

**Gerard Naddaf y Louis-André Dorion: *Making Sense of Myth. Conversations with Luc Brisson*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2024. 316 pp.**

Este libro es la traducción al inglés de las entrevistas de Louis-André Dorion a Luc Brisson (*Entretiens avec Luc Brisson: Rendre raison au myth*, Montreal: Liber, 1999), a las que se añade una entrevista de Naddaf a Brisson sobre el período de 1999 a 2023. Consta de cuatro partes y un epílogo, precedidos de agradecimientos e introducción, además de notas, referencias bibliográficas y un extenso índice. La bibliografía ha sido actualizada respecto de la edición de 1999, aunque no se incluye el libro de Sarah Iles Johnston *The Story of Myth* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018), investigación que constituye un estudio invaluable sobre el mito. Tampoco se refiere a las colecciones de ensayos sobre el mito en Platón de los últimos veinte años.

La introducción comienza con datos biográficos sobre Brisson, especialmente su interés en Platón y el mito (p. 3). Naddaf ofrece una mirada de Brisson como persona, para mostrar “al individuo detrás de la teoría” (p. 4).

Naddaf sostiene que fue Platón quien “acuñó la palabra «mito» en el sentido en el que la usamos hoy en día” (p. 3). La definición de mito que se utilizará en las conversaciones es central para el libro. Este es definido como “una historia tradicional transmitida oralmente de generación en generación, a través de la cual una comunidad preserva su «memoria» de su pasado [sic] y articula sus valores y fuentes de conocimiento” (p. 5). Los mitos hablan de un pasado remoto y tienen una “función performativa”, a saber, buscar la aceptación de las normas sociales, así como su conexión con el ritual (pp. 5-6). Importante es la íntima conexión entre mito y ritual: “El ritual vivifica el mito, lo ejecuta, por decirlo de alguna manera. Se da entonces un retorno *literario* al evento primordial, y, por definición, los participantes aprecian la historia como literalmente dándose, de modo que la imitación se convierte en realidad” (p. 6). Brisson desearía explicar cómo existen cambios en los rituales y mitos, pues esto equivaldría a “una revolución” (p. 6). Naddaf analiza la importancia que la etnología y la antropología atribuyen a la “narración de historias” en la conformación de la cultura humana, especialmente en lo que se denomina su “función sociobiológica” y su rol como antecesor de las religiones basadas

en mitologías (p. 6). Esto traslada la atención a la denominada “cultura alrededor de la fogata”, promotora del desarrollo del lenguaje.

Seguidamente, se discute el papel de Platón en la filosofía occidental y se resalta la centralidad de diálogos como *República* o *Timeo* para el pensamiento político o la cosmología. En ambos casos, el mito juega un papel fundamental para entender que, en campos como la cosmología, lo que los seres humanos podemos decir, son tan solo “relatos probables” (*eikōs muthos*). La importancia del mito en *República* radica en que sin mitos sería imposible “moldear las almas de los ciudadanos desde la etapa más temprana” (p. 8).

Un tercer tópico es el denominado “amor platónico (*eros*)”. Esto se debe al estudio del *Symposium* y el interés de Brisson por los mitos cosmológicos donde aparece la “sexualidad dual” o “bisexualidad” (p. 10).

El cuarto tema que interesa a Brisson es el orfismo (p. 11). El origen del orfismo se daría al mismo tiempo que otros “movimientos religiosos” y la filosofía, con la novedad de que el orfismo “estuvo radicalmente opuesto a los sacrificios cruentos de la religión tradicional, promoviendo en su lugar el vegetarianismo, la reencarnación y la iniciación [ritual]” (p. 11).

La antítesis entre *muthos* y *logos* forma parte de la producción intelectual de Brisson, que podría ser vista como una “filosofía del mito”, la que defiende la dependencia epistemológica de la ciencia respecto del mito. Así, una teoría científica “está siempre basada en una construcción ideal, en un conjunto de axiomas irreductibles e indemostrables, los que son meras invenciones de la mente humana aceptados solo sobre la base del argumento operacional «funcionan»” (pp. 11-12). La introducción termina con la evaluación de la alegoría de la caverna en *República* y la historia del anillo de Gyges, así como de la novedosa estrategia platónica de definir al agente moral como “alma”, lo que cimienta la igualdad entre hombres y mujeres, tema provisto también de connotaciones éticas y políticas (p. 12).

En la primera parte, Dorion enumera los méritos académicos de Brisson e indaga por el interés de Brisson por Platón y la filosofía griega (pp. 17-18).

Sigue la genealogía familiar, así como los pormenores del nacimiento (en 1946), la iniciación en el catolicismo quebequés y la narración de las limitaciones de una niñez en la villa de Saint-Esprit, al norte de Montreal (pp. 18-21). Un recuento de la familia extendida, tanto por línea paterna como materna, acompaña la valoración de los abuelos de ambas líneas (pp. 21-25).

Brisson relata su experiencia en una escuela regentada por la iglesia católica en Saint-Esprit (p. 26). A pesar de no ser de contextura atlética, Brisson

logró superar las dificultades de un entorno competitivo gracias a sus facultades intelectuales (pp. 27-28). Según Brisson, la religión no jugó en su vida un papel mayor que en el de cualquier otro quebequés rural. Esto contrasta con las anécdotas sobre la importancia de la vida parroquial en Saint-Esprit (pp. 29-30). Un evento trágico en Saint-Esprit, introduce el tópico de la muerte, un primer tema en el que menciona a Platón (p. 47): compara las creencias platónicas sobre la muerte, el más allá y la reencarnación con las creencias católicas. Al recuento de materias y autores preferidos (pp. 48-52), sigue la estadía en el seminario de Sainte-Thérèse (pp. 53-55), donde Brisson estudia filosofía por primera vez. Cultivaría luego este interés en la Universidad de Montreal, donde es activo políticamente contra la Guerra de Vietnam, aunque no se vinculara con la escena política (pp. 55-60) ni cultural local quebequesa (pp. 61-63).

Si bien los estudios de griego y un primer contacto con Platón fueron importantes, Brisson declara que las obras de Jaeger, Cherniss y Aubenque sobre Aristóteles fueron fundamentales para su interés por la filosofía (p. 63). El interés de Brisson por el mito, sin embargo, se debe a Platón (p. 64). Esta primera parte termina con la discusión de la tesis de maestría de Brisson sobre “el no-ser como otredad en el *Sofista* de Platón”, un tema que Brisson declara haber elegido por mera conveniencia (p. 68).

La segunda parte se ocupa de Brisson en el París de 1968 (p. 73). La vida allí permitió visitar diversos países (pp. 75-83) y contactar con dos intelectuales importantes: George Dumézil y Émile Beneveniste (pp. 84-85). De los estudios sobre la “tripartición indoeuropea” (p. 85), Brisson desarrolla su interpretación de la tripartición en la *República* de Platón (p. 85). Central para la vida de Brisson en París fue la relación con su asesora doctoral, C. Ramnoux, quien le sugeriría que conozca a P. Vidal-Naquet, J.-P. Vernant y M. Detienne (pp. 87-88). Con Vidal-Naquet se desarrollará tanto la defensa de tesis doctoral (1971) como la del doctorado de estado (1985) (pp. 91-92).

Resume Brisson su actividad intelectual como una respuesta a la pregunta: “Dado que la tradición impone límites, que permiten a una comunidad autoidentificarse y autodefinirse, ¿cómo así un individuo o un grupo pueden cambiar la tradición en nombre de una demanda intelectual que nosotros llamamos, desde Platón, «filosofía»?” (p. 93). Esta sería la motivación intelectual subyacente a toda su obra.

Respecto del mito y Platón, Brisson sostiene que “es Platón quien diera al término griego *muthos* el significado que la palabra «mito» tiene hoy en las lenguas europeas” (p. 99). Esta tesis no es explicada y lo requeriría, pues,

en las lenguas europeas, “mito” suele tener una connotación negativa, algo que no necesariamente se sigue del complejo uso que hace Platón de *muthos* en sus diálogos. Según Brisson, para Platón “el mito tradicional es un discurso, pasado de generación en generación, a través del cual una comunidad preserva su memoria del pasado...” (p. 100). Característico del mito sería su plasticidad, perdida cuando el mito toma forma escrita que lo vuelve estático. Como el proyecto filosófico platónico sería político, se serviría del mito para “hablar al alma” de los ciudadanos, llegar a un público más amplio (p. 101). Brisson sostiene que no existe un tránsito “del mito a la razón”, sino un retorno de la razón al mito: ambas categorías del pensamiento se necesitan mutuamente para determinarse y entenderse, y la filosofía platónica muestra lo intrincado de su relación, si bien Brisson no desarrolla este tema más a fondo (p. 102). A la discusión general sobre el mito en Platón le sucede la interpretación del mito de Tiresias, que él relaciona con su lectura del *Symposium* platónico (pp. 103-106). Dentro de esta misma línea, Brisson se interesa por el orfismo (pp. 106-111) y su relación con Platón (pp. 111-113). La última sección de esta parte analiza la relación entre filosofía y cosmología, tal como la presentan Brisson y Meyerstein (pp. 113-120). La tesis fundamental de ambos es que cualquier explicación sobre el origen del universo es una especie de mito, dados los límites de la razón para concebir los orígenes del cosmos (p. 119). Esta sería la principal función de la filosofía, el “cuestionamiento de los axiomas” o “cuestionamiento de los principios” (p. 121).

La inclusión de Brisson en el sistema universitario comienza con su experiencia en Oxford (pp. 123-125), luego con la enseñanza en la Universidad de Montreal (1972-73) (pp. 127-128). Al no conseguir un puesto en Quebec, Brisson regresó a París, donde sería seleccionado como parte del equipo de Jean Pépin en 1974 en el CNRS (p. 130).

En el ámbito político, Brisson tuvo una postura clara respecto de la conveniencia de los derechos de las minorías y el papel del catolicismo en Canadá (pp. 139-141, 143-145). Esta tercera parte termina discutiendo los problemas de la identidad cultural quebequesa en el contexto canadiense y global (pp. 147-148), además de brindar una reflexión sobre el papel de la filosofía griega, especialmente Platón, en el mundo contemporáneo (pp. 149-150).

En la cuarta parte, Naddaf alaba la alta productividad de Brisson (p. 151). La razón de esta sería la disciplina aprendida en el seminario, sumada a la ayuda de jóvenes estudiantes, la descarga lectiva y el trabajo colaborativo. Para Brisson, es fundamental el trabajo en equipo, algo que él considera un

aprendizaje familiar (pp. 151-153). Así, la originalidad intelectual solo pueda aflorar en un entorno de pares que trabajan juntos (pp. 153-155): la vida misma sería un “proyecto colaborativo” (p. 155).

Seguidamente se discute el éxito de Brisson como traductor y asesor de tesis doctorales *ad honorem* (pp. 155-158). Al respecto, Naddaf interroga sobre la posibilidad de que existan grandes descubrimientos en los estudios platónicos, habida cuenta de la cantidad de publicaciones sobre Platón. Brisson considera que solo un 5% de publicaciones puede ser bueno académicamente, pues la mayoría de las publicaciones se realiza bajo la lógica de “publish-or-perish” (pp. 158-159).

Interesante es la conexión entre *eudaimonia* y conocimiento para Platón. Dice Brisson: “conocerse a sí mismo no es introspección; más bien, consiste en tener conocimiento real del universo en el que uno vive y, a lo mejor, de su modelo. El autoconocimiento es fundirse con lo universal” (p. 163). Con esta reflexión sobre la naturaleza del autoconocimiento, la conversación entre Naddaf y Brisson se centra ahora en los tópicos que Brisson habría dejado desatendidos en su trabajo académico hasta 1999. Estos serían la teleología (*Timeo*) y el alma. Este segundo tópico, que uno esté definido por su alma (y no por su cuerpo), tendría especial importancia en el contexto de lucha contra la discriminación, un tópico en el que Platón pareciera haberse adelantado a su época. Platón habría sido “un ecologista y un feminista” (pp. 163-166).

A continuación, se discute el surgimiento de la escritura y su papel en la fijación y crítica de mitos. Es difícil seguir a Brisson cuando advierte que “la última versión de un mito es la buena, y así no hay crítica del mito, pues no hay punto de referencia” (p. 167). No es fácil saber qué entiende Brisson por “la última versión del mito” y por qué su mayor calidad. Si existe un elemento performativo inherente a la producción y narración de mitos (el mito se canta en un contexto específico), no tiene sentido hablar de una “última versión”, pues el aedo podría seleccionar motivos según la ocasión. La “última versión” parece ser una intromisión del mundo escrito en el mundo de la oralidad. El otro punto es por qué debería depender la capacidad de crítica de la fijación escrita, cuando en las culturas orales existe una gran capacidad de memorización, lo cual podría ser suficiente para criticar un poema.

Cómo último tema de esta parte aparece el papel del mito en el mundo contemporáneo. Para ello, Brisson recapitula una serie de elementos que pueden constituir una definición de mito. El mito es “un instrumento de comunicación que usa el lenguaje como medio” (p. 174), cuyas afirmaciones “no son verdaderas

ni falsas”, es una historia que habla sobre “eventos extraordinarios” o “eventos históricos” perdidos en un pasado remoto, vista como ficticia, pero “aceptada por su valor pragmático” (pp. 174-175). Así, sirve para “configurar la identidad de un grupo”. Brisson desea reforzar la continuidad, no la discontinuidad, entre *muthos* y *logos* (p. 176), una continuidad que permite al mito ser un “instrumento para restaurar el orden y la paz en una comunidad dada” (p. 176). El peligro radica, advierte Brisson, justamente en el potencial uso del mito para fines nada pacíficos (pp. 176-177). Esta mirada al mito retorna al tópico de los elementos necesarios para tener una “aproximación crítica al mito”, que Brisson relaciona directamente con la escritura (p. 178). Culmina con una reevaluación de la importancia de someter a la razón a escrutinio, es decir, a la ciencia y la tecnología, de modo que la razón no “engendre el mal” (p. 179).

En el epílogo, Naddaf retoma tópicos vinculados con la evolución del ser humano (p. 180) que él considera fundamentales para explicar la capacidad humana de creación de mitos, el lenguaje. Así, los estudios sobre “humanos modernos anatómicamente” y “humanos modernos por su comportamiento” señalan que hace aproximadamente 400 000 años, ellos contaban con lenguaje (p. 181). Esto debería darnos una idea de “cuánto tiempo hace que las semillas de la narración de historias y la producción de mitos comenzaron a germinar” (p. 181). Los seres humanos estaríamos “diseñados para contar historias” (p. 181). Tomando como referencia a los Ju/’hoansi, tribu de cazadores-recolectores San del sur de África, Naddaf explica cómo se desarrollaron prácticamente aislados del resto de *Homo sapiens* (pp. 181-182). A pesar de su aislamiento, estas tribus practicaron tanto la narración de historias como la composición de mitos, algo que abogaría por la estrecha relación entre estas actividades y “lo que significa ser humano” (p. 182).

Como Naddaf considera que la composición de mitos y la narración de historias implican algún tipo de aprendizaje “inconsciente” (p. 182), se pregunta el autor “¿en qué punto se despierta la conciencia, y específicamente la «reflexividad consciente?»” (p. 182). Naddaf sostiene que esta novedad es el equivalente al desarrollo del *Homo philosophicus*, provisto de autoconciencia reflexiva (p. 183). Esta es la innovación de la ciencia y filosofía griegas en el siglo VI a. C., especialmente con los milesios (p. 183). La premisa es que existe “una correlación entre el mito y la evolución del sí-mismo; son fenómenos sociobiológicos interrelacionados” (p. 184). Para esto, debe explicarse el origen de la conciencia (p. 184). La teoría de Damasio sobre este tema (pp. 184-186) sostendría que “la narración de historias y la producción de mitos es el método por medio del cual

el sí-mismo es creado” (p. 186). Así, ambas actividades humanas poseerían “una función adaptativa o biológica”: los cambios en las sociedades humanas suponen cambios en los mitos (p. 186). La tesis de Damasio proporcionaría un sustento histórico-evolutivo a la de Brisson sobre la conexión entre mito y el sí-mismo. Naddaf considera que existe un elemento no desarrollado por Damasio que sirve para entender el surgimiento del *logos* en la teoría de Brisson. El *logos* estaría asociado con el surgimiento de la escritura alfabética y la posibilidad de analizar y contrastar libremente distintos argumentos (*logoi*) (p. 187).

Naddaf analiza la poesía homérica como estadio “pre-reflexivo”: los “cantantes” (*aoidoi*) son vistos como divinamente inspirados y sus composiciones orales consideradas sagradas (p. 188). El hombre homérico no poseería “un sentido de un sí-mismo unitario o una conciencia comprehensiva” (pp. 189-190). Esto lo analiza Naddaf mediante la noción de inspiración en Homero y Hesíodo (pp. 189-190). Apoya su análisis de este tópico y la ausencia de una noción unificada de “sí-mismo” en Bruno Snell. Central para la tesis de Naddaf es que el cuerpo del hombre homérico es más importante que su alma y que, desprovisto de una “conciencia comprehensiva”, vea a agentes externos (los dioses) como responsables por sus acciones (p. 190). Los diferentes términos que en Homero refieren al cuerpo, al que están atadas lo que denominaríamos funciones “mentales”, ceden lugar a la *psuchē*. Este proceso culmina con *psuchē* refiriéndose a la “unidad psíquica de la persona”, como autoconsciente (p. 190).

El siguiente estadio del desarrollo del “sí-mismo” lo representaría la poesía posterior a Homero y Hesíodo, especialmente en Arquíloco de Paros, Mimnermo de Colofón, Alceo de Mitilene o Teognis de Megara. Ellos utilizarían una serie de reflexivos para nombrar la nueva noción de “sí-mismo”, en Alceo o Teognis conectada con la noción de *nous/noos* o *gnómē* (p. 191). Este análisis se extiende al uso del verbo *sunoida* en Solón y Safo, lo que Naddaf relaciona con el término *historia*, entendido como una “actividad intelectual autoconsciente” (p. 191). Naddaf ve en el uso de *sunoida* en Solón (p. 192) al antecesor de la noción de conciencia y sí-mismo autónomo que identifica en Demócrito de Abdera (p. 193). Completa esta historia del vocabulario del *Homo philosophicus* con los conceptos de *historia* y *phusis* (pp. 193-194).

El surgimiento del *Homo philosophicus* y su manera crítica de interpretar los mitos se debería a dos fenómenos: la introducción de la escritura y el surgimiento de la *polis* (p. 194). Siguiendo a Havelock, la escritura facilitaría la comparación y crítica de textos. Naddaf brinda algunas razones por las cuales esto no sucedió en otras culturas letradas, pero sí produjo “pensamiento crítico”

en Grecia (p. 195). El *agora* de la *polis*, donde los ciudadanos pueden expresar sus puntos de vista frente a sus iguales (*isoí*) (p. 196), favorecería el debate y el pensamiento crítico. Ejemplos de esta nueva mentalidad, centrada en el autoconocimiento y la crítica a los mitos tradicionales, son Heráclito de Éfeso, Jenófanes de Colofón y Anaximandro de Mileto (pp. 196-200).

Naddaf desea subrayar que “no es la inteligencia humana, sino la cultura, la principal fuerza que dirige la evolución humana” (p. 201). Existiría una especie de “transmisión de conocimiento” que tiene un efecto multiplicador, lo que Naddaf llama la emergencia de “energía creativa intelectual” (p. 202), que habría propiciado la ebullición de teorías cosmológicas y ontologías. No existieron genios aislados, sino el efecto conjunto del sistema político y de la presencia del sistema de escritura sobre la comunidad y su capacidad de cooperación intelectual (p. 202).

El epílogo termina discutiendo las ontologías conectadas con la definición de lo humano. Naddaf reflexiona sobre la función del mito en las sociedades contemporáneas, donde retoma un tópico discutido con Brisson, a saber, que teorías como el “contrato social” son mitos modernos, equivalentes a los mitos de la Antigüedad (p. 205). En la medida en que la identidad o credos religiosos son fundados en mitos, estos siguen siendo significativos para los humanos contemporáneos; lo mismo valdría para las ideologías políticas (p. 206).

La obsesión con la individualidad nos habría hecho perder de vista la importancia de la comunidad para nuestra identidad: necesitamos pertenecer a grupos, y estos están fundados en mitos (p. 207). No obstante, esto no elimina el peligro que se cierne sobre nosotros cuando se usa el mito con fines políticos que suponen la eliminación de lo diferente. Se demanda así de una actitud tolerante frente a la diferencia (pp. 208-209).

Naddaf termina su epílogo con una reflexión sobre lo que constituye el “verdadero sí-mismo”, discusión que el retrotrae a la discusión con Brisson sobre el mito y, en última instancia, a las reflexiones en Grecia e India sobre esta noción. El aporte de Brisson consistiría en declarar que “nuestro sentido de identidad personal está construido a partir de las memorias autobiográficas que consideramos significativas” (p. 210). Son estos relatos los que nos permiten identificarnos como seres humanos. Por ello, termina Naddaf, “lo que la Humanidad necesita son mitos, como Platón diría, que nos permitan florecer como individuos y colectividades sin, claro está, utilizar a otros como chivos expiatorios” (p. 211).



Más allá de los excursos que Naddaf ha introducido para esclarecer sus propios puntos de vista sobre el mito y el desarrollo de la filosofía, el principal valor del libro consiste en la gran variedad de temas en los que Brisson es competente. Así, además de una breve historia intelectual de Brisson, el libro presenta una reflexión sobre la interpretación del mito en Platón y en la Grecia antigua que resume la sorprendente carrera académica de Brisson, su compromiso con la difusión del pensamiento platónico a través de sus traducciones al francés, las generosas asesorías de tesis y su incansable deseo por saber.

*Rafael Moreno González*  
*Pontificia Universidad Católica del Perú*  
*/Universidad del Pacífico (Perú)*  
*rmoreno@daad-alumni.de*  
*<https://orcid.org/0000-0001-6944-4660>*

Recepción: 25/11/2024  
Aprobación: 25/11/2024