

DIFICULTADES EPISTEMOLÓGICAS EN EL DISCURSO DE CRITIAS*

Óscar Velásquez

Universidad de Chile

Resumen

Es mi intención proponer en este estudio un problema relacionado con la capacidad que tiene un *logos*, o discurso filosófico, para hacer manifiesta una verdad. En el *Timeo* de Platón, la realidad entera del mundo natural es el contenido indiscutible del discurso; en el *Critias*, en cambio, la historia se va transformando en un cuento, y el final abrupto del diálogo parece evidenciar un desajuste interno que intentaré demostrar.

Palabras clave: *Timeo-Critias*, discurso verosímil-historia fabulosa, política, teoría del discurso.

Abstract

It is my intention to propose in this paper a question related to the capacity of a Logos, or philosophical discourse, to express truth. In the Timaeus of Plato, the world's whole natural reality constitutes the unquestionable content of the discourse; whereas in the Critias, the story is transformed into a tale, and the abrupt end of the dialogue seems to suggest an internal disorder which I will attempt to demonstrate.

Key words: *Timaeus-Critias, philosophical discourse-fabulous history, politics, theory of discourse.*

* Este artículo es parte del proyecto Fondecyt N° 1060095.

El discurso de Critias en el diálogo que lleva su nombre –si lo consideramos en estrecha relación con la intervención del mismo Critias en el *Timeo* de Platón– se presenta como una oportunidad para examinar un asunto de orden epistemológico en la filosofía platónica, que considero de primera importancia. Se entiende aquí en general como epistemología asuntos de orden filosófico relacionados con el conocimiento y el saber, tanto de objetos inteligibles como sensibles. En particular, se trata aquí asimismo de los problemas conectados con un saber relativo a las realidades de la generación, en un sentido que puede aproximarse a un concepto más moderno de conocimiento científico; es decir, se habla aquí del grado de verdad que comportan los objetos surgidos del acto creativo del Demiurgo y los dioses estelares, cosa que equivale a una suerte de historia natural. Se añade a esto una cierta historia social y cívica relacionada con la aparición del hombre en el escenario del mundo. El primer *logos* o discurso cuenta la generación del mundo y del hombre en el *Timeo*; y el relato concerniente a hombres que viven en comunidades cívicas de una remota antigüedad, se desarrolla especialmente en el discurso de Critias, cuya primera parte es introducida casi en los inicios del *Timeo*, y la segunda parte continúa en el diálogo *Critias*. El tema, como se recuerda, es la historia revelada por un sacerdote egipcio a Solón, sobre la existencia de una antigua Atenas que existió nueve mil años atrás, y que suponemos es una imagen de la ciudad ideal de Platón. Junto a ella, una potencia marítima, la Atlántida, inicia una ofensiva guerrera por toda la cuenca del Mediterráneo, y es finalmente Atenas la que sola se enfrenta “a los peligros extremos” y logra la victoria, “liberando con generosidad” al resto de las naciones amenazadas. Esa Atlántida, podemos también suponer, es de alguna manera figura de la Atenas del presente. Posteriormente viene la catástrofe: la Atenas originaria se hunde bajo la tierra por el efecto de grandes cataclismos, y la isla de la Atlántida desaparece asimismo sumergida en el mar. Hasta aquí la narración de Critias en el *Timeo*.

El diálogo *Critias* continúa la historia, y esta segunda parte del discurso ahonda en la descripción de la Atenas del pasado, y describe su constitución, sus límites geográficos y la ciudad misma. De la Atlántida (historia que se supone que él inventa) recuerda sus grandes recursos, siendo digno de destacar la brillante explicación de sus palacios y construcciones. Al relato de la geografía de la isla sucede una sugerente relación sobre sus reyes, ceremonial y reuniones periódicas. La historia finalmente se detiene en forma abrupta después de dos páginas que narran la decadencia moral de la Atlántida, cuyos ciudadanos, llenos de una arrogancia injusta y una ambición de poder, perdieron la parte de su naturaleza divina heredada de Poseidón, el dios fundador, y se precipitaron a su ruina. Esto se dijo en la segunda parte del discurso, en el *Critias*, pero son sobre todo los inicios de ambos diálogos *Timeo*

y *Critias*, con sus conversaciones introductorias, lo que más me interesa examinar aquí. Es allí sobre todo, en ambos inicios, donde se encierra el núcleo del tema de este trabajo.

Mas, desde la perspectiva de este estudio, el punto en cuestión está relacionado con la capacidad que tiene un *logos*, o discurso, o relato, al interior de un diálogo filosófico para hacer manifiesta una verdad, sea cual fuere el grado de certidumbre o realidad que esta verdad posea. En estas dos obras, el diálogo cede su posición dominante como vía de investigación y descubrimiento filosófico, para dejar paso al discurso. La dialéctica parece avenirse más con el diálogo; pero en la medida que los métodos filosóficos están concebidos para conducirnos a una verdad, el discurso no solo puede caber dentro del diálogo, sino también independizarse, y obtener una preponderancia perfectamente manifiesta, como en varios diálogos del Platón maduro. Ahora bien, son muchos los matices que manifiestan los variados fundamentos de verdad de una exposición continua. Un “diálogo” con discursos (o incluso *de* discursos) es algo que Platón ya realizaba con gran perfección, como sucede en el *Banquete* o el *Fedro*; y como vemos, en el *Timeo* y el *Critias*, los discursos dominan en forma manifiesta el desarrollo de la encuesta filosófica. En estas circunstancias, un *logos* puede ser una presentación oral (o escrita) en que se da cuenta en forma discursiva de algo, y Platón aquí pretende realizar explicaciones sobre diversos objetos temáticos que él ve estrechamente relacionados entre sí. Se trata, en primer lugar, de una relación de vasto alcance sobre la generación del mundo y de los hombres, en el *Timeo*, junto a una narración, en el diálogo *Critias* sobre el desarrollo de ciertas sociedades muy antiguas, que según se cuenta nacieron en los orígenes de la historia humana. La Atlántida y la antigua Atenas, según *Critias*, estaban directamente relacionadas con los orígenes de los atenienses y su historia presente.

Para lograr la realización de una temática de tan vastas dimensiones se necesita un plan, acerca del cual él ve en este caso la conveniencia de decir algo al comenzar uno y otro diálogo; y en cuya justificación, emprendida en las páginas iniciales de cada una de las dos obras, se elaboran al mismo tiempo los principios epistemológicos básicos que han de guiar la encuesta en su totalidad. Platón sorprende sin embargo en el inicio del *Timeo* con otro matiz, puesto que finaliza su breve intervención que da comienzo al diálogo con una suerte de epílogo. Es una verdadera recapitulación de un discurso que se supone dicho el día anterior, y cuyo tema es la constitución de una ‘república’ (*politeia*). Su presencia en los inicios del diálogo deja sentir luego su influencia tanto en el *Timeo* como en el *Critias*. Eso que fue contado, que como se decía fue un discurso acerca de una ‘república’ (*peri politeias*, *Ti.* 17c), revela que el ‘punto capital’ de ese relato era de qué modo y entre qué tipo de hombres podría surgir la mejor *politeia*. Este epílogo, artísticamente

puesto por Platón como expresado al día siguiente de haber pronunciado un supuesto discurso sobre una república, se convierte ahora en la base del plan de los discursos que vienen, y transforma la proyectada trilogía, de la que solo se completó el *Timeo* (y en la que el *Critias* quedó inconcluso, y Hermócrates aparentemente se quedó sin discurso) en una virtual construcción cuadriforme. Esto quiere decir que los discursos serían cuatro, a saber, uno de Sócrates sobre la república, otro de Timeo sobre el mundo, un tercero de Critias acerca de la Atlántida, y un cuarto y final de Hermócrates sobre un tema desconocido que aparentemente nunca se escribió. El inicio solamente se rememora en lo que Sócrates considera fueron sus temas principales sobre su ‘república’, y el final de todo este gran proyecto únicamente se menciona, y queda sin esperanzas de ver la luz ante el naufragio prematuro de su antecesor, el diálogo *Critias*. Que ya la historia de la Atlántida crea un desequilibrio en el conjunto actual inacabado que conocemos es manifiesto, y deja en el *Timeo* específicamente huellas de una tensión que terminará de mostrar en el *Critias* su verdadero poder. Ese carácter “un tanto incoherente” de toda esta grandiosa empresa, como un conjunto cuyo “torso carece de verdadera culminación” (p. 40) es un asunto que ha merecido la atención de los estudiosos (cf. Francisco Rodríguez Adrados, “Coherencia e incoherencia en la forma y el contenido del *Timeo*”, *Interpreting the Timaeus-Critias*, ed. T. Calvo, L. Brisson, Academia Verlag 1997, pp. 37-47). Se ha hecho referencia también a esa interconexión de modelos cosmológicos y políticos en la tradición de escritos *peri physeos*, en que la investigación de la naturaleza se “refiere al origen y crecimiento de todas las cosas desde el comienzo hasta el fin”; en algunas de esas investigaciones “los presocráticos... buscaban explicar cómo se estableció el presente orden de cosas” (Gerard Naddaf, “Plato and the *peri physeos* Tradition”, *op. cit.*, p. 28).

El *Timeo* y el *Critias* se habrán de construir, entonces, sobre el cimiento de algo que solo está a modo de recapitulación de un tema ausente, pero que se transforma en la motivación principal del *Timeo* y el *Critias*. En otras palabras, esa ‘república’, que aparece sobre todo como una construcción cívica ideal de hombres virtuosos, proporciona a los diálogos que vienen un material argumentativo de primer orden y condicionan, por otra parte, el cimiento desde el que se debía construir todo el magno conjunto. Porque el asunto era de carácter político y, como sucede a menudo con la política, se trata en este caso en alguna medida de un sentimiento de frustración ante a un propósito que falló. El Sócrates de esa república experimenta frente al proyecto descrito por él un sentimiento de irrealidad. La teoría es hermosa, pero la tarea concreta de esa república: “de si es posible que llegue a existir este régimen político (*politeia*) y de qué manera es posible” (*Rep.* V, 471c) se había pospuesto dos veces en la *República* reconocidamente existente

como libro, y se volverá a postergar allí, puesto que solo se entrega una aproximación a su posible realización futura (*Rep.* V, 473a). Quiero decir, que la ‘república’ que Sócrates rememora en los inicios del *Timeo* se corresponde solo en parte con el diálogo *República*, pero la recapitulación que sobre ella Sócrates realiza en el *Timeo*, aunque imperfecta en cierto sentido, armoniza bien con asuntos importantes de los cinco primeros libros, y en especial con la idea preocupante de si será alguna vez posible hacer que esa ciudad ideal de hecho pueda concretamente existir. El eco de esa dilación, entonces, de esa demora de Sócrates en proponer vías específicas para la realización de la ciudad, se traspaasa ahora de la *República* al *Timeo*, puesto que al parecer el filósofo más que entrar en la arena política contingente debe ser capaz al presente de realizar antes que nada argumentaciones discursivas, *logoi*, que, al interior mismo de la reflexión, en el proceso mismo de su desenvolvimiento discursivo, den cabida mediante palabras al acto de poner en escena el pasaje decisivo de la teoría a la acción (*Ti.* 19b ss).

Les ruego que escuchen ahora después de esto acerca de la república que describimos, cuál resulta que es mi ánimo frente a ella. Y mi sentimiento se asemeja justamente al de alguien que, en situación de haber estado contemplando en alguna parte hermosos seres vivos, sea que realizados en pintura, sea que, además, verdaderamente vivientes aunque manteniéndose en reposo, experimentara el deseo de contemplarlos en movimiento y ejerciendo en la lucha algo de lo que parece ser apropiado a sus cuerpos; lo mismo he experimentado yo también en relación con la ciudad que describimos (*Platón Timeo*, mi traducción, Santiago de Chile (2003) pp. 82-83).

Es decir, el punto está en si la filosofía es verdaderamente capaz de poner en los hechos con palabras articuladas, en el ejercicio mismo del discurso, las realidades temáticas examinadas por el pensamiento en un terreno abstracto. El punto central, en consecuencia, se relaciona con el poder que tiene la palabra filosófica para avanzar desde la política como *teoría*, y ser capaz de encaminarse luego hacia la política en cuanto discurso que revele en sí mismo una *praxis* o acción. Ese giro decisivo debe surgir al interior mismo del discurso, y dar nacimiento en él a la ciudad como un acontecimiento análogo al de la fundación efectiva de una ciudad, con sus hombres ya constituidos en un estado político, “ejerciendo en la lucha algo de lo que parece apropiado a sus cuerpos” (*Ti.* 19c). Se supone, así, que el discurso de Critias responde a la invitación de Sócrates (*Ti.* 19c):

A relatar en un discurso las luchas que esta ciudad pudiera emprender, luchas que ella estuviera sosteniendo contra otras ciudades, presentándose dignamente en un campo de guerra y exhibiendo en el guerrear lo conveniente a su educación y aprendizaje... (*op. cit.* p. 83).

Se supone por consiguiente que Critias, Timeo y Hermócrates representan la ciudad en acción, y que ellos la han de ‘establecer’ en un discurso “frente a una guerra apropiada a su condición” (*Ti.* 20b). Critias adelanta parte de su narración, y Timeo realiza la suya, que ocupa gran parte de la obra llamada *Timeo*. Poco tiene que ver con la aparente aspiración de Sócrates el discurso de Timeo, mas prepara el terreno a la acción humana en cuanto la creación del mundo y el surgimiento de los hombres en su interior es previo a la fundación de sociedades y ciudades organizadas. Pero si Sócrates se ha sentido “verdaderamente culpable” de no haber podido elogiar en su discurso sobre la república “a los hombres y a la ciudad en forma satisfactoria” (*Ti.* 19d), es Critias mismo quien, a comienzos de la segunda parte de su discurso, ahora en el diálogo *Critias*, expresa una semejante desconfianza. Son dos insatisfacciones, por consiguiente, que se expresan mediante un sentimiento de incapacidad de cumplir una tarea (‘considerarse culpable –*kategnôka*– de ser suficientemente capaz’), cuya significación general podría ser: no sentirse en condiciones de solucionar una dificultad esencial. Sócrates manifiesta en el *Timeo* este sentimiento como un epílogo a su discurso de ayer, mientras que Critias lo hace a modo de un prefacio con motivo de la inauguración de su relato en el *Critias*. Timeo, a su vez, en el diálogo *Critias*, solo se queja de un cansancio que algo tiene que hacer en el desarrollo de la acción dramática del conjunto.

Pero volvamos a Critias, que ya desde su primer planteamiento en el *Timeo* se dispone a realizar un juego peligroso, puesto que se declara ya “preparado para contar la historia” –es decir, cree poseer al presente el contenido y la forma de su relato–, y se atreve a sugerir, aprovisionado de estos procedimientos retóricos, que el proyecto cívico de Sócrates, presentado el día anterior, había sido puesto al descubierto por él “como en un mito” (*Ti.* 26c). Él está dispuesto a transferirlo a la realidad (*talêthes*), cosa que no está nada de mal como una maniobra en el espíritu de lo solicitado por Sócrates. Pero como este vuelco significa para Critias una penetración en las particularidades de su historia (*kath’hekaston*, *Ti.*, 26c), en que se describen con brillante minuciosidad aspectos diversos y concretos de la antigua Atenas y la Atlántida, su discurso corre por eso mismo el riesgo de desintegrarse en esta suerte de mar de la singularidad. Pero Sócrates ha colocado a Critias entre los filósofos y políticos, y el hombre manifiesta confianza ante la tarea, y puesto que tiene un claro punto de partida para su relato, afirma que “está preparado para contarle no solo a grandes rasgos sino tal como lo escuché, con todo detalle” (*Ti.* 26c). Así, entonces, mientras más habla, más créditos manifiesta tener para su empresa, sin saber aún si podrá reembolsarlos en el diálogo que le espera. Le dice a Sócrates,

entonces, señalando a esa Atenas primitiva de la que ha empezado a hablar (*Ti.* 26d):

Supondremos que aquella es nuestra ciudad, y afirmaremos que aquellos, los ciudadanos que tú concebías son nuestros verdaderos antepasados, esos a quienes el sacerdote se refería (*op. cit.* p. 93).

Esos ciudadanos son los habitantes de la república de Sócrates. Pero luego, una vez que Timeo ha terminado su discurso, y al iniciarse el diálogo *Critias*, Timeo mismo prepara el relevo con una breve intervención inicial donde aparecen los primeros signos de un malestar que se insinúa en el interior del sistema metodológico del discurso de Critias. Mientras Timeo expresa satisfacción y alegría por el discurso que él acaba de concluir, Critias pide ahora ‘indulgencia’ (*syggnôme*, *Criti.* 106). Aunque sea al presente como una hipótesis, me parece plausible ver en estos pasos los sentimientos de Platón frente a las dificultades epistemológicas que empiezan a surgir. ‘Indulgencia’ es sin duda un término comprometedor para las pretensiones de verdad del relato; y quiero creer que no fue un olvido de Platón el hacer decir a Critias que Timeo también había solicitado semejante *syggnôme* al comienzo de su discurso, sino un signo de su agudeza dramática, porque Timeo en realidad no pide jamás propiamente indulgencia, sino que manifiesta una mesurada confianza al señalar que (*Ti.* 29c):

Si... sobre una multitud de cuestiones acerca de los dioses y de la generación del universo, no nos hacemos capaces de producir en todo momento discursos que concuerdan totalmente consigo mismos y perfectamente exactos, no te admires (*op. cit.* p. 98).

La seguridad y satisfacción de Timeo se basa en la solidez del método, que establece con claridad la correspondencia que hay entre el discurso y el objeto de esos discursos (*Ti.* 29b-c); y puesto que el Ser y las Ideas son la substancia de un saber que se relaciona con discursos verdaderos, el cosmos y la realidad sensible del mundo creado, por su parte, son los objetos adecuados de los discursos o narraciones de carácter verosímil. El cosmos se identifica con la imagen, que es el resultado del ordenamiento del mundo mediante el modelo matemático producido por el Dios demiurgo, y se constituye en realidad sensible gracias al movimiento generador de esa geometría divina que opera con el espacio (*khora*). Así, entonces, los discursos acerca de la imagen dan un contenido de verosimilitud a las descripciones humanas acerca del cosmos, y entregan una suerte de explicación científica sobre las realidades del universo sensible. Si los relatos sobre lo estable y manifiesto al entendimiento son también estables e invariables, y en cuanto ello

es posible, irrefutables (*Ti.* 29b), así, los discursos acerca de la imagen del mundo, participan de esas cualidades en cuanto esta “imagen móvil de vida eterna” (*Ti.* 37d) es semejante a su modelo. Queda, entonces, expresamente establecida en el relato verosímil de *Timeo* una correspondencia entre la generación, cuyos discursos suministran ‘creencia’ (*pistis*), y la esencia, cuyos discursos proporcionan verdad (*aletheia*). Por consiguiente, del mismo modo que la generación deriva su condición entitativa de la esencia (*ousía*), así la creencia recibe de la verdad su validez epistemológica, que se traduce en verosimilitud. En esas circunstancias, la generación se manifiesta como el equivalente de la imagen, del modo como la esencia lo es del paradigma, según se trate de un análisis de un carácter fundamentalmente ontológico, en un caso, o de un carácter epistemológico, en otro. Ahora bien, el *Timeo* había aparentemente logrado concretar con éxito la tarea de utilizar un método de investigación (y este es el problema epistemológico principal) que se adecuara convenientemente con los objetos del mundo creado por el Demiurgo. Este método consistía en usar el mundo natural, la *physis*, que el Demiurgo ha elevado a la categoría de un dios sensible, como el sujeto legítimo del acontecimiento creativo de los orígenes con sus secuelas en el devenir del tiempo. El hombre también, como generación del tejido estelar de los astros en el cielo, incluido el sufrimiento y la enfermedad, son parte de este discurso. Podemos, entonces, respecto de la narración de *Timeo* dejar establecida la conclusión que consigna Platón a continuación del párrafo citado más arriba (*Ti.*, 29c-d):

pero deberíamos complacernos si los ofrecemos quizá no menos verosímiles, recordando que quien habla, yo, y vosotros los árbitros tenemos una naturaleza humana, así que conviene que, aprobando acerca de estos asuntos la narración verosímil, no busquemos nada más allá de ella (*op. cit.* p. 98).

Para los efectos de este examen, entiendo el concepto de *narración verosímil* como el sentido que se da al *logos* o el *mhytos eikôs*, palabra relacionada a un verbo *eoika*, que encierra la idea de semejanza, es decir, de lo que parece o aparece, y se interpreta por lo general en estos contextos como ‘narración’, o ‘relato’, o ‘discurso verosímil’. Es decir, la investigación llamada científica del mundo sensible constituido en cosmos, se expresa mediante un ‘discurso verosímil’. El saber que se obtiene de la investigación del mundo ideal, por su parte, nos debería conducir a un tipo de discurso verdadero, el objeto más propio de la filosofía. Así, entonces, y de acuerdo con otra expresión al parecer análoga también usada aquí por Platón, el ‘mito verosímil’ es el vehículo por el cual la filosofía platónica del *Timeo* canaliza y expresa los resultados de su examen del mundo. Este es un hallazgo de tipo metodológico que Platón utiliza como un medio de expresión escrita, y es el resultado

de una aparentemente nueva actitud del filósofo frente al mundo del devenir, es decir, la generación. El mundo es ahora un objeto del saber que posee su propia estabilidad. Las formas del cosmos se sostienen, en consecuencia, al interior de una malla geométrica de consistencia psíquica (llamémosla así, como el resultado de la acción mediadora del Demiurgo que crea un alma para el mundo compuesta de números). Esa realidad que engloba toda la creación, el *eikôn*, la imagen, es el objeto del trabajo epistemológico que resulta en un *logos eikôs*. Con este *logos*, asimismo, Platón expresa un saber que constituye un conjunto de explicaciones verosímiles sobre la realidad de la imagen, que podríamos llamar una ‘doctrina de la imagen’. Frente a ese mundo, por consiguiente, que es un universo constituido por este verdadero tejido geométrico, está lo inteligible, que subsiste en concordancia con la realidad ideal del ser. Hay por consiguiente Ser y generación, realidad ideal y cosmos. Ahora bien, esta distinción fundamental (*Ti.* 27d) se muestra unida al hecho de que el Ser “es comprensible por la inteligencia mediante razonamiento”, mientras que lo generado “es concebible por la opinión mediante sensación no racional”. Este es el centro del que parte el tema que me ocupa, es decir, que según Platón concebimos el mundo del devenir gracias a la opinión, que es ante todo una capacidad espiritual que actúa a un nivel inferior que la inteligencia, pero que obra de acuerdo con ella y produce conceptos universales sobre las cosas del mundo sensible. Estas son las creencias, la *pistis*; y el punto, en su aspecto medular es vertido por Platón así: “La esencia (*ousía*) es a la generación como la verdad a la creencia” (*Ti.* 29c); es decir, el ser dice relación gnoseológica a la verdad, la generación, a la creencia. Gracias a ello es posible producir una ciencia sobre ese devenir. Y el Ser, por otra parte, engendra discursos verdaderos, y la generación, discursos verosímiles. De eso espero hablar algo más.

Sobre esto, entonces, estamos hablando, es decir, de un asunto de orden epistemológico, que consiste en indagar cómo fundamenta Platón el saber sobre las cosas del devenir. Para eso tiene que constituir una doctrina de la realidad cósmica, cuyo resultado está en un concepto integral sobre la generación, que son las cosas generadas por el trabajo creativo del Dios. Esta doctrina sobre los seres del mundo está concebida en analogía y concordancia con la teoría de las Ideas, y cada cual intenta dar cuenta de dos tipos de objetos: ideales e inteligibles, unos, sensibles y de opinión, los otros. Los inteligibles están unidos a los sensibles por una relación causal. Esta, se podría decir, es la gesta de esos acontecimientos que dieron lugar al mundo y sus habitantes en su interior, entre los que el hombre constituye su coronación. Ahora bien, en el inicio del *Critias* parece que Timeo está conforme con su método, y si bien dice estar cansado, “se despide”, como afirma allí (*Criti.* 106a) y deja el paso a Critias “con alegría de la travesía del discurso”.

Y ahora le toca el turno a Critias. Pero él tiene un problema. ¿Qué hacer, cuando los objetos del cuento verosímil son ahora una historia que viene *a posteriori* de esos sucesos fundacionales descritos en el *Timeo*? Porque Timeo acaba de hablar, y así como Sócrates se despidió en el *Timeo* de su parte anterior, es decir, su *república*, dejando un problema abierto en el *Timeo*, el mismo Timeo se despidió en el *Critias* dejando en evidencia el temor de Critias por fracasar. Dice, por tanto (*Criti.* 106b-c).

Bien, Timeo, lo acepto, pero también haré como tú al principio, cuando pediste indulgencia porque ibas a hablar de temas importantes. Solicitaré lo mismo ahora y creo que merezco obtener una indulgencia aún mayor en los temas que he de tratar... ¿Quién se atrevería a afirmar con cordura que tu exposición no ha sido acertada? Sin embargo, yo, de alguna manera, debo intentar demostrar que, por ser más difícil, lo que voy a tratar requiere una benevolencia mayor. (trad. Francisco Lisi, con leves cambios, Biblioteca Clásica Gredos. Madrid 1992, p. 275).

En estas líneas Critias ha pronunciado tres veces la palabra *sygnôme*. Porque de seguro estos nuevos objetos temáticos, que son al presente la historia de la Atenas antigua y la Atlántida, pueden correr el riesgo de desintegrarse en un devenir inasible. Desintegración, digo yo, es en este caso dejar que el *logos* se torne indiscernible del *mithos*. Y es por eso que Critias se queja, y no sin razón. Lanzó parte de su historia antes de Timeo, en el diálogo *Timeo*; y el personaje Timeo entremedio le salió con la narración verosímil, de la que él, Critias, nada dijo al comienzo, y de la que al parecer nada sabía, en su preludio timaico. Ahora, cuando le toca el turno a él, se siente un tanto confundido: Timeo parece haberlo descolocado.

(Perdón, un paréntesis. Yo creo que Platón funciona así, habla a través de sus personajes, y es él, entonces, quien manifiesta un cierto desconcierto, y quiere hacernos participar de todo esto a nosotros sus lectores. Su método le permite desdoblarse, hacer de dramaturgo con sus personajes, variar cuantas veces quiere y actuar como un Proteo, ese sabio anciano del mar, el egipcio, la patria de donde procede la historia del viejo Critias, ‘que conoce los fondos del océano sin fin’, y es vasallo del dios fundador de Atlántida, Poseidón, (*Odisea* IV 385 ss.). El viejo Proteo tiene sus mañas, como nuestro filósofo, y hay que sujetarlo, por más que se resista, y seguro que se va a transformar en todo tipo de figuras. Es preciso lograr, como dice el poeta, ‘que él nos hable con sus propias palabras’, *Od.* IV 420).

Pero Critias ve con claridad el punto; otra cosa es si es lo correcto o no: sucede que ‘lo que se va a decir’ (*ta rhêthêsómēna*), es decir, el contenido de su *logos*, ‘es más difícil’, según afirma. Porque Critias

supone que es más fácil hablar a un auditorio que ignora los temas que uno expone, que el hacerlo ante gente que sabe; y tal vez tiene razón, (ahora que me atrevo a leer mi discurso ante tantos sabios). Pues bien, sobre los dioses sabemos muy poco, por tanto, Timeo se fue sobreseguro hablando de cosas que en la práctica desconocemos. La tarea de Critias se ve entonces dificultada por el hecho de que hablará sobre seres mortales, no dioses, y la experiencia que tenemos sobre lo que más nos atañe, puesto que lo conocemos mejor, dificulta las cosas del orador.

Ciertamente Timeo, cuando se dice a los hombres algo acerca de los dioses es más fácil dar la impresión de hablar con suficiencia que cuando se nos habla sobre los mortales. En los temas ignorados por el auditorio, su inexperiencia y su completa ignorancia en el campo facilita enormemente la tarea al que va a exponer algo acerca de ellos (*Criti.* 107a-b, *op. cit.* p. 276).

En este sálvese quien pueda, Critias no duda en poner a Timeo y su macizo discurso en entredicho solo para probar que lo que él va a tratar, es decir, el tema de su discurso, “necesita una mayor indulgencia” (*Criti.* 107a). En cierta medida, la afirmación de Critias es razonable, y se podría quizá ver en este paso una derivación de un importante párrafo del *Fedro*, en que Platón relaciona el arte de la oratoria con el auditorio, en cuanto se podría considerar a la retórica en su capacidad de seducir las almas (cf. *Fdr.* 271c ss). Esto, claro está, debilita la búsqueda de la verdad y pone el énfasis en lo verosímil como instrumento de persuasión ante los tribunales. Se puede decir que lo difícil se fundamenta en un objeto de conocimiento laborioso de encontrar, es decir, en una cosa que se consigue con mucho trabajo (*Prot.* 341d). Aquí, en cambio, en la misma línea de Critias, no son los objetos que constituyen el tema de un decir lo que más importa, sino cómo y hasta dónde entienden quienes escuchan lo que se dice. Los jueces, además, de este panel de sabios que constituyen el *Timeo-Critias* son los ‘difíciles’ (*khalepoi kritai*, *Criti.* 107d). El tema de la dificultad estaba sin duda circulando desde el *Timeo*, donde se ha planteado que “hallar al creador y padre de este universo es ya una tarea (*ergon*), y habiéndolo hallado es imposible anunciarlo a todos” (*Ti.* 28c). Este hallazgo tiene las características de un descubrimiento hecho “por la inteligencia mediante el razonamiento” (*Ti.* 28a), que se relaciona de inmediato con la perspectiva de cómo comunicar ese conocimiento. El conocimiento de Dios, desde la perspectiva de un universo creado por él, y cuyas huellas producen solo ‘creencia’, es una tarea difícil de llevar a cabo; y si bien el Padre de este universo es un objeto inteligible que puede conducir a la verdad, el saber que tenemos de él se obtiene mediante los objetos sensibles. Se puede decir que el *Timeo* es la his-

toria de ese descubrimiento del Padre del universo, y el esfuerzo por darlo a conocer. Mas, Critias es de la idea de relacionar la dificultad de hablar sobre algo, con el conocimiento que la audiencia tiene de eso. Pero en esas circunstancias, y al cambiar totalmente las perspectivas, su método lleva a Critias a sostener, en una frase enigmática, su escepticismo. Dice, según una primera lectura: “y sabemos por cierto cómo nos encontramos en relación con los dioses”; *peri de dê theôn ismen ôs ekhomen* (*Criti.* 107b), cuya interpretación correcta conforme al sentido general del párrafo, y con una significación gnoseológica, debería decir creo yo (como en Desmond Lee, *Plato: Timaeus and Critias*, p. 129): “And we know how ignorant we are about the gods”. Y por eso, según Critias, es más fácil hablar acerca de los dioses que acerca de los hombres y las cosas humanas.

Esto es, sin embargo, una maniobra ciertamente subversiva, que trastoca el ordenamiento del discurso verosímil, puesto que este tipo de narración obtenía su legitimidad a partir de la cosa creada a semejanza del modelo eterno, es decir, sostenía la veracidad relativa de las explicaciones sobre la generación, en la imagen, el *eikôn*, como figura del mundo y lo que este encierra. Y los dioses son en ese mundo las primicias de la creación, están ahí, a la vista de todo el que quiera verlos. Ellos circulan arriba, como cuerpos siderales, cual si estuvieran a la espera de nuestro asentimiento, que los transforma en los objetos superiores de nuestra ‘creencia’, *pistis*. Ellos son, por consiguiente, un tema medular del discurso verosímil, por lo que nos podemos preguntar, a estas alturas de mi propio discurso, si Critias, con este artificio corre el riesgo de quedarse sin un verdadero objeto y sin método. Enfrentado a la situación de dar cuenta, mediante un discurso, acerca de realidades que se desenvuelven en el devenir de la acción humana, y están sujetas a la variación moral de las conductas, el relato verosímil parece estar perdiendo la materia sobre la que funda su consistencia relativa. Incluso más, en palabras propias de Critias parece sancionarse el hecho de que el sujeto del discurso no es ya la imagen sino la imitación y la representación: “Acompañadme, dice Critias, en el siguiente razonamiento para que os muestre con mayor evidencia lo que quiero decir. Todo lo que decimos es, necesariamente, pienso, una imitación (*mimesis*) y representación (*apeikasía*)” (*Criti.* 107b). Si bien imitación es perfectamente compatible con la imagen, no así, me parece que lo es la *apeikasía*, relacionada con el verbo *apeikadso*, que significa formar ‘a partir de un modelo’, ‘copiar’, de donde el sentido igualmente platónico de ‘expresar por una comparación’, ‘asemejar’. Esto se acerca mucho al sentido de ‘conjeturar’, a ‘juzgar en base a conjeturas’. No era eso lo que Timeo había hecho con su discurso.

Así, entonces, una dificultad ronda el ambicioso proyecto de Platón, disimulada esta vez bajo el aspecto de la inexperiencia y la total

ignorancia del receptor del discurso, y en el carácter de conjetura que tiene el saber. En esta ocasión, por consiguiente, como recogiendo a la última línea de la retaguardia, Critias intenta obtener la ventaja de una mejor oportunidad (*pollen euporian pareskhomen*, *Criti.* 107b). Busca auxilio en la situación favorable en que lo colocan esa mera ignorancia e incapacidad total de los auditores del discurso anterior para verificar la exactitud del relato. La facilidad o dificultad en el desarrollo de un tema es otro aspecto del asunto de las explicaciones que damos a las cosas y, en consecuencia, son parte del problema epistemológico que apunta a la capacidad (o incapacidad) de hablar articuladamente acerca de una materia. Ante esta situación, Critias ha proporcionado algunas precisiones acerca de la palabra hablada como expresión razonada de las realidades del mundo. Se ha visto dispuesto a mostrar con mayor claridad al grupo de los tres amigos del diálogo, lo que quiere afirmar (*Ti.* 107b), y por eso les ha dicho que, como acabo de citar, “las afirmaciones de todos nosotros son inevitablemente imitación (*mimêsin*) y representación (*apeikasian*)”. Se puede en cierto sentido descender aún más, y terminar contentándose con una suerte de siluetas (*skiagrafia*), simples bosquejos sombríos y engañosos de realidades que carecen de la consistencia de los otros objetos de la creación; de ahí que se les conozca solo en forma imprecisa. Me refiero en especial a los relatos que tienen lugar en el discurso de Critias sobre la existencia primitiva de una Atenas, verdadera ciudad ideal y el imperio de la Atlántida, y a los pormenores históricos que se supone revelan la verdad acerca de ellos. Pero estos pormenores –junto al gran tema– solo incrementan la creciente inexactitud del discurso; y nuestra falta de crítica es producto, asimismo, de esa ausencia de conocimientos acerca de esos objetos representados que de hecho desconocemos.

Critias prepara el camino, es preciso decirlo, para un tipo de discurso que, a semejanza de un pintor de objetos naturales, se propone la misión de describir en detalles las circunstancias de un mundo de apariencias desaparecido para la evidencia sensorial, y oculto para la opinión común del hombre. Las palabras introductorias del *Critias* pretenden ser un prólogo a la descripción de dos mundos desvanecidos, la Atenas originaria y la Atlántida. El relato del *Timeo* se ha desarrollado de acuerdo con la imagen, mientras que el Critias ha iniciado un viraje que, por decir así, está haciendo crujir el andamiaje del discurso verosímil. Porque los relatos sobre la generación y el devenir son variados, e incluyen tanto las historias relativas a la formación del cosmos y el nacimiento de la raza humana, como la narración que Critias cuenta sobre estas dos civilizaciones rivales, una historia que, en su primera parte, en el *Timeo*, él ha considerado “un relato que si bien es muy extraño, es sin embargo enteramente verdadero, como el más sabio de los Siete, Solón, lo dijo alguna vez” (*Ti.* 20d-e). El conjunto de tareas

que los tres sabios de hoy se aprestan a cumplir, Sócrates mismo lo consideró sin embargo en su momento apropiado (*Ti.* 26e):

Y qué otro relato mejor que este, dice, podríamos recibir a cambio, Critias, que sea además especialmente apropiado por su conexión con la festividad en curso de la diosa, y es quizá importantísimo que no sea una leyenda inventada (*mê plasthenta mython*) sino un relato genuino (*alêthinon logon*).

La comparación entre una ‘leyenda inventada’ y un ‘relato genuino’ coloca el asunto entre los límites extremos, cuyo centro va a ser constantemente buscado en el discurso o relato que, en estas narraciones, se les designa *logos eikôs*, o *mythos eikos*, ‘verosímil’. La amplitud de significación que abarca la expresión señalada, junto a la multitud de objetos generados que ella indica, es un verdadero desafío que enfrenta Platón en su intento de conferir una calidad científica a los contenidos del mundo sensible.

De ahí que no baste uno solo sino que son necesarios tres para dar cuenta de las cosas y los acontecimientos (el diálogo *Timeo* había comenzado precisamente así: “Uno, dos, tres; pero el cuarto que nos acompañaba amigo Timeo, ¿dónde está?”); y que Critias haga el relevo de Timeo en una aparente distribución de tareas. Timeo es el más versado en astronomía, Critias, en la política, Hermócrates, en la guerra. Y así como de las palabras de Sócrates ha surgido una ciudad, y de Timeo se ha generado un mundo poblado de seres vivientes, del mismo modo con Critias esos ciudadanos de los inicios que habitaron la Atenas antigua y la isla Atlántida deberían manifestarse. Su relato se detiene bruscamente, sin embargo, poco después de iniciar la narración de la decadencia moral de la civilización de la Atlántida. Todo lleva a pensar que se continúa en el plano epistemológico de la semejanza y de lo sensible, pero la calidad de los temas descritos aquí, y la terminología utilizada en estos pasajes introductorios del *Critias* de Platón, inducen a pensar que el filósofo intenta abrir un espacio nuevo en los temas de los discursos sobre el devenir. Porque el *Critias*, mientras pretende permanecer al interior del discurso verosímil, se esfuerza por penetrar en el complicado terreno de la minucia descriptiva, propia de lo humano. Los hombres comienzan a vivir en una *oikoumene* originaria. Hay algo aquí de *petite histoire*. Ahora las cosas no son los objetos materiales sostenidos por el orden cósmico del número, sino sucesos, acontecimientos, resultados de esfuerzos culturales producidos por el libre albedrío de mortales humanos. La historia del desenvolvimiento de la naturaleza fue narrada a su vez en el discurso central del *Timeo*, con relatos que fueron considerados verosímiles. El *Critias*, sin embargo, se refiere a una historia en un sentido más limitado, a saber, la de los caracteres y las acciones humanas; y ellas están fundamentalmente restringidas al

acontecer cívico y su proyección histórica. Se ha dicho que se plantea aquí el paso de una historia natural a una historia humana (R. G. Bury, "Plato and History", *Classical Quarterly* XLV (1951) 86-93). Esta transición ha conducido indudablemente en el *Critias* a un replanteamiento del discurso explicativo referido a aquellos acontecimientos, tal como ha sido posible comprobar en las primeras páginas del diálogo.

Ahora bien, si el *Timeo* como conjunto narrativo no era un mito sino un relato verosímil, el *Critias* se hallaba en la necesidad de sostenerse en el mismo nivel si su historia había de tener sentido como relevo del diálogo anterior. De ahí que *Critias*, en medio de tanteos y dudas, que podemos perfectamente adscribir a un aspecto de los sentimientos del mismo Platón, se esfuerza por reunir evidencias argumentativas a favor de su caso. Su historia, entonces, se va a sostener en el recuerdo: de los acontecimientos a los testigos y testimonios, de la relación oral a la escritura. Así, la historia se va transformando en cuento, llevada por los mismos objetos que la sostienen. La sensación de complacencia por el trabajo cumplido en el *Timeo*, cede el paso a la insatisfacción en el momento del relevo en la persona de *Critias*. El problema, a mi juicio, estaba en el método o, mejor dicho, en la insuficiencia de los ajustes que debían hacerse en el discurso verosímil, para que los relatos de *Critias* pudieran sostenerse como expresión plausible de ciertos acontecimientos humanos que se suponían verdaderamente acontecidos. En el *Timeo* la realidad entera del mundo natural, es decir, la imagen, eran el contenido indiscutible del discurso. Al iniciarse el *Critias*, los sujetos parecen disolverse como si una dialéctica descendente recondujera los sucesos hasta el fondo mismo de la Caverna. Había que reacondicionar la mirada; y si las cosas no salían bien, mejor era dejarlas como habían quedado; aun así, como restos de un esfuerzo inacabado, eran bellas.

