

***Logos, mito y discurso probable  
(En torno a la escritura del Timeo de Platón)***

Quintín RACIONERO

**Summary**

The debate on the type of discourse contained in the *Timaeus* has traditionally been centered on the scientific status of its theses, overlooking its presentation by Plato as a "mythos eikos". By analyzing the epistemological value assigned to rhetoric throughout several dialogues, a new characterization of rhetoric in Plato emerges that illumines the epistemological and political value of the *Timaeus*, understood as a "probable myth".

I

Las páginas introductorias del *Timeo* (17a-29d) se disponen en tres secciones muy bien estructuradas, de cuya estrecha conexión la crítica, más atenta al examen particular de cada una de ellas, se ha hecho, creo, pocas veces cargo. Como se sabe, el diálogo se inicia (17a-19c) con el recuerdo de una conversación celebrada el día anterior, cuyos temas, parcialmente coincidentes con los tratados en la *República*, han dado lugar al siempre esperable debate filológico sobre si contienen o no un resumen de esta última<sup>1</sup>. No entraré en una tal cuestión, de la que sólo me

---

<sup>1</sup> La cuestión fue planteada, en sentido favorable a la continuidad con la *República*, por Th. H. Martin, *Études sur le Timée de Platon*, Paris, 1841, I, pp. 1ss.; y con ello se muestra de acuerdo A.E. Taylor en su *A Commentary on Plato's Timaeus* [en lo sucesivo: *Commentary*], Oxford 1928 (19622), p. 13. En contra se han pronunciado, sin embargo, entre otros, Rivaud, en el prólogo de su edición de Les Belles Lettres, Paris 1925, p. 19; F.M. Cornford, *Plato's Cosmology* [en lo sucesivo: *Cosmology*], Londres 1937, pp. 4-6; y más recientemente G. Ryle *Plato's Progress*, Cambridge 1966, p. 230ss. Las objeciones «formales» de H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig 1905, p. 195, siguen siendo dignas de consideración. Pero también parecen convincentes los argumentos de F. Lisi, en el prólogo de su trad. española del *Timeo*, Madrid 1992, pp. 137-38.

importa retener la evidencia siguiente. Tanto si esa conversación alude a la *República*, como si no, lo cierto es que sitúa al *Timeo* en una perspectiva política de análisis, en la que Sócrates vuelve a presentar los rasgos de la ciudad ideal, describe otra vez la responsabilidad de los guardianes y de nuevo centra el problema de la *politeía* en la educación de la ciudadanía. Esta sección se cierra, de todos modos, con una advertencia que cuestiona en parte cuanto acaba de decirse y que recuerda una argumentación análoga -más desarrollada- del *Político* (283e ss.). Sócrates admite, en efecto, el carácter puramente teórico de su discurso y el deseo que le asalta de que alguien pudiera redefinirlo en términos más realistas, describiendo cómo se comportaría la ciudad ideal bajo las condiciones de un funcionamiento práctico.

En ese punto comienza la segunda sección del introito (19c-27b), que comprende la narración hecha por Critias a propósito de los atlántidas. Hermócrates declara explícitamente que esa narración, que ya Critias ha expuesto la noche anterior y durante las primeras horas de este día en que se reúnen, tiene por motivo precisamente aquella solicitud de Sócrates: el ejemplo de la Atlántida permitirá, así, llevar a cabo esa aplicación práctica que ahora les propone. Sócrates celebra la iniciativa, que Critias pone inmediatamente en ejecución. Sin embargo, al término de su parlamento y cuando parece llegado el turno de las comparaciones, Critias concluye que, para que éstas sean posibles, y conforme a un acuerdo al que han llegado previamente, primero hay que determinar la «naturaleza del universo (...), comenzando con la creación del mundo y terminando con la naturaleza de los hombres» (27a); de suerte que, tomando de ese relato «los hombres tal como son por su nacimiento» (*gegonótas anthropous*), y de Sócrates, «algunos de ellos, tal como llegan a ser, una vez educados del mejor modo» (*pepaideuménous diapheróntos tinas*), unos y otros puedan ser confrontados mutuamente, como si lo que se dice de los antiguos atlántidas cupiera trasladarlo directamente a los actuales ciudadanos de Atenas. Este acuerdo, que a todos parece bien y que, a partir de ahora, se ocupará de cumplir Timeo, ocupa ya la totalidad del diálogo. Sólo a su término podrá llevarse a cabo, así pues, la comparación con la organización política de Atlántida, lo que seguramente constituía el tema central del inacabado *Critias*. Y, a su vez, sólo también entonces habrá llegado la hora de aplicar esa comparación al caso concreto de Atenas, lo que, según la opinión de algunos, habría tenido lugar en el no escrito, aunque sí planeado *Hermócrates*. Ninguna de estas dos últimas suposiciones carecen de plausibilidad ni tampoco su afirmación se halla libre de graves dificultades; pero también sobre este punto dejamos de lado la cuestión<sup>2</sup>. Sea de ello lo que fuere, lo que en todo caso queda en pie es que *la narración cosmológica del Timeo constituye una introducción a un problema estrictamente político, siendo este último, en consecuencia, quien determina la finalidad de lo que en dicha narración cosmológica se estudia.*

Ahora bien, en este contexto es donde hay que situar lo que a renglón seguido dice Timeo y que constituye la tercera y última parte del introito (27c-29d). Tras pedir el auxilio de los

---

<sup>2</sup> La suposición de que estos tres diálogos, *Timeo*, *Critias* y *Hermócrates*, formaban, en los proyectos de Platón, una gran trilogía ha sido defendida con argumentos razonables por Cornford, *Cosmology*, p. 1. El *Critias* prolonga, en efecto, de un modo natural el *Timeo*; y además anuncia (108a-d) que Hermócrates habrá de intervenir despues. No obstante, en el punto en que bruscamente cesa la redacción del *Critias* no parece haber lugar para un desarrollo conforme a lo planeado en el *Timeo*; y tampoco coincide con tal plan la referencia acabada de citar a lo que habría de ser el discurso de Hermócrates. Hay acuerdo, de todos modos, en que los libros III y IV de *Leyes* comportan una alternativa al programa del *Timeo*, razón por la cual Guthrie supone que el contenido de esos dos libros «reemplaza a lo que Hermócrates habría dicho cuando hubiera tenido que hacerse cargo de la narración de Critias» *Hist. de la Filos. Antig.*, ed. esp., Madrid 1992, V, p. 261, n. 8

dioses, Timeo formula, efectivamente, las dos premisas básicas que van a regir su discurso y que se proponen aquí sin discusión de ninguna clase. La primera premisa enuncia que, para que el ejercicio del pensar resulte posible, es necesario que se distinga entre, de un lado, lo que es inmutable y puede, por ello, ser «comprendido por la inteligencia mediante razonamiento» (*tò noësei metà lógou perileptón*), y, de otro lado, lo que que deviene continuamente, sin ser nunca, y es «objeto de opinión sensible no racional» (*tò dóxe met'aisthéseos álogou doxastón*). Por su parte, la segunda premisa afirma que el hacedor del mundo (sobre cuya necesidad el diálogo tendrá que pronunciarse más tarde: ésta no es, pues, ninguna premisa, sino la que se señala a continuación), ha tenido que tomar como modelo lo que es inmutable y no lo sujeto a cambio; lo cual se afirma aquí como «absolutamente evidente», mientras que su contraria «ni siquiera es lícito que se pronuncie» (*med'eipeîn tini thêmis*). Ninguna de estas dos premisas tienen por qué aceptarse sin discusión, ya que involucran decisiones ontológicas que requerirían ser justificadas. Sin embargo, tal justificación no es de este lugar y Timeo puede darlas por evidentes, puesto que se supone que han sido debatidas a fondo en la conversación del día anterior (como ciertamente sucede en la *República*, sea ésta u otra análoga a ésta la conversación de la que nuestro diálogo toma su punto de partida). En todo caso, de estas dos premisas se desprende ahora la naturaleza del discurso que Timeo se dispone a desarrollar y que, por referirse al orden de lo mudable, del que, a su vez, se supone que es copia del orden inmutable, no podrá ser un discurso completamente científico ni tampoco enteramente engañoso. Su estatuto epistémico habrá de ser siempre el de una creencia proporcional a la verdad, de manera semejante a como lo generado es proporcional al ser (*hóti per pròs génesin ousia, toúto pròs pistin aletheia*, 29c). Y es a un tal discurso, en fin, al que Timeo califica de *tòn eikóta mython*, de «mito (o relato) probable».

2

El uso de esta fórmula, «mito probable», y, sobre todo, el problema que plantea acerca de cuál es la clase de discurso que menciona y el grado de fiabilidad que se le puede conceder, constituyen problemas de no fácil solución. Tanto que algunos estudiosos los han dado por insuperables, diciendo que cualquier respuesta que se proponga depende del juicio previo con que cada lector conciba «cuál es el papel de Platón como escritor y como pensador»<sup>3</sup>. Aun cuando no creo que sea preciso llegar a una conclusión tan dramática -lo cual es precisamente el objeto este trabajo-, lo cierto es que la dificultad que el término *mythos* introduce aquí parece, desde luego, irresoluble. De una parte, la distinción neta que diálogos como *Protágoras* o *Teéteto* ofrecen entre «hablar con logos» y «hablar con mitos», resulta abolida en el *Timeo*, en el que la exposición es presentada indistintamente como *mythos* o como *lògos*. Pero, de otra parte, referirse al '*mythos*' con el calificativo de *eikós*, de «probable», contradice la definición habitual -y prácticamente normalizada- de Platón, según la cual el mito designa sólo una 'narración (o leyenda) tradicional, carente de explicación o de razones'. Como quiera que el calificativo '*eikós*' sí es, en cambio, aplicable a *lògos*, del que designa (en sentido crítico, como veremos) una forma

---

<sup>3</sup> L. Tarán, «*The Creation Myth in Plato's Timaeus*», en Anton-Kustas (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany/N. York 1971, p. 392. Una posición semejante sostiene B. Jowet en su conocida edición y traducción, *The Dialogues of Plato*, Oxford 1953, III, p. 698. Y en cierto modo también Guthrie, *op. cit.*, V, p. 268, n. 24.

de explicación insegura, aunque socialmente aceptada, una solución a estas anomalías terminológicas podría ser la de admitir que Platón hace aquí uso de un significado de *'mythos'* distinto del habitual y meramente sinónimo del *'lógos eikós'* o discurso probable; el cual, a su vez, deberá pensarse que en este texto se refiere, no a opiniones cualesquiera en tanto que socialmente admitidas, sino a aquéllas precisamente que se muestran como las «más firmes y exactas» (37b) respecto de las materias que no admiten un conocimiento seguro. Si se sigue este punto de vista, el núcleo de la atención recae, como se ve, sobre el carácter explicativo de los enunciados de probabilidad. Y, en efecto, esta es la interpretación que, a partir sobre todo del comentario de Taylor, apoya una buena parte de los estudiosos, para quienes el *Timeo* contiene una *explicación probable* (en el sentido dicho) del mundo natural, lo que finalmente reduce todo el problema a saber qué entiende Platón por una explicación de esta clase<sup>4</sup>.

Este modo de presentar el asunto no carece, en verdad, de fuertes argumentos a su favor. Por lo pronto resulta tanto más plausible cuanto que las afirmaciones de 29b-d, que concluyen con la fórmula *'mythos eikós'*, se dirigen ciertamente a la legitimación de un tipo de *lógos*, intermedio entre la ciencia y la arbitrariedad, en cuya virtud, aun no pudiendo «ofrecer un discurso totalmente coherente y exacto en todos sus aspectos (...), si al menos lo hacemos más verosímil que cualquier otro, será bueno alegrarse, ya que hemos de tener presente que tanto yo ... como vosotros ... tenemos una naturaleza humana» (29d). Esta última, la naturaleza de los hombres, hace sin duda imposible el que podamos penetrar enteramente la serie de los designios (*téloi*) divinos, sin el conocimiento de los cuales las causas secundarias (o sea, las que resultan por necesidad de aquéllos) no pueden ser más que parcialmente fijadas (68e ss). Y, además, el hecho de que la realidad del mundo natural sea ella misma contingente y de que no comporte sino una semejanza (*eikón*) del modelo inmutable de las ideas, exige pensar que el tipo de explicación que en todo caso le es propio ha de ser, él también, meramente semejante (*eikós*) y basado en el método de las narraciones verosímiles (*eikóta*) [29a, cf. 49c]. Bajo estas circunstancias, lo único que cabe hacer es «mantenerse firme en lo que es probable» (47c; cf. también 48d). Pero si esto presupone que de lo afirmado de este modo sólo podríamos tener certeza «si alguna divinidad lo confirmase», ello no impide que sigamos investigando ni implica desconfianza en la probabilidad, puesto que, de todas formas, «cuanto más tomamos en consideración, ahora y después, lo que es probable, tanto más nos podemos arriesgar a declararlo y sostenerlo (*diakindyneutéon tò phánai kai pephástho*)» [72d]. Cabe concluir, así, que la investigación por probabilidad involucra el progreso del conocimiento en el sentido de la *epísteme*. O, como lo dice Taylor, que el mito probable no remite a ninguna fábula, sino que es «the nearest approximation which can "provisionally" be made to exact truth»<sup>5</sup>.

Ahora bien, por más coherente y prometedora que sea la interpretación que estas coordenadas delimitan, no parece que pueda dar una respuesta concreta a las irregularidades, así de vocabulario como de análisis interno y comparativo, que el *Timeo* formula y que obligan a pensar que el cuadro de problemas dibujado por la asimilación entre mito y discurso de la probabilidad es considerablemente más complejo. Las consideraciones que acabo de hacer sobre la «explicación probable» no tienen, desde luego, capacidad de sobreponerse a la dificultad básica

<sup>4</sup> Del *Commentary* de Taylor, cf. en particular pp. 59ss. Entre la bibliografía reciente que adopta este punto de vista merece especial mención, por sus sistematismo y claridad, el libro de A. Freire, *Plato's Theory of Explanation*, New York, 1988.

<sup>5</sup> Taylor, *Commentary*, p. 59.

que las precede y que no es otra que la de saber el grado de validez conferido por Platón a sus argumentos cosmológicos. Como Cornford razona contra Taylor, la forma en que las palabras iniciales de *Timeo*, antes citadas, presentan el problema, impide ciertamente considerar su discurso como una «doctrina filosófica» (puesto que es *álogos*), y más bien exige que se lo tome como una ficción agradable -como un «poema», escribe Cornford-, hecha a base de enunciados alegóricos, no susceptibles de verdad ni enseñanza, pero tampoco exentos de razonabilidad o inteligencia<sup>6</sup>. Lo que sabemos sobre la recepción antigua del *Timeo*, en particular sobre las disputas entre Jenócrates y Aristóteles a propósito de si afirmaciones tales como la creación temporal del mundo debían o no ser entendidas literalmente, parece abonar la rectitud de este punto de vista, al que, por otra parte, podría servir de confirmación una determinada lectura del pasaje de 59c, que dice: «cuando, por distraerse, alguien da de lado los *lógoi* sobre lo que es desde siempre y obtiene un placer despreocupado a partir de los *lógoi* probables del devenir, con ello practica un juego (*paidiá*) razonable y prudente». En el horizonte que dibuja este pasaje, la estructura de asimilación entre mito y discurso de la probabilidad parece cargar más fuerza significativa, así pues, sobre el primero que sobre el segundo. Y, por lo tanto, todo lo dicho en el *Timeo*, cuando menos todo lo dicho en orden a la explicación global de la realidad, habría que entenderlo realmente como un mito, como una narración fabulada, que no exigiría del lector ninguna adquisición genérica, por más que ésta sí fuese exigible respecto de algunas de las opiniones singulares vertidas en cada caso.

Pero tampoco este análisis es completamente cogente y podría invertirse en un sentido aún más enérgico que el enunciado más arriba. Por un lado, la lectura de 59c, que acabo de citar y que fija *paidiá* ('juego'), no es compartida por todos los códices, una buena parte de los cuales prefiere *paideía*, es decir, la 'enseñanza' propia de las *pragmateiai* o tratados científicos<sup>7</sup>. Por otro lado, la fórmula de 56b: «*katà tòn orthòn lógon kai tòn eikóta*» no parece que pueda interpretarse de otro modo que inclinando el dominio de la probabilidad a un uso "correcto" del *lógos*, el cual, por ello mismo, debería servir de norma al otro uso, el de fabulación o mito. Y, por otro lado, en fin, esta misma conclusión es la que también se infiere de la contraposición que establece 40c-e, entre las «narraciones inspiradas de los poetas» (que sólo ofrecen enseñanza, cuando así sucede, por su origen divino) y las «demostraciones probables» (que, en cambio, participan de 'necesidad'). Todos estos casos obligan a suponer ahora que Platón presenta el *lógos* mítico, al que se refiere *Timeo*, no sólo con absoluta seriedad y al margen de la alegoría, sino también con el carácter riguroso de las exposiciones científicas, algunos de cuyos tópicos, como, por ejemplo, los que se refieren a la fisiología y patología humanas, ofrecen, sin duda, una buena muestra de las investigaciones más avanzadas de la época. Y, en esa hipótesis, habrá que concluir entonces, conversamente a como lo hacíamos antes, que en la estructura de asimilación entre mito y discurso probable, no ya sólo el acento significativo está cargado sobre el *lógos*, sino que la misma referencia al *mythos* resulta incomprensible.

Las consideraciones que preceden, así de orden positivo como negativo, tienen en cualquier caso, una cosa en común. Todas ellas están centradas en el problema de la «clase de explicación» que contiene el *Timeo*, dando por entendido que esa «clase de explicación» se refiere a los argumentos cosmológicos en cuanto tales del diálogo. No toman en cuenta, por lo tanto, la *finalidad política* del discurso, a que antes nos referimos, ni se pronuncian sobre si una

<sup>6</sup> Cornford, *Cosmology*, p. 29s.

<sup>7</sup> Sobre la duplicidad de lecturas *paidiá*/*paideía* vid. *infra* n. 27

tal finalidad, incluso si fuese atendida como criterio de análisis, podría influir en la naturaleza o en el modo de presentación de dichos argumentos. Importa señalar que ello es así -y que está justificado que lo sea- por el contenido de los argumentos mismos. Pues, ciertamente, el que se reconozca o no su funcionalidad política no les absuelve de dar satisfacción a la pregunta sobre el grado de verdad que les asiste y sobre la validez epistemológica que pretenden poseer. Es muy probable que esta sea la razón de que se haya concedido tan poca relevancia a una hipótesis como la de Howald -única, hasta donde yo sé, en su género-, según la cual la probabilidad mencionada en el *Timeo* se ha de poner en conexión con el *eikós* retórico<sup>8</sup>. Guthrie hace notar, por ejemplo, que fórmulas como las que sitúan la investigación de la estructura geométrica de las partículas en el ámbito del «discurso (o razonamiento) probable acompañado de necesidad» (*tòn met'anánkes eikóta lógos*, 53d) se oponen con fuerza al concepto y uso de la probabilidad retórica, condenada por Platón en otros diálogos<sup>9</sup>. Y, por otra parte, el modo como Howald razona su propuesta, dirigiéndola hacia una relativización del contenido del *Timeo*, invalida notablemente su posible eficacia, pues no se comprende entonces qué interés habría tenido Platón en escribir el diálogo ni cómo un examen puramente retórico (en el sentido peyorativo dicho) del problema cosmológico podría contribuir a esclarecer el funcionamiento práctico de la ciudad ideal.

Con todo, y bajo una formulación desde luego distinta, creo que esa hipótesis no puede descartarse en absoluto o incluso, más aún, que sólo ella puede servirnos de guía, por cuanto, de todas formas, *el lógos retórico es el único, dentro del vocabulario platónico, que aúna la probabilidad (eikós) y la narración fabulada (mythos) en el horizonte del debate político*. Esta conexión es estricta en todos los diálogos posteriores a la *República*, pero se deja sentir también, con la misma contundencia, en otros diálogos que, como el *Fedro*, parecen más tempranos. Hace falta saber si se mantiene igualmente en el *Timeo* y, en ese caso, si sirve de pauta de lectura para la obra y si contribuye a determinar cuál es la naturaleza de la explicación probable.

3

La caracterización del *lógos* retórico por la probabilidad no es sólo explícita en el pensamiento platónico, sino que pertenece, en general, al orden de los presupuestos que forman la cultura griega. Así, cuando en *Fedro* 267a Sócrates ironiza sobre Tisias y Gorgias, diciendo que ellos estiman «más las probabilidades que las verdades», esta frase no hace sino reproducir una opinión común acerca de la retórica, cuyos primeros ecos nos llegan de un comentario de Epicarmo (de fecha tan antigua, pues, como son los finales del s. VI), dirigido, según parece, contra Córax, que sin duda recoge un debate antirretórico en el seno del pitagorismo y que

<sup>8</sup> E. Howald, «Eikós lógos», *Hermes*, 1922, 63-79. L. Robin, en el prólogo a su edición del *Fedro*, Les Belles Lettres, Paris 1947, p. CXVI, se hace explícitamente eco de la tesis de Howald, considerando «la physique [de Platon] comme une application de la vraie rhétorique»; pero no avanza más en su análisis ni lo relaciona con ningún planteamiento político. Esta última conexión (y precisamente en el contexto del *Timeo*) está, en cambio, fuertemente subrayada en F. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein/Ts. 1985, quien, sin embargo, clude cualquier referencia al *lógos eikós* de la retórica.

<sup>9</sup> Guthrie, *op. cit.*, V, p. 266, n. 20

literalmente dice: «ellos (los filósofos) hablan, no según las probabilidades, sino según la verdad» (fr. 252 Kaib)<sup>10</sup>. De esta conexión entre retórica y probabilidad se desprende, de todos modos, una consecuencia decisiva. Dado que lo probable es aquello que resulta de la ponderación de varias posibilidades, cada una de las cuales puede afirmarse como una opinión o *dóxa*, estimar lo que es más *probable* constituye una operación que lleva implícito *persuadir* de que, entre las opiniones concurrentes, hay una que se aproxima más a la verdad. Ahora bien, es de este punto en concreto y de los resultados que de él pudieran seguirse, de donde nace la crítica de Platón a la sofística, cuyo testimonio más contundente en este preciso sentido es, como se sabe, el que recoge la argumentación del *Gorgias*.

Y, en efecto, si la estructura que lleva de la «probabilidad» a la «persuasión» (puesto que tal estructura se ofrece como un bloque indivisible) se invierte en una forma que lleve de la «persuasión» a la «probabilidad», se estará entonces en condiciones de intervenir en la vida política, no buscando el compromiso con la verdad, sino, exactamente al contrario, rehuyéndola en favor del éxito. Esto es lo que hace el sofista, según Platón: lo que él enseña no son los medios de descubrir la probabilidad real, sino, cualquiera que ésta sea, los medios de llevar al ánimo del auditorio que la opinión relativa expresada por el orador conforme a sus intereses particulares es la más probable y, por ello mismo, también la más conveniente en términos generales. Ahora bien, esta inversión tiene un mecanismo *pragmático* que la hace posible. Como la opinión más probable, si no se dispone de un criterio válido de objetividad, coincide con lo que así siente o parece a la mayoría de los miembros de la asamblea o de los jueces, el orador que sólo busca persuadir tendrá que acomodar su propuesta (y el interés particular a ella adherido) a ese sentimiento o parecer común. De donde se sigue el juicio demoledor con que concluye el *Gorgias* y que, por su parte, el *Menéxeno* singulariza al caso de Atenas; a saber: que la esencia de la retórica y, consecuentemente, el uso que ella hace de la probabilidad se reducen a la *adulación* del auditorio; y que ésta ha sido la causa del imperialismo ateniense y, con él, de todas las injusticias que la ciudad ha perpetrado y de todos los males que actualmente padece<sup>11</sup>.

Importa mucho comprender que esta crítica de la retórica comprende la del conocimiento por probabilidad *en tanto en cuanto este último es definido como «opinión socialmente compartida» o como «parecer mayoritario» (y sólo así)*. Si no se percibe este aspecto del problema, los siguientes pasos de la argumentación platónica devienen ininteligibles. Porque, en efecto, el despliegue implícito de esta crítica es que, considerada la probabilidad en el ámbito de las opiniones, su estimación o cálculo nace del acuerdo social, o sea, de un fenómeno que depende por completo de las propiedades *comunicativas* del lenguaje y no (o no necesaria ni intencionalmente) de la *realidad* que menciona. En la medida, sin embargo, en que esta última tiene su ser propio que, por decirlo con las palabras del *Crátilo*, «no se alza ni sucumbe según las opiniones de los hombres» (386e), se impone entonces la tarea de recuperar la estructura de la «probabilidad-persuasión», en este sentido jerárquico preciso, lo que a su vez exige obligatoriamente atraer la probabilidad al ámbito del reconocimiento (mayor posible) de la realidad del ser. A juicio de Platón, no se trata, pues, aquí de desconectar «persuasión» y

---

<sup>10</sup> La misma conexión aparece igualmente en Parménides. fr. 8, vv.38-39 y 60 (Diels); de este último parece cita literal el fr. 35 (Diels) de Jenófanes. Sobre la existencia de un debate entre filosofía y retórica en la Sicilia del s. VI, véase mi trabajo «Retórica y filosofía. El conflicto de las razones en la Grecia antigua», en prensa.

<sup>11</sup> Cf. respectivamente *Gorgias*, 464c/466a y *Menéxeno*, 246d/247d

«probabilidad», *exigencia ésta que no formula, si yo no me equivoco, ningún diálogo*. Se trata de llevar a cabo un replanteamiento del problema que más bien restaure el auténtico sentido de la persuasión legítima; es decir, que haga de ésta una consecuencia de la mayor cuota de verdad -y, por ello, de probabilidad- expresada en el enunciado persuasivo, en vez de que, al contrario, interprete a la probabilidad -y, con ella, la mayor cuota de verdad- como dependiente de la persuasión generada por ese enunciado mismo. Según este punto de vista, todo se reduce, en suma, a dar de nuevo la vuelta a la perspectiva retórico-sofística, haciendo que se note que la probabilidad *no pertenece* al lenguaje en tanto que instrumento de *comunicación*, sino que simplemente *se halla* en el lenguaje en tanto que instrumento (semántico y sólo en este sentido verdadero) de *designación* de realidad. Y, en efecto, este «dar la vuelta al problema», que, como se ve, *no modifica, sino que prolonga y se apoya en los argumentos críticos del Gorgias*, constituye la estrategia que Platón va a seguir a partir de ahora en su debate con la retórica y la sofística<sup>12</sup>.

4

De esta nueva estrategia tenemos abundantes trazas en un amplio conjunto de los diálogos habitualmente considerados de la época media. En el *Banquete*, por ejemplo, Sócrates afirma que los discursos que le han precedido son meramente «encomios retóricos» del amor; pero que el encomio no elige sus razones en orden a la verdad, sino en orden a lo que es más bello o más placentero según el gusto o la opinión común del auditorio (177a-d). Frente a este proceder, Sócrates propone, en cambio, que, para hacer el elogio del amor, se determine, primero, qué es la cosa elogiada, y, segundo, cuál es su causa (189d-91b). Con ello queda claro que la verdad y la persuasión no remiten a la comunidad de los hablantes, sino que proceden del objeto (y del conocimiento de sus causas) que el lenguaje menciona; o dicho de otro modo, que la verdad y la persuasión se consuman exclusivamente en el plano de la *referencia*, no en el de la *comunicación*. Ahora bien, por su parte, que el punto de vista opuesto a éste constituye la práctica normal de la sofística, es lo que viene a mostrar el *Fedón*. Enfrentado a la necesidad de definir el método sofístico, Sócrates lo sitúa en la *antilogikè téchne* o arte de enfrentar discursos. Esto supone que hay varios *lógoi* para cada cosa y que su valor consiste en «razonar el pro y el contra», habida cuenta de que «nada hay estable y cierto, sino que la realidad en su totalidad va y viene (...) y no permanece fija en ningún punto» (91a). Consecuentemente, los *lógoi* no se refieren a las cosas, sino a la *relación entre los hombres*, es decir, a que «los presentes aprueben las tesis que cada uno sostiene» (*ibid.*). Pero Sócrates responde que, si las tesis aparecen enfrentadas, es sólo por la incompetencia de los hablantes y que ello no sucedería si procedieran de un razonamiento *verdadero y digno de confianza* (90d). Los *antilógoi* o discursos enfrentados pueden substituirse, así, por una segunda clase de *lógoi*, a los que corresponderá propiamente ser verdaderos y confiables (*i.e.* persuasivos), «con sólo que se quiera descubrir lo que en ellos hay

<sup>12</sup> Esto muestra, si no la falsedad, al menos sí la irrelevancia de la tesis de Wilamowitz, *Platon*, ed. de 1968, p. 335, según la cual Platón, ganando por la belleza de los discursos de Sócrates, habría experimentado una evolución favorable a la retórica, de la que el *Fedro* sería el principal exponente. Lo cierto es, al contrario de esto, que Platón mantiene inamovible su diagnóstico del *Gorgias* y que, *precisamente por ello*, se ve en la obligación de construir un nuevo concepto de «retórica legítima».

de realidad (*ti tón ónton heureîn*)» [101e]<sup>13</sup>. De manera, en fin, que también ahora la función comunicativa del lenguaje queda absorbida por su función semántica, a la que de nuevo se reduce finalmente la verdad y la persuasión.

Las argumentaciones del *Fedón* y el *Banquete* no tienen, en cualquier caso, como objeto central al *eikós* retórico, del que sólo se ocupan -y aun así no más que tangencialmente- en el más amplio contexto de la refutación de la sofística. Con todo, tales argumentaciones constituyen el punto exacto del que parte el *Fedro*, en el que Platón razona sistemáticamente esa «estrategia positiva» respecto de la retórica, cuyos cimientos han sido puestos por las críticas del *Gorgias*<sup>14</sup>. Sócrates abre la discusión del larguísimo pasaje que el diálogo dedica al tema (259-274), centrando su interés sobre un hecho escandaloso. Y es que, aun cuando la retórica se presenta a sí misma como un *discurso de los discursos* (como un discurso de 2º grado, diríamos hoy), en cuanto que pretende dar normas sobre cómo todos ellos deben construirse, lo cierto es que nada hay de seguro en esta pretensión y que unas veces prescribe colocar al principio lo que otras veces manda poner en el medio o al final, sea ello un elogio, una ley, una narración o un razonamiento persuasivo (266a-b). Esta crítica tiene por causa lo que, según Sócrates, es el fondo del problema: a saber: el que, para construir bien los discursos, es necesario que empiecen por decir lo que la cosa es en su esencia y los efectos que de ello se siguen (263d-e). Con esto queda descartado otra vez cualquier concepto de verdad que no derive de una estricta concepción semántica del lenguaje. Pero Sócrates ahonda ahora más en esta exigencia, señalando que los discursos así contruidos (esto es, los «discursos verdaderos») sólo acceden al plano referencial que les es propio cuando denotan las Ideas o Formas; y que ello obliga entonces a disponer de un arte o *téchne*, por la que, penetrando a través de las opiniones y las realidades sensibles, sea posible llegar a aquellos objetos.

Este arte o *téchne*, a que se refiere Sócrates, es la dialéctica. Mediante divisiones y conexiones de significados ideales, ella establece, en efecto, los requisitos y los sucesivos pasos por los que los enunciados de los discursos reconstruyen y finalmente denotan objetos verdaderos. Desde esta referencia a lo real la dialéctica si se halla, pues, en condiciones de determinar cómo deben construirse los discursos particulares (o sea, a partir de ahora, los discursos científicos) y, por lo tanto, ella es el *discurso de los discursos* que la retórica pretendía ser sin conseguirlo<sup>15</sup>. Naturalmente, esto decide el destino de esta última. No siendo un discurso particular, que proporcione un conocimiento concreto, y no pudiendo ponerse al margen, en cuanto discurso general, del programa semántico de la verdad, su campo aparece totalmente ocupado por la dialéctica. *La retórica no es, en suma, nada distinto de la dialéctica misma*, y más bien «resulta claro que, si alguien quiere enseñar a otro el arte de los discursos, tendrá que mostrar con exactitud la naturaleza de la realidad de aquello a lo que éste vaya a aplicar los discursos» (270c). Sin embargo, la reducción de la retórica a la dialéctica que estas palabras presuponen no involucra que la retórica deba ser sin más cancelada. Bien al contrario de esto, es justamente en los márgenes de esta reducción, en los que a la retórica no le queda ya ninguna

<sup>13</sup> Sobre los *antilógoi* y el método de los *lógoi* verdaderos, vid. en general toda la argumentación de 89c-91c. También *Sofis.* 232b-c

<sup>14</sup> Cf. para el siguiente análisis del *Fedro* la introducción a mi traducción comentada de la *Retórica* de Aristóteles, Madrid, ed. Gredos, 1990, pp. 25ss.

<sup>15</sup> Cf. C. Viano «Aristotele e la redenzione de la retorica», *Riv. di Filosofia*, 58 (1967) 386

autonomía, donde por primera vez puede razonarse, según el juicio platónico, el concepto de una «retórica legítima».

Pues, en rigor, lo que la reducción de la retórica a la dialéctica quiere decir es que las propiedades comunicativas del lenguaje no son independientes de la significación semántica de los enunciados, sino que constituyen una consecuencia, una función derivada de ella. Todo se reduce a admitir que *es el ser quien conforma al lógos, no el lógos al ser*. Pero entonces, y precisamente por ello, las múltiples formas que la comunicación, en tanto que fenómeno interhumano, es capaz de adoptar, serán legítimas con sólo que se atengan, que *representen convenientemente*, a la verdad. Desde este punto de vista, los conceptos de «opinión compartida» u «opinión mayoritaria», de los que antes hemos hecho mención para definir la probabilidad, son vacíos: pueden o no contener accidentalmente verdades, pero no se ocupan de la verdad y, por lo tanto, *no comunican nada*. Mientras que, a la inversa, cualquier forma de comunicación que presuponga la verdad de los medios lingüísticos empleados, es susceptible de uso y se halla capacitada para formar opiniones comunes. Ahora bien, este es el punto central y el que justifica la inversión del planteamiento sofístico que, según vimos, Platón exige. De lo que se trata, en efecto, es de substituir las opiniones comunitarias no significativas por opiniones que se fundamenten en significados proposicionales verdaderos. O dicho de otro modo: de lo que se trata es de *formar opiniones comunitarias a partir de opiniones significativas (i.e. verdaderas)*. Con esto, la retórica ciertamente «da la vuelta», ya que convierte la adulación del auditorio para alcanzar la persuasión, en persuasión del auditorio para llevarlo a la verdad. Pero con esto también se abre el problema de cómo poner en práctica un tal programa, es decir, de cómo hacer posible la comunicación de la verdad bajo las condiciones sociales imperantes. Y ese problema no es otro que el de la *educación política*.

5

En el modo como el *Fedro* prolonga sus razonamientos, la conexión entre las dificultades para comunicar la verdad y las carencias de la educación cívica aparece formulada de un modo explícito. Precisamente porque la comunicación científica no siempre es posible (un tema éste sobre el que Platón ha debido sensibilizarse de un modo especial tras las denuncias del *Contra Sofistas* de Isócrates<sup>16</sup>), precisamente por ello se produce una laguna en la educación, que la retórica fundada en la dialéctica está llamada a cubrir. Planteado así el asunto, la cuestión que subyace es la de *cómo educar en la verdad cuando no se está formado en la ciencia*. En el *Fedro* este problema se estructura en torno al tópico tradicional de la *astheneia* o debilidad del auditorio, al que se supone incapacitado para seguir durante un largo tiempo el desarrollo de los razonamientos científicos. Consecuentemente, ello exige que se provea un nuevo modelo de «explicación persuasiva», que, sin que pueda equipararse a las explicaciones científicas, cumpla, con todo, su mismo papel en el ámbito social de la educación. Pues bien, he aquí lo decisivo: para la elaboración de dicho nuevo modelo, y para el establecimiento de las condiciones y características que definen su uso, Platón conecta expresamente la 'probabilidad retórica' con una

---

<sup>16</sup> *Adv. Sophist.* & 20 presenta, en efecto, una crítica de los ideales científicos de la Academia platónica, a los que Isócrates considera ajenos a toda aplicación práctica. Una censura semejante, aún más contundente, se lee en *Helena* & 1-7.

interpretación particular del 'mito', que arroja mucha luz, si yo no me equivoco, sobre el concepto del *eikós mythos* de que se vale el *Timeo*.

Los pasos del razonamiento del *Fedro* se organizan del modo que sigue. Admitido que sólo los discursos científicos declaran propiamente la verdad, pero también que ésta, en tanto que tal verdad (y sólo así), es esencialmente comunicable, a la retórica le corresponde hacer lo que a la «poesía dramática» (268d-269c): debe poder mostrar y persuadir de esa misma verdad, no por medio de demostraciones, sino conmoviendo las inteligencias rudas de los hombres y, en este sentido, conduciendo sus almas (*psychagogeîn*<sup>17</sup>) al modo como la catarsis trágica las dirige por el sendero de la liberación. Este no es un fin que pueda llevar a cabo el retórico al uso -el sofista-, puesto que requiere el conocimiento de la verdad o, al menos, del método para alcanzarla, de lo que sólo puede ocuparse el filósofo. Pero es un fin, en todo caso, que se propone a éste bajo las dos condiciones con que a partir de ahora precisa Platón el concepto de la «retórica legítima». Una es que el filósofo posea la ciencia del alma humana de un modo análogo a como el médico posee la ciencia de los cuerpos (270b; 271c). Pues, según explica largamente Sócrates, sólo a través de esta ciencia será posible, de una parte, controlar las reacciones del auditorio y aplicar en cada caso los remedios oportunos; y, de otra parte, elaborar los discursos adecuados a los diversos caracteres o estados emocionales y transmitir, así, las convicciones necesarias para la educación de la ciudad (271b-272a). Todos estos constituyen elementos, *requisitos* del ejercicio de la *psychagogía*. Pero además, para que ésta pueda llevarse a cabo, es obligatorio que se cumpla una segunda condición, sin la cual los discursos quedarían desconectados de lo real y, por lo tanto, no producirían comunicación alguna. Esta segunda condición es, que, de todos modos, y como lo sugiere la referencia a la poesía dramática y los ejemplos de la tragedia, el filósofo haga una presentación distinta, no científica, sino narrativa, de la verdad. Ahora bien, *una tal presentación narrativa es precisamente lo que significa un mito*, un mito, en este caso, que, por relación a su contenido significativo, no puede ser una mera fabulación libre, sino que ha de tener alguna conexión precisa y determinada con la verdad.

Para conceptualizar esta noción de mito, Platón se vale en el *Fedro* de la misma «ciencia del alma» que constituye el punto de partida para la elaboración de la retórica legítima. Sócrates empieza proponiendo algunos argumentos sobre la inmortalidad del alma, pero se detiene pronto; seguir hasta el fin en esta materia constituiría un trabajo «completamente divino y muy prolongado» (246a). Un trabajo posible -hay que decir contra algunos intérpretes modernos-, si, conforme a las prescripciones finales del diálogo, y suponiendo siempre el desarrollo de la ciencia, se llega a la definición de la cosa por sí misma mediante la aplicación del método dialéctico de las subdivisiones de las especies hasta sus elementos indivisibles (277b)<sup>18</sup>. Hablando

---

<sup>17</sup> Aun cuando no acreditado entre los fragmentos de Gorgias, el origen gorgiano de este término es generalmente admitido tras el estudio de K. Mraz «Plato, Phedrus und die Rhetorik», *Wiener Studien*, 1914, pp. 296-98. Esto muestra *a fortiori* que la intención de Platón no es tanto oponerse a la retórica, cuanto moldearla conforme a las exigencias de la dialéctica.

<sup>18</sup> En las conclusiones del diálogo no se razona, en efecto, ninguna imposibilidad de este conocimiento, tenido aquí por «divino», ni tampoco se indica que lleve a resultados heterogéneos respecto de los que nos procura el conocimiento por imágenes a través de un mito. Uno y otro de estos conocimientos versan sobre los *mismos objetos*, el uno inteligiblemente (y, en este sentido, después de una aplicación continuada de la dialéctica) y el otro sensiblemente (y, por ello, de un modo persuasivo, aunque no sea exacto). Creo que esta observación arrojaría mucha luz sobre el problema general -que aquí no podemos

en rigor, sólo entonces se estaría en condiciones de acceder a un arte oratorio completamente persuasivo, que ya en nada diferiría de la ciencia (277c; cf. 265e). Sin embargo, como la hipótesis que ahora seguimos es precisamente la dificultad para la comunicación científica, es decir, como de lo que se trata es de la persuasión conforme al modelo de la *psychagogia*, bastará para este fin «más humano y de menores proporciones» con que elaboremos una *imagen*, una *alegoría* de la cuestión.

Proceder dialécticamente es responder a la pregunta *hoion ésti*: 'qué es'; proceder según la retórica legítima es mantenerse en la pregunta *hoi éoike*: 'a qué se parece'(246a). Este interrogante introduce, en el párrafo que ahora comento, la célebre parábola del auriga y los caballos alados, a la que Sócrates llama explícitamente «himno mítico» (265b). Y, en efecto, es un mito, una simple fábula, un «juego que hemos jugado» (*paidiá pepaisthai*) [265c; cf. 262d]<sup>19</sup>; pero tal que nos ofrece una sinopsis o visión de conjunto (*synorônta*), en la que «una multitud de detalles diseminados conducen hacia una Forma única (*eis mia Idea*), de suerte que, por la definición particular de esas unidades, se hace claro aquello sobre lo que se quería instruir» (265d). En esta diseminación de detalles se tocan, pues, verdades: *ephaptômenoi alethoûs* (265a); verdades que enseñan lo que se buscaba transmitir: *hoû didáskein eléthei* (ibid.); pero verdades que aparecen, como en el ejemplo de la realidad del amor al que se dirigían las preguntas de Fedro, «en la imagen que hemos conjeturado<sup>20</sup> de la pasión amorosa», por medio de la cual finalmente «hemos compuesto un discurso no falto de persuasión» (265b).

Si se analiza la estrategia que reseñan estos pasajes, el mito termina por conseguir, a su modo, lo mismo que el método dialéctico: éste «detalla por especies conforme a sus conexiones naturales» (*eide diaktêmnei katà ártha hês pephyke*) [265e] lo que aquél obtiene mediante un relato sensible puramente imaginativo. Con todo, al precisar la concordancia de ambos métodos, Platón enfatiza, respecto del último, lo que en su opinión es la causa de un tal resultado; esto es, el «haber puesto al discurso en condiciones de lograr claridad y acuerdo consigo mismo en aquello que dice» (265d). Este logro expresa sin posible duda la prioridad de la dialéctica sobre la retórica y, por ello, el carácter siempre subordinado de la narración mítica; pues, ciertamente, no son los retóricos al modo de Trasímaco, sino «esos hombres a los que se llama dialécticos» los que saben organizar y poner en su sitio conforme a su racionalidad inmanente los elementos diseminados del relato, conduciéndolos «en la dirección de una unidad natural de la multiplici-

---

discutir- del estatuto ontológico correspondiente a los objetos propios de los diversos grados de conocimiento que Platón distingue. Baste decir que, contra el parecer más extendido, que, de conformidad con esta «gradación epistémica», aboga por una «ontología platónica sujeta a gradación» (cf., por ejemplo, W.G. Runciman, *Plato's later Epistemology*, Cambridge 1962, p. 21), debería tomarse en cuenta el argumento de Combric, según el cual, en ese caso, «tendríamos que hallar un lugar para los objetos de la *dóxa* 'entre la existencia y la no-existencia', y eso no significa nada» (*An Examination of Plato's Doctrines*, Londres, 2 vol., 1962/63, II, p. 66). A mi juicio, el análisis de este problema aparece mejor orientado si se toma en consideración la estrategia platónica de diversificar los *planos* (no los *grados*) del conocimiento ontológico.

<sup>19</sup> Sobre esta noción de 'juego' (*paidiá*) y sobre su oposición a la 'seriedad' (*spoudaïon/spoudé*), las páginas de Guthrie, *op. cit.*, IV, p. 67ss, resultan muy iluminadoras.

<sup>20</sup> El término platónico, que aquí traduzco, es *apeikázontes*. Designa, por lo tanto, uno de los grados del conocimiento distinguidos en *República*: el de la *eikasía*, es decir, el de la «conjetura» sobre cuál es el contenido semántico real de lo nombrado en las opiniones.

dad» (266b). La aplicación del método dialéctico -del método de las divisiones y conexiones, en tanto que matriz o discurso de todos los discursos- es, pues, quien hace posible la sinopsis: quien instruye sobre cómo encadenar las unidades particulares hasta darles esa *forma* clara y acorde consigo misma de los discursos convincentes. Mientras que, por su parte, el mito pone el *contenido*, las imágenes sensibles que permiten comunicar las trazas, las huellas veraces que la sinopsis deja al descubierto y que la ciencia encuentra dificultades en transmitir a una ciudadanía carente de formación. Sólo de quien sabe hacer lo primero puede esperarse que cumpla adecuadamente lo segundo; pero, a su vez, sólo también de que el mito signifique objetos, refiera cosas reales, se nutra, en fin, de verdades por más que parcial y fragmentariamente, depende que le sea de aplicación el razonamiento dialéctico y dé lugar a una persuasión legítima. De este modo, en fin, la retórica que se funda en la dialéctica no es la que enseña a hablar, sino la que «hace al hombre capaz de hablar y pensar» (266b).

En definitiva, esto último constituye la clave de todo el planteamiento, pues es lo que justifica el paralelismo entre la estrategia sólo dialéctica y la estrategia retórica que, de todos modos, incluye la dialéctica. El desequilibrio de este paralelismo -que se hace patente en que, mientras que la dialéctica (*i.e.*, la *episteme*) no necesita de la retórica, la retórica no puede construirse, en cambio, sin la dialéctica- se basa en el carácter *unitario de la racionalidad*, supuesto el carácter asimismo *no modificable ni sustituible de la verdad*. Si la retórica hace uso de medios puramente comunicativos, como los mitos o las narraciones fabuladas, de ello resulta una situación paradójica, que consiste en que sus discursos se ordenan a decir verdades no siendo ellos verdaderos. Pero esta paradoja es la que resulta superada, a juicio de Platón, cuando tales discursos *imitan* y se hacen *semejantes* a los discursos científicos. Es del hecho de que los relatos, en sí sensibles y no más que figurativos, sean tratados con las mismas exigencias racionales con que se construyen los discursos de la ciencia, de donde surge un criterio divisorio, *diacrítico*, que, al separar lo manifiestamente falso, deja libre, desoculta, las trazas de la verdad que la narración envuelve. Es obvio, sin embargo, que esta imitación de los discursos verdaderos no tiene ya nada que ver con «lo que puede pensar la asamblea» (260a) o con lo que «parece bien a la muchedumbre» (273a). El concepto de *eikós*, de probabilidad, que fundamenta este recurso a las opiniones, queda aquí plenamente invertido en favor de la crítica racional de los enunciados doxáticos o, lo que es lo mismo, en favor de la elaboración de discursos probables *en razón de su semejanza con la verdad* (*di'homoiótata tou alethoüs* [273d]). Es esta probabilidad, así pues, la que hay que «llevar al ánimo de las multitudes» (*ibid.*), no al contrario. Y es ella también la que configura la clase de explicación a que se refiere el *eikós mythos*: un mito, no probable sin más, sino probable en el sentido de que engendra, de que pone las condiciones de la probabilidad.

6

A mi juicio, a la luz de esta perspectiva de análisis se hace una gran claridad sobre la cuestión de la «clase de discurso» que contiene el *Timeo* y, en general, sobre el modelo de escritura que Platón adopta en sus últimos diálogos<sup>21</sup>. No creo que pueda hablarse, como a veces

<sup>21</sup> Cf., para el problema general, H.M. Cherniss «The relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues», *American Journal of Philology* 78 (1957) 225-266.

se ha sostenido, de un cambio o evolución del pensamiento platónico; de hecho, cuando se analiza en concreto la secuencia de los diálogos posteriores a la *República* -lo que naturalmente no es cosa que podamos hacer aquí-, en ningún punto se descubre una renuncia o una desviación importante respecto de la doctrina fijada en esta última obra. La dificultad se dirige a otro problema. Que es, a saber, el de cómo aplicar prácticamente lo que la *República* razona en una forma no condicionada por las sociedades empíricas; o, según acabamos de constatarlo en el *Fedro*, el de cómo hacer posible la comunicación de la verdad (de la que depende la transformación social), bajo circunstancias que impiden la comunicación científica. Este problema coincide estrictamente con el que vimos que formulaban las páginas introductorias del *Timeo*, a propósito de cómo intervenir los comportamientos reales de la ciudadanía conforme a los dictados de la organización propios de la ciudad ideal. Ahora bien, si las consideraciones que preceden son correctas, la solución a este problema pasa necesariamente por ejercer una forma de educación política, que, mediante el uso de parábolas o *mitos*, separe a los ciudadanos de las falsas opiniones y conduzca sus almas hacia el conocimiento y la práctica de la verdad.

En los diálogos posteriores a la *República*, el programa de la *psychagogía* se precisa conforme a dos modelos convergentes. El primero se dirige a la tematización del criterio divisorio, que configura el instrumento de la retórica legítima. Dicho criterio, presentado ahora como una *téchne* autónoma (*diakritiké téchne*), constituye el objeto de la sexta definición del sofista, con que, en el diálogo homónimo, el Extranjero describe la única «sofística de noble estirpe»: *he génei genaía sophisticé* (231b). Este arte, que no puede confundirse con los procedimientos erísticos o con el juego de las contradicciones sin fin por el que el sofista se degrada hasta convertirse en un «fabricante de simulacros» (233ss)<sup>22</sup>, toma, con todo, de la contradicción y la polémica su materia principal. De lo que se trata es de someter a crítica las opiniones comunes (en vano revestidas de una apariencia de saber: *mátaion doxosophía*), mediante un interrogatorio destinado a cribar la verdad del error y la simulación. Con esto, la *diakritiké téchne* resulta ser una «técnica refutatoria»; y el sofista de noble estirpe, un representante del arte de la purificación o «Catártica» (231b). Un diagnóstico parecido había propuesto ya el *Crátilo*, donde también el sofista, juntamente con el sacerdote, es presentado como un purificador de las almas (397a), al modo de Hades, que, en cuanto tal, no sólo es «perfecto sofista y benefactor supremo», sino también primero de los filósofos, puesto que, tras purificarlas, emprende la enseñanza de las almas (403e, 404a)<sup>23</sup>. Pero este mismo proceso, que en el *Crátilo* se desarrolla de una manera metafórica y sólo con argumentaciones etimológicas, se razona en el *Sofista* como parte de un programa educativo global (231b). La educación objeto de la sofística de noble estirpe forma parte de la enseñanza científica (*didaskaliké*) y de la instrucción pública (*paidentiké*); pero, en realidad, estas dos últimas presuponen a aquella, en cuanto que dependen de la purificación (*kátharsis*) de las almas que nace de la *diakritiké téchne*: del arte cribador o arte de las separaciones, cuyo fundamento es el método dialéctico. Es, pues, la crítica racional, el uso adecuado de la refutación que lleva a cabo la retórica legítima, quien finalmente promueve la conversión de las almas, en la medida en que las «purifica de las opiniones que constituyen un obstáculo para las ciencias»: *dóxon empòdion mathémasin peri psychèn kathartèn* (231d).

<sup>22</sup> La misma crítica se halla en *Rep.* 514bss; 598b-d; 602b-d

<sup>23</sup> Cf. los principales textos y referencias en la introducción de A. Diès a su edición del *Sofista*, Paris, Les Belles lettres, 1932, pp. 270-71

Ahora bien, es en este punto preciso de la purificación o conversión de las almas, donde la temática del arte divisorio conecta con la temática del otro modelo que he indicado, a saber, con la que se refiere al mito probable, conjuntamente con la cual conforma el programa de la *psychagogía*. En las condiciones de la ciudad ideal, que nos presenta la *República*, esta conversión acontece por medio del estudio de la matemática y de las ciencias asociadas a ella (518c-d; 521c)<sup>24</sup>. Pero en el contexto de la educación política propia de las sociedades existentes, donde no se dan aquellas condiciones, un tal modelo de conversión no es posible y necesita introducir una variante. Sin embargo, es una variante ésta que no rompe, en realidad que ni siquiera se aparta notablemente de lo que la *República* prescribe. La matemática, y lo mismo las otras ciencias asociadas a ella, constituyen allí el criterio divisorio, en tanto en cuanto introducen las exigencias de la dialéctica; y es en este sentido en el que promueven la conversión que presupone la enseñanza. Pero las cosas no son muy diferentes en el contexto de la ciudad real. También aquí, como hemos visto, la *diakritiké téchne* separa lo falso de lo verdadero mediante la aplicación estricta de las exigencias de la dialéctica sobre los discursos retóricos. Lo que establece, pues, la distinción es que, en este caso, la dialéctica no puede operar por sí sola (esto es, exclusivamente por la enseñanza de la matemática), sino que requiere hacer uso de las imágenes sensibles que componen la materia de la «persuasión mediante mitos». En el horizonte de la educación política propia de la ciudad real puede decirse, en suma, que el arte divisorio se mantiene intacto como el elemento *educativo* del proceso, mientras que el mito se configura como su elemento *político*. Y, en rigor, así es como el asunto aparece efectivamente planteado en el diálogo que lleva este nombre -*Político*- y en el que, igual que en el *Sofista*, se pretende llegar mediante sucesivas definiciones a acotar y comprender la esencia de la política

7

Si se analiza el *Político* de conformidad con el esquema que para la retórica legítima traza el *Fedro*, en seguida llama la atención la fidelidad con que aquél sigue los pasos propuestos por este último; aunque, ciertamente, con puntualizaciones de importancia y con un añadido que completa el significado del «mito probable», precisando su función en el marco de la *psychagogía*. En realidad, como en un ritmo de ida y vuelta, el *Político* trata dos veces del mito: una para definir al político mismo, como hombre, y otra para caracterizar su actividad como gobernante. La primera de estas dos veces, el mito ayuda a resolver el problema que formula el diálogo: cumple, pues, con su papel de instrumento cognoscitivo allí donde no es oportuno ni plausible hacer una disquisición científica. Y, en efecto, tras haber alcanzado mediante sucesivas dicotomías la definición del político como Rey y Pastor de hombres, pero también tras constatar que este mismo título lo pretenden igualmente otros profesionales de la vida pública, como el estratega o el legislador o el retórico, el Extranjero, que aquí, como en el *Sofista*, dirige el diálogo, propone al joven Sócrates poner en práctica «un juego (*paidiá*)», que consistirá en «hacer uso en grandes porciones de un vasto mito, gracias al cual retomaremos nuestra investigación precedente, hasta llegar, caminando siempre de subdivisión en subdivisión, al objeto

---

<sup>24</sup> En el programa educativo que presenta la *República*, también adopta la forma de 'juego' la enseñanza de «la aritmética, la geometría y los estudios preparatorios de la dialéctica» (*Rep.* 536c). En *Leyes* 819b-c, Platón da ejemplos de esta clase de juegos, con los que los niños serán enseñados en la aritmética.

que estamos investigando» (268d-e). Ahora bien, en el curso de ese relato (que Platón volverá a usar con fines y razonamientos muy semejantes en *Leyes* 713 ss) se ponen de manifiesto la versatilidad del mito y las ventajas teóricas y prácticas que su uso proporciona. Dado que se trata de una fabulación, si se llegase a una aporía irresoluble, como la que en nuestro caso plantea la falta de criterios para distinguir entre el Rey y el tirano (276e), el mito puede entonces *narrarse de otro modo*, organizando en forma distinta las partes diseminadas que lo componen, *hasta llegar a la visión de conjunto más racionalmente coherente y, en este sentido, más probable*.

Como ya he adelantado, y como se ve, todo esto confirma la doctrina del *Fedro*. La probabilidad de que aquí se trata nace de la mayor racionalidad, del mejor orden sinóptico con que la dialéctica es capaz de organizar los datos. Y ello da por supuesto la aplicación del arte divisorio -de la criba mediante refutaciones de los elementos narrativos del mito. Sin embargo, Platón avanza ahora un poco más, haciendo explícita la naturaleza exacta de la probabilidad a la que él se refiere. Pues es lo cierto que, en la óptica de la *organización más racional*, el mito no funciona ya sólo como marco o universo de referencia de determinados fenómenos, sino como el marco o universo precisamente que sirve de ejemplo o *paradigma* para la explicación de esos mismos fenómenos. Entendido de este modo, el mito cumple el mismo papel en el horizonte de las imágenes sensibles que el sistema de las Ideas en el horizonte del mundo inteligible. Es mito *probable*, así pues, porque es *paradigma* de explicación; o sea, porque con él los fenómenos se explican mejor que de ningún otro modo; o, todavía dicho en otros términos, porque en él las explicaciones se guían con más certeza por el criterio de la semejanza con la verdad. Consecuentemente, estos paradigmas son modificables, si así lo exige la explicación de los fenómenos. Pero, en cambio, no es posible pensar sin ellos, pues, «es difícil, si no se usa de un paradigma, tratar de modo satisfactorio cualquier materia de importancia (...) y lo que sabemos permanece como en un sueño sin ninguna claridad» (277d)

A partir de aquí, el fracaso de la primera presentación del mito, incapaz de dar razón de la diferencia entre el tirano y el Rey, se restaura mediante una nueva sinopsis, que sigue ahora, como hilo conductor, la metáfora del arte de tejer. Metáfora de otra metáfora, pues también el mito entrelaza como en un tejido sus elementos integrantes, el resultado de esta nueva investigación será que la política es una ciencia, y el Rey-político, aquél que la posee (292a). Como podía esperarse, esta ciencia no es otra que la dialéctica, que resulta así convocada para regir la ciudad, dirigiendo todas sus actividades y entrelazándolas, ella también, en un tejido común (306e)<sup>25</sup>. Con todo, en las circunstancias de la ciudad real, esta tarea no puede entregarse simplemente a las leyes, en cuanto que objetivaciones de los mandatos dialécticos, sino a quien tiene la capacidad de promulgarlas y aplicarlas según esos mandatos mismos, es decir, al Rey-político. Trasunto del dialéctico, como la ciudad real es trasunto de la ciudad ideal, el político aparece, pues, como la encarnación de la razón (*ándra tòn metà phronéseos basilikón* [294a]), de modo que es a él a quien corresponde ahora conjuntar y reunir (*symploké, syndesmos* [306a, 310a]) todos los elementos preexistentes. El Rey-político cumple, con ello, el papel *synoptikós* de esta otra imagen sensible que, por relación a la ciudad ideal, conforman los elementos diseminados práctico-políticos de las sociedades empíricas. Hace con la ciudad real lo que la retórica legítima con las narraciones fabuladas y lo que, en rigor, es el objeto único de la dialéctica: entrelazar lo

<sup>25</sup> Cf. *Rep.* 519e-520a; *Ley.* 921c

«mismo» y lo «otro» en una sola forma o especie (*eídos*)<sup>26</sup>. Ahora bien, si todos estos caracteres nos han sido revelados por el análisis de un mito, precisamente la aplicación práctica que al final de nuestra pesquisa esos caracteres demandan, nos obliga a iniciar el camino de vuelta y regresar otra vez al mito.

Es importante comprender que, en este camino de vuelta, la mención del mito no necesita reproducir de nuevo todas sus implicaciones teóricas; pero que éstas deben darse por entendidas o, dicho de otro modo, que, sin necesidad de repetir su análisis, se trata aquí del mismo concepto de mito y no de un concepto diferente. En realidad, como acabo de sugerir, este segundo recurso al mito se halla determinado por motivaciones de la política efectiva, supuesto que no es la ciudad ideal sino la ciudad real la que es ahora objeto de consideración. En estas coordenadas, no es pensable, ciertamente, que el Rey delegue los asuntos ciudadanos a los otros profesionales de la política (el estratega, el legislador, el retórico), a los que, una vez aclaradas las competencias de cada uno, aquél dirige por aplicación estricta de la dialéctica, convirtiéndolos en sus colaboradores e intérpretes (260d; 304d). Pero tampoco puede esperarse que, aun si su dirección tiene por causa el conocimiento dialéctico, sea a través de la ciencia como llegue a lograr sus fines. La situación del Rey es tal que, de una parte, está obligado a actuar siempre conforme a la verdad, que constituye su única legitimación política, mientras que, de otra parte, no puede hacer uso de esa misma verdad, directamente y por medio de sus discursos propios. 'Gobernar' es, así, aplicar una ciencia; pero 'hacer política' requiere además saber trasmitirla conforme a las condiciones que la realidad sensible exige. De este modo, *el problema entero de la política práctica constituye un problema de comunicación*.

Un problema de comunicación, un problema, pues, de educación cívica y de persuasión racional, una y otra requeridas del recurso a mitos. Bajo las circunstancias de una ciudadanía no formada en la ciencia, al Rey corresponde, en efecto, «persuadir a la muchedumbre y hacerla dócil mediante mitologías»: *tò peistikón plethoús te kai óchlou dià mythologías* (304c). Esto lo escribe Platón como caso general, en ausencia de enseñanza: *mè dià didachês* (ibid.). Pero la «política verdaderamente conforme a la naturaleza» (*hè katà physin alethós poliitiké*), la que centra sus esfuerzos en la instrucción pública, se apoya sobre el mismo supuesto y prescribe el mismo punto de partida. De lo que se trata ahora es de reunir a los ciudadanos, no para «tomar al montón (*systésetai*) buenos y malos con los que formar una ciudad», sino precisamente para «probarlos con un juego»: *paidiài basaniei* (308d). Por inadvertidas que suelen pasar estas palabras -que, no obstante, Platón da por evidentes (*eúdelon*), y a las que se refiere también en *República* 558b y son objeto de una larga digresión en *Leyes* 646/50-, ellas configuran el principio de la solución platónica al problema político. Jugar un juego es, como sabemos, afrontar la explicación de las cosas mediante un mito probable: arrancarse, pues, a las opiniones comunes y ser llevados, por su fuerza de convicción, a nuevas creencias significativas, cuyo soporte es la verdad. Sólo tras el paso de esa prueba (*metà tèn básanon*), es decir, tras su adoctrinamiento en una mitología que ejemplifica adecuadamente lo que es real, se habrán puesto las condiciones de entregar a los ciudadanos a educadores expertos, a fin de que, bajo la

---

<sup>26</sup> A. Diès, introducción al *Político*, Paris, Le Belles Lettres, 1935, p. LX. Pero lo más importante, a mi juicio, es que, al proceder de este modo, el Rey-político actúa, según Platón, «como es propio de la ciencia en cualquier ámbito» (*pása epistème pantachou*); siendo, pues, a través de ella como consigue «eliminar lo malo, conservar lo bueno y lo útil y fundir tanto lo semejante como lo desemejante en una obra perfectamente unitaria en sus propiedades y estructura» (308b).

vigilancia siempre del Rey, los formen en las virtudes necesarias y les asignen los papeles que en cada caso requiere la trama, el tejido de la ciudad justa (308d/e).

El *Timeo* es, a mi parecer, uno de estos mitos forjadores de la educación y de la práctica política sobre la base de su pertenencia a la verdad. Y es a esta luz, si yo no me equivoco, como debe leerse y entenderse.

8

En las páginas que preceden he utilizado con cierta desenvoltura la fórmula «mito probable», que, en rigor, sólo se acredita en el *Timeo*. Sin embargo, después de todo lo dicho, no me parece difícil probar que una tal fórmula es la que mejor traduce la conexión entre *mythos* y *eikós* retórico, que hemos venido analizando hasta aquí, y, por ello, que éste es también, conversamente, el sentido más riguroso que debe conferirse a esta expresión particular del diálogo.

El nivel en que éste coloca su análisis, ya desde el arranque mismo de la exposición de *Timeo*, ofrece ciertamente pocas dudas. Nada más tomar la palabra, y cuando aún está declarando sus propósitos, *Timeo* sostiene, en efecto, que «descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero comunicárselo a todos es imposible (*eis pántas adynaton légein*) [28c]. Es un problema, pues, de comunicación de la verdad -en las condiciones del *télos* político que rige el diálogo- lo que determina que *Timeo* elija la forma de un mito para elaborar su discurso. Este mismo punto de vista es el que vendría a confirmar el texto de 59c, que transcribi al principio de este trabajo, si es que adoptamos la lectura de *paidiá* (no *paideia*), como parece pedir la lógica interna del pasaje y como los paralelismos que antes he señalado me llevan a mí a preferir<sup>27</sup>. También, en ese caso, la solicitud de emprender «un juego moderado y prudente (*métrion ... paidián kai phrónimon poióito*)» nos conduce a la probabilidad retórica, en el sentido en que ésta es diseñada en el *Fedro*, como problema de la comunicación de la verdad por medio de mitos. El que ofrece *Timeo* se precisa a través de discursos particulares, cuyo criterio de probabilidad se establece por la coherencia entre sí y con el conjunto (68d), o bien por ser los más convenientes al «discurso apropiado» (*prépoi lógoi* [67d]). Funcionan, pues, como ejemplos o paradigmas explicativos, que pueden modificarse cuando de ello se sigue «un discurso no menos probable, sino más» (48d). Y el objetivo de todo esto (y, declaradamente, de la totalidad del diálogo) es formar *pisteis*, creencias, que sean respecto de los fenómenos sensibles lo que la verdad es respecto del ser (29b/c).

Si el problema se plantea sobre la base de estos datos, no creo que tengan razón quienes, como Burnett o Taylor (o los muchos que después les han seguido), suponen que el *Timeo* es mito y no ciencia en el sentido que consigné al comienzo de este trabajo; esto es, en el sentido, no de que sea una fábula, sino de que constituye la mayor aproximación posible, por más que

---

<sup>27</sup> El más antiguo y reputado de los códices, el Parisino 1867, del s. XI, fija claramente *paideia*; mientras que el Vinobodensis, conocido como *codex 21* (Y, en Bekker y Burnett), ofrece *paidiá*. Se sabe bien que, aunque del s. XIV, este último códice recoge una tradición por completo distinta a la del Parisino y seguramente tan antigua como ella. Los adjetivos *phrónimon* y *métrion* serían raros, en cualquier caso, aplicados a *paideia*; motivo por el cual tanto Burnett como Rivaud han preferido *paidiá* en sus respectivas -y clásicas- ediciones. Éste es también, por mi parte, el parecer que considero más plausible.

sólo provisional, hacia la verdad científica<sup>28</sup>. Esta tesis, que busca acercar, como ya vimos, el significado del *mythos eikós* al concepto moderno de la «explicación probable», ignora completamente la naturaleza que el mito tiene en la obra de Platón y el papel que éste le confiere como elemento explicativo en el marco de la *psychagogia* y la educación política. El que Timeo aluda al conjunto de su discurso con la calificación de *álogos* (29c), como es lo propio del mito y como muestran los paralelismos con el *Protágoras* y el *Gorgias*, sólo puede querer decir que él lo toma realmente como una fábula: como una narración hecha de imágenes y, también, como un juego que nos propone jugar. Sin embargo, tampoco creo que una conclusión como ésta pueda razonarse al modo en que lo hace Cornford, es decir, mediante argumentaciones sobre el carácter sólo aparente del mundo sensible, que impide todo conocimiento riguroso<sup>29</sup>. Aun siendo esto cierto en términos generales y aun habiendo muy buenos motivos para enfrentarlo a la insostenible tesis del probabilismo (en sentido contemporáneo), fijar la atención sobre este único aspecto, no sólo hace incomprendible por qué Platón iba a tomarse entonces tantas molestias en hacer el análisis de lo meramente *apariencial*, sino que sobre todo deja sin explicación -peor aún: mantiene en una explicación vaga<sup>30</sup>- el significado que, en ese caso, se debe asignar al conocimiento probable.

Cornford apunta, de todas formas, a otra hipótesis hermenéutica que, aun sin rendimientos ulteriores de su parte, se aproxima más a lo que, a mi juicio, es el núcleo del asunto. Señala, en efecto, que Platón no ha pretendido en este diálogo describir analíticamente el universo, sino poner ante nuestros ojos una *historia* de la naturaleza que pueda rivalizar con la que se desprende de otras cosmologías anteriores y, en particular, con la atomista de Demócrito. Esto es exacto, en mi opinión. Lo que el *Timeo* proporciona es una sinopsis o visión de conjunto, en la que, *por medio de un paradigma creacionista y teleológico*, las diversas piezas diseminadas hallan una explicación más clara y coherente, es decir, *revelan o denotan más verdades*. El relato cosmológico que Timeo desarrolla resulta ser, así, mejor que otros porque determina el marco más probable en el sentido de la semejanza con la verdad. Pero entonces, y precisamente por ello, Cornford tendría que admitir que las explicaciones del diálogo las entiende Platón como las más verdaderas posibles -como rastros o hilos de la verdad misma-, por cuanto son conformes a la probabilidad real o, como se lee en la obra, a «la probabilidad acompañada de necesidad» (53d; 72d/e). En definitiva, este último punto es el más importante. Si Platón propone un mito creacionista y teleológico es porque, a su parecer, la imagen que este mito diseña es la que mejor se adapta al orden dialéctico que el mundo inteligible postula. Es, por tanto, en este sentido del *ajuste* o la *coherencia* con la dialéctica, como la historia del universo, que el mito narra en la forma meramente de un poema o fábula cosmológica, pone, con todo, las condiciones de la

<sup>28</sup> Vid. *supra* n. 6 (TAYLOR, *Commentary*, p. 59). Contra esta opinión cabría alzar también, como lo sugiere Cornford (*Cosmology*, p. 29, n. 1), el testimonio de Aristóteles, *Metaf.* 1 6, 987a 32-35.

<sup>29</sup> *Cosmology*, pp. 28-32.

<sup>30</sup> Cornford obtiene, en efecto, el significado de la probabilidad platónica a partir del uso de los términos *eikón/eikóta* en Parménides y Jenófanes; y cree, siguiendo a Dies, que su valor es análogo al que Hesiodo otorga al discurso de las Musas, las cuales «know how to tell many fictions that are like the truth, or, when they will, to speak the truth itself» (Hesiod. *Theog.* 27; traducción de Cornford). Pero este paralelismo sólo favorece la interpretación del *Timeo* como un poema, sin poder pronunciarse sobre lo que significa la probabilidad. Y, por otra parte, resulta un paralelismo fuertemente incompleto. Hesiodo no usa el término *eikón/eikóta*; y lo que Cornford traduce por «like the truth» es: *elymoisin homoia*.

probabilidad real que hace de sus elementos particulares el resultado del razonamiento más verosímil. Como en cualquier ejercicio de retórica legítima, el *Timeo* persuade, piensa Platón, porque es verdad, *si bien sólo narrativamente y no científicamente*. O dicho en otras palabras: el *Timeo* persuade porque comunica el *eikon*, la imagen sensible, que corresponde al mundo de las Ideas.

Con esto, la escritura del *Timeo* se manifiesta finalmente ambigua, aunque con un tipo de ambigüedad podríamos decir que *productiva* en términos del pensamiento platónico. Por un lado, supuesto que sólo hay verdad cuando hay denotación de objetos reales y que éstos son de orden inteligible y responden únicamente a condiciones de la racionalidad pura, no puede esperarse que los saberes que versan sobre el mundo sensible sean (o puedan llegar a ser en el futuro) saberes científicos en sentido riguroso. Esto quiere decir que las así llamadas ciencias naturales comportan *actos comunicativos*, constituidos a partir de estrategias o modos retóricos de transmitir ciertas convicciones. Pero, por otro lado, en la medida en que se trata aquí, no de convicciones sin más, sino de convicciones que se pretenden ontológicamente fundadas en la verdad inteligible, aquellas estrategias sirven a su vez de fundamento a la ética racional y a la organización política justa. El núcleo del *Timeo* consiste en que encarna, en que lleva a la práctica lo que el *Político* razona en forma de un programa teórico. Si, como vimos antes, todo conocimiento requiere ser contrastado con un paradigma, entonces aprender a conocer y a razonar exige aprender a mirar las cosas someténdolas a agrupaciones de todo tipo, tales que, «mostradas en formas paralelas», se conviertan en paradigmas (*Polit.* 278 b-c). Este «mostrar los paralelismos» constituye el núcleo del asunto, pues es, en efecto, lo que nos permite ver «en algún paradigma particular y menor lo que es un paradigma en general» (*ibid.*, lin. b 6-7). Ahora bien, a una tal tarea es precisamente a la que nos invita el *Timeo*. La pregunta por cuál es la verdad que asiste a cada una de sus tesis particulares resulta escasamente relevante y puede responderse con razón que toda y ninguna. La pregunta relevante es cuál es la verdad que le es propia como sinopsis o visión de conjunto y, por ende, en tanto que susceptible de constituir un paradigma. Pero esta pregunta no versa ya, sin embargo, específicamente sobre la verdad (que, en rigor, sólo pertenece al mundo inteligible), sino sobre la función epistemológica que cumple, como paradigma particular, en la trama o red de organizaciones paralelas de las cosas, a través de las cuales queda estructurado y objetivado un paradigma general<sup>31</sup>. Esto es lo que determina, así pues, los objetivos del *Timeo* y lo que aclara, si no me equivoco, en qué reside la peculiaridad de su escritura. Mediante el establecimiento de paralelismos generalizados, en el paradigma de las ciencias naturales se hace transparente el modelo de las Ideas y, en su virtud, el modelo a su vez de la vida política racional. De modo que, desde este punto de vista, las ciencias naturales resultan ser mitos, discursos de mediación entre la realidad inteligible y la

---

<sup>31</sup> Se comprende en este contexto perfectamente la crítica de Aristóteles al ejemplarismo platónico. Considerado en su pura función epistemológica, los *paradeigmata* presentan una fuerte analogía con los modos pitagóricos de explicación por medio de los números, que son también *modelos* de las cosas sensibles, pero que no pueden ser pensados como *causas*. Sólo si se conciben los paradigmas como esencias (inmanentes, pues, a las cosas y, por ello mismo, no separables de éstas en el marco de una visión sinóptica), pueden funcionar, según el Estagirita, como «causas formales». La doctrina aristotélica de las causas se halla acreditada, como es conocido, en *Met.* I 3 983b-993a y V 2 1013a-1014a, así como en *Fis.* 2 3 194b ss. Pero la crítica del ejemplarismo es sobre todo solidaria de las argumentaciones contra los pitagóricos de *Met.* 14.

realidad sensible, que *proporcionan el contexto de justificación requerido por una determinada ontología política.*

Y por eso, en fin, el *Timeo* es un libro *político*, precisamente porque es un libro que trata de *física*; o sea, porque, mediante configuraciones sensibles que se desprenden de las ideas inteligibles, genera las *creencias* necesarias para una construcción política que se autoestima como *natural*. Esta es la clase de ambigüedad productiva -en todo caso calculada- que ejerce la escritura del diálogo, cuya validez epistemológica exige siempre una consideración a dos niveles. De una parte, en efecto, pone las bases de una designación *semántica* del mundo fenoménico, tal que, si trascendiéramos los fenómenos, se manifestarían las ideas del mundo inteligible. Lo que leemos en el *Timeo* es verdad en este preciso sentido. Pero, de otra parte, lo que el análisis de los fenómenos añade al entendimiento de la realidad no tiene otro valor ni de hecho puede cumplir otro papel que no sea el estrictamente *persuasivo*, puesto que, de todos modos, no proporciona un nuevo discurso sobre el mundo de las ideas, sino sólo una *alegoría*, una *sinopsis* sensible de la imagen que se le ajusta más probablemente. Esto confirma, creo que sin margen de duda, lo que acabo de decir sobre que, para Platón, únicamente hay ciencia en el contexto de enunciados racionales inteligibles y sobre que, por ello mismo, la investigación natural comporta siempre el recurso a una estrategia retórica, esto es, a un modo de presentación convincente de los fenómenos conforme al modelo o paradigma en que mejor se cumplen aquellos enunciados. Pero lo importante, a mi juicio, es comprender que, planteadas así las cosas, si estas dos comparencias *paralelas* de la verdad pueden distinguirse desde el punto de vista de la *episteme*, resultan, en cambio, indiscernibles en orden a la formación de convicciones y, por lo tanto, a la rentabilidad social del conocimiento. El camino que lleva de la física a la persuasión política es pragmáticamente equivalente al que lleva de la persuasión política al modelo ontológico que debe sostener a la física. Cara y cruz de una moneda única, ambas posibilidades permanecen en una conexión constante sin otro límite que lo determinado por una racionalidad supuestamente sin condiciones. Y esto es, en resumen, lo decisivo, puesto que es lo que permite finalmente explicar cómo un discurso físico, como es el del *Timeo*, puede ser presentado por Platón como instrumento de legitimación política en nombre de la naturaleza y de la verdad.

Quintín RACIONERO

*Universidad Complutense  
Facultad de Filología  
Ciudad Universitaria  
28040 - Madrid*

