verdad.

espacio? ¿cómo se aprende? No hay rastro de respuesta a esta pregunta en las líneas siguientes, pero quizás tampoco a las preguntas que planteábamos de antemano: ¿cómo puede una idea ser objeto de los sentidos? ¿Por qué se distingue el espacio de la segunda idea?

Naturalmente el texto no es simple. Es posible aprender el espacio "con un cierto argumento bastardo sin ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad (52b2: *met'anaesthesias haptōn logismoi tini nothoi*), que entrevemos como en sueños cuando decimos que es necesario (52b3-4) que todo ser esté en un lugar y ocupa un cierto espacio (52b4-5), y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe (52b5)". Como se ve, el espacio no se aprenden ni con el intelecto, ni con la opinión, sino con una "mezcla" de ambos: es un razonamiento, y como tal no está ligado a la sensación, sino que es "bastardo", del mismo modo que son "bastardas" las sensaciones que probamos o los argumentos que hacemos en sueños: reales y no reales al mismo tiempo, son verdaderos y no verdaderos. Pero adviértase bien que el ser bastardo de este razonamiento está bien establecido por Platón: obedece a una exigencia, a una *necesidad lógica*. Es otro postulado necesario para admitir porqué es siempre posible construir una explicación satisfactoria del mundo, más allá de dos géneros ya admitidos, el de lo siempre idéntico y el de lo siempre mutable, el género de lo inteligible y el de lo sensible: es necesario admitir el espacio, si creemos que todo lo que existe, es decir, en este caso todos los fenómenos del mundo, desde las estrellas al hombre, se encuentran en un cierto lugar y ocupan un cierto espacio. Es necesario entonces que el espacio sea también una idea, sobre todo si, como Platón todavía cree, sólo las ideas permiten pensar y hablar sobre cualquier cosa, sobre todos los entes. El espacio no puede ser confundido, metodológicamente, con la *génesis*, con la idea del devenir, la de segundo género; porque mientras esta idea nos da cuenta de las cosas que cambian, de todas las cosas, la *chora* es la idea que permite "racionalizar" el cambio, el espacio es justo lo que permite precisamente el devenir, el lugar en el que deviene lo que deviene, y además una tercera idea diferente de las dos primeras, que permite "ubicar" el cambio. Por eso decíamos antes de que el espacio es una idea y una cosa al mismo tiempo: podemos decir también ahora que es *un lugar real puesto sobre la base de una demanda lógica*, aunque a su vez no sea lógica ni rigurosamente demostrable. "Como en sueños" es la expresión apropiada para indicar una distinción necesaria, pero de cuya necesidad

no sabemos dar una demostración absolutamente rigurosa y racional. Las líneas que siguen inmediatamente me parece que podrían ser leídas en este sentido. "Pero todas estas observaciones y otras relacionadas en torno a la naturaleza, captables sólo fuera del sueño y que verdaderamente existen, nosotros somos incapaces (52c1), justamente por este nuestro soñar, cuando despertamos, de distinguirlas con precisión y de decir la verdad (52c1-2: *diorizomenoi talethes legein*)".

Lógicamente, y hablando en rigor, el espacio es fundamentalmente un problema. Pero quizás cada idea, todas las ideas son un problema; porque cada uno de ellas siempre implica un entrelazamiento de planos diferentes, el de la sensibilidad y el de la racionalidad; pero, sobre todo, por la exigencia de un plano, el del lenguaje, que es con el que construimos todas nuestras deducciones, todos nuestros discursos, y sobre todo, con el que establecemos las diferencias y las analogías, la inevitabilidad de la exigencia y la necesidad de las distinciones. Este es *el único discurso ciertamente verdadero*, porque la "verdad" es una característica metodológica, que consiste en mantener como diferentes *lo que deviene y lo que es siempre*, la imagen y el modelo, la apariencia y la realidad (cf. 52c2-5): la idea dicha por la idea que permite el decir. El discurso sobre los principios del discurso. Desde un retorno apropiado hacia este discurso, que es el único que podemos hacer *con verdadera precisión* (52c6: *ho di'akribeias alethes logos*), podemos ahora emprender otro a todos los demás, sea sobre el mundo de las cosas o sobre el de los hombres: pero en éste último, debemos ser bien conscientes, de que "salvaremos" no la verdad, sino sólo la "verosimilitud del discurso (56a1: *eikota logon diasozomen*)".

Verdad y probabilidad, entonces, verdad y opinión verdadera, son el resultado de la aplicación del método verdadero en el mundo de lo racional o a al de lo sensible. El discurso que se derivará de ello será verdadero, y por tanto no modificable, fijo, si hablamos del mundo racional, del mundo de las ideas, pero será un discurso en el que el hombre debe ser educado; pero a su vez será verosímil, opinión verdadera, si hablamos del mundo sensible, que es del mundo concreto en el cual nos movemos con nuestros pensamientos y con nuestras acciones. La opinión verdadera es entonces el único discurso que humanamente podemos dar sobre nuestro mundo y sobre nosotros mismos, cuando aplicamos el método correcto, y este será un discurso que ni es fijo ni no modificable como el primero, sino sometido a la persuasión. Y aquí hay una diferencia

que hacer: si la persuasión es justa, cambiamos nuestra opinión verdadera por otra más amplia, más clara, como se deduce de los pasajes en los que Platón declara que podemos decir a veces la verdad aunque sea de manera incompleto y no de un modo absolutamente claro: este es nuestro saber, el único saber que nos es dado poseer sobre las cosas y sobre nosotros mismos, siempre susceptible de ampliación, de ensanchamiento, de mejora¹⁵. Pero hay también una persuasión perversa, que puede influir en nuestra alma y que nos ciega en vez de hacernos ver más y mejor, y que puede arrojarnos placenteramente en el mundo de la falsedad. Y es que la opinión, como hemos visto, puede siempre cambiar: está en nosotros esforzarnos en conquistar la opinión verdadera, conservarla y mejorarla, escapándonos de las opiniones falsas: y esto sólo podemos hacerlo conquistando la única verdad que es posible alcanzar, la del *método*. Porque, en cuanto al contenido de nuestras opiniones verdaderas, "sólo si Dios nos lo confirmara podría afirmar que cuando heabíamos dicho es verdadero (72d5)".

¹⁵ Se trata del saber que es inmortal, y no de nuestro saber singular; la inmortalidad del hombre consiste únicamente en la medida en que acontece, y por el tiempo en que puede acontecer, en pensar cosas inmortales. Y cuanto se muestra, análogamente en el espíritu del *Fedón* y del *Banquete*, también se lee en nuestro diálogo en la página 90 b-c: "el que se abandona al deseo y a la ambición y se aplica a eso, entonces todo su pensamiento se vuelve mortal. Pero el que se aplica al aprendizaje y estudio de la ciencia y a los pensamientos verdaderos, ejercitando especialmente esta parte en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense cosas inmortales y divinas, y si logra entrar en contacto con la verdad (90c1-2) *anper aletheias ephaptetai*), en la medida en que es posible a la naturaleza humana (90c2-3: *kat'hoson anthropinei pfysei*), participará entonces de la inmortalidad (90 c-2-3: *metaschein... athanasias*)