

El *mythos*, el *logos* y la historia. La reconstrucción filosófica del pasado en el *mythos* del *Político* de Platón

Giuseppe Greco¹

Recibido: 15/11/2021 // Aceptado: 14/03/2022

Resumen. En este artículo se considera la función y el valor del *mythos* del *Político* de Platón. En primer lugar, se analiza el contexto en el que surge el relato para definir su función en el marco de la investigación dialéctica acerca de la definición del político. En segundo lugar, se evidencia que en la base de la formulación del *mythos* se encuentra una serie de relatos tradicionales a los que se aplica un método histórico-reconstructivo. Luego se resaltan las formas de razonamiento a las que los personajes del diálogo acuden para reconstruir, a partir de la tradición mítica, un relato racional y plausible.

Finalmente, se argumenta que el relato, aunque no pueda alcanzar la verdad propia de los objetos de conocimiento más estables y seguros, evidencia un cierto grado de plausibilidad, fundamentada en la coherencia interna, en el respeto de una serie de principios admitidos como verdaderos y, finalmente, en su correspondencia con la tradición mítica.

Palabras clave: Platón; *Político*; Diaíresis y mito; Racionalidad; Metodología de la investigación histórica; Verosimilitud

[en] Myth, logos and history. The philosophical reconstruction of the past in the myth of Plato's Statesman

Abstract. This article considers the function and value of the *mythos* in Plato's *Statesman*. As first, I recall the context of the story and its function within the framework of dialectic inquiry about the definition of the real politician.

Secondly, I point out that the formulation of the myth is based on a series of traditional stories to which a historical-reconstructive method is applied. I then highlight the ways of reasoning used by the characters in order to reconstruct a rational and plausible account from the mythical tradition.

Finally, I try to show that the story, even though it cannot reach the truth of the most stable objects of knowledge, displays a certain degree of plausibility, based on the internal coherence, on the respect of a series of principles admitted as true and, eventually, on its correspondence with the mythical tradition.

Keywords: Plato; Statesman; Diairesis and myth; rationality; Methodology of historical research; verisimilitude

Sumario. 1. El *mythos* en su contexto. 2. Los lechthenta como fuentes del pasado. 3. Una reconstrucción racional. 4. Un relato verdadero. Bibliografía

Cómo citar: Greco, G. (2022) El *mythos*, el *logos* y la historia. La reconstrucción filosófica del pasado en el *mythos* del *Político* de Platón. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 289-303.

El *mythos* del *Político* constituye una de las secciones más estudiada y, en cierto sentido, más enigmática de los diálogos de Platón. Uno de los problemas que se han tratado de resolver² es la función que cumple este fragmento narrativo en el marco de una investigación dialéctica como la que se desarrolla sobre el político.

Podría resultar sobre todo sorprendente la decisión por parte de Platón de abandonar en el medio de la discusión el método de la *diaíresis* y pasar a lo que parece un paréntesis narrativo fantástico, irracional, en buena medida arbitrario y aparentemente ajeno al rigor de una investigación dialéctica.

¹ Universidad Nacional de Córdoba (UNC) – CONICET

g.greco88@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0228-2358>. Este artículo es parte de una investigación financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y que estoy actualmente realizando en el Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Agradezco al Dr. Ramón E. Cornavaca, al Dr. Fabián G. Mié, a la Dra. Maria Michela Sassi y al Dr. David Bouvier por haber leído versiones anteriores del artículo y por haber sugerido importantes correcciones.

² La mayor parte del debate moderno acerca del *Político* se centra en tres cuestiones principales, que en varios puntos están estrechamente vinculadas. 1) En primer lugar, los intérpretes difieren acerca de si hay que elegir la interpretación tradicional del *mythos*, que reconoce en el relato dos fases cósmica o, más bien, un esquema tripartito: para este debate, cf. Brisson 1998² [1974], pp. 478-496; 1995, pp. 349-363; 2000, pp. 169-205; 2014, pp. 122-150, Rowe 1995, pp. 11-13; 186-201; Lisi 2004, pp. 73-90; Carone 2004, pp. 91 ss.; Verlinsky 2008, pp. 56-86; 2009, pp. 221-250; El Murr 2010, pp. 278-9; Betegh 2021, pp. 91-92. 2) Luego, algunos defienden una lectura literal y otros una metafórica del mito: cf. Carone 1993, pp. 99-121, que propone tesis muy parecida a la propuesta ya por Vidal-Naquet 1978, pp. 132-41. Cf. también McCabe 2000, p. 142 n. 7 y pp. 165-193. La interpretación alegórica-narrativa es propia también de algunos intérpretes neo-platónicos: cf. Dillon 1995, pp. 364-374. 3) Finalmente, se

En el presente trabajo nos enfocaremos en un aspecto del *mythos* del *Político* relativamente poco estudiado: se trata del procedimiento a través del cual se llega a la composición de dicho relato. Como trataremos de mostrar, tal reconstrucción del pasado lejano se basa en un análisis racional – aunque conjetural – de relatos tradicionales, que se articula según precisas formas de razonamiento y que está puesta al servicio del objetivo declarado de todo el diálogo, esto es, la definición del hombre político. En consecuencia, el *mythos* no corresponde al libre ejercicio de una actividad narrativa librada al arbitrio de una creatividad fantástica. Al contrario, la narración constituye una reconstrucción verosímil y fidedigna de un evento cósmico pasado y de sus consecuencias en la esfera política humana y representa un instrumento teórico forjado a través del razonamiento para auxiliar a los interlocutores en su búsqueda de la definición del político.

Nos proponemos entonces reconsiderar los aspectos fundamentales del método que sustenta el esfuerzo de los dos protagonistas del diálogo en pos de esta reconstrucción fidedigna del pasado. Después de una reflexión sobre el contexto dramático y teórico en el que dicho *mythos* se inserta (1), analizaremos los principales aspectos de la metodología usada por el Extranjero en la reconstrucción del antiguo evento, poniendo de relieve por un lado las fuentes de esta reconstrucción (2), y por el otro las formas del razonamiento usadas para analizarlas y seleccionarlas críticamente (3). Finalmente, trataremos de establecer el valor de verdad al que este relato aspira (4).

1. El *mythos* en su contexto

El *Político* constituye la continuación dramática del *Sofista*, del que retoma el método de la división por género y especies aplicándola a la búsqueda de la definición del arte política. A través de una primera división se logra definir al político u “hombre real” con el pastor del rebaño humano y de la política como arte de criar y pastorear a los seres humanos en comunidad (μέρος ἀνθρωπονομικόν: 267c1; ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην: 267d11; ἀγελαιοτροφία: 275b2). Sin embargo, el Extranjero subraya la insuficiencia de dicha definición. En efecto, si identificamos al político con el responsable del cuidado pastoral, se vuelve imposible distinguirlo de una serie de otras figuras que se desempeñan en formas de cuidado similares.

ha discutido acerca del verdadero objetivo teórico del diálogo, identificándolo con una reflexión de orden (a) cosmológico que habría que leer en paralelo con el *Timeo*: cf. Ostenfeld 1982, pp. 116-118; Mohr 1985, pp. 141-157, Brisson 1998², pp. 478 ss, Skemp 1952, pp. 85-103, El Murr 2010, pp. 293 ss., Mohr 2005, pp. 213-215, Verlinski 2011, pp. 331-338; (b) metodológico: cf. Diès 1935, p. ix, Rowe 1995, p. 3; 1996, p. 157, *contra* Skemp 1952, p. 18, sobre el cual, cf. Delcomminette 2000, pp. 13-14; (c) político: cf. Lane 2013, pp. 49-77 *contra* Schofield 2006, pp. 173-182. De todos modos, frente a la dificultad de determinar el verdadero objetivo filosófico del *Político* (sobre la que, cf. Migliori 1996, pp. 36-39) parece más equilibrado considerar que en el diálogo entre pensamiento político y reflexión metodológica hay una relación estrecha e indisoluble de recíproca asistencia, cf. Santa Cruz 1995, pp. 190-199.

En este proceso de división, entonces, los interlocutores han llegado a un *impasse*: el camino que se ha tomado parece no tener salida y resulta imposible proseguir con la *diaíresis*. Se vuelve preciso, en cambio, buscar otro punto de partida (ἐξ ἄλλης ἀρχῆς δεῖ καθ' ἑτέραν ὁδὸν πορευθῆναι: 268d5) para alcanzar una definición. Solo a partir de esta nueva perspectiva, será posible retomar el camino de la división. Más concretamente, el Extranjero de Elea le propone al joven Sócrates recurrir a un relato (μῦθος) que él mismo se encarga de elaborar.

Comienza así una sección narrativa en la que el Extranjero pone en evidencia el proceso que lleva a la formulación del relato. Si analizamos atentamente estos aspectos del *mythos* se vuelve posible reconocer con más claridad la articulación racional en la cual se funda la narración y el aporte que este puede ofrecer a un debate filosófico como el planteado en el *Político*.

El proceso de composición del relato se estructura en cuatro momentos principales. En primer lugar, se empieza con la evocación de numerosos relatos provenientes de una antigua tradición (τῶν πάλαι λεχθέντων πολλά τε ἄλλα: 268e-269c) que circulaban por la época entre los Griegos. En segundo lugar, a partir de este material narrativo, el Extranjero va componiendo su propio *mythos*. En un tercer momento, se procede a la corrección de la definición anteriormente dada al final de la primera división (274e-277c). Finalmente, a partir de estos correctivos – y después de dos largas digresiones acerca del *paradeigma* y de la justa medida – se vuelve al método de análisis por *diaíresis* (287b ss.).

En la presente sección del trabajo focalizamos nuestra atención sobre este último punto. El aporte fundamental ofrecido por el relato es el relevamiento de los errores ocurridos en la división. En efecto, si ya antes el Extranjero manifiesta el temor de que la definición del político como pastor sea incompleta y no totalmente lograda (267c5-d1) en cuanto ha producido una confusión entre figuras de cuidados que deberían ser distinguidas, después del mito aparece claro que esta confusión ha surgido de un error en la división³.

³ Cf. Lane 1998, pp. 43-46. Este error, claramente, no invalida totalmente el valor de la primera división ni de sus resultados que, como veremos, el Extranjero retomará aportando solo algunas correcciones. Sobre el rol de la primera definición del político como pastor en el marco general de la investigación realizada en el diálogo, cf. también Goldschmidt 1947, pp. 258-260, que considera que la definición, al no ser adecuada al hombre sino al dios, constituye una “notion limite” que “nous met en garde contre [...] l'angélisme”, es decir contra una concepción que ignora los límites congénitos en la naturaleza del hombre; Migliori 1996, en cambio, subraya que la primera definición no es equivocada sino más bien no del todo adecuada a su objeto: ella no individúa el modelo de realeza que los interlocutores andan buscando (pp. 77-79) y, sin embargo, una vez depurada de sus elementos de ambigüedad puede ser considerada válida (pp. 239-243). En este sentido, conviene recordar que el mito no se propone rechazar la totalidad de la búsqueda anteriormente realizada, de tal manera que entre la primera división y el resto del diálogo subsiste una cierta continuidad. Rowe 1996 sostiene que, por debajo de los numerosos *excursus* y paréntesis, es posible reconocer en el *Político* “a single, well-defined path leading from the beginning to end (p. 155)”, y que inclusive después del supuesto quiebre constituido por el *mythos*, “the more important aspects of the prior divisions not only survive that point in the dialogue, but actually determine progress thereafter (1995b, p. 14)”. La unidad metodológica que sostiene el *Político* es subrayada también por El Murr 2005, pp. 295-324. 2016,

Más puntualmente, el Extranjero afirma que a la luz del *mythos* es posible reconocer dos errores ocurridos en la primera división⁴.

(1) El primero es el más grave y consiste en la confusión del dios pastor del rebaño humano de la época anterior con el hombre político de nuestra época (274e-275a). En primer lugar, en la *diaíresis* se ha atribuido al político la responsabilidad de alimentar y criar al rebaño humano (τροφή). De esta manera se ha llegado rápidamente a la definición, pero según esta el político ha confluído en el conjunto de las artes pastorales y se ha producido la confusión señalada al final de la *diaíresis*. Era preciso, en cambio, no apurar el camino hacia la definición, e indicar antes el género común al arte pastoral y al arte genuinamente político. Este último no coincide con el arte del criar: se trata más precisamente del arte de cuidar los rebaños (θεραπευτική: 275e5 ἀγελαιοκομική: 275e5; 276a9; ἐπιμελητική 275e6). El político como los otros pastores son responsables del cuidado (ἐπιμέλεια: 276b7)⁵. Solo a partir de este género común (“el cuidado de animales que viven en rebaños”) se podía volver a dividir⁶, hasta llegar a la definición de “arte del cuidado de los hombres”. A partir de este conjunto se podía proceder a una décima división, reconociendo dos especies de cuidado sobre la comunidad humana. La primera es el cuidado del pastor divino, la segunda es el cuidado del político humano (276a5-7; d2-6).

(2) El segundo error es “más pequeño” (βραχύτερον: 274e7) y corresponde al hecho de que no se ha aclarado la modalidad (τρόπον: 275a4) de gobierno del político sobre la comunidad humana. En efecto, una vez que se haya separado el cuidado político pastoral, es preciso seguir con la división (276d8-9), detectando dos formas en la que se puede ejercer ese cuidado. La primera es la del gobierno forzoso, (τῷ βιαιῷ: 276d11), propia del tirano (τύραννον: 276e2; τυραννικήν: 276e10). La segunda es la del gobierno voluntario (ἐκούσιῳ: 276d11), esto es el arte del cuidar voluntariamente a los bípedos que viven en rebaños y que, a su vez, voluntariamente aceptan este gobierno (τὴν δὲ ἐκούσιον καὶ ἐκούσιων διπόδων ἀγελαιοκομικήν): solo este arte coincide con la τέχνη πολιτική (276e11-12) propia del político y del rey (βασιλέα καὶ πολιτικόν: 276e13).

A partir del análisis hasta aquí realizado, es posible destacar algunas consideraciones acerca del rol que el *mythos* desempeña en el marco de la investigación del

Político. El *mythos* constituye una parte integrante de la investigación en pos de la definición del político en primer lugar porque muestra su utilidad en vista de lograr el resultado buscado. Como el Extranjero adelanta poco antes, el relato de las dos edades “se condice” (πρέπει) con la exposición sobre el político y rey (τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξις: 269b-c). Y puntualmente la importancia del relato será confirmada al final de la narración. En efecto, el *mythos* es útil (χρήσιμον) porque en virtud de su capacidad diagnóstica y correctiva permite la comprensión (κατιδέιν) del error cometido (ὄσον ἡμάρτομεν: 274e2-3) en el curso de la primera división. Y tal comprensión es necesaria para retomar el camino del método diairético⁷. En otros términos, la sección mítica, lejos de ser un paréntesis cosmológico o un *divertissement* narrativo privado de cualquier interés teórico-conceptual, constituye una parte integrante de la búsqueda dialéctica, complementaria y no opuesta a la investigación diairética⁸.

En segundo lugar, el *mythos* no constituye el abandono del método de la *diaíresis* cuya validez nunca es puesta en duda por los interlocutores. Se trata más bien, según lo declara explícitamente el Extranjero, de una momentánea suspensión del procedimiento de división para volver a ella (268d9-e2) con nuevos instrumentos de comprensión teórica y para corregir la primera división, cooperando así con la investigación en curso y lograr una correcta definición del político. El *mythos* constituye un medio de investigación, aunque no exhaustivo, autónomo ni alternativo a la definición por división. En efecto, el *mythos* no lleva a cabo de manera completa (τελέως) la ilustración del político, como afirma el joven Sócrates en un primer momento no sin una cierta ingenuidad (277a1-2). El relato permite definir “de manera adecuada” (ικανῶς) solo el perfil externo del político y de su arte (τὴν ἕξωθεν μὲν περιγραφὴν ἔοικεν ικανῶς ἔχειν: 277c2).

En esta perspectiva, el nuevo comienzo mítico no constituye el abandono a una creación narrativa fantástica ni consiste en la renuncia a un discurso racional o metódico. Al contrario, como trataremos de mostrar en la sección siguiente, el relato mismo es el resultado de una reconstrucción del antiguo evento fundada sobre el ejercicio de un pensamiento lógico-racional y guiada por un determinado método de investigación.

2. Los *lechthenta* como fuentes del pasado

El *mythos* aspira a ser el resultado de una reconstrucción fidedigna del antiguo evento cósmico ocurrido realmente en un pasado lejano (269b5-c2; 270b1-2), de las causas que lo han determinado y de sus consecuencias en los distintos planos de la realidad cósmica.

Dicha reconstrucción se basa en un *corpus* de relatos tradicionales depositarios de contenidos que re-

pp. 117-132. En esta línea Mié 2021, pp. 1-29 advierte que la corrección no implica un rechazo ni del método de la división, que después vuelve a ser operativo en el transcurso de la investigación, ni tampoco del núcleo central de los resultados mismos de la *diaíresis*, que quedan válidos a pesar de las correcciones.

⁴ Si bien el Extranjero afirma claramente que los errores son dos, el desarrollo que sigue es un tanto desorganizado, de tal manera que queda poco claro si se trata de un desarrollo de los dos puntos en cuestión o si más bien la lista de errores se va ampliando. Lane 1998, pp. 117-118, por ejemplo, subraya que “the organization of the entire passage from 174e1-277a2 is somewhat obscure” y, aun reconociendo que los errores deben ser dos, termina por identificar cuatro correcciones distintas. En su comentario, en cambio, Rowe detecta cinco errores: cf. Rowe 1995, pp. 197-198.

⁵ El error parece entonces haberse producido en la quinta división de la *diaíresis* (261d-e): cf. El Murr 2005, pp. 301-2.

⁶ Nos referimos a la división contenida en la sección 264a-267c, que el Extranjero parece señalar rápidamente en 276a.

⁷ En este sentido, es posible afirmar con El Murr 2005, p. 299 que en el *Político* el *mythos* tiene como finalidad hacer posible la prosecución de la división comenzada en la sección inicial del diálogo.

⁸ En esta perspectiva, cf. por ejemplo Rosen 1995, p. 40; Migliori 1996, p. 81; Lane 1998, p. 100; Betegh 2021, pp. 72-74.

fieren, aunque de manera incompleta y distorsionada, el antiguo acontecimiento. La palabra usada para definirlos no es *mythoi* – término que en el *Político* es atribuido principalmente al relato final elaborado por el Extranjero⁹ – sino *lechthenta*, literalmente “las cosas que han sido dichas” o “relatadas”. Se trata de relatos, historias o discursos tradicionales que siguen circulando actualmente en la ciudad, de tal manera que el Extranjero puede confiar en que sean conocidos por el joven Sócrates.

Es oportuno destacar que el término *lechthenta* no implica una precisa connotación negativa o una desconfianza acerca de la verdad de lo relatado¹⁰. En efecto, como veremos, el Extranjero se encarga de establecer si y en qué medida estos relatos guardan en sí mismos una cierta verdad acerca del acontecimiento cósmico. En el marco de la investigación dialéctica, los *lechthenta* parecen jugar un papel muy parecido al de la *communis opinio*, las tesis de los interlocutores o los versos de los poetas evocados en el marco de otros diálogos. Tomados acriticamente, representan caminos errados, incapaces de conducir hacia la verdad. En cambio, cuando el filósofo los vuelve objeto de su trabajo crítico, pueden revelarse como una fuente invaluable para el reconocimiento de nuevos caminos dialécticos.

Sobre este material inicial, el Extranjero ejerce una serie de estrategias heurísticas y hermenéuticas destinadas a reconocer los elementos de verdad, a detectar y corregir las deformaciones y a llenar las lagunas dejadas por la tradición. El objetivo es lograr una reconstrucción lo más exhaustiva y correcta posible del antiguo evento de la inversión del cosmos, cuyo conocimiento es considerado provechoso en vista de la definición del político.

El Extranjero hace referencia a un conjunto de “relatos” sobre los tiempos de antaño. El primer relato alude al evento prodigioso ocurrido en el contexto de la contienda entre Atreo y Tiestes (268e-269a)¹¹. El segundo corresponde a “todo lo que se escucha” (πολλῶν

ἀκηκόαμεν) sobre el reino de Cronos (τὴν γε βασιλείαν ἦν ἤρξε Κρόνος: 269a3-4)¹².

El tercer tipo de relatos se refiere a los hombres de antaño (τὸ τοὺς ἔμπροσθεν) que nacían de la tierra (γηγενεῖς φύεσθαι) y no por unión sexual (ἐξ ἀλλήλων γεννᾶσθαι: 269b2-3). La del origen autóctono de los hombres tiene en Grecia una larga y antigua tradición y por lo menos desde el siglo V a.C. se vuelve un estandar-te de la Atenas democrática e imperialista¹³. Platón mismo recurrió en varios diálogos al mito de la autoctonía, convirtiéndolo en un instrumento funcional al proyecto de fundación de una ciudad más justa y virtuosa, constituida por ciudadanos “hermanos”, nacidos de esta única madre común que es su misma tierra¹⁴.

Finalmente, el Extranjero aclara la existencia de otros numerosos relatos de los cuales, sin embargo, no se especifica el contenido ni la forma de transmisión y recepción actual, sea esta oral o escrita (καὶ πρὸς τοῦτοις ἕτερα μῦθια: 269b4)¹⁵.

Para él, estos relatos tradicionales poseen un mismo origen. En efecto, ellos representan las últimas trazas de un único acontecimiento (ἐκ ταύτου πάθους 269b5) ocurrido en una época antigua, y es en este sentido que constituyen para el *mythologos* fuentes a partir de las cuales es posible reconstruir el pasado.

Desde el primer momento, tal reconstrucción se configura como una labor de selección a través de la cual el Extranjero define los elementos que conviene rescatar para la construcción de su propio *mythos*. Con respecto al primer relato, por ejemplo, recupera solo la noción del cambio de la órbita del sol, mientras que rechaza explícitamente la referencia a la aparición del cordero por mano de Hermes, evocada por el joven Sócrates (268e12-269a5). De esta manera se excluyen del *mythos*

⁹ Una sola excepción es 272c7, donde se recurre al sustantivo μύθος para referirse a los relatos tradicionales sobre los hombres de antaño. Sin embargo, recuérdese que el pasaje presenta algunos problemas textuales por los cuales Wohlrab, seguido por Burnet, ha propuesto la eliminación del término μύθος.

¹⁰ En este sentido, la noción de τὰ λεχθέντα no se aleja mucho de la de τὰ λεγόμενα, οἱ λόγοι ο ἡ ἀκοή, que indican también en el ámbito historiográfico un discurso conservado y transmitido tanto oralmente como por escrito y al que el historiador antiguo puede referirse para su reconstrucción del pasado. Para una reflexión sobre este género de fuentes, cf. Schepens 1975, pp. 257-262; Corcella 1984, pp. 93-96; Darbo-Peschanski 1987, pp. 87 ss; Butti de Lima 1996, pp. 90-92; 101-116.

¹¹ Pélope, padre de Atreo y Tiestes, fue responsable de la muerte de Mítilo, hijo de Hermes, que en el deseo de suscitar la discordia entre los dos hermanos, hace nacer en el rebaño de Atreo un cordero de vellocino de oro, señal de la preferencia divina y de la atribución del derecho de sucesión. Sin embargo, Tiestes seduce a la cuñada y, con su complicidad, se apropia del cordero. En venganza, Atreo mata a los hijos de Tiestes y con un engaño hace que éste coma la carne de ellos. Para que cese la contienda, Zeus modifica el curso del sol y de las Pléyades y con este prodigio manifiesta su favor por Atreo. Sobre Atreo, Tiestes y el fenómeno del cambio solar, cf. Eur. *Hel.* 699-730; *Or.* 996-1012, Apollod. *Bibl.* II, 7-10 con la nota de Frazer (p. 164 ss. n. 1) y II, 13.; *Ep.*, II, 10-12; Paus. II 18, 1-2; Hyg. *Fab.*, 85; 88. Cf. también Aesch. *Agam.*, 1583 ss.

¹² Hesíodo es a menudo reconocido como el primero en haber formulado el motivo de una originaria edad de Cronos, caracterizada por una vida serena y una espontánea disponibilidad de bienes necesarios a la subsistencia: cf. Uxkull-Gyllenband 1924, pp. 1-3. Baldry 1952, pp. 83-92 considera que el imaginario de la edad de Cronos se había formado en el ámbito de una tradición anterior a Hesíodo, y sin embargo reconoce en el poeta al fundador de toda la tradición siguiente y el primero en haber introducido el oro como metal símbolo de la felicidad de esa época. Véanse también las críticas de Griffiths 1958, pp. 91-93, que reconstruye el intercambio polémico entre los dos estudiosos. Cf. además Nilsson 1955, p. 516; Guthrie 1957, pp. 69-72; Havelock 1957, pp. 36-40; Blundell 1986, pp. 137 ss.; Sassi 1986, p. 106; El Murr 2010, pp. 276-297.

¹³ Cf. Guthrie 1957, pp. 21 ss.; p. 113 nn. 13-14; Loraux 1979, pp. 3-26 y 1990, pp. 35-73; Rosivach 1987, pp. 294-306, cf. Pelling 2009, pp. 471-483. Sobre la pertenencia de este motivo a la ideología ateniense, cf. también Loraux 2007, pp. 35-72; Forsdyke 2012, pp. 119-141.

¹⁴ Recuérdese el célebre “relato fenicio” del tercer libro de la *República* (414c-415d) que retoma el ya mencionado mito tradicional de Cadmo y de los *Spartoi* como base para la noble mentira y la constitución en el seno de la *Kallipolis* de una sociedad dividida en tres clases. A ese mismo mito Platón vuelve a referirse en *Leg.* II 663e-664a como un ejemplo de buen relato que el legislador puede usar en vista de la persuasión de las almas de los jóvenes. Nótese que el mito de la autoctonía parece revestir una función muy similar en el *Menexeno*, donde está puesto al servicio de la constitución de una identidad cívica virtuosa: sobre este aspecto, cf. Greco 2021, pp. 341-356.

¹⁵ Más adelante (274c-d) el Extranjero menciona otros πάσαι λεχθέντα acerca de los dones (δῶρα) que los dioses otorgaron a los hombres como primer impulso hacia el desarrollo de las capacidades técnicas, orientada a la supervivencia y al mejoramiento de las condiciones de vida, inicialmente caracterizadas por la indigencia y la dureza.

ciertos elementos –como la participación directa por parte del dios en una contienda humana, animada por el robo, la traición y el canibalismo– que resultarían contrarios a los principios que, como veremos más adelante, fundan la teología y la teodicea de Platón, y que generarían incoherencias internas en el *mythos* o nuevas aporías en la definición del hombre político¹⁶. Resulta notable, además, que a la hora de definir los rasgos generales de una edad pre-política como la de Cronos, Platón elija eliminar todas las referencias a un conflicto original y a una violencia primitiva que en cambio eran propias de la tradición de relatos sobre el nacimiento autóctono de los hombres¹⁷.

Cabe entonces subrayar un aspecto importante de esta compleja operación de selección, corrección y síntesis: el *mythos* incorpora en sí elementos ofrecidos por los *lechthenta*, pero no coincide con ninguno de ellos. Esta substancial diferencia es un aspecto que no ha sido suficientemente destacado por los intérpretes, que a menudo superponen y confunden el *mythos* verdadero del Extranjero que reconstruye el antiguo *pathos* (268e4) y los relatos de la tradición (τὰ λεχθέντα: 269e8)¹⁸.

¹⁶ En el marco del *mythos*, el conflicto entre Atreo y Tiestes se colocaría en la época de Cronos que, sin embargo, en la reconstrucción del Extranjero resulta gobernada de forma directa por los dioses y necesariamente exenta de cualquier conflicto. Por lo tanto, la pelea feroz, sangrienta y en última instancia impía entre los dos hermanos quedaría absolutamente fuera de lugar en la nueva reconstrucción propuesta por el Extranjero y la inserción de esta parte del relato tradicional produciría una irreductible incoherencia, como subraya Rosen 1995, p. 42.

¹⁷ Un ejemplo célebre es el de los *Spartoi* que, una vez surgidos de los dientes de un dragón sembrados en la tierra por Cadmo, comenzaron una feroz batalla entre ellos: Hig. *Fab.*, 6; 178. Eur. *Fen.*, 930-941; Apollod. *Bibl.* III, 4, 1. Paus. IX, 5, 1 ss. Nacidos de la tierra (γηγενεῖς) eran también los Gigantes que, surgieron con un cuerpo semi-bestial y emprendieron una guerra en contra de los dioses para destronar a Zeus. Hes., *Teog.*, 183-20; 675-715. Apollod. *Bibl.*, I, 6, 1-2; Eur. *Her.* 177-180; Paus. VIII, 29, 2; Diod. Sic. V, 71. Platón mismo parece ser consciente de la asociación de la noción de *gegenes* con la esfera de una primitividad violenta. En efecto, además del relato del *Político* (269b2; 271a5; b8) el término aparece en la célebre sección del *Sofista* relativa a la gigantomaquia que opone los amigos de las ideas, por un lado, y los materialistas, por el otro: estos últimos son connotados por una cierta violencia y brutalidad que permite la asociación con los gigantes del mito, y reciben el apelativo de *γηγενεῖς* (*Soph.* 248c2) y de *σπαρτοί* y *αὐτόχθονες* (247c5) confirmando el vínculo simbólico entre autoctonía y violencia. La oposición entre los *γηγενεῖς* y los dioses olímpicos en Platón vuelve como símbolo de la disyuntiva entre una concepción que valora respectivamente el cuerpo o el alma como bien superior en *Leg.* 727e1. Cf. Guthrie 1957, pp. 21-22 y sobre todo Vian 1999, pp. 67-87, especialmente, pp. 75-81.

¹⁸ Es el caso de Brisson 1998², p. 479, que cree que los relatos de los primeros hombres que sobrevivieron a la catástrofe cósmica tuvieron como objeto l'*histoire* de Atreo y Tiestes. Al desconocer esta diferenciación, él considera a Zeus como la divinidad encargada del gobierno del mundo en nuestra época, la cual en cambio, por explícita declaración del Extranjero, ha sido abandonada por los dioses. Sobre este punto véase también Carone 2004, p. 93-94 y 99. Sin embargo, el Zeus que aparece en los *lechthenta* no coincide con el Zeus del *mythos* de las dos edades. Y más aún: la expresión “edad de Zeus”, que es mencionada en el texto solamente una vez (272b2), sirve solo para nombrar nuestra edad en oposición a una anterior, dicha de Cronos, y no implica para Platón la atribución del gobierno del mundo en su totalidad a ninguna divinidad olímpica específica, destinada a cumplir con el rol de un nuevo pastor divino del cosmos: cf. Brague 1982, p. 79; Horn 2012, pp. 409-410, que considera que la referencia a Cronos y Zeus tiene “a purely conventional character” y que sirven como un simple “labelling” de las dos épocas. Con respecto al hecho

de que el *theós* pastor de la edad de Cronos no se identifica ni con el Cronos de la tradición ni con ninguna otra divinidad olímpica en particular, cf. Miller 2004, p. 36.

Los *lechthenta* en tanto fuentes se vuelven objeto del trabajo crítico del *mythólogos*, como ha notado Melissa Lane, quien afirma que el *mythos* del Extranjero “is no familiar tale recounted again and again to each generation, but rather the Stranger’s own construction out of three legends” (p. 113). Sin embargo, Lane exagera cuando propone interpretar la operación narrativa (“storytelling”) del *mythólogos* como condicionada por el “imperativo de la invención” y, por lo tanto, completamente autónoma de una tradición que es considerada como carente de toda autoridad e incluso de todo valor¹⁹.

La composición del mito de las dos edades por parte del Extranjero no consiste en la “creación” totalmente libre de una historia *ex nihilo*. En este sentido, si bien es cierto que, como afirma Lane, a propósito de los *lechthenta*, “their traditional authority is stripped from them as they are incorporated into this new saga”, no es igualmente cierto que “[the] authority is granted instead to the autonomous storyteller, who is self-reliant just as his fellow denizens of the age of Zeus must be” (p. 114). La tradición de los *lechthenta*, al contrario, posee una cierta autoridad, en tanto depositaria de indicios que permiten reconstruir un discurso verdadero sobre el antiguo evento cósmico.

En contrapartida, en el caso de la ausencia de una fuente directa, no es posible formular una descripción precisa y detallada. Es el caso de la pregunta formulada por el Extranjero de si los hombres del tiempo de Cronos eran más felices que los del tiempo actual (*Pol.* 272b1-d4). Se trata, afirma, de un problema insoluble hasta tanto no se encuentre “un informante” (μηνυτής τις) que pueda resolver esta duda (272d2). Esta aclaración subraya el carácter heurístico del procedimiento puesto en acto, en que la “fuente” es asimilable al testigo convocado en el juicio para ayudar en la investigación judicial²⁰. Esta relación testimonial en Platón puede asumir un rol importante tanto en la reconstrucción del pasado como, más en general, en el descubrimiento o en la aseveración de la verdad de un contenido teórico determinado²¹.

Asimismo, el Extranjero se muestra cuidadoso en admitir esta carencia en sus fuentes y su consecuente parcial ignorancia acerca de los antiguos eventos. Esto, sin embargo, fortalece por contraste la impresión de verdad

de que el *theós* pastor de la edad de Cronos no se identifica ni con el Cronos de la tradición ni con ninguna otra divinidad olímpica en particular, cf. Miller 2004, p. 36.

¹⁹ Cf. Lane 1998, pp. 111-114.

²⁰ Como los términos de la misma raíz, *μηνυτής*, que se podría traducir como “informante”, se registra sobre todo en contexto judicial, para indicar quien promueve una denuncia: cf. Chantraine sv. μ. El substantivo y el respectivo verbo *μηνύω* aparecen en Tucídides, si bien nunca para indicar una fuente de su investigación, sino una filtración de informaciones o una delación en el contexto de un juicio, un conflicto político o bélico: cf. Thuc. I, 132, 5; VI 53, 2, VIII, 80, 3. Para el verbo *μηνύω*, cf. Thuc. II, 42; IV 89, 1; VI, 53, 1; 61, 4.

²¹ En Platón, el verbo *μηνύω* aparece también en el *Menexeno* en relación con los acontecimientos del pasado heroico sobre el cual nos informan los poetas (ποιηταί [...]) *μεμνημένασιν*). También en el libro III de las *Leyes* Platón atribuye un rol parecido a los poetas, y a Homero en particular. Este último, en efecto, a través de su relato (διὰ μυθολογίας) permite descubrir la naturaleza salvaje de los pueblos antiguos (680d), y representa un testimonio (μαρτυρεῖν: d2; συμμαρτυρεῖ: d4) útil a la reconstrucción.

del resto de la reconstrucción y el valor de los *lechthenta* como fuentes válidas y dignas de fe. Por esta razón el Extranjero lamenta la injustificada incredulidad y el escepticismo con el cual sus contemporáneos se acercan a estos relatos tradicionales. Con respecto al surgimiento de la tierra de los hombres del tiempo de Cronos, aclara:

El linaje que se dice (λεχθέν) que en aquel entonces nacía de la tierra (γηγενές εἶναί ποτε) coincide con ese que en aquel tiempo volvía a surgir de la tierra (ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον) y que era recordado (ἀπεμνημονεύετο) por nuestros primeros antepasados (ὑπὸ τῶν ἡμετέρων προγόνων τῶν πρώτων): ellos eran cercanos (ἐγγειτόνου) al movimiento de la revolución precedente (τῆ προτέρᾳ περιφορᾷ) que terminó (τελευτώσῃ) en el tiempo inmediatamente sucesivo (τὸν ἐξῆς χρόνον)²² Sin embargo, ellos nacieron al comienzo de nuestra era (τῆσδε δὲ κατ' ἀρχᾶς ἐφύοντο), y se hicieron heraldos (κήρυκες ἐγένονθ' ἡμῖν) de tales relatos (τούτων [...] τῶν λόγων) que ahora, sin razón, no son creídos por parte de muchos hombres (οἱ νῦν ὑπὸ πολλῶν οὐκ ὀρθῶς ἀπιστοῦνται: 271a5-b3).

El relato tradicional, entonces, deriva del recuerdo de los primeros hombres de la edad de Zeus, nuestros más antiguos antepasados (πρόγονοι). En efecto, por la cercanía con la edad precedente, ellos conocían los acontecimientos que acompañaron el fin de la edad de Cronos. Lo conservaron en la memoria (ἀπεμνημονεύετο) y, como “heraldos” (κήρυκες 271b2), lo transmitieron a las nuevas generaciones²³.

La cercanía, casi autóptica, de los primeros hombres al acontecimiento cósmico y a sus consecuencias en la esfera humana garantiza la verdad – aunque parcial – de los *lechthenta* y, por ende, del relato que sobre ellos se construye.

²² Cabe señalar que la mayoría de los traductores entienden τελευτώσῃ μὲν τῆ προτέρᾳ περιφορᾷ como un complemento circunstancial de tiempo o como dependiente de ἐξῆς, y τὸν ἐξῆς χρόνον como dependiente de ἐγγειτόνου: cf. Diès 1935, pp. 24-25 “hommes du temps qui confine immédiatement au terme de cet ancien cycle”; Skemp 1952, pp. 148-9 “they lived in the period directly following the end of the era of the earthborn, at the close of the former period of cosmic rotation”; Santa Cruz 2011, p. 143 “al acabar ese primer ciclo, vivieron en el tiempo que le siguió inmediatamente y nacieron al comienzo del ciclo actual”; Giorgini 2005, p. 201 “che erano vicini, nel ciclo precedente che stava per completarsi, all'epoca immediatamente successiva, e nacquero all'inizio di questa”; Ricken 2008, p. 28 “welche der dem Ende des früheren Umschwungs folgenden Zeit benachbart waren und am Anfang des jetzigen geboren wurden”. Sin embargo, el verbo γειτονέω, como su variante γειτνιάω, en primer lugar, como notan Giorgini y Ricken en sus traducciones, significa “estar cerca de” y, en segundo lugar, rige normalmente o el genitivo o el dativo que, en este caso, es representado por τῆ προτέρᾳ περιφορᾷ. Parece entonces preferible entender el acusativo τὸν ἐξῆς χρόνον como un complemento de tiempo: así, por ejemplo, lo entiende Rowe 1995, pp. 190-191, que en consecuencia traduce “who bordered on the ending of the previous period, living in the succeeding time, and grew up at the beginning of this one” (p. 67).

²³ Según Gaiser 1968, p. 288 y Brisson 2005, pp. 45 y 85, el valor cognoscitivo de esta memoria, como el de los *lechthenta* que de ella dependen, deriva de una mayor cercanía a los dioses, que garantizaría un acceso privilegiado a la verdad. Sin embargo, cabe aclarar que esta interpretación, fundada en el paralelo con un pasaje del *Filebo* (16c7-8) no encuentra ninguna confirmación explícita en el texto del *Político*.

Asimismo, el hecho de que la tradición conserva la palabra (τοῦνομα) “γηγενεῖς”, es decir “nacidos-de-la-tierra”, y de que ofrece un relato (τὸν λόγον: 271c1-2) de esos hombres de antaño constituye ya un indicio de que los hombres del tiempo de Cronos realmente existieron (τοῦτ' ἦν τὸ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον: 271a6). Los nombres como los relatos tradicionales, entonces, contienen en sí mismos trazas, aunque fragmentarias e incompletas, de los eventos antiguos hoy olvidados.

El Extranjero indica dos causas que han determinado la fragmentación de un mismo relato verdadero y unitario en muchos *lechthenta* dispersos y por ende el olvido parcial del antiguo *pathos*. La primera es la misma inversión (μεταβολή) de la rotación del cosmos, definida como el cambio más grande y más perfecto (μεγίστην καὶ τελεωτάτην τροπήν: 270b10-c2). En efecto, este trastorno cósmico determina la muerte de numerosos seres vivientes, y la desaparición casi total del género humano (τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὀλίγον τι περιλείπεται: 270c11-d1).

La segunda causa es la distancia temporal. Por el gran tiempo transcurrido (διὰ δὲ χρόνου πλῆθος) algunas de estas huellas narrativas del pasado han desaparecido (τὰ μὲν αὐτῶν ἀπέσβηκε), mientras que otras han sido transmitidas de manera separada y fragmentaria (τὰ δὲ διεσπαρμένα εἶρηται χωρὶς ἕκαστα ἀπ' ἀλλήλων: 269b7-8).

El resultado de esta tradición es un conjunto de relatos diferentes en cuanto al tema y al contenido, y que sin embargo se refieren a un único gran evento. Gracias a su carácter de testimonios, los *lechthenta* permiten reconstruir el evento en cuestión y constituyen, entonces, el último vínculo tradicional con un acontecimiento que de otra forma quedaría desconocido.

En el *mythos* del *Político*, entonces, narración del pasado e investigación crítica de las fuentes constituyen dos aspectos solidarios de una misma operación teórica. Se trata ahora de reconocer cuáles son los caracteres propios de esta operación heurística y narrativa.

3. Una reconstrucción racional

En líneas generales, el Extranjero describe la investigación realizada junto al joven Sócrates como un razonamiento (λογισάμενοι) que, partiendo de los relatos tradicionales (ἐκ τῶν νῦν λεχθέντων), permite una comprensión del antiguo evento cosmológico (συννοήσωμεν τὸ πάθος: 270b3-4). Más adelante los dos verbos συλλογίζομαι y συννοέω se emplean también para definir la actividad de reflexión en el marco de la *diairesis* del arte del tejedor, elegida como paradigmática en vista de la división del arte política (280a8-b3). De esta manera la misma terminología usada confirma que el mito no interrumpe la investigación por división, sino que la continúa.

La continuidad entre *mythos* e investigación es confirmada, además, por el recurso a lo largo de la narración a formas lógicas-argumentativas²⁴ que, como veremos,

²⁴ Sobre este aspecto ha puesto el acento Horn 2012, pp. 399, 401 ss.

poseen un valor heurístico, en tanto y en cuanto sirven para guiar la investigación y regulan el proceso de reconstrucción del antiguo *pathos*. A la vez, ellas poseen un valor más propiamente narrativo y retórico, en la medida en que contribuyen a articular el relato y a volverlo más creíble.

Como veremos, el Extranjero construye un procedimiento inferencial en el que intervienen diversas formas de razonamiento que cooperan en vista del conocimiento del antiguo evento cosmológico. En primer lugar, se recurre a un método deductivo basado en algunos principios fundamentales que funcionan como premisas del razonamiento. A partir de estas premisas, el Extranjero puede reconstruir la causa del movimiento del cosmos y del cambio de dirección ocurrido en un tiempo lejano, descartando tres hipótesis inconsistentes con las premisas y reconstruyendo la última opción restante y, por ende, la única posible. A su vez, este razonamiento debía ser probablemente complementado por la observación de un mecanismo que realizaba un movimiento análogo al descrito por el Extranjero. Conviene entonces detenerse sobre algunas de estas estructuras argumentativas.

Con relación a la causa del cambio de la rotación cósmica, el Extranjero recurre a un razonamiento lógico-deductivo. Se introduce un principio general en función de premisa: ser siempre según las mismas relaciones (ἔχειν αἰεὶ τὸ κατὰ ταῦτά) y en el mismo modo (ὡσαύτως) y ser siempre uno mismo (ταῦτὸν εἶναι) es propio del orden más divino de la realidad, al cual no pertenece la naturaleza del cuerpo (σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως: 269d5-7). Se trata de un principio que en su generalidad, vuelve en varios pasajes del *corpus* de los diálogos como un eje fundamental de la ontología platónica: un nivel ontológico de la realidad ideal, estable y eterna se distingue y, en cierta medida, se opone a otro nivel de la realidad, material, sujeto al cambio y a la corrupción²⁵.

Se introduce, luego, una segunda premisa:

Lo que llamamos cielo y universo (οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν), ha recibido por parte de quien

lo engendró muchos dones divinos (πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετείληφεν) y, sin embargo, ha entrado en comunión también con el cuerpo (ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκε γὰρ καὶ σώματος). Por esto le resulta imposible no tener parte alguna en el cambio (ὄθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρω γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον) y se mueve (κινεῖται), en la medida de lo posible (κατὰ δυνάμιν γε μὴν ὅτι μάλιστα), en un mismo lugar (ἐν τῷ αὐτῷ) y del mismo modo (κατὰ ταῦτά) cumpliendo un solo tipo de desplazamiento (μίαν φοράν). Por esta razón le ha tocado un movimiento circular retrógrado (ἀνακύκλησιν), ya que este implica la más pequeña desviación (σμικροτάτην παράλλαξιν) de su propio movimiento (269d7-e4).

Entonces, el cosmos participa por un lado del orden divino y, por otro, de la corporeidad. La conclusión es que, en función de esta doble participación, el mundo está sujeto al movimiento, pero se mueve siguiendo el único movimiento que le permite permanecer siempre en el mismo lugar realizando la más pequeña variación: el movimiento circular retrógrado, o ἀνακύκλησις (269d3-6)²⁶.

El Extranjero agrega una importante aclaración que, en el desarrollo del razonamiento, sirve de tercera premisa:

Sin embargo, girarse a sí mismo (αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν) eternamente (αἰεὶ) no es posible casi para nadie (σχεδὸν οὐδενὶ δυνατόν) excepto para quien guía (τῷ ἡγουμένῳ) todo lo que a su vez se mueve (τῶν κινουμένων αὐτὸ πάντων). Pero a este último no está permitido (οὐ θέμις) mover en un determinado momento en un sentido y después de vuelta en el sentido contrario (τοτὲ μὲν ἄλλως, αὐθις δὲ ἐναντίως: 269e5-7).

Dada su participación de la realidad material y sensible, el mundo no puede girar eternamente en una dirección. Quien puede hacerlo es la divinidad, que no está contaminada por este vínculo con la realidad sensible. Es el dios, entonces, quien guía el movimiento del universo en su conjunto. Sin embargo, la divinidad no puede producir dos movimientos opuestos: esto implicaría una índole contradictoria o cambiante que no se condice con la naturaleza del dios perfectamente bueno e inalterable²⁷.

²⁵ Este sistema ontológico está a menudo asociado a un paralelo sistema cognoscitivo: respectivamente, el intelecto conoce lo que pertenece al plano de los entes inteligibles, y la sensación tiene como objeto de conocimiento propio los objetos sensibles. Nótese que esta distinción onto-epistémica no corresponde a una polaridad de dos esferas del todo separadas e incommunicables. Al contrario, Platón insiste sobre la necesidad de que estos dos niveles, aun siendo distintos y separados, se comuniquen entre sí, es decir de que los inteligibles sean causa y modelo de los sensibles y que estos últimos participen del plano inteligible: cf. *Phaed.* 74a-e; 78c-79a; *Crat.* 439d-e; *Resp.* V 478a-479e; VI 509d-511e, cf. *Theaet.* 181b-183c; 185c-186e; *Soph.* 248a7-13; *Phileb.* 61e; *Tim.* 27d-29b. Para una presentación crítica del dualismo onto-epistémico y de la teoría de la participación, cf. Brisson 1998², especialmente pp. 109-136, y Fronterotta 2001, sobre todo pp. 145-157. Recuérdese que, mientras que los inteligibles son autónomos e independientes, los sensibles no pueden subsistir por sí solos, sino que su existencia depende de los entes inteligibles: a partir de esta consideración, Vlastos 1987, pp. 187-196 considera que en la filosofía de Platón el carácter de “separación” (χωρισμός) no sería simétrico, es decir que las ideas son separadas de las cosas, pero no las cosas de las ideas. Sin embargo, Fronterotta 2001, pp. 276-278 defiende una concepción simétrica de mutua separación de las ideas y las cosas. Sobre el debate en torno a la manera de entender el rol causal de las ideas, cf. Natali 2003, pp. 158-173; 2013, pp. 39-73.

²⁶ La divinidad ha asignado al cosmos solo el movimiento circular, el que más se corresponde con el movimiento de la inteligencia: esto es un elemento constante de la cosmología platónica de los últimos diálogos: *Tim.* 34a-b; 40a-c; 90c-d; *Leg.* X 893c-894a; 897c-898a. Cf. también *Epinom.* 982a-b.

²⁷ Recuérdese los *typoi* propuestos por Sócrates (*Resp.* II 378d-383c), a los que los relatos de la ciudad sobre los dioses deben atenerse: 1) el dios es bueno (379b1) y es causa del bien (αἴτιον ἄρα εὐπραγίας: 379b13), mientras que no puede ser causa del mal (οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν : b15 κακοῦ αἴτιον : b9; cf. θεὸς ἀναίτιος: *Resp.* X 617e5); 2) el dios es por su propia naturaleza inalterable e inmutable, con lo cual se excluye la posibilidad de que los dioses puedan buscar algo distinto de aquello a lo que tienden por su propia naturaleza, esto es el establecimiento y la conservación del bien. Asimismo la divinidad, en tanto que dotada de inteligencia perfecta, no puede ser contradictoria consigo misma o con otro ser dotado de la misma naturaleza, y esto implica la imposibilidad de que surja un conflicto interno entre los dioses, como en cambio cantan a menudo los poetas

En efecto, dada su perfección, el dios reconoce correctamente el mejor entre todos los movimientos posibles y lo trasmite al mundo, haciendo de él una unidad ordenada. La hipótesis según la cual la divinidad imprime un cambio con respecto a este orden establecido implicaría o que el primer movimiento era en realidad imperfecto, y que por ende la divinidad se había inicialmente equivocado, o que la divinidad ha mutado ahora de parecer o inclusive de intenciones, y esto implicaría que de autora del bien más alto posible pase a ser responsable de un orden inferior, menos perfecto, menos justo y menos bueno. Sin embargo, ambas hipótesis contradicen el principio de la perfección de la divinidad.

A partir de estas premisas (ἐκ πάντων δὴ τούτων) el Extranjero invita a considerar tres hipótesis acerca de la causa determinante de la inversión de la rotación (ἀνείλιξις: 270d3), que serán excluidas por resultar inconsistentes con nuestro conocimiento previo del cosmos y de la divinidad (269e-270a).

- (1) En primer lugar, no es posible afirmar que el cosmos pueda moverse a sí mismo (τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρῆν φάναι στρέφειν ἑαυτὸν αἰεὶ: 269a8-9) ya que su naturaleza corpórea no le permite producir autónomamente algún movimiento mínimamente ordenado, menos aun uno que sea perfecto y eterno. En la raíz de este movimiento, según Platón, había que colocar una causa racional y divina anterior al cuerpo y capaz de producir en este el movimiento y de gobernarlo²⁸.

después de Homero: cf. también sobre este punto *Euthyph.* 6b-c, 7e-8b, 8d; *Crit.* 109b. Cerri 1991, pp. 17-37 y 53-74 pone de relieve la importancia de los *typoi* en la perspectiva de la recepción por parte de los ciudadanos de los relatos míticos sobre los dioses y, por ende, de su potencial político-educativo. Sobre esta concepción teológica, cf. también Donini 1985, pp. 295-318, que subraya el rol de Platón en la definición de la divinidad como objeto teórico del pensamiento filosófico. Sobre el desarrollo por parte de Platón del problema del origen del mal en el mundo en una perspectiva de absolución de la divinidad, cf. Ferrari 1998, pp. 403-425; Broadie 2001, pp. 1-15, que a partir de una interpretación de la conformación demiúrgica del mundo en el *Timeo* trata de explicar cómo Platón conciliaba su perspectiva teísta con su concepción pesimista acerca de la naturaleza humana. Algunos de los principales ejes de la teodicea platónica han sido detectados por Ilievski 2016, pp. 201-224.

²⁸ Nótese que sobre este punto el *Político* es coherente con el resto del *corpus*: en efecto, ya en el *Fedro*, en el contexto de la demostración de la inmortalidad del alma, se afirma la insuficiencia del cuerpo como motor de sí mismo, con lo cual se vuelve necesario introducir el alma que por su inmortalidad (ἀθάνατος) está siempre en movimiento (ἀεκίνητον) y por lo tanto es no solo autosuficiente y semoviente (τὸ αὐτὸ κινεῖν), sino también principio motor (πηγὴ καὶ ἀρχή) del cuerpo animado: *Phaedr.* 245c5-246a1. En el *Timeo* se afirma que el Demiurgo coloca el pensamiento (νοῦς) en el alma (ψυχή) y esta última en el cuerpo, de tal manera que el alma representa al mismo tiempo el lugar en donde se sitúa la inteligencia y el movimiento racional en los seres dotados de cuerpo. Por su función de gobierno, de movimiento y de mediación entre la racionalidad divina y eterna, por un lado, y el cuerpo corruptible y sujeto al cambio, por el otro, el alma debe ser anterior a este último: cf. *Tim.* 30b; 36d-e. La anterioridad del alma y su función de principio del movimiento del mundo es confirmada también en *Leg.* X 893b-899c. Sobre la identificación entre principio de racionalidad o inteligencia y la divinidad, véanse ya las reflexiones de Hackforth 1965, pp. 439-437, que reconoce en el νοῦς el principio divino y en la ψυχή una instancia divina secundaria en tanto que derivada del primero.

- (2) Tampoco es posible que un dios sea la causa directa de un movimiento y después del otro, porque, como hemos subrayado, esto implicaría una mutabilidad de las intenciones, característica radicalmente ajena a la naturaleza divina.
- (3) Finalmente, hay que excluir la posibilidad de que el mundo sea movido alternativamente por dos divinidades opuestas. Por definición ninguna divinidad puede ser causa de un movimiento de corrupción. Por lo tanto, no puede existir una divinidad mala, responsable del desorden y de la degeneración, opuesta a una divinidad buena, autora del orden y de la perfección²⁹.

Excluidas estas tres hipótesis, queda solo una última posibilidad (μόνον λοιπὸν: 270a2), esto es que:

En una época [el mundo] es conducido por una causa divina ajena (ἄλλης), y este así recupera de vuelta la vida y recibe por su artífice una recobrada inmortalidad, mientras que en otra, cuando es abandonado a sí mismo, se mueve por sí solo, ya que ha sido dejado en el momento propicio (κατὰ καιρὸν ἀφεθέντα) de tal manera que se dirige de vuelta hacia atrás (ἀνάπαλιν πορεύεσθαι) por muchas miríadas de revoluciones (πολλὰς περιόδων μυριάδας), precisamente por el hecho de que, al poseer un grandísimo tamaño (διὰ δὴ τὸ μέγιστον ὄν) y ser perfectamente balanceado (ἰσορροπώτατον), se mueve apoyándose arriba de un pie extremadamente pequeño (ἐπὶ μικροτάτου βαινὸν ποδὸς ἰέναι: 270a3-8).

Entonces, un dios ha causado y guiado el movimiento del mundo en una primera fase y, en un momento propicio (κατὰ καιρὸν) lo ha abandonado a sí mismo (ὁ θεὸς ἀνῆκεν: 269c5; [ὁ κόσμος] ἀνεθῆ: 270a5; ἀφεθέντα: 270a6). Solo luego de una larga trayectoria (πορεύεσθαι πολλὰς περιόδων μυριάδας: 270a7), la divinidad tendrá que intervenir nuevamente para reconducir el cosmos hacia un movimiento retrógrado y otorgarle así una nueva fase vital.

Este pasaje ha llamado la atención, entre otras razones, por la referencia final al hecho de que el cosmos por su misma naturaleza (διὰ δὴ) tendería a seguir espontánea y autónomamente en el movimiento

²⁹ También esta hipótesis cae por el principio del θεὸς ἀνάπτως ya mencionado en la nota 27: sobre este punto, cf. también; *Phaedr.* 247a; *Tim.* 29e; 42e; *Leg.* 899b; 900d ss.; 904b8c3. Cabe precisar que este pasaje ofrece una aclaración importante acerca de un punto decisivo del pensamiento de Platón, esto es la naturaleza y el origen del mal. Lejos de ser el fruto de una causa o de un principio independiente y opuesto al del bien, el mal parece ser más bien el fruto de la ausencia, aunque parcial, del bien. Tal ausencia correspondería en términos ontológicos al hecho de que la realidad no se conforma y, aun más, se resiste al orden ideal que la divinidad le ha otorgado. Sobre este aspecto, cf. *Prot.* 345d ss.; *Gorg.* 509d; *Resp.* 351a; *Tim.* 89d; *Leg.* 860d; 862a; 731a; *Pol.* 273c, 273e. Por lo tanto, el mal resultaría privado de una verdadera autonomía ontológica. En esta perspectiva, el rol que la corporeidad asume en la determinación del movimiento del cosmos no debe ser entendido en un sentido fuerte, es decir como si se tratase de una segunda causa o principios agentes opuestos e independientes (Miller 2004, p. 39) sino más bien en un sentido débil, esto es como una dimensión disponible a la acción de un solo y único principio, el de la inteligencia divina. A este, sin embargo, la corporeidad puede oponerse en los términos de una resistencia inerte y pasiva: cf. Carone 1993, p. 101.

retrógrado por miríadas de revoluciones, quedándose en equilibrio. En efecto, se ha pensado que esta aclaración dependería de un elemento explicativo externo no declarado en el texto.

Más puntualmente, Schuhl ha hipotetizado que, para ilustrar los dos movimientos del cosmos, Platón habría recurrido a un modelo mecánico al que los discípulos de la Academia podían acudir como auxilio para la comprensión de este pasaje del *Político*. Se trataría de una especie de huso apoyado sobre un pivote y suspendido a un hilo a su vez colgado a un gancho. Este mecanismo habría servido como modelo para ilustrar el fenómeno de la doble rotación³⁰.

Este modelo mecánico serviría para mostrar que (1) al cesar la acción del dios, consistente en aplicar al huso cósmico un movimiento rotatorio en una dirección determinada, seguiría un movimiento rotatorio retrógrado provocado no por otro agente sino por la misma inercia del cuerpo³¹ y (2) que la constitución del mundo, puesto que corresponde a ese modelo mecánico, es una causa suficiente del hecho de que el mundo permanezca, aunque temporariamente, en un estado de equilibrio al comienzo de su movimiento retrógrado y negativo³².

Si se admite la hipótesis de Schuhl, la explicación del pasaje del *Político* en cuestión estaría implicando un razonamiento analógico, que extiende al cosmos en su conjunto una propiedad observada en una masa circular de dimensiones netamente inferiores.

La idea no es peregrina, ya que el razonamiento analógico encuentra un lugar importante en la estructura argumentativa de los diálogos platónicos, hasta constituir uno de los núcleos centrales del método de investigación dialéctica³³. En realidad, como ha sido subrayado

por los intérpretes, bajo la macrocategoría de “analogía” se consideran una serie de formas de razonamiento³⁴ que asumen un valor tanto retórico-argumentativo como heurístico, en la medida en que sirven al mismo tiempo para persuadir a los interlocutores de la bondad de una determinada tesis y para desarrollar una investigación sobre un tema poco claro a partir de otro más evidente o ya conocido.

Como hemos dicho, el testimonio de los *lechthenta* deja una serie de lagunas sobre la forma de vida de los hombres de la edad de Cronos. En este espacio dejado vacío por la tradición la reconstrucción racional se vuelve particularmente determinante. En efecto, si bien la tradición nos habla de hombres nacidos de la tierra, lo que acontece de aquel nacimiento en adelante (τὸ γὰρ ἐντεῦθεν) tiene que volverse objeto de la reflexión (χρηρὶ συννοεῖν: 271b3-4).

Una herramienta usada por el Extranjero es la inferencia a partir de conexiones causales. En su relato el Extranjero reconoce relaciones causales que vinculan entre sí los eventos y que constituyen una línea que guía el desarrollo de la reconstrucción. El conocimiento de una relación de causa-efecto en el ámbito general permite inferir el presentarse de un evento particular que de otra manera quedaría desconocido.

Sabemos, afirma el Extranjero, que la naturaleza de los seres vivientes no resiste a grandes cambios (μεγάλας καὶ πολλὰς καὶ παντοίας), esto es, que los cambios (A) generan destrucción y muerte (B). Y dado que en aquella época (τότε) hubo un gran cambio (A₁), necesariamente (ἐξ ἀνάγκης) se generaron grandes destrucciones (φθοραὶ μέγιστα) y, por ende, la muerte de muchos animales y seres humanos (B₁) (270c7-d4).

Cuando quiere determinar los efectos biológico-generativos del nuevo rumbo establecido, el Extranjero sigue, esta vez, otra estrategia heurística y argumentativa, que combina el testimonio de los *lechthenta* y el razonamiento. El Extranjero recurre entonces a dos premisas. La primera (a) es que, según el testimonio de los *lechthenta*, los primeros hombres nacían de la tierra. La segunda (b) es que los procesos biológicos se conforman con el movimiento cósmico global, y por lo tanto en la edad de Cronos debían proceder en dirección opuesta a los de la nuestra, haciendo que los hombres rejuvenecieran. Para el Extranjero es necesario construir un

³⁰ La hipótesis de Schuhl tiene un importante antecedente en Rivaud 1985, pp. 1-26, quien considera que la explicación astronómica acerca del huso de la Necesidad contenida en el mito de Er (*Resp.* X 616c) debía hacer referencia a determinados modelos mecánicos. La utilidad de estos modelos para la explicación de la sección de la *República* fue subrayada en la antigüedad por Teón de Esmirna (I-II d.C.): cf. *De util. Mat.* 146. A partir de esta indicación, Schuhl 1932, pp. 47-58 (= 1947, pp. 89-104) elabora la hipótesis según la cual también el *Político* implicaría el auxilio de un modelo mecánico similar, y considera que Platón habría podido inspirarse en la *sphaera* mecánica de Eudoxo de Cnido atestiguada por Cicerón en *De Rep.* I, 21. De esta manera, subraya Schuhl, Platón parecería acercarse a una concepción mecanicista del desarrollo del cosmos no muy lejana de la elaborada por Anaxágoras: sin embargo, sobre esta supuesta “vuelta a Anaxágoras”, recuérdese la invitación a una mayor prudencia avanzada por Skemp 1952, pp. 101-103. Cf. también Brumbaugh 1961, pp. 520-27, que imagina otro mecanismo, un reloj hidráulico presente en la *agorá* de Atenas. Es probable que la antigua Academia, ya bajo la dirección de Platón, haya poseído modelos mecánicos de este tipo con la finalidad de volver más claras las explicaciones cosmológicas. Como Platón hace declarar a Timeo en el diálogo homónimo: τὸ λέγειν ἄνευ δι’ ὄψεως τούτων αὐτῶν μιμημάτων μάταιος ἂν εἴη πόνος (*Tim.* 40d2-3).

³¹ Más adelante el Extranjero vuelve a aclarar que el movimiento retrógrado (τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι) no es el fruto del arbitrio de la divinidad, sino que es consecuencia necesaria (μεταβολὴν ἔδει γίνεσθαι: 272d7) de la participación del universo en la esfera de la necesidad material que le es congénita (ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον: d2-3).

³² No es necesario suponer que el modelo mecánico haya debido ilustrar y explicar todos los aspectos del funcionamiento del cosmos, como en cambio sostiene Delcomminette 2000, quien en virtud de las dificultades que se seguirían, termina por rechazar la hipótesis de Schuhl.

³³ Sobre el uso de la analogía en Platón conviene recordar el análisis de Robinson 1941, pp. 214-234 y Lloyd 1966, pp. 389-403, quienes sin

embargo subrayan que a su amplio uso en el *corpus* no corresponden una igualmente amplia reflexión teórica explícita. Véase también Goldschmidt 2003, especialmente pp. 99-117, y Fronterotta 2016, pp. 49-64.

³⁴ Cf. Delcomminette 2013, pp. 147-169, que reconoce y distingue (a) el ejemplo, (b) la analogía propiamente dicha, (c) el paradigma, (d) la metáfora y (e) el mito. Asimismo, subraya que estas formas de razonamiento analógico no tienen un valor dianoético, es decir no permiten un acceso a la esencia del objeto en cuestión a partir de la simple observación de la imagen, según el modelo inductivo aplicado por los estudiosos de geometría criticados en la *República* VI 510b-511b. Ellas, más bien, tienen un valor “dialéctico”, esto es intervienen como instancias iniciales que ofrecen indicios y pistas para el desarrollo del razonamiento dialéctico: este último sigue constituyendo la vía privilegiada al conocimiento, independiente y superior a la experiencia. Al recurrir a los ejemplos, entonces, Platón no estaría atribuyendo al caso particular y empírico una prioridad epistemológica: cf. Delcomminette 2013, p. 152 y p. 160 en polémica con Goldschmidt 2003.

razonamiento (χρή συννοεῖν: 271b4), que extraiga las consecuencias de estas premisas (ἐπόμεινον). Se afirma entonces que también los cuerpos muertos, que yacen en la tierra, siguiendo el ciclo opuesto al actual (b), se recomponían, volviendo a la vida, y dando lugar así al relato de los *lechthenta* (a). En efecto, como aclara el joven Sócrates, esta conclusión “sigue” a lo anteriormente dicho (κομιδῇ μὲν οὖν τοῦτό γε ἔπεται: 271c3), según una coherencia que el Extranjero reconoce como “evidente” (δῆλον 271a4).

En algunos casos, el testimonio de la tradición unido al razonamiento puede ser insuficiente para la reconstrucción que el Extranjero se propone. Es entonces cuando se vuelve decisiva la observación directa de la realidad presente. Cuando el joven Sócrates pregunta si nuestra época tiene que ser reconocida como la edad de Cronos o la de Zeus, agrega una observación que justifica sus dudas: basándose en lo anteriormente dicho, es “evidente” (δῆλον) que el cambio del rumbo del cosmos acontece (συμπίπτει) en los dos ciclos, de tal manera que el razonamiento no ofrece elementos suficientes para establecer con claridad en qué punto de la doble rotación estamos viviendo (271c3-7)³⁵.

Sin embargo, responde el Extranjero, es posible reconocer que nuestra época corresponde a aquella que en el *mythos* es llamada edad de Zeus por dos razones. En primer lugar por la tradición, que pone nuestra época bajo el “reino de Zeus” (272b2) y no el de Cronos, y este nombre ya constituye un indicio útil. En segundo lugar, por la percepción directa de la vida presente (παρῶν αὐτὸς ἤσθησαι: 272b3) que permite reconocer la incompatibilidad de nuestra edad con la descripción del tiempo de Cronos³⁶.

En síntesis, del análisis hasta ahora realizado es posible observar que el razonamiento lógico-deductivo, acompañado por un razonamiento hipotético y por el uso de la analogía y la observación directa de algunos aspectos de la realidad presente, permite reconsiderar críticamente los relatos tradicionales, superar sus límites y, finalmente, construir un relato racional que define y explica la causa del *pathos* cósmico.

³⁵ Como ha subrayado Ferrari 1995, p. 391, con esta afirmación Platón revela un aspecto importante del joven Sócrates en tanto que personaje del drama filosófico: “Young Socrates, the student of mathematics, has no trouble visualizing the cosmic cycle as an abstract kinematic pattern; but he is not yet ready to grasp without assistance the application of the pattern to human condition”. Y en efecto, como se subrayará más adelante, la reflexión abstracta debe ser integrada con una correcta e inteligente observación de la realidad concreta.

³⁶ Se podría suponer que el recurso a la observación de la realidad descalifica el valor heurístico de esta sección del mito, reconociendo en esta una investigación empírica ajena y en buena medida irreconciliable con la investigación dialéctica realizada en el resto del diálogo, ya que la dialéctica por sí misma no necesita de la experiencia sensible. Conviene notar empero que Platón recurre a la observación de la realidad no solo en la sección mítica sino también en el desarrollo de la división. Esta sirve para evidenciar y volver más claro el punto donde hay que “cortar” un género, ayudando a reconocer el elemento que permite dividir una especie de la otra: cf. por ejemplo 264b-c. Sin embargo, el recurso a la observación directa de la realidad no implica que la *empeiria* sea en sí suficiente para garantizar un conocimiento seguro y correcto de la realidad, sino solo que esta puede despertar en el observador la captación – no sensible, sino intelectual – de una diferencia o de una similitud: sobre este punto, cf. Delcomminette 2000, p. 102; 122-3 y 2014, p. 31.

Considerado desde este punto de vista, el *mythos* revela su carácter racional y por ende su continuidad funcional con la investigación diáiretica. En efecto, la racionalidad del procedimiento sostiene la plausibilidad del relato sobre las dos edades. De esta manera el *mythos* se vuelve un instrumento legítimo en el marco de la labor dialéctica, en tanto que permite recuperar una perspectiva privilegiada para el conocimiento del objeto de la búsqueda en cuestión, esto es la naturaleza de la política en un mundo en el que el ser humano debe hacerse cargo del gobierno de sí mismo.

4. Un relato verdadero

Finalmente, cabría preguntarse cuál es el grado de verdad que Platón reconoce a esta reconstrucción, esto es, si se trata de una reconstrucción plenamente verdadera, segura y confiable o, al contrario, de un mero relato fantástico al que Platón no atribuye ninguna verdad. Naturalmente, no se puede argumentar en un sentido o en el otro con la mera constatación de que el discurso en cuestión es calificado como un *mythos*. En efecto, lejos de corresponder a una definición unívoca e incontrovertible acerca de la verdad o la falsedad de lo relatado, el término *mythos* en la cultura griega arcaica y clásica en general³⁷ y en Platón en particular³⁸ presenta una ambigüedad y una potencialidad semántica que impiden circunscribir dicha forma discursiva al marco de un relato meramente fantástico, inventado y falso³⁹.

En vez de buscar en el nombre atribuido al discurso una fácil e ilusoria respuesta, conviene considerar el grado de verdad del *mythos* “desde adentro”, esto es, por un

³⁷ Cabe señalar la dificultad de circunscribir una noción exacta y unívoca de “*mythos*”, sea esta inherente a la forma, al contenido, al contexto de difusión o las finalidades. Los Griegos recurren al término para indicar un relato no necesariamente ilógico o falso, una connotación que en cambio asume en la reflexión moderna y contemporánea. Sobre la cuestión, conviene recordar Detienne 1981, Veyne 1983 y Calame 1999, especialmente pp. 5-73.

³⁸ Sobre el mito en Platón, cf. Brisson 1982, especialmente pp. 168 ss., donde reconoce la ambigüedad y la inestabilidad semántica del término *mythos* en general y en Platón en particular, y sin embargo en respuesta a Detienne (véase nota anterior) defiende la existencia del “mito” como objeto definido. Sobre las principales corrientes interpretativas modernas acerca del valor y la función del mito en Platón, cf. Cerri 1991, pp. 53 ss., que propone un útil estado de la cuestión. Sobre las implicaciones de la introducción del mito en el contexto filosófico de los diálogos, cf. Morgan 2000, especialmente pp. 242-289. Para una buena síntesis de los problemas involucrados en la cuestión de la delimitación del valor del mito en Platón con relación al *logos*, a la verificabilidad, a la creencia o a la vinculación con la realidad o la verdad, cf. Dixsaut 2012, pp. 25 ss. Sobre la vinculación que el mito platónico establece con la verdad, cf. también Collobert 2012, pp. 87-108.

³⁹ El riesgo de reducir el *mythos* a la dimensión de la creatividad fantástica desconectada con la verdad responde a la tendencia, siempre latente en los estudios sobre los mitos de Platón, de reactivar la clásica relación entre el *logos*, esto es la forma del discurso y del pensamiento propiamente racional, y el mito, como forma propia del discurso irracional, inferior al *logos*, en los términos de una racionalidad que no está completamente formada. Para una formulación de esta relación en término de oposición y evolución, cf. Nestle 1975. Para una discusión sobre la vigencia de este esquema en la perspectiva de los estudios de la antigüedad, especialmente de la filosofía antigua, cf. Most 1999, pp. 25-50, Morgan 2000, pp. 30-37 y Sassi 2009, pp. 36-37.

lado, a partir de las declaraciones de los mismos interlocutores del *Político* y, por el otro, de la forma argumentativas con las que ellos construyen el relato y defienden esta pretensión de verdad.

En esta perspectiva, es útil recordar la estructura compositiva del *mythos* que, en su conjunto, resulta compuesto por una serie de segmentos narrativos. Cada uno de ellos es el resultado de una reconstrucción que se basa en una forma de argumentación distinta que, como hemos mostrado, mezcla en varios grados y según proporciones diferentes las huellas de los relatos tradicionales, inferencias lógico-deductivas, formas de razonamiento analógico y elementos tomados de la observación de la realidad presente. De esta complejidad y variedad metodológica deriva una composición narrativa articulada, en la que cada elemento presenta un grado de fuerza argumentativa y un grado de verdad distinto.

Tomemos el caso de lo que se dice en el *mythos* acerca de la naturaleza y de la acción del dios. A nuestro juicio, las declaraciones acerca de la coherencia y unicidad de la divinidad presentan un grado de verdad más elevado. Como hemos visto, ellas responden a un criterio de necesidad lógica, ya que dependen no del testimonio de los relatos tradicionales sobre las divinidades sino del principio de perfección de la divinidad: en la medida en que negar al dios la atribución de la perfección conllevaría una serie de incoherencias inaceptables, la verdad de este principio se presenta como necesaria e indiscutible. En este sentido, estos contenidos pertenecen a un nivel de conocimiento sólido (*episteme*) propio de la realidad ontológica más alta.

Sin embargo, este grado de certeza no se extiende a toda la esfera de lo que podemos decir —o que en la *polis* griega efectivamente se decía— sobre la divinidad, entendida como el objeto no de la reflexión teológica del filósofo sino de la narración tradicional. En este sentido, conviene repetirlo, los *lechthenta* sobre las específicas intervenciones de Cronos y de Zeus en la vida humana no deben ser tomados como certeros y aceptados sin ulterior examen. Como hemos señalado antes, constituyen el punto de partida en vista de la comprensión y descripción del evento cosmológico. Sin embargo, los datos que nos ofrecen deben ser depurados y corregidos a la luz de contenidos cognoscitivos estables y plenamente verdaderos, como aquellos que conciernen a la naturaleza del dios responsable de la constitución del cosmos.

Por lo que acabamos de decir, el Extranjero se siente legitimado a afirmar la necesidad de tres enunciados de implicaciones cósmicas generales⁴⁰. Sin embargo, a la necesidad defendida por el Extranjero, Sócrates responde con una más precavida admisión de “racionalidad”, “plausibilidad” o “verosimilitud” (*μάλα εικότως ειρήσθαι*: 270b1-2; *ἔοικε γοῦν*: 270c3; *καὶ τοῦτο εἰκός*: 270c6). Esto se manifiesta especialmente cuando el Extranjero trata de sacar las conclusiones de su razo-

namiento e intenta armar un relato que de algún modo se conforma con los principios definidos. En efecto, si bien varios aspectos del discurso pueden reflejar un conocimiento sólido e irrefutable de la realidad, divina o cosmológica, el resultado final parece ser una narración verosímil (*ἔοικώς*)⁴¹.

Sin embargo, esta categoría merece una explicación, ya que la amplitud de su espectro semántico y de sus usos concretos en la tradición retórica y filosófica podría dar lugar a una cierta ambigüedad. Desde su origen, los términos relativos a la raíz de *εἰκός* oscilan entre dos valores fundamentales. Por un lado pueden indicar la noción de “semejanza” y, en ese caso, puede haber una referencia más o menos explícita a un objeto o una imagen que constituye el modelo de esa semejanza. Por el otro, estos términos pueden referirse a algo “conveniente” y por ende “oportuno”, “razonable” o “moderado”⁴².

Platón recurre a este término en la célebre sección del *Timeo* dedicada a la definición de una jerarquía onto-epistémica⁴³. En este marco, Timeo usa el término *εἰκός* para definir su propio *logos* que de esta manera parece asumir un valor epistemológico inferior con respecto al discurso propiamente científico sobre los entes eternos y estables⁴⁴. Sin embargo, a este último el *logos eikós* “se asemeja”, en la medida en que conforma su contenido a la verdad y a la solidez del discurso sobre el ser⁴⁵. Asimismo, ese discurso es “conveniente” al estatuto epistemológico — necesariamente inferior — de sus objetos específicos, es decir los entes que se encuentran en un perenne devenir⁴⁶.

⁴¹ Sobre el carácter de verosimilitud del mito del *Político*, cf. Brisson 1998², p. 478.

⁴² De ahí la traducción como “probable”, que resulta posible siempre y cuando no implique una noción de “probabilidad” en el sentido científico moderno, esto es como el grado de posibilidad de que un evento se verifique o no, sino según el valor etimológico del término, es decir el adjetivo latino *probabilis*: algo que “merece aprobación” en tanto atendible y digno de fe. Para esta aclaración, cf. Burnyeat 2005, pp. 145-146. Para un análisis del espectro semántico de la familia de *εἰκός*, cf. Chantraine, s.v. *εἰκοα*.

⁴³ La realidad se compone de objetos de distintos valores ontológicos, esto es los que son y nunca devienen y los que están sujetos al devenir. Los primeros son objetos estables que quedan siempre idénticos a sí mismos (*τὸ ὄν ἀεὶ δέ; ἀεὶ κατὰ ταῦτ᾽ ὄν*: 28a2), son ingenerados (*γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*: d6) e inteligibles (*τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν*: 28a2-3). Los segundos nacen y mueren y nunca son (*τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε*: 27d6-28a1; *γιγνώμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν*: 28a3-4). A esta jerarquía ontológica de seres, corresponde una jerarquía de formas de conocimiento y de discurso: a lo que siempre es (*οὐσία*) corresponde la verdad (*ἀλήθεια*), mientras que al devenir (*γένεσις*) corresponde la creencia (*πίστις*: 29c3).

⁴⁴ El discurso de Timeo en el diálogo homónimo es más oscuro que el discurso propiamente dialéctico, pero más claro y fundamentado que la simple opinión (*δόξα*): cf. Santa Cruz 1997, p. 135, que propone identificar este nivel intermedio con una forma de conocimiento que en la *República* Platón define como dianoético: este se funda sobre hipótesis iniciales y procede a través de las observaciones de objetos sensibles.

⁴⁵ La verosimilitud es entendida como la semejanza al discurso verdadero por Donini 1988, pp. 37 ss. y al *logos* “irrefutable e inmóvil” por Berté 1997, p. 120.

⁴⁶ De esta manera la relación de semejanza/conveniencia en el *Timeo* parece involucrar contemporáneamente (a) el contenido del discurso con su propio objeto, (b) este objeto, inestable y en devenir, con su modelo ontológico, estable y eterno, (c) y el valor epistemológico del discurso con el estatuto ontológico del objeto en cuestión: sobre este punto, cf. Sassi 2013, pp. 28 ss.

⁴⁰ Por un lado, es preciso considerar (*ἡγεῖσθαι δεῖ*: 270b10) que el cambio del ciclo del universo es el trastorno (*τρόπη*) más grande y perfecto. Por el otro, es necesario pensar (*χρηὶ νομίζεῖν*: 270c4) que este tiene efectos también sobre quien vive en su interior. Finalmente, hay que calificar “necesariamente” (*ἐξ ἀνάγκης*: 270c11) estos efectos como eventos destructivos.

El discurso del Extranjero tiene como objeto un antiguo *pathos* cósmico y las definiciones de las formas de vida precedentes y sucesivas a este mismo evento. Por lo tanto, el objeto del discurso es constituido en buena medida por una realidad en devenir. Por este estatuto ontológico inferior este objeto no es plenamente estable y conforme a la razón, de tal manera que el discurso correspondiente deberá conformarse con un grado inferior de precisión.

Sin embargo, el objeto del *mythos* del *Político* impone una dificultad ulterior. Se trata de un objeto que no solo se encuentra en devenir, sino que es colocado en un pasado remoto. Quien tratara de relatar estos acontecimientos, entonces, debería enfrentarse no solo con los límites ontológicos del objeto, sino también con sus propios límites subjetivos, al estar situado en un tiempo distante de lo relatado. Esta distancia temporal, y la consiguiente carencia de informaciones directas, imponen la aceptación de un grado de aproximación inferior.

En síntesis, el objeto del *mythos* resulta poco “evidente” o “seguro” por su colocación en una dimensión en devenir, y poco perspicuo por el punto en el tiempo en el que se sitúa respecto del narrador. Esta doble dificultad vuelve imposible la formulación de una reconstrucción precisa y exhaustiva. Sin embargo, esto no quiere decir que el contenido en cuestión no tenga valor o que sea carente de credibilidad.

El grado de precisión alcanzable con el discurso sobre ese pasado cósmico y socio-político es suficiente a los fines de la investigación del *Político*. En efecto, el objetivo último del *mythos* no es la reconstrucción histórica puntual, sino el conocimiento de la correcta definición del político.

A tales fines, los interlocutores deben componer un relato que posea, en primer lugar, cierta coherencia interna y que, en segundo lugar, sea conveniente con la verdad de los objetos certeros y estables. Este último punto implica que el *mythos* debe respetar algunos puntos teóricos inquebrantables que están en la base de todo discurso correctamente desarrollado, como el principio de no contradicción o la eternidad y bondad del dios. Finalmente, quien componga el nuevo *mythos* debe tener en cuenta la tradición de los relatos anteriormente desarrollados y, en los límites del respeto de los dos puntos anteriores, debe insertarse en ese contexto narrativo tradicional. En el caso en que esta continuidad con el conjunto de los *lechthenta* no sea posible sin romper con el marco de coherencia interna y de conveniencia a la verdad eidética, el narrador puede y debe intervenir y modificar la tradición. Sin embargo, no se trata de revolucionarla o censurarla, sino más bien de adaptarla y restituirla un nuevo significado a la luz de la reconstrucción filosófica y racional del pasado.

Con que respete estos dos principios y se conforme lo más posible con la tradición previa, el discurso será suficientemente adecuado para el objetivo que los interlocutores han establecido: ofrece un panorama correspondiente en un grado aceptable con la naturaleza del mundo y del hombre en comunidad y, por ende, suficientemente válido para contribuir a la búsqueda sobre el político.

Conclusiones

En el presente artículo se ha tratado de reconocer el *mythos* del *Político* como el resultado de un trabajo de análisis crítico de los *lechthenta*. Estos últimos se configuran como fuentes que contienen un cierto grado de verdad y que pueden ayudar en la reconstrucción de un evento que pertenece a un pasado lejano. La tradición no constituye una verdad revelada ni una autoridad indiscutible, sino un testimonio imperfecto de un antiguo evento que se vuelve objeto del trabajo crítico de corrección, interpretación y ensamblaje narrativo realizado por el filósofo.

El relato sobre el pasado, entonces, no es el resultado de la invención creativa del narrador. Al contrario se funda sobre una investigación que sigue determinadas reglas y que, para ser válida, debe respetar algunos criterios específicos.

En el trascurso de su relato, el Extranjero pone en evidencia las formas del razonamiento y las operaciones seguidas en la determinación de los contenidos del *mythos*, permitiendo así el reconocimiento de una metodología de la investigación del pasado: a partir del recurso al testimonio de los *lechthenta* y a través de formas de razonamiento lógico-deductivo, de analogías y de inferencias, el narrador confiere a su relato una consistencia interna y fundamenta su pretensión de verdad.

Las formas del razonamiento y los argumentos a los que recurre el Extranjero apuntan a defender y fundamentar la verdad de numerosos elementos de su reconstrucción. Sin embargo, el grado de fiabilidad de cada punto de su narración puede variar, oscilando entre la necesidad, la verosimilitud o la simple plausibilidad.

En efecto, la reconstrucción narrativa del antiguo *pathos*, a causa del estatuto ontológico de su mismo objeto y de su distancia temporal relativa, no puede aspirar a ser verdadera en el sentido fuerte del término, esto es plenamente certera, estable y exhaustiva. Sin embargo, el relato puede y debe lograr un cierto grado de verosimilitud, fundado sobre el respeto de tres criterios fundamentales: 1) la coherencia interna, 2) la conveniencia con los principios de racionalidad y los contenidos teóricos certeros y estables y 3) la correspondencia con sus fuentes.

Solo así el relato puede cumplir su objetivo: restituir una perspectiva de la naturaleza del mundo y de la comunidad humana que permita volver a la reflexión teórico-política con nuevos ojos, capaces de corregir los errores ocurridos en la división.

Cabe recordarlo, el conocimiento del antiguo *pathos* no es un fin en sí mismo, sino que parece constituir un paso útil, quizás necesario, en vista de la reactivación de la investigación diáirética del hombre político (272d5 ss.). Lejos entonces de constituir una digresión narrativa separada e incoherente con respecto al resto del diálogo, el relato sobre las dos edades se demuestra perfectamente integrado en el conjunto de la investigación, tanto con respecto al contenido como al método: por un lado, contribuye a la definición del objeto teórico-político en cuestión situándolo en la perspectiva teológica y cosmológica correcta y, por el otro, ofrece un ejemplo de

investigación que se suma a los instrumentos teóricos a disposición del filósofo.

En las pocas páginas ocupadas por el *mythos*, entonces, Platón introduce al lector en un laboratorio en

donde el filósofo hace del *mythologein* y de la reconstrucción del pasado lejano, una de las herramientas de investigación legítimas en pos de la definición dialéctica del arte política.

Bibliografía

- Baldry, Harold Caparne, 1952. «Who Invented the Golden Age?» *The Classical Quarterly*. 1952. Vol. 2, no. 1/2, p. 83-92.
- Betegh, Gábor. 2021. «The Myth and What it Achieves: 268d5-277c6». En: P. Dimas, M. Lane, S. Sauvé Meyer (Eds.) *Plato's Statesman: A Philosophical Discussion*. Oxford University Press. p. 71-93.
- Berti, Enrico, 1997. «L'oggetto dell' εἰκὼς μῦθος nel *Timeo* di Platone». En: T. Calvo-L. Brisson (Eds) *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag. p. 119-131.
- Blundell, Sue, 2014. *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*. 2. Routledge.
- Brague, Rémi, 1982. *Du temps chez Platon et Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Brisson, Luc, 1982. *Platon : les mots et les mythes*. Paris: Maspero.
- Brisson, Luc, 1995. «Intérpretation du mythe du Politique». En: Ch. J. Rowe (Ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag. p. 349-363.
- Brisson, Luc, 1998². *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du « Timée » de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. 2. Paris: Academia Verlag.
- Brisson, Luc, 2005. *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada Editores.
- Brisson, Luc, 2014. «Le mythe du Politique à la lumière des *Lois*: un argument supplémentaire en faveur des trois phases». *Polis*. 2014. Vol. 31, p. 122-150.
- Broadie, Sarah Jean, 2001. «Theodicy and pseudo-history in the *Timaeus*». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 2001. Vol. 21, p. 1-28.
- Brumbaugh, Robert S., 1961. «Plato and the history of science». *Studium generale*. 1961. Vol. 14, p. 520-527.
- Burnyeat, Myles F., 2005. «EIKOS MYTHOS». *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 2005. Vol. 2, p. 143-165.
- Butti de Lima, Paulo, 1996. *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*. Torino: Einaudi. Piccola Biblioteca Einaudi, 635.
- Calame, Claude, 1999. *Mito e Storia nell'Antichità greca*. Bari: Dedalo.
- Campbell, Lewis, 1867. *Sophistes and Politicus of Plato with a revised text and english note*. Oxford: Clarendon Press.
- Carone, Gabriela Roxana, 1993. «Cosmic and human drama in Plato's *Statesman*». *Polis*. 1993. Vol. 12, p. 99-121.
- Carone, Gabriela Roxana, 2004. «Reversing the myth of the *Politicus*». *Classical Quarterly*. 2004. Vol. 54, no. 1, p. 88-108.
- Cerri, Giovanni, 1991. *Platone sociologo della comunicazione*. Il Saggiatore. Milano.
- Collobert, Catherine, 2012. «The platonic art of myth-making: myth as informative *phantasmata*». En: C. Collobert – P. Destrée, – F. J. Gonzalez, (eds.) 2012. *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden – Boston: Brill. Mnemosyne Supplements, 337.
- Corcella, Aldo, 1984. *Erodoto e l'analogia*. Palermo: Sellerio.
- Darbo-Peschanski, Catherine, 1987. *Le discours du particulier: l'enquête hérodotéenne*. Paris: Editions du Seuil.
- Delcomminette, Sylvain, 2000. *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*. Bruxelles: Ousia. Cahiers de Philosophie Ancienne, 16.
- Delcomminette, Sylvain, 2013. «Exemple, Analogie et Paradigme. Le paradigmatisme dialectique de Platon». *Philosophie antique*. 2013. Vol. 13, p. 147-169.
- Detienne, Marcel, 1981. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard. Bibliothèques des sciences humaines.
- Diès, Auguste, 1935. *Platon. Œuvres complètes. Tome IX, Ire partie: Le Politique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dillon, John, 1995. «The Neoplatonic Exegesis of the Statesman Myth». En: C.J. Rowe (Ed.) *Reading the Statesman : proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag. p. 364-374.
- Dixsaut, Monique, 2012. «Myth and interpretation». En: Collobert, C., P. Destrée – F. J. Gonzalez, (eds.) 2012. *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden – Boston: Brill. Mnemosyne Supplements, 337.
- Donini, Pierluigi, 1985. «Gli dei e il dio: La teologia greca». En: *Il sapere degli antichi*. Boringhieri. p. 295-318.
- Donini, Pierluigi, 1988. «Il "Timeo": unità del dialogo, verosimiglianza del discorso». *Elenchos*. 1988. Vol. 9, p. 5-52.
- El Murr, Dimitri, 2005. «La division et l'unité du politique de Platon». *Les Études philosophiques*. 2005. Vol. 74, no. 3, p. 295-324.
- El Murr, Dimitri, 2010. «Hesiod, Plato and the Golden Age: Hesiodic motifs in the myth of the *Politicus*». En: G. R. Boys-Stones – J. H. Haubold (Eds.) *Plato and Hesiod*. New York: Oxford University Press. p. 276-297.
- Ferrari, Franco, 1998. «Theologia». En: M. Vegetti (a cura di) *La Repubblica. Vol. II. Libri II e III*. Napoli: Bibliopolis. p. 403-425.
- Ferrari, Giovanni R. F., 1995. «Myth and Conservatism in Plato's *Statesman*». En: Ch. J. Rowe (Ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag. p. 389-397.
- Forsdyke, Sara L., 2012. «"Born from the Earth": The Political Uses of an Athenian Myth». *Journal of Ancient Near Eastern Religions*. 2012. Vol. 12, p. 119-141.
- Fronterotta, Francesco, 2001. *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Fronterotta, Francesco, 2016. «ANALOGIA in Platone : occorrenze e significati». *Archivio di filosofia*. 2016. Vol. 84, no. 3, p. 49-64.
- Gaiser, Konrad, 1968. *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien Zur Systematischen Und Geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. 2. Stuttgart: Ernst Klett Verlag (1963).
- Giorgini, Giovanni, 2005. *Platone, Politico*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

- Goldschmidt, Victor, 1947. *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Goldschmidt, Victor, 2003. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie.
- Greco, Giuseppe, 2021. «L'histoire mythique comme preuve de l'arete dans le *Ménexène* de Platon». En: M.-L. Desclos (Ed.), *Platon citateur. La réappropriation des savoirs antérieurs*. Paris: Garnier. p. 341-356.
- Griffiths, J. Gwyn, 1958. «Did Hesiod Invent the “Golden Age”?» *Journal of the History of Ideas*. 1958. Vol. 19, no. 1, p. 91-93.
- Guthrie, William K.C., 1957. *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the early State of Man*. Ithaca New York: Cornell University Press.
- Hackforth, Reginald, 1965. «Plato's theism». En: R. E. Allen (Ed.) *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd. p. 439-437.
- Havelock, Eric A., 1957. *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale University Press.
- Horn, Christoph, 2012. «Why two epochs of human history? On the myth of the *Statesman*». En: C. Collobert – P. Destrée – F. J. Gonzalez (Eds) *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden – Boston: Brill. p. 393-417. Mnemosyne Supplements.
- Ilievski, Viktor, 2016. «Plato's Theodicy in the *Timaeus*». *Rhizomata*. 2016. Vol. 4, no. 2, p. 201-224.
- Kahn, Charles H., 2009. «The Myth of the Statesman». En: Partenie C. (Ed.), *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 148-166.
- Lane, Melissa, 1998. *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lane, Melissa, 2013. «Political Expertise and Political Office in Plato's *Statesman*: the statesman's rule (*archein*) and the subordinate magistracies (*archai*)». En: A. Havlíček – J. Jirsa – K. Thein (Eds) *Plato's Statesman – Proceedings of the eighth Symposium Platonicum Pragense*. Prague: OIKOYMENH. p. 49-77.
- Lisi, Francisco L., 2004. «El Mito del *Político*». En: *Études Platoniciennes I*. Paris: Les Belles Lettres. p. 73-90.
- Loraux, Nicole, 1979. «L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique». *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 1979. Vol. 34, no. 1, p. 3-26.
- Loraux, Nicole, 2007. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: Points.
- Lloyd, Geoffrey E.R., 1966. *Polarity and Analogy. Two types of argumentations in the early greek thought*. Cambridge University Press.
- Mccabe, Mary Margaret, 2000. *Plato and his predecessors. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mié, Fabián, 2021. «The initial division of the *Statesman*: 259d7-268d4». En: P. Dimas, M. Lane, and S. Sauvé Meyer (Eds.), *Plato's Statesman. A Philosophical Discussion*. Oxford: Oxford University Press.
- Migliori, Maurizio, 1996. *Platone, Politico. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di M. Migliori*. Milano: Rusconi.
- Miller, Mitchell H., 2004. *The philosopher in Plato's Statesman*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Mohr, Richard D., 1985. *The Platonic cosmology*. Leiden: Brill.
- Mohr, Richard D., 2005. *God & forms in Plato*. Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing.
- Morgan, Kathryn A., 2000. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge University Press.
- Most, Glenn, 1999. «From Logos to Mythos». En: R. Buxton (Ed.) *From myth to reason? Studies in Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press. p. 25-50.
- Natali, Carlo, 2003. «La forma platonica è una causa formale?». En: G. Damschen, *Platon und Aristoteles – sub ratione veritatis. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag*. Vandenhoeck & Ruprecht. p. 158-173.
- Nestle, Wilhelm, 1975. *Von Mythos zum Logos : die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: A. Kröner.
- Nilsson, Martin Persson, 1955. *Geschichte der griechischen religion. Erster Band: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Welterschaft*. München: C. H. Beck Verlag.
- Ostenfeld, Eric Nis, 1982. *Form, Matter and Mind. Three Strands in Plato's Metaphysics*. The Hague/Boston/ London: Martinus Nuhoff Publishers.
- Pelling, Christopher, 2009. «Bringing Autochthony Up-to-Date: Herodotus and Thucydides». *The Classical World*. 2009. Vol. 102, no. 4, p. 471-483.
- Ricken, Friedo, 2008. *Platon. Politikos: Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG.
- Rivaud, Albert, 1985. *Œuvres complètes. Tome X: Timée – Critias*. Paris: Les Belles Lettres.
- Robinson, Richard, 1941. *Plato's earlier dialectic*. Ithaca New York: Cornell University Press.
- Rosen, Stanley, 1995. *Plato's Statesman. The Web of Politics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Rosivach, Vincent J., 1987. «Autochthony and the Athenians». *Classical Quarterly*. 1987. Vol. 37, no. 2, p. 294-306.
- Rowe, Christopher J., 1995. *Plato: Statesman, with translation and commentary by Ch. Rowe*. Warminster: Aris and Philips.
- Rowe, Christopher J., 1996. «The *Politicus*: Structure and Form». En: Gill, Ch. – M. M. McCabe *Form and argument in late Plato*. Oxford: Oxford University Press. p. 153-178.
- Santa Cruz, María Isabel, 1995. «Méthodes d'explications de la juste mesure dans le *Politique*». En: Ch. Rowe (Ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag. p. 190-199. International Plato studies, 4.
- Santa Cruz, María Isabel, 1997. «Le discours de la physique: *eikòs lógos*». En: T. Calvo-L. Brisson (Eds) *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag. p. 133-139.
- Santa Cruz, María Isabel, 2011. *Politico*, traducción y notas de M.a Santa Cruz. En: *Platón. Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Cartas*. Gredos. p. 119-283.
- Sassi, Maria Michela, 1986. «Natura e storia in Platone». *Storia della storiografia*. 1986. Vol. 9, no. 18, p. 104-128.
- Sassi, Maria Michela, 2009. *Gli inizi della filosofia in Grecia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Sassi, Maria Michela, 2013. «La logique de l'*eoikos* et ses transformation: Xénophane, Parménide, Platon». *Philosophie antique*. 2013. Vol. 13, p. 13-35.
- Schepens, Guido, 1975. «Some aspects of source theory in Greek Historiography». *Ancient Society*. 1975. Vol. 6, p. 257-274.

- Schofield, Malcolm, 2006. *Plato: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. Founders of Modern Political and Social Thought.
- Schuhl, Pierre Maxime, 1932. «Sur le mythe du *Politique*». *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1932. Vol. 39, no. 1, p. 47-58.
- Schuhl, Pierre-Maxime, 1947. *Études sur la fabulation platonicienne*. Paris: Presses universitaires de France. Bibliothèque de philosophie contemporaine Histoire de la philosophie et philosophie générale.
- Skemp, J. B., 1952. *Plato's Statesman, A translation of the Politicus of Plato with Introductory Essays and footnotes by J.B. Skemp*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Uxkull-Gyllenband, Woldemar Graf, 1924. *Griechische Kultur-Entstehungslehren*. Berlin: Verlag von Leonhard Simion. Bibliothek für Philosophie.
- Verlinsky, Alexander, 2008. «The cosmic cycle in the *Statesman* Mith. I». *Hyperboreus Studia Classica*. 2008. Vol. 14, no. 2, p. 56-86.
- Verlinsky, Alexander, 2009. «The cosmic cycle in the *Statesman* myth. II. The gods and the universe». *Hyperboreus Studia Classica*. 2009. Vol. 15, no. 2, p. 221-250.
- Veyne, Paul, 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil.
- Vian, Francis, 1999. «La fonction guerrière dans la mythologie grecque». En: J. P. Vernant (éd) *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. 3. Paris: Points. p. 67-88.
- Vidal-Naquet, Pierre, 1978. «Plato's Myth of the Statesman. The Ambiguity of the Golden Age and History». *Journal of Hellenic Studies*. 1978. Vol. 98, p. 132-141.
- Vlastos, Gregory, 1987. «Separation in Plato». En: J. Annas (Ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press. p.187-196.