

## UNA APROXIMACION A LAS EXPRESIONES DE PRUDENCIA DEL DISCURSO DE TIMEO

DANIEL ARAGO STRASSER

### RESUMEN

*A lo largo de todo el Timeo de Platón encontramos unas insistentes, casi obsesivas referencias a la prudencia que debe regir los razonamientos sobre el universo, así como a la modestia que es preciso que respeten las afirmaciones que a partir de ellos se realicen.*

*Tras una primera reflexión destinada a comprender la concepción platónica de la naturaleza del discurso cosmológico que se nos ofrece, el artículo procede a un exhaustivo inventario y a una clasificación tipológica de las expresiones de prudencia que encontramos en el diálogo platónico. A continuación, se verifica la coherencia del artificio retórico constituido por la constante referencia a la limitación, e incluso al relativismo de este discurso cosmológico-científico, con la propia idea que Platón tuvo no sólo de su estatuto y de su condición, sino sobre todo del lugar que en nuestra vida debe ocupar el estudio de la realidad que nos rodea.*

### ABSTRACT

*Throughout Plato's Timaeus we find insistent, almost obsessive references to the prudence that must govern our reasonings on the universe and to the modesty that must necessarily underly all the affirmations that are made as a result of the former.*

*After a reflection which aims at understanding the Platonic conception of the nature of the cosmological discourse offered to us, the article proceeds to formulate an exhaustive inventory and a typological classification of the expressions of prudence that we can find in the Platonic dialogue. It will be seen from what follows that this rhetorical device of constantly alluding to the limitation and even the relativism of this cosmological and scientific discourse, is indeed coherent with the very notion that Plato had not only of its status and condition, but above all of the place that the study of the reality surrounding us ought to have in our life.*

Palabras clave: Filosofía de la ciencia, Antigüedad, Platón, Timeo, Retórica.

*NEREO (Avanzando hacia TALES).– Un viandante nocturno, sin duda, calificaría de fenómeno atmosférico esta corona lunar; mas nosotros, los espíritus, somos de un parecer totalmente distinto, el único acertado; son palomas que acompañan en su travesía la concha de mi hija, aves de un vuelo maravilloso de índole especial, aprendido desde remotos tiempos.*

*TALES.– También juzgo ser lo mejor lo que bien le parece al digno hombre cuando, en el nido apacible y cálido, se mantiene viva una cosa sagrada.*

[J.W. von Goethe, *Fausto*]

## PRIMERA PARTE

### Acerca del origen de las expresiones de prudencia y del sentido de su insistente presencia en el discurso de Timeo

*No estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos.*

*Platón, Fedón, 99e*

Platón divide claramente el discurso de Timeo en tres partes. En la primera trata las obras de la razón, en la segunda estudia las obras de la necesidad y en la tercera las de la mezcla de la razón y la necesidad. En la introducción a la primera parte –es decir, al comienzo del discurso– Timeo hace una reflexión general acerca de la naturaleza de los discursos:

"Por cierto, lo más importante es comenzar de acuerdo con la naturaleza del tema. Entonces, acerca de la imagen y de su modelo hay que hacer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles –no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables–; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles. Lo que el ser es a la generación, la verdad es a la creencia. Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario

alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá" [29 b-d].

Como se puede ver, ya en este texto se hace una consideración fundamental en relación a la modestia y a las cautelas del discurso que se va a desarrollar, a partir de la constatación del carácter meramente *verosímil* de este último; sin embargo, hay otro fragmento que a mi juicio debe ser citado en relación al anterior, a pesar de que ello no suele hacerse. Me refiero al que expongo a continuación y que se halla –por supuesto debemos descartar toda posibilidad de considerarlo una coincidencia– en los razonamientos introductorios de, en esta ocasión, la segunda parte del discurso de Timeo:

"Lo más oportuno sería que surgiera una definición relevante de pocas palabras. Por lo tanto, yo, al menos, hago el siguiente voto. Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente estas cosas en sí –ideas no perceptibles de manera sensible por nosotros, sino sólo captables por medio de la inteligencia–. Pero si, como les parece a algunos, la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo más firme. Sin embargo, hay que sostener que aquéllas son dos, dado que tienen diferente origen y son disímiles. En efecto, la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión convincente" [51 d-e].

(Antes de comenzar es conveniente hacer la siguiente puntualización: el primer texto trata de las dos clases de discursos, de su grado de veracidad en relación al objeto que explican; el segundo, de los dos tipos de conocimiento a los que el hombre puede aspirar. Asumo que entre ambos argumentos existe una relación directa –i.e. que a cada tipo de conocimiento *corresponde* un tipo de discurso– y, así, que Platón, después de afirmar: *los [discursos] concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles*, cuando dice: *los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable [...], han de ser verosímiles*, habría podido añadir: *con la ayuda de la opinión verdadera*).

Tratemos a continuación de estudiar la relación que sostenemos que existe entre estos dos razonamientos, ya que podemos considerar fundamental comprender la envergadura y el alcance de las precisiones que el segundo hace al primero para hacernos una idea adecuada del carácter y del estatuto que Timeo considera que su discurso tiene, ese discurso que él mismo califica de *verosímil* y con el que tan prudentes (modestos y cautelosos) debemos ser.

El primer fragmento establece (afirma que existe) una relación entre la coherencia, la exactitud, la precisión, el *grado de veracidad*, en definitiva, de los discursos y los objetos que ellos explican. Es una constatación que vincula

el valor epistemológico de los discursos al objeto que estos tratan y al modo de conocimiento de que se sirven para hacerlo, y en la que la asimilación de los dos *grados de perfección* del objeto del discurso a los de la relación imagen-modelo no tiene (o por lo menos no necesariamente) un significado real.

En el segundo fragmento, Timeo no hace una afirmación ni una constatación, sino que nos da su *parecer* sobre algo o, más concretamente, formula una hipótesis o *hace un voto*: *si X es cierto, entonces afirmo que Y también lo es*. Si se puede distinguir dos clases de conocimiento (la inteligencia y la opinión verdadera) entonces existen dos tipos de realidades y, por lo tanto, además de la realidad material, existe la de las *ideas no perceptibles de manera sensible por nosotros, sino sólo captables por medio de la inteligencia*. Este segundo texto tiene un interés extraordinario para nosotros, pues expresa un *movimiento* fundamental del razonamiento: introduce una determinada concepción de la realidad de un cierto objeto que permite resolver un paso difícilmente salvable de otra forma, y a partir de la cual el razonamiento seguirá avanzando, haciendo que el discurso progrese. Timeo dice que él, por su parte, llegado a un punto en que tan difícil es explicar el objeto del discurso y en que el asunto que lo resuelve no puede quedar claro ni ser tratado *in extenso*, hará un *voto*, es decir, *tomará un compromiso* a partir de considerar como cierta una afirmación que permita superar la dificultad en que el razonamiento se encuentra y que, a pesar de estar argumentada, es aceptada como discutible, de forma que alguien podría no aceptarla como cierta.

No trataré aquí los pormenores de una cuestión tan apasionante como es la de que Platón afirme la condición de la existencia real de un objeto a partir de la existencia de una clase de conocimiento, sino que me limitaré a señalar el interés que a mi juicio tiene este modo de proceder en el razonamiento en relación al primer texto presentado más arriba; en él, Timeo expresaba la convicción de que *los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican*, de forma que *los concernientes al orden estable [...], son estables e infalibles*, y los otros (en el texto, los que tratan de lo *asemejado a lo inmutable*, que es una imagen, algo generado) son *verosímiles*. Cuando vemos emparentados objetos y discursos, lo más fácil de imaginar es que dada la existencia real (*externa*) del objeto, si el discurso está emparentado con él, las características de ese discurso (que *aborda* el objeto, que *lo trata*) *dependerán* de las del objeto. Sin embargo, esta interpretación no es obligada: Timeo únicamente ha afirmado que hay un vínculo entre los discursos y los objetos que ellos explican.

El *movimiento* o modo de proceder que hemos visto en el razonamiento del segundo texto bajo la forma de un voto, como un *compromiso* (a una distinción epistemológica le corresponde una distinción ontológica), nos

permite pensar que cuando hemos emparentado discursos y objetos no lo hemos hecho desde la presuposición de una cierta diferenciación de la realidad (ontológica) de los objetos, sino desde la consciencia del diverso carácter (epistemológico) de los razonamientos o discursos, pues en efecto ésta es la dirección que se observa en ese movimiento. Ello no significa en absoluto negar la realidad ontológica de los objetos, o la diversidad de la misma (que Platón presenta como un mundo inteligible que la inteligencia puede explicar a la perfección y un mundo *creado a imagen de ése*, que la opinión verdadera puede explicar verosímilmente), sino tan sólo afirmar que, en el parentesco entre discursos y objetos, el carácter de los primeros no se da como una consecuencia de la naturaleza de los segundos.

Pues bien, considero que esta reflexión es imprescindible para abordar de forma correcta la cuestión que nos ocupa, pues se refiere —esta reflexión previa— directamente a la naturaleza del parentesco que Timeo afirma que existe entre los discursos y los objetos que estos explican: podemos ver cómo, en la primera de las dos citas, tras hacer esta afirmación, Timeo presenta la primera alusión explícita al carácter imperfecto de su discurso (tanto por lo que se refiere a la coherencia como a la exactitud), vinculando esta condición del discurso precisamente a la naturaleza del objeto que éste estudia. Ahora bien, como hemos visto, una lectura atenta nos demuestra que el carácter *imperfecto* del objeto de conocimiento es determinado a partir del carácter *imperfecto* de la clase de conocimiento (y, por consiguiente, del tipo de discurso) que lo estudia, y no a la inversa. No hay otra forma de determinarlo: es desde los dos tipos de discurso (en los que *desarrollamos* las dos clases de conocimiento que poseemos) que nos vemos obligados a establecer la condición de la realidad del objeto que con ellos explicamos.

Así, ¿cuál es el sentido más general de la modestia y de las cautelas que con tanta insistencia como veremos que expresa Timeo? La prudencia que debemos tener al intentar llevar a cabo ese tan limitado discurso sobre el mundo *no se deriva*, según lo que hemos visto, de la condición de ese mundo, sino del carácter del discurso mismo: desde ese discurso (a partir de su relación con la clase de conocimiento con la que él opera) establecemos la condición de nuestro objeto mundo, pero constatamos asimismo la incapacidad de nuestro propio discurso para explicarlo con plena coherencia y exactitud. La causa de esa incapacidad (que nos obliga a ser modestos en nuestras aspiraciones y cautelosos en nuestro proceder) no puede ser buscada más que en el seno del discurso que llevamos a cabo, que se caracteriza por su operar no únicamente con la inteligencia, sino también con *la opinión unida a la percepción sensible no racional*. Mi interpretación es pues la siguiente: el método que Platón nos expone en el *Fedón* (99d-102a) como procedimiento que debe ser empleado para el conocimiento de la realidad es efectivamente el *modelo* de ese

procedimiento, sin embargo existe una diferencia fundamental entre su aplicación en un discurso que progrese mediante el razonamiento por la inteligencia (*nóēsis*), y en uno que lo haga también -como es el caso del de Timeo- con esa *opinión unida a la percepción sensible no racional* (*dóxēi met' aisthēseōs alógon doxastón*). La diferencia consiste en lo que con la terminología actual denominaríamos *contrastación empírica*, es decir, en el *experimento* como instancia necesaria en el proceso de verificación (o, para ser más precisos -aunque probablemente también anacrónicos- de *no falsación*) de la hipótesis.

El método hipotético-deductivo es en todos los casos el más-arduo-pero-más-seguro, como bien expresa la imagen del *deúteron ploûn*, pero cuando nos servimos de él en el régimen del razonamiento probable, en la investigación acerca de aquel objeto que se estudia con *la opinión unida a la percepción sensible no racional*, es fácil comprender que deberemos ser, en justicia, extraordinariamente prudentes a la hora de concebir nuestro discurso. Así, pues, en las expresiones de prudencia, en tanto que se refieren al carácter de la exposición que Timeo nos presenta, debemos comprender una referencia tanto al vínculo que une objetos y discursos, como al compromiso que tomamos en el presente discurso respecto de la determinación de la condición del objeto, aunque su función principal nos remita a las precauciones que debemos tener en llevarlo a cabo y a la moderación en nuestras expectativas.

Procederemos con cautela, pues no es suficiente razonar lógicamente, ya que diversos son los razonamientos rigurosos posibles en esa materia, más uno sólo el que logra explicar la realidad; además, le sumaremos en lo posible la ayuda de la percepción sensible, intentando verificar con ella el máximo posible de las numerosas hipótesis que forman el entramado del razonamiento. Y finalmente seremos modestos cuando expongamos ese discurso, no calificaremos nuestro razonamiento más que de *probable*, conscientes de que eso es lo que es, pues efectivamente explica hasta cierto punto la realidad del *mundo*, pero desde luego no podemos garantizar que lo haga perfectamente, o, dicho de otra forma, *por fuerza* mejor que cualquier otro; y así nuestro discurso no será otra cosa que *verosímil*: parecerá verdadero por lo creíble de su argumentación, pero no lo será necesariamente en virtud de un razonamiento que proceda por la inteligencia. Para terminar, seremos cautelosos y modestos, tanto como sea necesario, pero no nos avergonzaremos de nuestro discurso: todos, desde el que lo pronuncia hasta quien lo recibe y lo juzga, somos humanos, y es una explicación con esta forma y con este carácter -más que necesariamente con estos resultados concretos, y creo que en este sentido las expresiones de prudencia no pueden ser más significativas- la que nos corresponde intentar llevar a cabo acerca del universo.

## SEGUNDA PARTE

### 1. Las *cautelae lingüísticas*

En algunos puntos de su discurso, Timeo expresa explícitamente unas cautelas que pertenecen a una clase si no específica, sí por lo menos diferente por sus características. En efecto, mientras el resto de las expresiones de prudencia se refieren a la condición del discurso que se está exponiendo, a alguno de sus aspectos o a cuestiones a él relativas, el grupo que ahora nos ocupa tiene por objeto de forma directa y casi exclusiva el lenguaje. Como es lógico, ello no hace que este grupo de expresiones constituya un conjunto independiente del resto –pues el propio discurso es un ejercicio de lenguaje–, pero sí tal que nos exija, en un escrito que se centra precisamente en el estudio de esas cautelas, una atención aparte. No puedo, sin embargo, evitar calificar la atención que aquí se le presta de limitada, y ello por un motivo tan obvio como contundente: un tratamiento minucioso y pormenorizado exigiría inevitablemente un examen previo de la reflexión platónica en torno a la cuestión del lenguaje en general y una –no es preciso decirlo, considerablemente comprometida– rigurosa y laboriosa interpretación de la misma; esto constituiría de por sí el objeto de otro estudio, del cual las notas que siguen acerca de las cautelas relativas al uso del lenguaje que encontramos en el discurso de Timeo serían un mero apéndice. No sorprenderá, pues, que careciendo de un marco más amplio, como sería el indicado más arriba, lo que presento a continuación no aspire más que a señalar algunos aspectos que puedan resultar interesantes, dignos de atención.

La primera precisión por lo que al uso del lenguaje se refiere tiene un carácter peculiar: es la única con estas características y con esta forma que encontramos en todo el diálogo; el pasaje es el siguiente:

"Acerca del universo –o cosmos o si en alguna ocasión se le hubiera dado otro nombre más apropiado, usémoslo– debemos indagar primero..." [28b].

La cautela se limita a destacar el carácter no-necesario del vocablo empleado para referirse al objeto de que hablamos, y que de hecho es el que tratamos de explicar en todo el discurso. Bajo esta formulación subyace la tan platónica idea (¿confianza? ¿seguridad?) de que *estamos de acuerdo sobre qué es aquello de que hablamos*. Es ésta -la del relativo desinterés en abundar en explicaciones acerca de los nombres empleados, en favor de un desarrollar el discurso a partir de la convicción de que *todos sabemos de qué estamos hablando*- una cuestión de notable interés en el conjunto del pensamiento platónico, probablemente por lo que de significativo puede tener lo

sorprendente de su aparente ligereza, que contrasta con el ejemplar e implacable rigor en el tratamiento de asuntos en apariencia no demasiado alejados.

En todo caso, aquí desearía tan sólo limitarme a destacar la presencia de esta puntualización en el uso de un determinado término, *universo* (*ouranós*) o *cosmos* (*kósmos*), para denominar nada menos que el objeto de todo el discurso. El hecho de que, como ya he dicho, éste sea el único pasaje en que aparece una precisión de este tipo puede resultar significativo; es el comienzo del discurso, y Platón aclara un punto sobre el que le interesa evitar discusiones y controversias inútiles: nos va a hablar sobre el universo, sobre aquello que *solemos comprender* cuando se nos dice *universo*, pero si alguien -en el presente o en el futuro- nos criticase y no impugnase otra cosa que el nombre con el que nos referimos al objeto explicado, y propusiese otro que resultase más apropiado, por alcanzar un mayor consenso y entendimiento entre los hombres acerca de aquello a lo que nosotros ahora aludimos mediante el vocablo *universo*, entonces ése sería el nombre que emplearíamos nosotros también; y tras aceptarlo -entiendo que sostiene Timeo- proseguiríamos con nuestro discurso, diciendo lo mismo que ahora diremos.

Así, nuestro discurso no depende del nombre que damos a aquello que explicamos, sino del razonamiento que lo sostiene, y del supuesto de que todos estamos de acuerdo en *qué cosa* es lo explicado. Para referirnos a ello, los nombres *cosmos* o *universo* parecen suficientemente apropiados, aunque desde luego no son *necesarios*: de buena gana emplearíamos otros que cumpliesen mejor esa función. Ello no significa que por fuerza limitemos la naturaleza de los nombres a esa función, sino que aquí partimos de ella -de lo que ella tiene de *consenso*-, para referirnos al objeto que nuestro discurso intentará explicar. A estas alturas no nos puede resultar demasiado nueva la primacía que Platón otorga al discurso sobre el nombre -a pesar de que debamos partir de él para indicar cual es el objeto del razonamiento-: *Tirez le rideau et la farce est jouée*.

Las siguientes apariciones de *cauteladas lingüísticas* son ya de un tipo distinto, y su alcance no se limita a la cuestión de la propiedad de un nombre o de los nombres en general, sino a lo que -en esta somera aproximación- podemos denominar los *mecanismos* de nuestro lenguaje para referirse a la realidad (es decir, a los de las proposiciones, especialmente de las atributivas).

Dos son los momentos que nos interesan; el primero podemos considerarlo formado por los dos pasajes siguientes:



"El dios no pensó en hacer el alma más joven que el cuerpo, tal como hacemos ahora al intentar describirla después de aquél [...], mas nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar [34 b-c].

Antes de que se originara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. [...] Estas son todas partes del tiempo y el *era* y el *será* son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo se corresponde el *es*, y el *era* y el *será* conviene que sean predicados de la generación que procede con el tiempo –pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, ni corresponde que haya sido generado, ni esté generado ahora, ni lo sea en el futuro, ni en absoluto nada de cuanto la generación adhiere a los que se mueven en lo sensible, sino que estas especies surgen cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número -y, además, también lo siguiente: lo que ha devenido es devenido, lo que deviene está deviniendo, lo que devendrá es lo que devendrá y el no ser es no ser; nada de esto está expresado con propiedad. Pero ahora, quizá, no es el momento oportuno para buscar exactitud" [37e-38b].

El segundo momento es aquél en que se hace referencia a la naturaleza de los elementos:

"Tenemos que considerar la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo, pues creo que nadie hasta ahora reveló su origen, sino que como si nos dirigiéramos a quienes ya saben lo que es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios y los hacemos elementos del universo, aunque quienquiera que tenga un poco de inteligencia debería utilizar dicha similitud sólo de manera aproximada y no como si se tratara de tipos de sílaba [48 b-c].

[Tras la referencia a la cuestión del receptáculo-nodriz:] Deberíamos hablar con mayor propiedad acerca de él, lo que no es fácil, especialmente porque hay que comenzar con las dificultades preliminares acerca del fuego y de los otros elementos por lo siguiente: porque es difícil decir acerca de cada uno de ellos a cuál se le aplica con más propiedad el nombre de agua que el de fuego o a cuál qué nombre más que todos o uno en particular, de tal modo que se use un discurso fiable y sólido [49 a-b].

[Los elementos] se dan nacimiento en ciclo unos a otros. Por cierto, si ninguno de éstos se manifiesta nunca de la misma manera, ¿cómo no se pondría en ridículo quien afirmara sin reservas que cualquiera de ellos es este y no otro? Imposible: es mucho más seguro hablar acerca de ellos suponiendo lo siguiente: cuando vemos que algo se convierte permanentemente en otra cosa, por ejemplo el fuego, no hay que denominarlo en toda ocasión *este* fuego, sino siempre *lo que posee tal cualidad* y no *este* agua, sino siempre *lo que tiene tal característica*, ni hay que tratar jamás nada de aquello para lo que utilizamos los términos *eso* y *esto* para su designación, en la creencia de que mostramos algo, como si poseyera alguna estabilidad, puesto que lo que no permanece rehúye la aseveración del *eso* y el *esto*

y la del *para esto* y toda aquella que lo designe como si tuviera una cierta permanencia. Pero si bien no es posible llamar a cada uno de ellos *esto*, lo que tiene tales características y permanece siempre semejante en el ciclo de las mutaciones puede ser denominado según las cualidades que posee, y así es fuego lo que posee en todo momento tal rasgo e, igualmente, todo lo generado. Sólo aquello en lo que continuamente aparece cada uno de ellos al nacer y en lo que nuevamente desaparece, debe ser nombrado por medio de *esto* y *eso*, pero a nada de lo que tiene alguna cualidad, calor o blancura o cualquiera de los contrarios y todo lo que proviene de éstos, se le puede aplicar la denominación de *aquello*" [49c-50a].

Por supuesto, un tratamiento pormenorizado exigiría una atención centrada en cada fragmento por separado, pero aquí considero que puede resultar suficiente una exposición que parta de la consideración de cada uno de estos grupos como conjunto.

En los dos primeros pasajes (como alusión en el primero, *in extenso* en el segundo) se hace referencia a los problemas que encontramos en nuestro discurso cuando en él hablamos del objeto eterno e inmutable, y más concretamente a la propiedad en el uso de la cópula cuando tratamos de aquello que consideramos *modelo* de nuestro mundo (y que es de naturaleza *eterna*): *en cierto modo hablamos al azar*, y no nos limitamos a predicar el (o con el) *era* y el *será de la generación que procede con el tiempo*, mientras eso es precisamente lo que deberíamos hacer, pues la realidad de la que estamos hablando es -como ya sabemos- una *imagen* de la eterna, el tiempo que en ella reina es una imitación (*una cierta imagen móvil*) de la eternidad, y nuestro lenguaje es el apropiado a esta condición. Cuando nos servimos de él para hablar del *modelo eterno e inmutable*, cuando le aplicamos las flexiones de la cópula, usuales y adecuadas en nuestro lenguaje corriente, lo hacemos *de manera incorrecta e irreflexivamente*. Sin embargo, Timeo añade una puntualización que considero muy importante, dice: *pero ahora, quizá, no es el momento oportuno para buscar exactitud*. Es decir, que a pesar de que hablemos de forma inapropiada respecto de la naturaleza del objeto, debemos resignarnos a ello y admitirlo, pues no podemos pretender ser perfectamente exactos en la situación en que nos hallamos.

Si cuando hacemos lo que más arriba hemos visto obramos de forma manifiestamente no correcta, también cuando nos servimos del lenguaje para hablar de algunos aspectos del *mundo temporal* corremos el riesgo de hacerlo incorrectamente, aplicando también aquí el lenguaje en un sentido impropio, aunque cometiendo un error opuesto al anterior.

Tras los pasajes que constituyen el segundo de los momentos considerados subyace un aspecto de lo que se suele llamar el *heraclitismo* de Platón. En primer lugar, cuando nos referimos al fuego, agua, aire y tierra los

llamamos *elementos* o *principios*, cuando en realidad no pueden ser exactamente *principios fundamentales* puesto que tienen un origen en la creación del universo. *Quienquiera que tenga un poco de inteligencia* no deberá utilizar ni podrá comprender esa calificación como estricta, sino como *aproximada*. Pero además, cuando tomamos en consideración el *tercer principio* (sumándolo a los dos que ya han sido diferenciados: el inmutable que hemos supuesto como modelo y el que deviene, imagen de ese modelo), que es *el receptáculo de toda la generación*, y cuando nos proponemos estudiarlo con precisión, nos encontramos con que es necesario aclarar previamente la dificultad fundamental que nos presenta lo que impropriamente llamamos *elementos* o *principios*: constatamos que *se dan nacimiento en ciclo unos a otros*, de forma que no son cuatro realidades netamente diferenciadas y perfectamente diferenciables, -pues ninguno de esos *elementos* aparece siempre bajo la misma forma-, sino que cada uno de ellos es una manifestación no permanente de algo que les es común.

Así, cuando hablamos de ellos, puesto que estamos refiriéndonos a algo que *se convierte permanentemente en otra cosa*, no deberíamos servirnos de las expresiones *esto* o *eso*, sino de otras como *lo que posee tal cualidad* o *lo que tiene tal característica*, reservando las primeras para referirnos a aquello *en lo que* esas cualidades o características aparecen (*phantázetai*) y desaparecen (*apólllytai*). Sin embargo, también aquí hay una puntualización importante, y debemos destacarla, pues es la que, una vez sabemos (somos conscientes de) que la realidad de la condición de los elementos es tal y como ha sido descrita, afecta más concretamente el uso del lenguaje: *si bien no es posible llamar a cada uno de ellos [los 'elementos'] 'esto', lo que tiene tales características y permanece siempre semejante en el ciclo de las mutaciones puede ser denominado según las cualidades que posee, y así es fuego lo que posee en todo momento tal rasgo e, igualmente, todo lo generado*. Es decir, que aquello que tiene la característica-apariencia de *fuego*, podemos efectivamente llamarlo *fuego*, pero teniendo presente que su forma de ser *fuego* es la que hemos descrito: vemos como de lo que se trata es de que conozcamos (y no nos engañemos acerca de) el *alcance* de nuestro lenguaje cuando nos servimos de él para tratar de las cosas que aquí nos ocupan.

En el primero de los dos momentos estudiados hemos comprobado cómo mediante un uso impropio del lenguaje procedemos a *temporalizar* (empleando las flexiones de la cópula que resultan inadecuadas al objeto: el *era* y el *será*) una realidad que previamente habíamos definido como eterna e invariable. En el segundo, hemos visto cómo nos servimos del lenguaje para atribuir una cierta permanencia a aquello que carece casi por completo de ella. En ambos casos podemos ver cómo el esfuerzo que en el discurso hacemos para explicar el objeto nos conduce a extralimitarnos en el uso del lenguaje. En la

*exposición* del objeto, el lenguaje parece otorgarle propiedades que el discurso, en su definición, le ha negado, como si esa labor explicativo-expositiva comportase unas exigencias lingüísticas opuestas a la naturaleza del objeto que trata: cuando es eterno le confiere un carácter temporal (y así el discurso puede proceder mediante un *orden* -pensemos en el más claro: la relación causa-efecto), y cuando la permanencia se limita al plano de la apariencia, entonces le concede una estabilidad engañosa (pues en efecto el discurso precisa *fijar* una diferenciación de las manifestaciones).

Nos vemos en la obligación de constatar que cuando en un discurso tratamos de explicar un objeto, en algunos momentos nos servimos impropriamente del lenguaje, predicando atributos de forma no correcta. Sin embargo, de lo que aquí se trata es de la naturaleza de nuestro propio lenguaje y de las implicaciones que en su uso ésta tiene; por ello son tan importantes las precisiones que Timeo hace constar en cada caso (38b y 49e) y, sobre todo, por ello debemos comprender que los dos grupos de reflexiones tienen por objetivo no tanto *cambiar* el uso del lenguaje, sino más bien *hacernos conscientes* de los equívocos a los que nos expone o nos aboca, para que no sean ellos la causa de nuestros errores. Es por todo esto que considero que estas cuestiones en torno al uso del lenguaje constituyen un tipo de *expresiones de prudencia*, e incluso un tipo -en su concisión y por su alcance- de especial carácter y vigor: la cautela debemos practicarla a partir de la comprensión de las condiciones en que desarrollamos nuestro discurso, la modestia debemos mantenerla en virtud de la consciencia de lo inevitable de esas condiciones, de la admisión de su realidad condenada a no prescribir y de la aceptación del hecho de que la única forma que tenemos de evitar cometer errores por su causa es conocerlas lo mejor posible y proceder con la cautela que ello nos permite.

## 2. Aspectos de la presencia de las expresiones de prudencia

### 2.1. Referencias simples o menciones

A lo largo de todo el discurso de Timeo, en cada una de las tres partes que, como sabemos, lo componen, encontramos pasajes en los que éste hace referencia al carácter limitado del discurso que está presentando, pero en los que, por lo demás, prácticamente no añade consideraciones que aporten alguna novedad acerca de cuestiones relativas a estas limitaciones. Podemos considerar esta serie de pasajes como una clase de alusiones al tema que nos ocupa: en cada uno de ellos no se hace más que una referencia puntual a la naturaleza *verosímil* o *probable* de la presente exposición, mediante una breve y concisa expresión o tan sólo con palabras que precisan (rebajan) el alcance de lo que se

enuncia; sin embargo, creo que constituyen interesantes muestras de cómo, además de los diversos pasajes en los que la referencia al carácter imperfecto del discurso expuesto es tratada de forma más extensa o enriquecida con reflexiones más originales, las recurrentes remisiones mediante incisos muy puntuales no sólo aseguran que en todo momento tengamos *in mente* la naturaleza del presente discurso y lo que ella implica o debería implicar, sino que además consiguen mantener un mismo *tono* a lo largo de toda la exposición.

A continuación presento los fragmentos que a mi juicio constituyen este grupo. Se trata de menciones -diversas de ellas (como en 30b, 47e o 72d, por ejemplo) situadas en momentos *privilegiados*, por ser de conclusión o recapitulación- que aparecen en argumentaciones relativas a los más diversos asuntos, y en las que, como he dicho, la cautela que se expresa no es más que una escueta caracterización (una precisión-acerca-del-estatuto) de lo que en el discurso se dice sobre algún objeto, una breve referencia a la importante cuestión de la imperfección de la presente exposición, tratada en otros lugares de forma más extensa. Aquí tan sólo me interesa, pues, que tengamos presente su existencia, así como las diversas formas que adoptan, y por ello las reproduzco sin comentarlas.

"Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina [30 b].

Más este discurso tendrá lugar más tarde en alguna ocasión; acerca de lo planteado ahora debemos discurrir con mayor exactitud y también lo anterior a este asunto: sobre los cuerpos, la generación de sus partes, y respecto del alma, por qué causas y con qué intenciones los dioses la engendraron, todo lo cual, si nos atenemos a lo más probable de manera consecuente, debemos tratarlo como sigue [44 c-d].

La descripción anterior, salvo algunos detalles, constituye la demostración de lo que ha sido creado por la inteligencia [47 e].

Más tengo que intentar expresarme de manera más clara todavía acerca de esto [50 a].

En la medida en que sea posible alcanzar a comprender su naturaleza a partir de lo expuesto, uno podría expresarse de la siguiente manera... [51 b].

Sea, pues, según el razonamiento correcto y el probable, la figura sólida de la pirámide el elemento y simiente del fuego, digamos que la segunda en la generación corresponde al aire y la tercera, al agua. [...] A partir de todo aquello cuyos géneros hemos descrito antes, muy probablemente se daría lo siguiente... [56 b-c].

Ya están casi totalmente expuestas las especies en su variedad de figuras, rasgos comunes y cambios de unas en otras [61 c].

Han sido tratados casi todos los fenómenos comunes a todo el cuerpo y hemos mencionado los nombres de sus agentes; pero debemos intentar decir, si podemos, los propios de nuestros órganos particulares, sus características y cómo las causan sus agentes. Primero, tenemos que exponer, en la medida de lo posible, los que omitimos anteriormente al hablar de los humores porque eran fenómenos propios de la lengua [65 b-c].

En lo que concierne al alma, cuánto tiene de mortal y cuánto de divino, de qué manera fue creada y en qué órganos habita y por qué causas lo hacen en partes separadas, sólo afirmaríamos que así como está expuesto es verdadero, si un dios lo aprobara. Sin embargo, tanto ahora como después de una consideración más detallada hemos de arriesgarnos a sostener que hemos expuesto al menos lo probable. Tengámoslo, por tanto, por afirmado" [72 d].

## ***2.2. Las cautelas relativas a la elucidación del 'principio' o de los 'principios'***

El primer fragmento citado al comienzo de este trabajo es el que a mi juicio podemos considerar como la *matriz* de todas las referencias -desde las más extensas hasta las meras alusiones- a la cuestión del carácter imperfecto del discurso que Timeo nos expone. Ese es el fragmento en el que por primera vez se presenta este asunto, aquel en que, tras la previa invocación del dios [27 c-d] y la afirmación de que los discursos están emparentados con las cosas que explican -de forma que los hay infalibles que estudian lo estable, y verosímiles que tratan de lo generado-, Timeo concluye:

"Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá" [29 c-d].

Al introducir la segunda parte de su discurso de nuevo se apunta esta cuestión, haciendo además referencia explícita a esa primera mención con que se comienza la exposición; en el seno de este fragmento se halla la *cautela lingüística* que ya hemos visto, y que debemos comprender como una precisión que precede al posterior tratamiento del objeto que aquí nos ocupa: la naturaleza de los elementos.

"Debemos reiniciar, por ello, nuestra tarea y, tal como hicimos anteriormente, empezar ahora otra vez desde el principio, adoptando un nuevo punto de partida adecuado a esta perspectiva. Tenemos que considerar la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra y su estado antes de la creación del universo, pues creo que nadie hasta ahora reveló su origen, sino que como si nos dirigiéramos a quienes ya saben lo que es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios y los hacemos elementos del universo, aunque quienquiera que tenga un poco de inteligencia debería utilizar dicha similitud sólo de manera aproximada y no como si se tratara de tipos de sílaba. Pues bien, nuestra posición es la siguiente. Ahora no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos, no por nada, sino por lo difícil que es demostrar lo que creo en la forma presente de exposición y ni vosotros creéis que sea necesario que yo lo diga, ni yo sería capaz de convencerme a mí mismo de que actuaría correctamente si me propusiera tamaña empresa. Teniendo presente lo dicho al comienzo de la exposición respecto de las características de los discursos probables, intentaré uno no menos probable que ningún otro, sino más, y procuraré disertar acerca de cada uno de los elementos en particular y acerca del conjunto, tomando un punto de partida anterior al usual. Recomencemos el discurso, después de invocar también ahora al principio de nuestra disertación al dios protector para que nos conduzca sanos y salvos de esta exposición rara y desacostumbrada a la doctrina probable" [48 b-d].

Las cautelas que se expresan en esta bellísima introducción a la segunda parte del discurso sobre el universo -tanto la *lingüística*, que ya hemos estudiado, como la que afecta al objeto mismo- se refieren en especial a un particular de la cuestión que nos ocupa: al *principio (archêi)* o a los *principios* de todas las cosas. La afirmación que aquí se hace es muy radical: *ahora no he de hablar ni de principio ni de principios de todas las cosas ni de lo que me parece acerca de ellos, no por nada, sino por lo difícil que es demostrar lo que creo en la forma presente de exposición*; por ello resulta interesante estudiar las peculiaridades de lo que podemos leer más adelante:

"Ahora, en verdad, debo intentar demostraros el orden y origen de cada uno de los elementos con un discurso poco habitual, pero que seguireis porque por educación podeis recorrer los caminos que hay que atravesar en la demostración. En primer lugar, creo que para cualquiera está más allá de toda duda que fuego, tierra, agua y aire son cuerpos. Ahora bien, toda forma corporal tiene también profundidad. Y, además, es de toda necesidad que la superficie rodee la profundidad. La superficie de una cara plana está compuesta de triángulos. Todos los triángulos se desarrollan a partir de dos, cada uno con un ángulo recto y los otros agudos. Uno tiene a ambos lados una fracción de ángulo recto atribuida a lados desiguales. En nuestra marcha según el discurso probable acompañado de la necesidad, suponemos que éste es el principio del fuego y de los otros cuerpos. Pero los otros principios anteriores a éstos los conoce dios y aquél de entre los hombres que es amado por él" [53 b-d].

Como se puede ver, se nos expone claramente el que *aquí* -y esto es muy importante tenerlo presente-, en la *marcha según el discurso probable acompañado de la necesidad* (*tòn met' anánkes eikóta lógon poreuómenoi*), *suponemos* (*hypotithémetha*) como principio de los cuerpos o *elementos*. Me interesa especialmente subrayar que las cautelas que se expresan son muy claras: no afirmamos que ese *principio* lo sea de forma ni necesaria ni tan sólo efectiva en la realidad (por supuesto, tampoco lo negamos), sino que, en nuestra peculiar marcha, nosotros lo suponemos como se ha expuesto; y a partir de esta suposición, a partir de este *modelo*, trataremos de explicar los elementos y sus mutaciones de unos en otros. Además, el compromiso que tomamos sólo alcanza a la suposición de este principio como base de nuestra especulación: no vamos a *justificarlo* desde principios anteriores, no pretendemos llegar a él por el conocimiento de principios a él superiores (que lo fundamentarían), pues aquellos -y por ahora permítaseme limitarme a lo siguiente- no están desde luego al alcance del hombre corriente. Las cautelas abundan en toda esta parte del discurso, como podemos observar en la cita que sigue, continuación de la anterior:

"Ciertamente, debemos explicar cuáles serían los cuatro cuerpos más perfectos, que, aunque disímiles entre sí, podrían nacer unos de otros cuando se desintegran. En efecto, si lo logramos [*sygchrōrēsómetha*], tendremos la verdad acerca del origen de la tierra y el fuego y de sus medios proporcionales. Pues no coincidiremos con nadie en que hay cuerpos más bellos que éstos, de los que cada uno representa un género particular. Debemos, entonces, esforzarnos por componer estos cuatro géneros de cuerpos de extraordinaria belleza y decir que hemos captado su naturaleza suficientemente" [53d-54a].

Vemos cómo finalmente hemos determinado de una forma precisa y *útil para el discurso* (cuyas características ya conocemos) aquello que en él podemos considerar como *principio* a partir del cual investigar -explicar la realidad-, empezando por los cuatro *elementos* (que son, cfr. 53b, *cuerpos*). Todavía nos queda, sin embargo, un particular por establecer para completar nuestra suposición o hipótesis de forma que ésta sea plenamente operativa: las características del triángulo elemental, con el que entendemos la composición esos cuatro *elementos*. Esta cuestión queda presentada con las siguientes palabras:

"Para un buen comienzo hay que hacer otra elección, es necesario elegir en la clase de los triángulos de infinitas formas aquel que sea el más perfecto. El que eventualmente esté en condiciones de afirmar que el triángulo por él escogido es el más bello para la composición de los elementos, impondrá su opinión, puesto que no en un adversario, sino un amigo. Por nuestra parte, nosotros dejamos los demás de lado y suponemos que en la multiplicidad de los triángulos uno es el más bello: aquel del que surge en tercer lugar el isósceles. Pero especificar el porqué exige un



razonamiento mayor y los premios yacen allí para el que ponga a prueba esta afirmación y descubra que es así efectivamente" [54 a-b].

No creo que sea exagerado calificar este pasaje de *impresionante*. Ya antes Timeo ha hecho referencia a la posibilidad de que otros discursos acerca del mismo objeto pudiesen ser igualmente satisfactorios, no menos acertados que el suyo (por ejemplo, en 29c y en 48d); aquí, sin embargo, resulta realmente emocionante comprobar hasta qué punto acepta la condición de su propio discurso, siendo tan modesto en sus aspiraciones como cauteloso en la forma de realizarlas: si hay otra concepción respecto del *principio* de la composición de los elementos que pueda ser por alguien propuesta y sostenida como mejor que la que aquí se presenta, ésta última será descartada sin dolor ni resentimiento, y la otra aceptada con alegría. Esto es: la modestia *rige* nuestro sostenimiento de lo que afirmamos, de forma que, cuando dejamos las otras posibilidades de lado y seguimos la que consideramos más digna de ser mantenida, podremos proceder sin más problemas en este sentido. Así, de 54b a 54d (*debemos precisar más lo que dijimos antes de manera oscura. [...] Esta es, pues, nuestra teoría acerca de la génesis de unos en otros*) se propone una explicación de la transmutación de los elementos y, posteriormente -tras haber asignado, cada vez con las cautelas pertinentes, una determinada figura a cada elemento-, se tratan las subespecies y las formas mixtas de ellos derivadas.

Una vez hemos decidido sostener una opción -de entre las diversas posibles- y no otra, de nuevo se nos plantea aquí, como más arriba, tras la suposición del principio que vimos (*pero los otros principios anteriores a éstos los conoce dios y aquél de entre los hombres que es amado por él*), la cuestión de justificar -de dar razón de- el *porqué* de considerar que es esa la opción acertada y no otra, o -lo que viene a ser aquí lo mismo-, de por qué sería esa, y no otra, la forma en que realmente *están las cosas*. En ambos casos Timeo evita tratar el problema, sin negar que esa sea una tarea realizable ni que en efecto tenga sentido, pero sin afirmar tampoco que se pueda alcanzar un resultado concluyente, y ni siquiera que éste pueda ser de alguna utilidad *por lo que a la presente exposición se refiere*. Y es que ello representa otra *dirección especulativa*: no es ése el objetivo del presente discurso, sino *explicar la realidad*, (para expresarlo con las palabras empleadas más arriba: no *por qué* las cosas *están como están*, sino *cómo* están las cosas y *cómo* nuestro discurso debe ser, o *funcionar*, para explicarlas). En efecto, no pretendemos justificarlo a partir de una realidad superior a él (que sería un razonamiento cuyos pasos fueran necesarios), sino precisamente a partir de la inferior, de la realidad-de-las-apariencias. Lo que *afirmamos* debe ser contrastado con lo que *observamos* (y cuanto más observemos, mejor), y *juzgado* a partir de ello: afirmamos unas cosas y no otras para salvar el discurso probable, pero el objetivo de éste no es otro que el de *salvar las apariencias*.

### 2.3. *La observación de los fenómenos, la relación del discurso con los objetos*

Hemos visto, pues, cómo Timeo nos expone un discurso que él mismo nos presenta (con insistentes referencias a la cuestión) como de condición imperfecta, modestas aspiraciones y cauteloso avance. Esa naturaleza imperfecta -de la que las otras dos características se derivan- del discurso acerca del universo tiene sin duda una relación, un vínculo con su objeto, pero, según la interpretación que he ofrecido, no podemos entenderla como derivada -como una *consecuencia*- de la naturaleza *objetiva* del mismo. De la misma forma más adelante, a propósito del desinterés que muestra Timeo a la hora de tratar asuntos como las causas últimas o el sentido de los que él supone como *principios* de los cuatro elementos, he señalado que todo el discurso se presenta como un intento de explicar el universo (y en fin la realidad que percibimos) y de definir la forma en que esa explicación debe ser llevada a cabo, rechazando abordar por extenso otras cuestiones. Ahora me interesa prestar atención a las expresiones de prudencia que encontramos en la exposición de Timeo directamente relacionadas con la cuestión de la relación entre el discurso-que-explica-el-universo y la realidad observable, los fenómenos. En efecto, en diversos lugares Timeo hace referencia explícita a este asunto, de forma que aquello a lo que en la primera parte del trabajo he aludido como *contratación empírica* aparece de hecho como tal -aunque, como siempre, peculiarmente precisada- en algunos puntos de la exposición.

En la primera parte del discurso los comentarios que aluden a este asunto se centran -muy significativamente, a mi juicio- en los pasajes que explican la creación y los movimientos de los astros:

"[Tras hablar de las órbitas de la luna, del sol, del *lucero* (= Venus) y del *planeta consagrado a Hermes* (= Mercurio)]. Si alguien quisiera detallar dónde colocó los restantes planetas y todas las causas por las que así lo hizo, la argumentación, aunque secundaria, presentaría una dificultad mayor que la que merece su objeto. No obstante, quizá más tarde, con tranquilidad, podamos explicarlo de manera adecuada [38 d-e].

Como tan sólo unos pocos entienden las revoluciones de los restantes, ni se les nombra ni, por medio de la observación, se hacen mediciones relativas, de modo que, en una palabra, no saben que sus caminos errantes de una magnitud enorme y maravillosamente variada son tiempo [39 c-d].

Sería un esfuerzo vano nombrar sin representaciones visuales las danzas corales de estas últimas, sus mutuas conjunciones, el retorno de las órbitas sobre sí mismas y sus avances y qué dioses se unen en los encuentros y cuántos se oponen, y en qué y después de qué tiempos se nos ocultan colocándose uno delante de otro y, al reaparecer, producen temor y dan signos de lo que ha de suceder a los que no son

capaces de calcular. Sea éste, por tanto, un final adecuado para estos asuntos y para lo dicho acerca de la naturaleza de los dioses visibles y generados" [40 c-d].

En el primer fragmento encontramos una referencia (como en otros pasajes, por ejemplo 38b o 44c) a otros lugares o momentos como más indicados para abordar una determinada cuestión; son consecuencias de la limitación de un discurso que trata de la infinita variedad de la realidad fenoménica, y el tratamiento prometido desde luego no lo encontramos en el *Timeo*. Más interesantes me parecen las afirmaciones que Platón hace acerca de que la determinación de los respectivos movimientos de los "restantes planetas" sería una tarea, en primer lugar, *secundaria* (*párergos*, más propiamente, en las traducciones francesa e inglesa, *qui est ici accessoire y though but subsidiary* respectivamente) y, además, tal que *presentaría una dificultad mayor que la que merece su objeto* (aquí las traducciones mencionadas son sin duda mucho más acertadas: *apprêterait plus de peine que le sujet principal en vue duquel on la ferait y would prove a heavier task than the main argument which it subserves*). Como se observa en las traducciones francesa e inglesa, lo que se afirma es que la dificultad que esa tarea comportaría sería mayor que la del asunto que nos la plantea (la traducción española es ambigua en este punto: la idea de *merecer* hace pensar en una cuestión de importancia, consecuencia de una determinada valoración o axiología).

Lo que en mi opinión debemos entender en esas palabras es lo siguiente: la tarea de explicar (determinar, exponer y, además -y ya sabemos las dificultades de intentarlo- dilucidar sus causas) las órbitas de ciertos planetas tiene la peculiaridad de que, siendo obviamente accesoria, subsidiaria de la *principal* (que afirma que eso es posible y lo prueba llevándolo efectivamente a cabo con otros *individuos*), se presenta como más laboriosa y dura que ésta. Pero ello, como bien precisa en este punto *Timeo*, no significa que no pueda o no deba ser llevada a cabo: quizá más tarde o en otro lugar se le prestará la atención pertinente (cosa que tendría un sentido bastante dudoso si en efecto su *dificultad* fuese *mayor de la que merece su objeto...* de hecho, la traducción inglesa nos ofrece una curiosa ironía a costa del poco acierto de la española en este punto: *later on, perhaps, at our leisure these points may receive the attention they merit*). No resulta difícil comprender que la peculiaridad que se atribuye a esta tarea es precisamente la que caracteriza a la investigación científica de las particularidades de los fenómenos concretos, que siendo un *corolario* de la teoría explicativa general, es de una laboriosidad mayor que la de aquélla. Apuntemos además que esta posibilidad de *progresar* en el conocimiento de la realidad fenoménica mediante este laborioso proceso responde a una de las características más peculiares del discurso acerca del

universo, a saber, que precisamente por ser imperfecto es perfectible, susceptible de ser perfeccionado.

En el segundo de los pasajes que presento se hace referencia explícita al momento de la observación de los fenómenos, que es aquél en que se hacen cálculos y comparaciones, *mediciones relativas*. Encontramos aquí una alusión al estatuto del escaso número de hombres que *saben*: son unos pocos que constituyen una élite; pero más interesante incluso -y remarcado por Platón en este punto-, es la cuestión del misterio del conocimiento que aquí asoma. Me refiero al hecho de que se afirme algo tan sublime como que los movimientos que nos aparecen como caminos errantes de enorme magnitud y variedad maravillosa de unos astros inmensamente lejanos *son* tiempo (la traducción inglesa respeta esta idea: *constitute Time*, la francesa un poco menos, pero la mantiene: *il existe aussi un Temps pour ces courses errantes*). Aquello que nos aparece como desorden -aunque sea *magnífico* desorden- permanece ajeno a la mayoría de los hombres, que no lo puede nombrar ni alcanza a saber que, mediante una observación que sea la aplicación de una medida (que aportamos nosotros, y que permite computar y comparar las mediciones obtenidas), esa misma apariencia de desorden se revela como algo distinto: en ella podemos ver algo que antes permanecía invisible a nuestros ojos; mediante la observación, que no es contemplación sino medición, descubrimos la presencia de una realidad que hace que esa apariencia *sea*, efectivamente, *otra cosa*.

En el tercer fragmento encontramos de nuevo una referencia al carácter incompleto del tratamiento que en el presente discurso se ofrece acerca de la realidad de los astros, y en este caso ello se relaciona con la necesidad imprescindible de servirse en esa explicación de *representaciones visuales* (las traducciones francesa e inglesa dicen *modelos*), sin las cuales intentar llevar a cabo esa tarea sería un esfuerzo inútil. No creo que sea demasiado arriesgado, por otra parte, ver en esta necesidad de emplear *modelos* que representen el objeto a explicar, una referencia a la observación de los fenómenos, pues es a partir de la medición de éstos que se puede llegar a elaborar ese tipo de *modelos*, sin los cuales la explicación de la realidad astronómica resulta en un vano intento.

En el mismo fragmento (que pone fin a las explicaciones acerca de la astronomía: *sea éste, por tanto, un final adecuado para estos asuntos y para lo dicho acerca de la naturaleza de los dioses visibles y generados*, 40d) encontramos también una referencia a otro tema que ya hemos visto más arriba: la condición de una determinada realidad como *presencia desconocida*. Me explico: Timeo dice que las condiciones de *aparición peculiar*, las coincidencias (que son vistas, contempladas por todo el mundo) a que dan

lugar los movimientos (las *danzas corales*) de los astros que parecen errantes *producen temor y dan signos de lo que ha de suceder a los que no son capaces de calcular*; es decir, que existen unas apariencias *cuya diferente observación* determina interpretaciones diferentes y diferentes tipos de conocimiento. La capacidad de calcular (*logízesthai*) nos ofrece otra posibilidad de aproximarnos a los fenómenos, a la realidad: una posibilidad activa, en la que la observación es un volcarse sobre la realidad operando cálculos, mediciones que nos permiten ver, por ejemplo, en las coincidencias de astros aparentemente errantes, manifestaciones previsible de situaciones peculiares determinadas por movimientos perfectamente establecidos. (Por otra parte, personalmente creo ver en este pasaje, además, un espléndido *hint* de la ironía platónica: las *misteriosas* conjunciones de astros dan dudosos *signos de lo que ha de suceder* a aquellos que son incapaces de calcular, mientras que los que sí son capaces de hacerlo pueden precisamente *prever* esas sorprendentes coincidencias, con lo cual dejan de ser portadoras de un sentido que las trasciende, y pasan a formar parte del *mundo del hombre*: los cálculos *sí* que dan *signos de lo que ha de suceder*, al menos por lo que al objeto del cálculo se refiere, en este caso acerca de esas *misteriosas* conjunciones).

Si los fragmentos que hemos estudiado más arriba se hallaban en la primera parte del discurso de Tímeo y correspondían a la explicación de los cuerpos celestes, los que presento a continuación pertenecen a la segunda parte, y se enmarcan en el estudio de los objetos materiales que encontramos en la tierra y cuyas cualidades son perceptibles por los sentidos:

"Estas causas produjeron todos los cuerpos puros y primeros; pero también hay que mencionar como causa de que haya diversas variedades en sus especies la estructuración de cada uno de los elementos, ya que ésta al principio no sólo dio lugar a un tipo de triángulos de una única magnitud sino también a triángulos menores y mayores, cuyo número se correspondía con las variedades de las especies. Por tanto, dado que se mezclan entre sí y con otros, su variedad es infinita, de la que, por cierto, deben llegar a ser observadores los que han de utilizar un razonamiento probable acerca de la naturaleza [57 c-d].

Pero no es en absoluto difícil de comprender que distinga el resto de tales especies el que investiga el género de los mitos probables... [59 c].

[Mezclas de colores] Aunque alguien lo supiera, no tiene sentido decir en qué cantidad están mezclados estos componentes, de los que nadie podría dar una demostración exacta o hacer una exposición medianamente probable. [Más ejemplos de mezclas] Es casi evidente a partir de estos ejemplos con qué mezclas el resto podría salvar el mito probable. Si alguno pretendiera obtener una prueba por la observación de sus efectos, ignoraría lo que diferencia la naturaleza divina de la humana: que dios sabe y es capaz al mismo tiempo de convertir la multiplicidad en una unidad por medio de una mezcla y también de disolver la unidad en la

multiplicidad, pero ninguno de los hombres ni es capaz ahora de ninguna de estas cosas ni lo será nunca en el futuro" [68b-d].

Los dos primeros pasajes se refieren de forma más estricta a la cuestión que aquí nos ocupa: en ambos se afirma que quien desee investigar la realidad material que está al alcance de nuestros sentidos deberá prestar atención a la inmensa variedad de la misma (*directamente*, en la segunda cita y a través de lo que la rige en la primera). En referencia minuciosa a esta cuestión, estos son los dos momentos que ahora desearía destacar:

- ... su variedad es infinita, de la que, por cierto, deben llegar a ser observadores los que han de utilizar un razonamiento probable acerca de la naturaleza [57 d].

- Pero no es en absoluto difícil de comprender que distinga el resto de tales especies el que investiga el género de los mitos probables [59 c].

En el primero, Timeo afirma que aquellos que en el estudio de la naturaleza quieran servirse de un razonamiento probable (*eikóti lógōi*) -es decir, con las características que ya conocemos-, deberán considerar, examinar, contemplar la infinita variedad de los triángulos de diversos tamaños que se corresponde con la variedad de las especies. En el segundo se señala explícitamente que aquél que se contente con un razonamiento de ese tipo será perfectamente natural que distinga la diversidad de clases de cuerpos, como Timeo ha ejemplificado en los pasajes inmediatamente anteriores. Queda clara, pues, la consciencia que Platón expresa en estos pasajes de la importancia del contacto con la realidad fenoménica por parte de quien pretenda explicarla -un contacto, por lo demás, cuya importancia radica en que nos aproximamos a los fenómenos de una forma determinada, con unos medios que nos son propios (y que van desde la medida hasta la hipótesis que debe ser comprobada).

El tercero de los fragmentos que reproduzco más arriba tiene un especial interés por lo que se refiere a la cuestión que ahora nos ocupa, si la consideramos desde un punto de vista más amplio, pues debemos tener presente que las puntualizaciones que en él se hacen deben ser comprendidas respecto del conocimiento del objeto que está siendo tratado, y no de otro. En primer lugar Timeo afirma que aunque alguien conociese las mezclas que dan lugar a cada color, no sería capaz de indicar ni la causa necesaria ni la razón probable o verosímil, por lo que no tendría sentido, no sería razonable que las expusiese. Posteriormente añade que si además quisiéramos comprobar el acierto de mezclas como las que se han expuesto (o las que se pueden sostener) mediante la experiencia (o *la observación de sus efectos*), entonces iríamos más allá de lo que la naturaleza humana nos permite.

¿Cuál es la peculiaridad de este caso, que hace que la observación –más arriba explícitamente defendida por Timeo– sea aquí presentada como incapaz de comprobar nuestras hipótesis, o lo que a partir de ellas afirmamos en el discurso probable? Según mi interpretación, esa peculiaridad reside en el hecho de que aquí estamos hablando de los colores, es decir, de unos fenómenos cuyo estatuto radica, para Platón, más en nuestra sensibilidad que en el objeto mismo. Pero no es suficiente. En efecto, ello significa además que *carecemos de una unidad de medida ajena al experimento mismo*, a la prueba que efectuamos, de forma que la observación no es llevada a cabo en las mismas condiciones que la de, por ejemplo, los astros. Timeo aclara este punto con la siguiente puntualización -que mal entendida podría parecer oscura-: *lo que diferencia la naturaleza divina de la humana: que dios sabe y es capaz al mismo tiempo de convertir la multiplicidad en una unidad por medio de una mezcla y también de disolver la unidad en la multiplicidad, pero ninguno de los hombres ni es capaz ahora de ninguna de estas cosas ni lo será nunca en el futuro*. Así, si carecemos de una unidad de medida ajena a lo observado y procedemos sólo por la observación de las mezclas, nos engañaremos si creemos que ello en verdad nos puede ofrecer un conocimiento de la realidad, pues es única y exclusivamente nuestra percepción la que nos permite comprender los colores como *mezclas* de otros colores-base. Nuestra percepción nos convierte la multiplicidad en unidad por medio de la mezcla -en una mera apariencia fruto de la constitución de nuestros sentidos-, pero ello no es más que una consecuencia de la limitación de la naturaleza humana, de manera que si esa es la *única* forma que tenemos de probar nuestras conjeturas, acaso nos podamos servir de ella para conseguir un determinado color mediante la mezcla cuando lo deseemos, pero no deberemos pensar que ello responde a la realidad de los objetos que estudiamos.

#### **2.4. El lugar en nuestra vida del discurso sobre el universo**

Dos son los pasajes en que Timeo hace referencia a la perspectiva global en que debemos situar el discurso que intenta ofrecer una explicación del universo. El primero sigue a una cita que ya he presentado más arriba, y aparece antes del ensayo de exposición de la variedad de subespecies y formas mixtas; el segundo concluye la segunda parte del discurso de Timeo:

"Pero no es en absoluto difícil de comprender que distinga el resto de tales especies el que investiga el género de los mitos probables, que uno podría practicar en su vida como un juego moderado y prudente cuando, para descansar de los discursos sobre los seres eternos, se dedica a los probables acerca de la generación y alcanza un placer despreocupado. Así, también nosotros dejaremos de lado ahora las especies restantes y expondremos lo probable que viene a continuación [especies y propiedades de los elementos] [59 c-d].

[Considero que esta traducción no es del todo acertada, como se verá, por lo que a continuación presento también la francesa y la inglesa:

Et de même pour tous les autres corps du même genre, il n'est guère malin d'en discourir, quand on se contente de rechercher la vraisemblance. Lorsque, par manière de relâche, abandonnant les raisonnements relatifs aux êtres éternels, on cherche à se procurer, en considérant les opinions vraisemblables au sujet du devenir, un plaisir sans remords, on peut ainsi dans la vie se donner une récréation modérée et raisonnable. Continuons donc de nous y laisser aller maintenant et de parcourir, sur les questions suivantes, comme sur celles qui précèdent, des opinions vraisemblables.

And the rest of such phenomena it is no longer difficult to explain in full, if one aims at framing a description that is probable. For as regards this, whenever for the sake of recreation a man lays aside arguments concerning eternal Realities and considers probable accounts of Becoming, gaining thereby a pleasure not to be repented of, he provides for his life a pastime that is both moderate and sensible. To this pastime let us now give free play, and proceed to expound in order the subsequent probabilities concerning these same phenomena in the following way].

...es necesario distinguir entre dos tipos de causas, uno necesario, el otro divino, y con el fin de alcanzar la felicidad hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza. Lo necesario debe ser investigado por aquello, puesto que debemos pensar que sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, nuestro único objeto de esfuerzo, ni captarla, ni participar en alguna medida de ella" [68e-69a].

En ambos fragmentos podemos ver como se establece una relación entre dos puntos y se hace hincapié en la mayor importancia de uno de ellos: investigación del género de los mitos probables (o *búsqueda del discurso verosímil*) / razonamientos o discursos acerca de los seres eternos; investigación de lo necesario (o de la causa necesaria) / búsqueda de lo divino. El segundo término de estas relaciones es el considerado más importante en cada una de ellas.

Haciendo estas consideraciones, Timeo va más allá de la afirmación de que la exposición que presenta es imperfecta: sostiene que el discurso acerca del universo es una actividad que en la vida podemos llevar a cabo como un juego o recreo de la que debería ser nuestra ocupación principal, a saber, los razonamientos acerca de los seres eternos. La cuestión de la relevancia o del *papel* que Platón otorga a la ciencia física en general es tan importante como imposible de abordar en el presente escrito, de forma que aquí me interesa tan sólo comprender estos dos momentos como una clase muy peculiar de *cautelos*: las que se refieren a la modestia y a la prudencia que debemos tener en nuestro proceder cuando nos ocupamos de un discurso sobre el universo,



pero no por lo que se refiere al grado de exactitud o de veracidad de éste, sino por lo que atañe a la consideración en que debemos tener esa tarea a la que dedicamos parte de nuestra vida.

Considero que la afirmación fundamental que nos permite hacernos una idea de lo que Platón piensa es la que podemos leer en 69a: *debemos pensar que sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, nuestro único objeto de esfuerzo, ni captarla, ni participar en alguna medida de ella*. Está claro que una gran -o, mejor, una *fundamental*- importancia es concedida al estudio de la causa necesaria y de su producto, estudio que se presenta como imprescindible para la comprensión del objeto que se juzga verdaderamente importante, cuyo conocimiento es la sola fuente de nuestra felicidad. Por ello, cuando tratamos de comprender la relación entre este pasaje y el que constituye la primera cita debemos sortear la, en este contexto, poco afortunada traducción española de *ametamélēton* por *despreocupado*, que no hace justicia al sentido de lo que Timeo dice y que, sobre todo, confunde la relación entre ambos momentos.

En efecto, la investigación de la necesidad y de sus obras mediante el discurso verosímil nos proporciona un placer no *despreocupado*, sino del que -a pesar de provenir de una actividad que es un pasatiempo (por oposición a la que consagramos a los seres eternos)- no nos debemos arrepentir, pues nada malo hay en él de por sí, ni en la práctica que nos lo proporciona. Intentando no caer en una interpretación demasiado arriesgada, ni en todo caso más conclusiva de lo que los dos fragmentos que reproduzco permitirían, desearía terminar señalando lo que me parece la clave para comprender tanto el lugar que debe ocupar la investigación científica en nuestra vida como el carácter inevitablemente imperfecto de esa investigación -y es que, por supuesto, ambas cuestiones están íntimamente relacionadas-. Platón nos la presenta tanto en este último pasaje (*con el fin de alcanzar la felicidad hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en que nos lo permita nuestra naturaleza*, 68e), como en el situado al comienzo de su discurso, que he considerado como la *matriz* de las expresiones de prudencia (*si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá*, 29 c-d). Se trata de la consciencia y de la plena admisión de nuestra propia naturaleza, que conocemos precisamente por sus límites. En contra del *dictum* sofista, el hombre no es la medida de todas las cosas, pero sí aquel ser que conoce los objetos que lo rodean *mediante la aplicación de una medida*, y para el que ésa es la única forma de alcanzar un conocimiento -imperfecto pero perfectible, que exige cautelas y modestia, y que no es un fin en sí mismo- de la realidad que constituye *su mundo*: sin esa prudente pretensión carece de sentido aspirar a los otros mundos que hay en éste.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

A causa de las características del presente escrito —esto es, sobre todo debido a su longitud y a su condición de comentario basado en un análisis minucioso y continuado del texto platónico—, he optado por prescindir de un aparato de notas a pie de página que difícilmente habría resultado verdaderamente pertinente, mientras que sin duda habría mermado la agilidad del razonamiento, así como su seguimiento por parte del lector. Por ello, me limito a señalar las ediciones del *Timeo* que aquí han sido empleadas:

PLATON, (1992) *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Biblioteca Clásica Gredos, 160. Madrid, Gredos. Traducciones, introducciones y notas por M<sup>a</sup> Angeles Durán y Francisco Lisi (de este último en el caso del *Timeo*).

PLATON, (1949) *Œuvres complètes, tome X: Timée, Critias*. París, Les Belles Lettres. Texto establecido y traducido por Albert Rivaud.

PLATON, (1981) *Plato in Twelve Volumes. IX: Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*. Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd. con traducción de R. G. Bury.

Por último, es obligado citar los dos clásicos comentarios modernos del *Timeo*, que han sido obras de referencia constante en el presente escrito:

CORNFORD, F. M., (1952) *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato with a Running Commentary*. London, Routledge & Kegan Paul, 1<sup>a</sup> ed., 1937.

TAYLOR, A. E., (1928) *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, Clarendon Press.