

**Catalin Partenie (ed.):** *Plato's Myths*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 255 pp.

Entre los múltiples aspectos de la obra de Platón que han despertado el interés de los especialistas a lo largo de los años, los mitos platónicos ocupan un lugar privilegiado. Alrededor de ellos, se han planteado infinidad de preguntas sobre, por ejemplo, las relaciones entre lo mítico y lo conceptual; el lenguaje literal y el figurado; la verdad y la falsedad; la razón y la imaginación; o la filosofía, la literatura y la religión. El libro *Plato's Myths*, editado por Catalin Partenie, recoge once estudios (todos, menos uno, inéditos) en los que se inquiera, una vez más, sobre el discurso mitológico en la obra de Platón y algunos de los problemas centrales que este discurso suscita.

El libro se inicia con un ensayo introductorio a cargo del editor (pp. 1-27). En él se propone que es posible distinguir tres categorías principales de “mitos” en el *corpus* platónico: (i) los mitos griegos tradicionales, que Platón presenta modificados en grados diversos (y que en algunos casos critica enérgicamente); (ii) los mitos inventados por el propio Platón, que incorporan personajes y motivos tradicionales; y (iii) doctrinas filosóficas propias y ajenas que son explícitamente llamadas “mitos”. De acuerdo a Partenie, Platón busca vincular los mitos con la filosofía, superar su oposición. Prueba de ello es que en muchos contextos de la obra platónica *mythos* y *logos* no tienen un significado opuesto (aunque a veces se los contraste explícitamente).

El autor sugiere que los mitos platónicos son fundamentalmente herramientas de persuasión y de enseñanza. Cita como mitos persuasivos, entre otros, la noble mentira de la *República*, los prefacios legales en las *Leyes*, o el mito escatológico del *Fedón*. Estos, nos dice, no son exactamente falsedades: producen comportamientos acordes con la verdad o, si no se toman literalmente, apuntan a verdades fundamentales. Con respecto a los mitos con valor pedagógico, Partenie hace una vinculación con otras figuras como la analogía o la imagen. Aquí el mito es visto como una encarnación de un contenido abstracto, que posibilita su comprensión. Un ejemplo de ello sería el mito del *Fedro*, que dramatiza lo expuesto en el *Fedón*.

Una gran parte del ensayo de Partenie está dedicada al estudio del relato cosmológico del *Timeo*, que, como se sabe, es denominado en ese diálogo un *eikōs mythos*. Para el autor, este caso representaría un ejemplo especial de la tercera categoría arriba mencionada (en la que el término mito, usado normalmente para referirse a posturas de otros autores, suele tener un sentido metafórico o irónico, asociado, nos dice, a la

presunta falta de argumentación de tales posiciones). A diferencia del *Filebo* (en el que los elementos de la cosmología platónica se repiten sin un marco mítico), el *Timeo* no solo busca revelar principios ontológicos últimos y cómo interactúan, sino también mostrar las razones de la formación del cosmos dentro de un marco teleológico (cf. p. 14). Al respecto, Partenie, siguiendo en parte a M.F. Burnyeat, sostiene que la denominación *eikōs mythos* responde al hecho de que el relato busca explicar por qué el cosmos se construyó de la manera en que se construyó, esto es, descifrar el razonamiento práctico de un creador constreñido por los materiales dados. Por lo tanto, solo podemos aspirar a conjeturas probables de por qué las cosas han sido hechas como han sido hechas, en tanto no tenemos acceso a la mente del creador. Así, el *eikōs mythos* de este diálogo no sería propiamente un *plastheis mythos* (o mito imaginado) ni tampoco un mito fantástico. Igualmente, no buscaría persuadir o educar. Se trataría, más bien, de un relato que busca respuestas y conjeturas razonables, *eikōs*. Lo que se nos presenta es la conjetura individual de un personaje sobre el razonamiento práctico del Demiurgo, conjetura que podría ser reemplazada por otra opinión (de ahí, nos dice, el carácter monológico del diálogo).

Para terminar, Partenie señala que la mayor parte de especialistas hoy aceptan la existencia de una relación entre mito y filosofía en el pensamiento de Platón, aunque la naturaleza de esa relación no sea siempre vista de la misma manera.

El siguiente ensayo, escrito por Michael Inwood, se titula “Los mitos escatológicos de Platón” (pp. 28-50). En él se analizan una serie de dificultades y preguntas alrededor de los relatos platónicos sobre el destino del alma tras la muerte.

Algunos de los problemas que el texto aborda se asocian a: (i) el juicio de las almas tal como es presentado en el *Gorgias* (donde se discute, por ejemplo, la presunta injusticia de que las almas incurables solo puedan ser aquellas de tiranos o políticos y no de individuos particulares); (ii) la reencarnación y la identidad personal (¿no lleva la doctrina de la reencarnación a una identificación del yo con el alma, y a un cierto desapego frente a la vida?); (iii) la importancia de la memoria (pues si el alma no recuerda nada, dice Inwood, no hay necesidad de preocuparse en el presente por su destino); (iv) la doctrina de la reencarnación (que cree surge de una analogía con la materia, pese a la simplicidad del alma); (v) y las motivaciones e implicancias de plantear la posibilidad de reencarnar en animales. El autor conjetura, por otra parte, que la reencarnación puede ser vista no solo como un castigo (aunque esa parece ser la posición dominante en Sócrates), sino como una fuente de placer. Ve algo atractivo en la posibilidad de vivir muchas vidas y acumular puntos de vista diversos, y conjetura que hay algo análogo en la experiencia platónica de escribir diálogos.

Sin embargo, dice el autor, la principal motivación para introducir la teoría de la reencarnación tiene que ver con la justicia. En esa línea, la reencarnación nos podría ayudar, hasta de cinco maneras distintas, a responder la potencial objeción de un condenado a castigos que sostuviera que obró mal en vida debido a condiciones no elegidas (grupo social, carácter, etc.). Así, se podría: (i) entender el castigo como una cura que busca beneficiar las almas; (ii) pensar que la reencarnación permite balancear las experiencias positivas y negativas de las almas a lo largo de diversas encarnaciones; (iii) sostener que las condiciones vitales no elegidas son merecidas y responden a un castigo frente a la conducta previa; (iv) proponer que el azar determina la vida que a cada uno le toca en suerte (alusión a la lotería en el mito de Er); y (v) proponer que cada quien escoge la vida que llevará (alusión al mismo mito).

Inwood descarta las dos últimas posibilidades (la lotería solo parece determinar el orden de la elección de la vida; y esa elección, a su vez, no parece hacerse con pleno conocimiento de causa de sus implicancias). Luego de analizar algunos problemas asociados a esa elección y discutir hasta qué punto es verdaderamente libre, pasa a considerar las posibilidades restantes. El mito de Er, nos dice, no parece suponer a la justicia como cura, pues uno nunca escapa del ciclo de reencarnaciones y siempre hay el riesgo de elegir mal la vida futura. Acaso el sentido fundamental de justicia que el mito toma en cuenta es la justicia como “igualitarismo” (es decir, dar a todas las almas oportunidades similares). Es verdad que el hecho de que uno pueda escoger una vida y luego arrepentirse parece apuntar más bien a la justicia entendida como recibir lo que uno merece. Ello requeriría que todas las almas empiecen en igualdad de condiciones, lo que Platón sugiere en otros diálogos. Pese a ello, Inwood defiende que un “igualitarismo” metafísico es lo que subyace principalmente al mito de Er. Propone, finalmente, que ese igualitarismo metafísico podría encontrar un correlato terrestre y explora sus posibles manifestaciones.

David Sedley escribe el tercer texto, “Mito, castigo y política en el *Gorgias*” (pp. 51-76). La estrategia de su contribución es “leer el argumento del *Gorgias* de Platón al revés, empezando desde el mito final” (p. 51). Sedley parte de un análisis de tres puntos centrales del diálogo, mencionados en el pasaje que cierra el mito (527a5-c4): (i) la tesis de acuerdo a la cual el castigo es lo mejor para el malo; (ii) la crítica a la *kolakeia*, o promoción del placer a expensas del bien; y (iii) la crítica a la retórica y la necesidad de una reforma de esta disciplina. Sobre la retórica reformada, se nos dice, por un lado, que buscará la salud del alma. Y, por otro, que implicará una destreza en revelar el mal real de las almas de las personas. Denunciará el mal para beneficiar al otro, en tanto este es el primer paso hacia el castigo y la reforma.

Sedley regresa entonces al mito que narra las reformas introducidas por Zeus al método de juzgar las almas que existía en la época de Cronos. Ve en este mito una parábola de progreso político. El reino de Cronos y su sistema representan, nos dice, los defectos del sistema legal ateniense, que no cumple con el propósito de hacer mejores a los ciudadanos. Sedley sugiere que un método alternativo y superior a este es el método socrático y dialéctico, simbolizado a través del sistema impuesto por Zeus. Así, ser examinado por Sócrates supone un examen directo del alma, hecho ante un solo interlocutor (y no frente a una multiplicidad de testigos) que testifica acerca de la verdad o la falsedad de un argumento. La interrogación socrática hace lo que no hace el sistema judicial ateniense: reconoce almas malas e intenta curarlas.

Una parte importante del mito y del diálogo en general, sin embargo, tiene que ver con el castigo. ¿En qué sentido se asemeja la refutación socrática a un castigo superior a los castigos judiciales? En primer lugar, dice Sedley, los beneficios son similares. La refutación socrática permite desprenderse del peor de los males, las creencias morales falsas. Ahora bien, en el diálogo se sugiere que el dolor es parte importante del castigo, en tanto posee un valor terapéutico y permite disciplinar a los apetitos. La refutación socrática, por su parte, al mostrar la ilegitimidad de los deseos, supone también abstenerse en relación a estos y disciplinarlos.

A su vez, la retórica reformada será similar a la dialéctica socrática, aunque no supondrá un conjunto de interrogaciones sino de discursos. Ella no buscará complacer a la audiencia, sino mejorarla haciendo que se sienta dolor (si es necesario). Sedley cree encontrar interpolaciones de esta retórica en el diálogo y sugiere que el mito mismo podría ser visto como un ejemplo de esta.

En suma, nos dice, el mito recoge y desarrolla una serie de temas propios del resto del diálogo y nos ayuda a entender por qué Sócrates dice ser el verdadero político. El autor reconoce que este motivo no necesariamente agota todos los significados posibles del mito, aunque hace al diálogo más interesante. En todo caso, reconoce que el texto no permite decidir si lo que se describe en el mito es puramente simbólico, aunque independientemente de ello parece decir algo sobre la vida, la justicia y la política antes de la muerte. Finalmente, dice, no es claro si el diálogo es profundamente anti-político (si apunta al reemplazo de las instituciones cívicas por la práctica individual de la filosofía) o si representa el anuncio de una reforma institucional (basada en la filosofía). El ensayo se cierra con una traducción del mito analizado.

El cuarto ensayo se titula "Relato, teología y teleología en el *Fedón*" (pp. 77-100) y es obra de Gábor Betegh. El autor se ocupa de un mito que no suele recibir mayor atención: la fábula (o *mythos*) que, de acuerdo a Sócrates, podría haber escrito Esopo sobre la relación entre el dolor y el placer (60b3-60c5). La tesis central del texto es que

la manera en que se presenta esta fábula representa la manera en que, para Sócrates, un buen contador de relatos debe formular narrativas de este tipo.

En el pasaje en cuestión, se trata de explicar cómo se origina la vinculación entre dolor y placer. El análisis del texto lleva a Betegh a aislar la siguiente estructura (pp. 84-85): "(i) la narrativa plantea un estado inicial de los asuntos en el que el *explanandum* no está todavía presente y la situación es de alguna manera defectuosa; (ii) un agente divino entra en escena con la intención y el poder de rectificar el carácter defectuoso de la situación; (iii) el agente divino analiza la situación, toma en cuenta las condiciones limitantes y calcula la mejor decisión practicable; (iv) la narrativa finaliza con una descripción funcional del estado actual de las cosas", sin que se mencione al agente.

El autor presenta otros pasajes de la obra platónica en los que cree encontrar una estructura similar: entre ellos, el discurso de Aristófanes en el *Banquete* y el relato de Protágoras, en el diálogo homónimo, sobre el origen de la virtud. Nota también que los mitos de este tipo no son atribuidos a Sócrates y que, en el *Fedón*, él afirma no poder producirlos.

Betegh advierte que no está sugiriendo que, para Platón, solo son *mythos* los que presentan la estructura ya referida. Más bien, está analizando un grupo de mitos platónicos similares a los relatos aitiológicos tradicionales. Sin embargo, en estos relatos platónicos la motivación de los dioses no es poco noble. Al contrario, estas narrativas resultan consistentes con la naturaleza de lo divino, tal como la concibe Platón, y con las críticas a la teología tradicional que expone en la *República*. Advierte también que, si bien los relatos de Protágoras y Aristófanes son en cierta medida censurados, ello no es en virtud de su estructura teológica, sino de su contenido. El problema es que sus *explananda* son incorrectos, pero no la forma de las explicaciones.

El autor considera que la visión de una divinidad providencial que encontramos en estos mitos es coherente con las ideas sobre lo divino que Sócrates expresa en los diálogos tempranos de Platón y en los diálogos de Jenofonte. Asimismo, sugiere que el entusiasmo inicial y posterior decepción de Sócrates frente al libro de Anaxágoras (descritos en la autobiografía intelectual del *Fedón*) se explican por la expectativa socrática de encontrar ahí un relato con una estructura similar a la mencionada más arriba. Al final, lamentablemente, el rol del agente divino (la Mente) no es descrito de manera satisfactoria, frustrándose la oportunidad de obtener una explicación verdaderamente teológica (que supere a la indagación natural tradicional).

El ensayo continua con dos precisiones interesantes sobre el *Fedón* (en primer lugar, sugiere que la autobiografía intelectual de Sócrates también puede leerse como un relato aitiológico, en el que el individuo modela su conducta siguiendo el paradigma divino; en segundo lugar, defiende que el mito escatológico que aparece en este diálogo,

si bien tiene elementos teleológicos, no es propiamente un relato genético construido por Sócrates, pues está más cerca de ser una descripción de lo ya constituido). Es recién en el *Timeo*, como muestra Betegh, que Sócrates recibe (no construye) un relato que calza perfectamente con el esquema narrativo anteriormente presentado.

Bajo el título “*Fraternité, inégalité, la parole de Dieu*: el mito autoritario de legitimación política de Platón” (pp. 101-115), Malcom Schofield se ocupa de la noble mentira presentada en el libro III de la *República*. Este mito combina dos temas, uno fenicio y otro hesiódico.

El elemento fenicio es la adaptación platónica de la historia de Cadmo. Sócrates lo presenta muy brevemente, sin entrar en detalles, enfatizando sobre todo su objetivo, a saber, crear una fuerte fraternidad entre los ciudadanos. Este mito pertenece, nos dice Schofield, al grupo de mentiras aceptables que se necesitan para beneficiar a la ciudad, en tanto permite que los guardias la amen e identifiquen sus intereses personales con aquellos de la colectividad. Este mito es necesario, sugiere el autor, porque los argumentos racionales, por sí solos, no pueden producir y sostener el amor radical por la ciudad, que Platón juzga fundamental para el bienestar de la *polis*. Por ello, es necesario crear una ideología que debe ser aceptada por todos (incluso, o principalmente, por los gobernantes y militares). Esta mentira es llamada noble en función de los efectos que produce. Sobre el carácter persuasivo del mito, señala Schofield que si bien los personajes del diálogo observan que será difícil que los ciudadanos actuales lo acepten como cierto, creen que sí se podrá convencer a sus descendientes y que eso es suficiente. El autor sugiere que la explicación de esta posición es la siguiente: si uno piensa que sus descendientes creerán en el mito, sabe que estarán buscando el beneficio de la ciudad, y uno mismo compartirá la devoción de su familia y de sus descendientes (cf. p. 105).

El resto del mito es una reescritura del mito hesiódico de las edades. Sócrates se muestra mucho menos reticente a contar este relato y a dar detalles del mismo; además, es invocado varias veces a lo largo del diálogo. Un punto interesante que señala el autor es que, en la versión platónica, a diferencia de la hesiódica, las razas coexisten en el presente, no se da una sucesión diacrónica de estas. Luego de analizar diversos pasajes, el autor señala que el mito de los metales cumple tres funciones: (i) justificar “teológicamente” la determinación jerárquica de capacidades y funciones; (ii) crear un dispositivo para impedir una suerte de nepotismo que inhiba la movilidad entre grupos sociales; y (iii) presentar una profecía divina acerca de lo que sucederá si se desobedece el imperativo que se sigue del mito (cf. p. 110).

Vemos pues que hermandad y desigualdad no son consideradas incompatibles por Platón. Schofield señala que este mito no es en absoluto democrático. Al contrario,

parece irreconciliable con la idea de la igualdad natural y de derechos, y supone una toma de distancia frente a las instituciones atenienses. La noble mentira apoyaría, pues, una fraternidad sin igualdad. En cuanto a la libertad, esta se ve reducida (a juicio del autor) por la introducción de declaraciones divinas, dotadas de una autoridad incuestionable. Una pregunta final que plantea el autor es si los filósofos formados en la *polis* ideal podrían superar el engaño de la noble mentira y encontrar otro motivo para amar el bien de la comunidad. Schofield sospecha que será necesario mantener el engaño, pues lo que los filósofos obtienen es el saber necesario para gobernar, pero no necesariamente el fundamento del patriotismo.

El sexto ensayo se titula “La recompensa de Glaucón, la deuda de la filosofía: el mito de Er” (pp. 116-133). Su autor, G.R.F. Ferrari, propone leer el mito final de la *República* tomando en cuenta dos elementos frecuentemente descuidados: (i) el hecho de que el relato no versa tanto sobre la recompensa y el castigo, sino sobre la lógica de la justicia y su sistema; (ii) y el hecho de que el relato se adapta al carácter y horizonte mental de Glaucón.

Sobre este segundo punto, Ferrari busca caracterizar la personalidad de Glaucón a partir de diversos pasajes de la *República*. El punto central en esta descripción es que Glaucón, nos dice, no es del todo indiferente al reconocimiento social y la honra tributada al hombre justo. No cuestiona las recompensas de la justicia, sino la búsqueda convencional de esta. Por ello, le cuesta ver cómo se puede ser feliz privado del reconocimiento que la justicia conlleva.

Hacia el final de la *República*, Sócrates señala que ya no tiene sentido privar al justo de reconocimiento, y procede a “devolverle” las recompensas que, a sugerencia de Glaucón, se le habían quitado anteriormente. Es justo, se dice ahí, devolver al hombre justo el reconocimiento merecido. Aquí la justicia es entendida como retribución (una definición examinada anteriormente). Esa concepción de justicia, señala el autor, es la misma que está detrás del regreso a la caverna de los filósofos. Las dos deudas son, para Glaucón, deudas inconvenientemente contraídas: siente haber escondido la belleza del alma del hombre justo bajo un manto de injusticia, y también se da cuenta de que los filósofos preferirían no contraer la deuda que los hace volver a la caverna. Lo que no llega a ver Glaucón, sin embargo, es que el filósofo también (sugiere Ferrari) ve como algo inconveniente haberse involucrado en el ejercicio de lograr una buena configuración del alma. Eso, que es admirado por Glaucón, puede no ser la mejor opción. “El filósofo podría desear no haberse encarnado nunca” (p. 125).

El mito de Er, sugiere Ferrari, le ofrecería a Glaucón la opción de ver el alma humana bella desde el punto de vista filosófico. Nos permite entender que incluso el

alma justa tiene impurezas (tema que ya es anunciado con la referencia a la figura del dios Glauco).

En el diálogo, se dice que el alma filosófica no escapará de modo absoluto del ciclo de las reencarnaciones, sino que evadirá la sucesión de vidas buenas y malas y vivirá siempre vidas buenas. Al parecer, pues, la vida filosófica sigue suponiendo, al menos, una garantía de felicidad y recompensa en el cielo. Por otra parte, se acepta que si se tiene mala suerte en la lotería, el alma filosófica puede verse obligada a elegir simplemente una vida buena convencional, decente, de respeto de los valores cívicos. Y que, luego, esta misma alma podría hacer una mala elección y vivir una mala vida. La reencarnación supone, entonces, un riesgo real y esto es lo que el mito busca enfatizar. El enfoque del mito está puesto, dice el autor, en la utilidad de la filosofía para escoger una mejor vida, no en su parentesco con lo divino. Al escoger su vida, el filósofo escoge algo necesario, pero no bello. Su alma se precipita a perder su configuración perfecta. Y para ello refrena incluso su pasión por la filosofía y el conocimiento puro. El alma bien configurada, admirada por Glaucón, es un bien humano. Pero el filósofo ve en su alma algo superior a lo humano. Escoger una vida humana es ponerle, dice, un cierto límite a la pasión filosófica. Por eso, en el mito, no aparece alma alguna escogiendo una vida filosófica.

En “El auriga y sus caballos: un ejemplo de construcción platónica de mitos” (pp. 134-147), Christopher Rowe presenta, a partir de un análisis de ciertos pasajes del *Fedro*, ciertas tesis generales sobre los mitos platónicos. Así, busca defender: (i) que estos no pueden ser tratados aislados del contexto en el que aparecen, y que (ii) es erróneo creer que los mitos son un mero sustituto del discurso directo. El mito aparece, más bien, nos dice, como una de las muchas formas de estrategia persuasiva usadas de acuerdo al contexto.

El punto de partida de la argumentación de Rowe es el pasaje 265a6-c3, en el que, al describir sus dos discursos sobre el amor y sus especies, Sócrates señala haber entonado en ellos “un cierto himno mítico a Eros”. El mito aparece, pues, integrado a un contexto más amplio: la distinción de los tipos de locura. Sócrates señala, poco más adelante, que en ambos discursos todo, salvo lo asociado a la dialéctica (unión y separación), ha sido solamente un juego. El mito, pues, dice el autor, en tanto ayuda a la clasificación, no es un juego. Pero el texto también advierte que el himno mítico tiene elementos lúdicos que pueden llevar a confusión.

Rowe sugiere que los elementos lúdicos en cuestión tienen que ver con los pasajes en los que el dialéctico es comparado con el amante ordinario, si bien es claro que para Platón el *eros* real tiene lugar en la relación entre el filósofo y la verdad. Así, el discurso inicial de Sócrates puede ser visto como: (i) un intento de triunfar sobre Lisias, (ii) el



intento del autor de construir su propia diatriba contra el amor, (iii) la primera parte de una división filosófica de las especies de locura, y (iv) un discurso sobre lo que *eros* no es. El autor considera que Platón plantea aquí, como en muchos otros pasajes, un texto que puede entenderse en dos niveles diferentes: (i) un nivel superficial en el que uno vería solamente lo evidente, disfrutando del relato; (ii) un nivel más profundo que captaría el material filosófico que subyace al texto. El diálogo platónico, nos dice, nos invita a pasar de un nivel a otro.

El autor sugiere que esta distinción de niveles puede ser conectada con el mandato, asociado en el *Fedro* al buen dialéctico, de dar a las almas simples discursos simples y a las almas complejas discursos complejos. Sostiene que el alma simple es aquella en la que la razón domina; la compleja (*poikilos*), es la desordenada. Luego de cuestionar una tesis previa sostenida por él mismo de acuerdo a la cual el discurso complejo era aquel que se dirigía a todas las partes del alma (apelación que hoy considera imposible), Rowe propone que por discursos complejos hay que entender textos en los que se pongan en escena posiciones divergentes. Al margen de la corrección de esta última sugerencia, invita a leer el *Fedro* desde esta distinción de niveles. El mito sería una de las formas de llevar a cabo la estrategia de transición, un puente entre la concepción ordinaria y la verdadera. Así, aparece como una pieza fundamental de la filosofía que, si bien puede responder a ciertas limitaciones del filósofo y de su audiencia, no tiene nada inherentemente irracional.

Tenemos así la propuesta de una nueva concepción de la retórica y de *eros*, que no todos los lectores (ni uno de los interlocutores) del diálogo logran captar. Rowe remite al *Lisis* para mostrar cómo se está defendiendo aquí una forma genuina de amor. Pero hay diferencia entre uno y otro diálogo. En el *Lisis* todo deseo parece estar orientado al bien; no así en el *Fedro*. Y esto nos lleva finalmente, dice el autor, al mito. El autor sostiene que, pese a la introducción del alma tripartita y de la amenaza que suponen los deseos, el mensaje del mito es esperanzador y permite mantener la visión socrática de *eros*, la filosofía y la vida. Los caballos son presentados como necesarios en ciertas circunstancias, pero poco útiles para lo fundamental. Ellos son meros aspectos de nuestra existencia, pero en el mejor estado de la razón no deben tomarse en cuenta. Para el autor, no tiene sentido pretender encontrar en los caballos el lugar de las emociones: son simplemente la sede de nuestras urgencias apetitivas y nuestros impulsos agresivos. Interfieren con nuestros verdaderos deseos, que son los deseos racionales. Y esa interferencia es posible en tanto no se conoce la verdad.

El siguiente ensayo se titula “El mito del *Político*” y es obra de Charles H. Kahn (pp. 148-166). Su objetivo central es mostrar de qué manera el mito que aparece en este diálogo contribuye a la definición de la figura del político. Pese a la riqueza de este

relato, el autor sugiere que es en la propuesta de la edad de Cronos donde radica su principal novedad y mayor aporte.

El autor repasa, en primer lugar, la construcción y características centrales de la definición inicial del político como pastor del rebaño humano. Lo que se censura de ella a partir del mito es la idea de que el arte político debe entenderse de manera paralela al arte del pastor, fundamentalmente porque el pastor es una criatura superior a quienes gobierna.

Kahn repasa luego con cierto detalle el desarrollo posterior del diálogo. Enfatiza especialmente el argumento acerca de la superioridad del gobierno basado en el conocimiento, frente al gobierno regido por la ley. Así, en el marco de una tipología de formas de gobierno, el diálogo sugiere que la única constitución verdadera es la que supone conocimiento verdadero. Y que el verdadero gobernante es el que posee sabiduría, y no debe estar sometido a la ley. Solo la ciudad gobernada por tal sabiduría tendrá una *politeia* de verdad. Las otras ciudades solo poseerán imitaciones de la constitución genuina y las mejores de ellas tendrán leyes. La segunda mejor opción se asocia, pues, a la necesidad de tener un código escrito, en lo posible elaborado por gente con conocimiento suficiente que haga de las leyes imitaciones de la verdad.

Kahn se pregunta entonces si alguien puede, de acuerdo al diálogo, alcanzar el conocimiento necesario para constituir la verdadera *politeia*. Tras analizar varios pasajes, el autor propone que la posición platónica es que en el mundo que él analiza no hay una verdadera *politeia* ni ha aparecido un ser que muestre superioridad en cuerpo y alma frente a sus conciudadanos. Así, dice Kahn, el verdadero gobernante desaparece del mundo histórico, que solo es gobernado por sus imitaciones. Plantea, por ello, la existencia de un cierto paralelo entre el pastor divino del mito y el verdadero político. El mito funcionaría, entonces, como un medio de remover al político ideal de este mundo y colocarlo en el espacio mítico de un ciclo cósmico alternativo.

La idea de una sujeción a la ley como segunda mejor opción anuncia, cree Kahn, las posiciones desarrolladas en las *Leyes*. Ahora bien, ahí lo óptimo descartado es la ciudad ideal de la *República*. Así, sería posible identificar al político con el rey filósofo y, finalmente, con Cronos. De todas formas hay diferencias de tono: en el *Político* la segunda opción parece ser abrazada con resignación y luego de diversas atingencias que resaltan la superioridad del otro sistema; en las *Leyes*, en cambio, se opta por la segunda opción con una mayor seguridad (aunque se reconoce que no es la mejor).

Así, el *Político* puede ser visto como un diálogo transicional entre la *República* y las *Leyes*. Para reforzar su posición, Kahn cita un pasaje de este último diálogo en que el principio de sumisión a la legalidad es presentado como una imitación del gobierno de la época de Cronos. En ese pasaje, sin embargo, el dominio de las leyes se representa

como expresión de la razón. Con ello, el conflicto entre sabiduría y ley (al que se alude en el *Político*) se atenúa en cierta medida. Con el *Político* asistiríamos, pues al paso de la política mesiánica a un proyecto de reforma legislativa (cf. p. 163). Kahn aclara que no está sugiriendo, por cierto, un abandono total de las tesis presentadas en la *República*. Pero la *polis* ideal se vuelve un simple modelo de inspiración, algo a ser imitado.

El texto se cierra con un apéndice en el que se discute brevemente qué es aquello que en las *Leyes* es llamado “lo mejor”. Se repasan los tres pasajes en los que aparece esa expresión y se defiende, contra algunas objeciones de Christopher Bobonich, la tesis, tradicionalmente aceptada, de que ella remite a la ciudad ideal de la *República*.

El noveno ensayo, obra de M.F. Burnyeat, recibe el título de “*Eikōs mythos*” y se centra en el relato cosmológico del *Timeo*. El autor expresa su disconformidad con las traducciones inglesas usuales de esta expresión (“*a probable story*”, “*a likely tale*”). Considera que esas traducciones son confusas y llevan a entender erróneamente que la expresión alude al carácter provisional de lo científico (Taylor) o a la imposibilidad de obtener conocimiento seguro sobre el devenir (Cornford). Remontándose a la traducción de *eikōs mythos* por *probabilia*, propuesta por Cicerón, Burnyeat protesta también contra la tendencia a esconder el término mito. Cree que eso es erróneo, fundamentalmente porque el relato así calificado es justamente una teogonía. Una objeción frecuente frente a esto es que el diálogo usa indistintamente el término *eikōs mythos* y *eikōs logos*. Pero, dice Burnyeat, ello no es porque no sea un mito sino porque es, también, un *logos*. Platón buscaría, así, trascender la oposición tradicional entre la mitología clásica y las explicaciones naturalistas.

Apoyándose nuevamente en Cicerón, Burnyeat muestra cómo el campo semántico del término griego *eikōs* coincide solo en parte con términos ingleses como “probable” o “likely”. *Eikōs* se asocia con lo semejante, lo parecido, y es, por tanto, aquello que se asemeja a la verdad (lo verosímil). Pero *eikōs* alude también, en otros contextos, a lo “apropiado”, “adecuado” o “razonable”. Es necesario considerar en cada caso el contexto para determinar cuál sentido prevalece.

El autor ofrece a continuación una traducción del preludeo al discurso de *Timeo* (29b1-d3) y realiza un análisis exhaustivo del mismo (en cuyos detalles no podremos entrar). A partir de este análisis, muestra que ser *eikōs* no es la condición menesterosa de todo discurso físico, sino un logro que deben intentar alcanzar, en particular, aquellos discursos que buscan realizar una exégesis del cosmos y mostrar lo divino en él. Así, los *logoi* presentados en el relato de *Timeo*, nos dice, buscan ser *eikōs* en su propio derecho, en tanto *pistis*.

La exégesis que presentará *Timeo* será la exégesis del carácter razonable o apropiado de este mundo, y buscará mostrar la razonabilidad del cosmos en todos

sus aspectos. Una descripción de esta razonabilidad será, a su vez, razonable. Así, en primera instancia, *eikōs mythos* podría ser traducido como mito racional o razonable. Pero, dice Burnyeat, el *Timeo* nos dice inmediatamente que esta descripción razonable es, a la vez y dada la bondad del artesano divino, la más probable.

Mostrar la razonabilidad del cosmos supone reconstruir el razonamiento práctico detrás de las elecciones del demiurgo, explicar por qué configuró el mundo de la manera en que está configurado, dentro de las limitaciones del material con que trabajó. Así, la tarea de *Timeo* consiste en darnos una serie de buenas razones prácticas por las que el cosmos tiene tales o cuales características; y nosotros debemos juzgar cuán razonable es cada una de sus propuestas. Burnyeat observa que de aquí se desprenden una serie de consecuencias vinculadas al rigor argumentativo del diálogo. Algunas de ellas son: (i) que muchos de los argumentos presentados no aspiran a una validez deductiva y es la intervención práctica del artesano la que hace verdad sus conclusiones, y (ii) la imposibilidad de saber si lo conjeturado coincide realmente con el razonamiento divino. Lo que se está diciendo no es infalible, pero aspira a ser razonable. Ahora bien, en tanto lidiamos con un artesano supremamente bueno que busca asemejar las cosas a él, una explicación razonable coincidirá con lo más probable. El providencialismo se revela así como el puente entre los dos sentidos de *eikōs*.

Richard Stalley es autor del siguiente texto, titulado “Mito y escatología en las *Leyes*” (pp. 187-205). En general, el texto presenta una crítica a una tesis de Trevor Saunders, quien explica la ausencia de una descripción mitológica detallada en el relato escatológico de las *Leyes* postulando un cambio en los puntos de vista de Platón, quien habría abandonado las convicciones expresadas en diálogos previos para abrazar una escatología científica cubierta por una capa delgada de motivos míticos (cf. p. 188). Esta nueva escatología estaría emparentada con el *Timeo* y motivada por la nueva penología que se puede encontrar en los libros previos de las *Leyes*.

Para refutar a Saunders, Stalley cuestiona, en primer lugar, la supuesta diferencia radical entre el mito escatológico de las *Leyes* y los mitos escatológicos de otros diálogos. Por ejemplo, sostiene que es incorrecto afirmar que en el mito escatológico de las *Leyes* el otro mundo no parece estar en ningún lado, o que en él no aparecen agentes sobrenaturales. Asimismo, muestra que la pretendida relación entre las *Leyes* y el *Timeo* no es tan clara (por ejemplo, la escatología de las *Leyes* no se asocia explícitamente, como sugiere Saunders, a la doctrina de los cuatro elementos). Por otra parte, Saunders asocia el presunto cambio con la penología desarrollada en las *Leyes*. En ella se critica la visión retributiva del castigo y se señala que el objetivo último de la pena no debe ser la venganza sino la curación. Pero, señala Stalley, una idea similar ya se defiende en diálogos como el *Protágoras* o el *Gorgias*. Por otra parte, dice el autor,

en el contexto de las *Leyes* es difícil hablar, como quiere Saunders, de un movimiento mecánico y automático de las almas. En este diálogo todo parece permeado por la presencia divina; la imagen que aquí se presenta es la de una divinidad que sostiene el mundo e interviene activamente en él.

En suma, dice Stalley, Platón parece mantener la misma convicción a lo largo de su obra: la existencia de un gobierno divino, el castigo de los malos y la recompensa a los buenos. Pero esta convicción no es expresada minuciosamente en las *Leyes*. ¿Por qué? Es necesario pensar aquí, señala el autor, en las estrategias retóricas de este diálogo. En él, los mitos son presentados fundamentalmente como herramientas de persuasión que pueden colaborar en la producción de un comportamiento virtuoso en los ciudadanos. Y se señala a los niños como particularmente influenciados de esta manera. Pero el mito escatológico de las *Leyes* es diferente de cualquier mito que se le podría narrar a un niño. Está dirigido a un hombre joven que, guiado por una filosofía errónea, ha caído en el ateísmo. Por ello, sugiere el autor, sería contraproducente incluir aquí elementos mitológicos detallados, que solo aumentarían el escepticismo del receptor potencial de este relato. Es inevitable que se asuma cierta estructura mítica, en tanto se habla del trasmundo, pero se busca asumir la menor cantidad de compromisos concretos. Así, el mito completa la prueba de que los dioses se preocupan de los asuntos humanos y ayuda a persuadir a los que se sienten tentados a seguir falsas creencias sobre la religión.

Stalley señala que este mito es también distinto a los mitos del “período medio” (que, entiende, apuntan a verdades que no pueden ser expresadas directamente). Por otra parte, uno de los roles de los mitos escatológicos “tradicionales” es expresar la convicción platónica de que solo mediante la filosofía podemos alcanzar la virtud verdadera. Un discurso de ese tipo tampoco tendría sentido en el contexto de las *Leyes*, pues ni los ciudadanos ni el ateo son propiamente filósofos. No se busca incitar en ellos la virtud filosófica, dice el autor, sino la virtud tradicional del buen ciudadano.

El último ensayo, que viene acompañado de ilustraciones, es obra de Elizabeth McGrath y se titula “El mito platónico en la iconografía renacentista” (pp. 206-238). La autora sugiere que el contenido platónico en el arte renacentista no es siempre sencillo de identificar, pues se encuentra mediado por el cristianismo, el neoplatonismo y la cultura popular (cf. p. 206). Así, nos dice, la recepción platónica en el arte renacentista supuso siempre cierta alteración.

McGrath repasa, en primer lugar, representaciones en las que aparece el mismo Platón. Luego, hace referencia a una serie de dibujos de los sólidos regulares mencionados en el *Timeo*. La autora estudia a continuación algunas de las pocas imágenes que ilustran argumentos de los diálogos. En algunos casos especiales se hace uso de

elaboradas alegorías. La carátula de una introducción a la *Ética a Nicómaco*, en el que diversos animales “sensibles” son conducidos por una línea hasta sus Ideas respectivas, es analizada detalladamente.

La importancia de Marsilio Ficino es destacada en gran parte del ensayo de McGrath. Sus traducciones y comentarios, nos dice, marcaron temas ampliamente representados en el Renacimiento (el furor poético, el amor platónico, etc.). En muchas de las imágenes analizadas en el ensayo se ve cómo, bajos su influjo, se produce una cierta cristianización de la figura de Sócrates y se alude a ciertos elementos platónicos cercanos al cristianismo (por ejemplo, el conflicto entre la razón y los apetitos). El ensayo también comenta la posición de Ficino sobre los mitos en general.

Uno de los pasajes más interesantes de este ensayo tiene que ver con la imagen del coche, el auriga y los caballos del *Fedro*. Se analizan una serie de intentos de representar este mito y se muestran los diversos problemas que este intento genera (¿cómo interpretar sus diversos elementos?, ¿cómo graficar tal interpretación?, ¿dónde situar las alas de las que se habla en el mito?, ¿cómo representar al auriga?, etc.). También se estudian representaciones del cuerpo doble del relato de Aristófanes en el *Banquete*. En particular, la autora se concentra en una medalla de Marcantonio Passeri, que presenta un nivel sorprendente de detalle y muestra a uno de estos seres antes de su separación, lo que es poco usual. Otro elemento estudiado es el de la figura del sileno, dueño de una fealdad superficial que esconde una belleza interna. Como es natural, tal motivo fue interpretado de varias maneras y recogido por algunos artistas renacentistas. Es verdad, dice McGrath, que el sileno no es exactamente un mito sino una imagen. Pero se lo toma como mito, asociándolo a lecturas alegóricas.

Una última sección del ensayo analiza diversos intentos de representar la caverna platónica, enfatizando la manera en que varía la ilustración de ciertos detalles (la entrada de la caverna, los personajes que pasean figuras detrás del biombo, etc.), frecuentemente a costa de la fidelidad al texto original. Se hace referencia también a un intento, del cual se conservan registros, de representar teatralmente la visión cósmica final de la *República* en los intermedios en un espectáculo en honor al matrimonio de un Medici. Finalmente, se muestra el influjo del motivo de la música de las esferas y de ciertos pasajes del *Timeo* en las investigaciones de Robert Fludd y Johannes Kepler.

Para terminar, quisiéramos hacer algunas observaciones de carácter general. En primer lugar, resulta claro que el mito platónico se presenta bajo varias facetas y es usado de diversas formas. Así, las contribuciones reseñadas nos han permitido ver al mito, por citar solo algunos ejemplos, como alegoría política, relato aitológico-teleológico, herramienta de manipulación política, medio de transición entre niveles distintos de un diálogo, etc. Por otra parte, encontramos interesante que en varios en-

sayos se tome en cuenta a los interlocutores del diálogo y sus respectivas capacidades intelectuales y morales como un factor decisivo para comprender y contextualizar los argumentos ahí desplegados. Se trata de un enfoque saludable, que presta atención al contenido dramático del diálogo platónico y no lo reduce a un mero ornamento trivial. Otra particularidad que merece destacarse es que, mientras algunos textos apuestan por la continuidad del *corpus* platónico y tratan de encontrar una coherencia intertextual entre los diálogos (por ejemplo, según confesión explícita, el de Rowe); otros, como el ensayo de Kahn, tienden más bien a resaltar discontinuidades, rupturas.

Por otra parte, más allá de reparos menores específicos, creemos que tal vez el libro en su conjunto podría haberse beneficiado con la discusión de algunos temas puntuales. Por ejemplo, no queda del todo claro por qué el ensayo inicial y el libro en su conjunto se limitan a analizar los diálogos posteriores al *Protágoras* y *Gorgias*. Tal limitación, es verdad, puede ser justificada aludiendo, por ejemplo, a la ausencia en los diálogos tempranos de grandes mitos, como sugiere Partenie; o a la inevitable necesidad de acotar el campo de indagación. Pero el volumen se hubiese enriquecido, creemos, con alguna discusión alrededor de los motivos mitológicos de los primeros diálogos platónicos. Conjeturamos que tal vez esta restricción tenga que ver con el problema de la distinción (o indistinción) entre lo socrático y lo platónico. De hecho, textos como el de Inwood o el de Betegh incluyen afirmaciones o construcciones basadas en posiciones implícitas frente a este problema, que tal vez habría convenido desarrollar más claramente. Finalmente, tal vez una consideración más clara de la naturaleza del conocimiento platónico y sus inevitables implicancias prácticas podría haber llevado a matizar algunas posiciones exhibidas en el libro (como las de Ferrari o Schofield).

Evidentemente, resulta inevitable que, ante un texto como este, que recoge aportes diversos, las preferencias del lector se inclinen hacia algunos de los textos del conjunto (ya sea por una cuestión de afinidad temática, de coincidencia con el enfoque, etc.). Dicho esto, sin embargo, como esperamos haber mostrado, todos los textos que componen este volumen resultan de sumo interés y aportan nuevas luces sobre un fenómeno de innegable importancia.

Rodrigo Ferradas Samanez  
Pontificia Universidad Católica del Perú