



Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad
del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte
Colombia

Lanza, Henar

La censura y la exclusión de la República a la luz del Timeo

Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 20, enero-junio, 2014, pp. 95-108

Universidad del Norte

Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85430043006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA CENSURA Y LA EXCLUSIÓN DE LA REPÚBLICA A LA LUZ DEL *TIMEO**

Henar Lanza

Universidad del Atlántico (Colombia)

mariahenarlanza@mail.uniatlantico.edu.co

RESUMEN

La censura y la exclusión de la *República* son características de muchas utopías, las cuales se convierten en distopías precisamente por recurrir a ellas. Las razones de Platón para censurar determinados tipos de poesía son de índole ético-política, si bien sus argumentos son de carácter epistemológico (los poetas representan mal, sus mitos son falsos). Este trabajo propone leer estos dos aspectos de la propuesta platónica a la luz de tres puntos específicos del *Timeo*: 1) la teoría del discurso en torno al concepto de “verosímil” (*eikós*) 2) su relación con la pregunta sobre si podemos representar objetos que no conocemos y 3) el modelo de demiurgo propuesto por Platón en dicho diálogo. El objetivo es mostrar que dos de los aspectos más problemáticos de ayer, la *República*, se disuelven hoy en el *Timeo*.

PALABRAS CLAVE

República, *Timeo*, discurso, verosímil (*eikós*), censura, epistemología, mitopoiesis.

ABSTRACT

Censure and exclusion of *The Republic* are characteristics of many utopias, which become dystopias precisely because of turning to them. Plato's reasons to censure certain types of poetry are ethical and political ones, although his arguments are epistemological (the poets represent in a wrong way, their myths are false). This paper proposes reading these two aspects of the platonic proposal in the light of three specific points of the *Timaeus*: 1) the theory of discourse about the concept of verisimilar (*eikos*), 2) its relation to the question of whether we can represent objects we do not know, and 3) the demiurge model proposed by Plato in this dialogue. The aim is to show that two of the most problematic aspects of *The Republic*, are dissolved today in the *Timaeus*.

KEYWORDS

Republic, *Timaeus*, discourse, verisimilar (*eikós*), censorship, epistemology, mythmaking.

* Este artículo es el resultado de una ponencia presentada en la “*Conferencia Internacional de Filosofía Antigua: arte y filosofía*”, celebrada en la Universidad del Norte (Barranquilla, Colombia), el 1 y 2 de noviembre de 2012. Esta *Conferencia* constituyó una actividad del proyecto de investigación “La poesía como recurso de la reflexión filosófica en Platón”, avalado por Colciencias.

LA CENSURA Y LA EXCLUSIÓN DE LA REPÚBLICA A LA LUZ DEL TIMEO

*Οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκοπεύμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα.
No estudiamos, pues, para saber qué es la virtud, sino para llegar a ser mejores.*

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II 2, 1103b. 27-29

1. MITOS VERDADEROS Y MITOS FALSOS

En la *República*, al comienzo de la conversación sobre la educación de los guardianes mediante la gimnasia y la música, leemos: “Hay dos clases de discurso, uno verdadero y uno falso” (*R.*, 376e11). Ambos pueden ser utilizados en la educación de los niños porque hasta el momento siempre se les ha contado mitos que, si bien contenían algo de verdad, en su mayoría solían ser falsos (ψεῦδος). Sin embargo, dada la naturaleza impresionable y moldeable de los niños, no debemos permitir que los mitos que escuchen sean cualesquiera, ni que hayan sido creados por cualquiera, ni que forjen cualesquiera opiniones (δόξαι) en sus almas. Explícitamente se afirma: “Debemos supervisar a los forjadores de mitos y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario” (*R.*, 377b-c).

“¿Qué censuras en ellos?”, le preguntan a Sócrates; a lo cual responde: “Los falsos mitos”, como los compuestos por Homero y Hesíodo para educar a los hombres, y “las mentiras innobles” (*R.*, 377d), porque “representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes” (*R.*, 377e). Es, en efecto, correcto censurar en tales casos.

Ante la mención platónica de estos “falsos mitos” se puede llegar a presuponer que si hay mitos falsos también habrá mitos verdaderos. Pero los mitos, en tanto que ficciones, no son ni verdaderos ni falsos. Del mismo modo, si hay “mentiras innobles”, será porque también hay mentiras nobles. Y de hecho Platón defiende las mentiras necesarias, nobles y persuasivas (*R.*, 414c).

Para ello, él mismo se convierte en hacedor de mitos, injertando en la raíz de su *República* el mito de los metales (*R.*, 414d - 415c).

Sin embargo, consciente de la dificultad que entraña la tarea que se dispone a enfrentar, esto es, encontrar la audacia y las palabras adecuadas que logren persuadir a todos los ciudadanos, procede a explicitar sus dudas y su inseguridad, lo que alarga la presentación, hasta el punto de que su interlocutor llega a decir: “No era vano que tenías escrúpulo en contar la mentira” (*R.*, 414d).

A continuación introduce el mito, sirviéndose de él para hacer crecer e instaurar una verdad. La verdad de que todos los ciudadanos son lo que son por naturaleza: el filósofo, el guardián y el artesano son lo que son porque su alma es como es. Bien es cierto que el mito admite la posibilidad de que el artesano tenga un hijo con alma de guardián y el guardián uno con alma de artesano, aunque no se nos proporcionen los criterios concretos mediante los cuales poder distinguir si un alma es de oro, de plata o de bronce.

Platón reconoce que “si es adecuado que algunos hombres mientan, estos serán los que gobiernan el Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado” (*R.*, 389b-c). La mentira se convierte así en un *φάρμακον*, aquello que administrado por un médico es remedio, mientras que es veneno en manos del profano.

2. POETAS, FILÓSOFOS Y GUARDIANES

La razón por la cual Platón rechaza los discursos de los poetas consiste en que lo que cuentan sobre los dioses es falso (*R.*, 378a-b), pues “debe representarse siempre al dios como es realmente” (*R.*, 379a). Desde aquí hasta el final del libro II asistiremos a una descripción de cómo es dios: dios es bueno y bello.

Al comienzo del libro III se recomienda que los poetas revisen sus mitos porque “lo que relatan ahora no es cierto ni provechoso” (*R.*, 386b-c). A continuación se dice que las de los poetas son “afirmaciones sacrílegas y falsas” (*R.*, 391d-e). Incluso en el libro X, tras el ejemplo de las tres camas, se afirma que “el arte mimético está sin duda lejos de la verdad” (*R.*, 598b).

El principal problema que nos plantean estas aseveraciones consiste en que intentan asignar un valor de verdad o falsedad a discursos sobre objetos que no conocemos. Como ha señalado Claudia Mársico (1998) en su artículo “Poesía y origen del discurso filosófico en la *República* de Platón”, la teoría de los grados de realidad del libro X puede ser leída en dos sentidos: o bien el poeta desconoce las ideas o bien el poeta tiene que ser filósofo para componer teniendo las ideas como guía.

Veamos lo que expone Platón en la *República* sobre la posibilidad de que alguien sea al tiempo filósofo y poeta. “Me expreso en prosa porque no soy poeta” (R., 394d). Y a la pregunta ¿y entonces qué mitos hay que contar?, la respuesta es:

Ni tú ni yo somos poetas sino fundadores de un Estado. Y a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos. (R., 379a)

Estas afirmaciones resultan problemáticas por dos motivos: el primero, porque, como acabamos de leer, ha sido el propio Sócrates/Platón quien ha forjado el mito de los metales, y el segundo, porque de ellas tenemos que deducir que en la *República*, además de gobernantes, guardianes y artesanos, tendrá que haber poetas, los poetas de la *República*.

Y, sin embargo, y a pesar de su importancia, para bien y para mal, nada se dice de una cuarta clase formada por poetas, lo cual nos obliga a preguntarnos, pero ¿dónde están los poetas?, de modo parecido a como pregunta Sócrates al comenzar el *Timeo*, pero ¿dónde (ποῦ) está el cuarto ausente? ¿Es acaso el ποιητής un tipo de artesano?

Para finalizar la discusión en torno al papel de los mitos en la educación de los guardianes se asevera: “Nosotros emplearemos un poeta y narrador de mitos más austero y menos agradable, pero que nos sea más provechoso” (R., 398a-b), lo que introduce, si

bien no explícitamente, la idea de que sí existen esos poetas a los que hemos llamado los poetas de la *República*¹.

En el libro II, ante la objeción de Glaucón acerca de que el Estado descrito por Sócrates es un “Estado de cerdos” (*R.*, 372 d) y de “festines con pan seco” (*R.*, 372c), este último amplía su austero Estado hasta convertirlo en un Estado lujoso que, ahora sí, incluye también a los poetas, así como a los imitadores, rapsodas, actores, bailarines, entre aquella “multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades del Estado” (*R.*, 373b).

Y en las *Leyes*, en el libro II (659c-664b) y hacia el final del VII (817a-e), Platón vuelve sobre la cuestión de cómo deben ser tratados los poetas por el Estado y plantea que si llegaran a nuestros

¹ Respecto a este tema me gustaría traer a colación las palabras de dos autores contemporáneos. El primero es el filósofo esloveno Slavoj Žizek, quien con ocasión de la presentación de su libro *Sobre la violencia* recordó que toda dictadura y toda limpieza étnica han tenido siempre sus poetas (cfr. Žizek, 2010). El segundo es el escritor checo Milan Kundera, autor de *La vida está en otra parte* (2001) novela en la que narra la concepción, crecimiento y forja del poeta Jaromil. Quisiera rescatar una escena de esta obra: el momento en que la novia de Jaromil llega tarde a su cita con él porque viene de estar con otro hombre y, para que él no llegue a saberlo ni se enfade por la tardanza, le presenta como excusa que viene de despedirse de su hermano antes de que este huya de la ciudad en la que, tras el triunfo de la revolución, se ha impuesto un régimen socialista. Al tener noticia de los planes de su potencial cuñado, el poeta Jaromil va directo a la policía a denunciarlo. Como consecuencia de la mentira inventada por la mujer y de la falsa acusación que, creyéndola, levanta el poeta, el hermano de la mujer es asesinado, ella es encarcelada y el poeta recibe una invitación a una reunión de poetas organizada por la policía.

“Si toda la nación estuviera tan vigilante como usted –le dice el policía al poeta–, nuestra patria socialista sería inexpugnable”. Y Kundera (2001) describe así la escena: “Jaromil miraba con entusiasmo la cara del policía; le parecía hermosa; estaba cubierta de profundas arrugas que hablaban de una dura vida varonil” (p. 159).

Impresionado por el hecho de que sus poemas no los lean únicamente las viejas solteronas, sino también los hombres que llevan un revólver colgado al cinto, poeta y policía se van a beber cerveza y entre ellos tiene lugar el siguiente diálogo:

- Tú dirás que a los policías no les van los versos, pero no es así.
- Es muy bonito que precisamente los policías organicen una velada de poesía.
- ¿Y por qué no los policías? ¿Qué tendría de malo?
- Claro, ¿qué tendría de malo? –dijo Jaromil–. Policía, poesía, quizá la cosa combina mejor de lo que algunos piensan. (Kundera, 2001, p. 136)

territorios poetas trágicos que preguntaran si podían representar su poesía, tendríamos que responderles: [también] nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es la tragedia más verdadera” (*Lg.*, 817b). Podemos rivalizar con vosotros en el drama más bello, del cual sólo puede ofrecer una representación la ley verdadera. Y estaríamos locos si os permitiéramos presentar vuestras actuaciones sin antes haberos hecho pasar por el filtro de la magistratura, que es la que debe juzgar si vuestras composiciones son aptas o no para el público. Y sólo os permitiremos representarlas si son iguales o mejores que las nuestras.

Sobre si esto es censura, véase lo que explica Morrow (cfr. 1993, p. 375) en su *Plato's Cretan City* sobre los procedimientos habituales que se seguía en las representaciones: en Atenas, el magistrado debía otorgar un coro para que el poeta obtuviera el permiso necesario para representar su tragedia. El responsable de la misma tarea era, en las dionisiacas, el sacerdote epónimo, y en las leneas, el rey.

3. NI VERDADERO NI FALSO: VEROSÍMIL

Si bien al comienzo del *Timeo* leemos que es “la continuación de la historia de la república” (*Ti.*, 19a-b), Platón introduce, en este diálogo sobre la *phýsis*, algunas innovaciones, de las cuales ahora mencionaremos cuatro: 1) la sustitución del concepto de μέθεξις, participación (cfr. *R.*, 402d, 472c, 476d, 478e, 511e, 585c), por el de παράδειγμα, paradigma (*Ti.*, 27d-28a, 29b, 48e), una muestra del interés platónico por la realización conforme a un modelo; 2) la reducción de las intervenciones de Sócrates y su sustitución como orador principal por Timeo; 3) el reconocimiento explícito de que “sin la necesidad no es posible comprender la causa divina” (*Ti.*, 69a); 4) la ausencia de toda mención al filósofo gobernante en el resumen de lo hablado ayer, es decir, en la *República*. En el desarrollo de este trabajo se desvelará por qué destacamos precisamente estos cuatro aspectos.

Sin embargo, nada se suele decir sobre las diferencias que existen entre las concepciones del discurso en ambos diálogos. Y el *Timeo* es un discurso en el que están implícitas muchas concepciones del discurso: como justa respuesta con la que se paga una deuda de hospitalidad (cfr. *Ti.*, 17a-b, 26d); como recompensa (cfr. *Ti.*, 27b); como regalo (cfr. *Ti.*, 27a) que hay que saber recibir y escuchar en silencio (cfr. *Ti.*, 26d) y con la formación adecuada; como aquello que nos pone en comunicación con los dioses a los que invocamos para que nos asistan en la travesía del discurso (cfr. *Ti.*, 27b-d); como aquello que ayuda a recordar (cfr. *Ti.*, 17b-27b); como aquello que intenta –a pesar de las dificultades de imitar con palabras (cfr. *Ti.*, 19d-e)– adecuarse a su objeto (cfr. *Ti.*, 26a); a los que escuchan, a quien narra y a los dioses (cfr. *Ti.*, 27c6-d1: ἀνάγκη θεοῦς τε καὶ θεᾶς ἐπικαλουμένων εὐχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἐπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν) e, incluso, según la interpretación de Grube (cfr. 1973, p. 257), como ser viviente más perfecto (ζῶον) que contiene el significado de todo lo existente, la forma que contiene en sí todos los ζῶα.

El encargado de exponer las consideraciones sobre el discurso, a modo de introducción del largo discurso que ocupa la mayor parte del diálogo, es el propio Timeo, el orador principal. Es el de Lócride quien nos dice que los discursos “deben emparentarse con aquellas cosas que explican” (*Ti.*, 29b), precisamente en consonancia con la teoría de la copia y el modelo. Lo que se nos plantea es la cuestión de si es posible construir discursos sobre objetos que no conocemos. Y uno de los propósitos de este escrito es hacer extensiva dicha cuestión al caso de los poetas de la *República*, cuando ayer debían hablar sobre los dioses. También es el caso del mismo *Timeo*, que por más que se retrotraiga al pasado –como hace Critias, que vuelve atrás, sobre su abuelo, Solón, los egipcios y la Atlántida–, nunca podrá llegar a conocer el origen del mundo ni, por tanto, tejer un discurso verdadero sobre dicho asunto. Dos mil quinientos años después, los físicos se enfrentan al mismo problema, retroceder en el tiempo; esa es la razón por la cual se han construido los grandes aceleradores de partículas,

para, mediante altísimas energías, reproducir condiciones cada vez más cercanas al Big Bang.

En la *República* se afirmaba que la exclusión de los poetas se debía a que decían falsedades sobre la divinidad y solo alcanzaban a hilvanar mitos falsos, poco convenientes y sacrílegos. Timeo, sin embargo, reconoce que él, a pesar de ser filósofo, político y astrónomo, tampoco puede alumbrar un discurso verdadero sobre objetos que ignora. Por eso nos advierte en numerosas ocasiones² que, dado que no conocemos el origen del mundo ni los dioses ni la estructura de la materia, nuestro discurso sobre cualquiera de estos asuntos no puede ser verdadero, sino solo verosímil, matiz cuya importancia ha sido señalada por autores como Betegh (2010), Brisson y Meyerstein (1995), Burnyeat (2005) o Mourelatos (2010), ya se trate de un εἰκὼς λόγος o de un εἰκὼς μῦθος. De ahí la declaración de Timeo

Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro (ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἤττον παρεχόμεθα εἰκότας), será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato verosímil (τὸν εἰκότα μῦθον) y no busquemos más allá. (*Ti.*, 29c-d)

² En tanto se trata de describir la llegada al ser de las cosas sensibles, algo nunca visto por ningún humano, el problema del estatuto epistemológico del discurso sobre el origen del mundo sensible en el mito del *Timeo* es indisociable de la mezcla de la narración mítica y del acercamiento científico, como han destacado Brisson y Meyerstein (1995). Por eso no puede tratarse más que de un discurso verosímil, lo cual es repetido en múltiples ocasiones a lo largo del diálogo: εἰκός: 24d5, 53b3, 56d1, 67d1, 72d7, 87c2; εἰκότα: 29d2, 30b7, 48d3, 53d5, 55d5, 56a1, 56b4, 59d1, 59d3, 68b7, 68d2, 90e8; εἰκότας: 29c2, 29c8; εἰκότων: 48d6; εἰκότος: 44d1; εἰκότως: 48c1, 49b6, 55d4, 62a4; μυθολογεῖν: 22b1; μῦθον: 26e4, 29d2, 68d2; μῦθον: 22c7; μῦθων: 23b5, 59c6; μῦθος: 26c8, 69b1; λόγος: 29c2, 29c6, 30b7, 48d2, 48d2, 53d6, 55d5, 56a1, 56b4, 57d6, 59c6, 59c8, 68b7, 90e8.

Más adelante (59c-d) Timeo incluso llega a reconocer que dedicarse a pintar mitos verosímiles puede convertirse en un juego moderado y prudente que nos proporcione un placer despreocupado para descansar de otros discursos: τᾶλλα δὲ τῶν τοιοῦτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν.

4. CIUDAD IDEAL, CIUDAD VACÍA

Sólo así podemos escapar a la injusticia –o vaciedad– de nuestras afirmaciones, viendo el ideal como lo que es, a saber, un objeto de comparación –una medida, por así decirlo– en nuestra consideración, en vez del prejuicio al que debe conformarse todo. Aquí está el dogmatismo del que la filosofía puede ser tan fácilmente víctima.

Ludwig Wittgenstein ([1937] 2013, p. 69).

La censura es el fracaso de la utopía y la expulsión de los poetas es el fracaso de la política. ¿Qué modelo de convivencia puede ser considerado ideal desde el momento en el que excluye a una parte de la población con criterios como “no conoce el objeto de su discurso”, “presenta un modelo alternativo” o “no ha alcanzado a ver a Dios”? La ciudad ideal no es la ciudad vacía.

Por razones muy distintas entre sí, ni el discurso de los poetas ni el de Timeo ni el de los físicos de partículas puede ser verdadero: en el primer caso, porque para hablar de los dioses tal y como son sería necesario no solo conocerlos sino saber representarlos correctamente con palabras (dificultad que se reconoce también en *Timeo* [19e]); en el segundo, porque construir un discurso sobre un hecho pasado del que no hay testigos nos restringe al ámbito de lo verosímil; y en el tercero, porque dado que se trata de una investigación en curso, es necesario aún verificar ciertas hipótesis. Pero no por ello expulsamos de la ciudad a los poetas, a Timeo o a los físicos.

Como han mostrado autores como Ciro Alonso Páez (2013) con su trabajo sobre la influencia de la poesía en Platón o Carlos Julio Pájaro (2004; 2008) en varios de sus artículos, la oposición no es la única relación posible entre filosofía y poesía. El proble-

ma de las utopías no es, entonces, ese, sino el de la exclusión: ningún proyecto sociopolítico puede dejar fuera ni uno solo de sus miembros.

Si atendemos al mito de Prometeo narrado en *Protágoras* (320c-323a), el sentido moral y la justicia (*aidós* y *dikê*) les fueron repartidos a todos los hombres por igual. Al hilo de esto y de acuerdo con Alain Badiou (2010), el trabajo del filósofo es soldar los mundos, no separarlos ni construir una ciudad y dejar fuera a los poetas. Y los mundos se sueldan instaurando las mismas verdades para todos. Las verdades, y solo ellas, unifican los mundos porque son transmundanas e indiferentes a los mundos particulares. Ante una verdad, como ante un teorema matemático, nadie es verdaderamente libre, pero tampoco nadie es dejado de lado. La filosofía formula el principio de los principios: para pensar hay que partir siempre de la excepción constrictiva de las verdades y no de la libertad de las opiniones.

Expulsar a los poetas equivale a negar la causa errante (*πλανωμένη αἰτία*) (*Ti.*, 48a7) y, en sentido amplio, a negar la existencia de todo elemento no racional que se oponga a los esfuerzos ordenadores. Pero el mito narrado por Timeo nos recuerda que el mundo es una combinación de inteligencia y necesidad (cfr. *Ti.*, 48a). Y la función de la causa inteligente no es eliminar a la causa errante, sino que su trabajo consiste, más bien, en ejercer sobre ella la suave violencia de la razón, es decir, persuadirla (cfr. *Ti.*, 56c5), igual que hace el preámbulo de las *leyes*, cuya finalidad es persuadirnos para que cumplamos las leyes (Laks, 2007). Ambas, inteligencia y necesidad, la tendencia al orden y la tendencia al caos, tienen que combinarse para dar forma a todo lo existente.

Por eso y porque vivimos en un planeta globalizado, toda propuesta filosófica, artística, educativa, social y política que no tenga en cuenta la totalidad está perpetuando modelos utópicos fracasados. El arte, la filosofía y la política verdaderamente revolucionarios serán aquellos que propongan paradigmas que contemplen la total multiplicidad y la total heterogeneidad, que engloben a todos los inconmensurables. No son modelos exclu-

yentes lo que necesitamos, sino ejemplos de inclusión. Expulsar a alguien de la ciudad ideal es el indicio más claro de que dicha ciudad dista mucho de ser ideal.

5. LA CENSURA DE AYER Y EL MODELO DE HOY: DE LA *REPÚBLICA* AL *TÍMEO*

Resulta curioso el hecho de que si bien la censura siempre ha sido dirigida contra aquellos discursos que se empeñaban en decir la verdad, Platón justifique la censura de un discurso precisamente por lo contrario, esto es, porque, según él, no hable conforme a la verdad. En segundo lugar hay que mencionar el consabido efecto contraproducente que genera todo acto de censura: la que Platón aplicó a ciertas formas de poesía proyectó su larga sombra a lo largo de los siglos y acabó convirtiendo a los poetas en uno de los temas más comentados de la *República*. Platón no se libró de esta ley tácita y pagó su propuesta de exclusión de los poetas de la *República* con la fama de censor y totalitario que le han adjudicado algunos autores, entre los cuales destaca, por su insistencia, Karl R. Popper (2002) con su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Conocer a los dioses permitiría describirlos tal y como son, pero eso no nos garantizaría que los dioses no resultaran ser injustos, vengativos, caprichosos, rijosos y crueles. Por eso, en el *Timeo* Platón vuelve a servirse de un mito para anidar algo que quiere que crezca como si fuera verdad: no una mentira con un fin político evidente, sino un mito que no es verdadero ni falso, sino verosímil (*eikós*), y que no censura ni impone, sino que propone un modelo mediante el despliegue mitopoiético más extenso, imaginativo y detallado de todos sus diálogos.

En lugar de seguir combatiendo los discursos de los poetas, el Platón del *Timeo* modifica sustancialmente su táctica y nos regala el mito más hermoso sobre el tema más complejo que ningún poeta haya escrito nunca: un mito que osa enfrentarse de una con el origen del mundo, con la naturaleza de la divinidad, con la estructura de todo lo existente, con el devenir.

Ante nuestra incapacidad de llegar a conocer lo divino, tenemos dos opciones: reprobar la concepción ajena o crear una más potente y atrayente. Y el demiurgo del *Timeo* lo es: no solo es capaz de dar forma a todo lo existente, es creativo, hábil y eficiente, sino que es bueno, no conoce la envidia ni la maldad, y no tiene necesidad de violencias, venganzas ni violaciones. Y a Timeo no le hace falta decir que su mito es verdadero, porque todos sabemos que ningún mito es verdadero y porque insistir en que un mito lo es, sería despojarlo de todo su potencial. Precisamente el interés que presenta el mito para Platón no radica en su valor de verdad ni en la fuerza de su argumentación, como ha afirmado Luc Brisson (cfr. 2005, pp. 155, 158), sino en su utilidad en el plano de la ética y de la política, ámbitos en los que el mito puede servir de relevo al discurso filosófico.

El *Timeo* no solo no es excluyente, sino que comienza preguntando por el ausente; no solo no está envarado por la rigidez propia de lo ideal, sino que es un diálogo desde la *phýsis*; para conocer la causa inteligente y divina primero hay que conocer la causa necesaria; no solo no establece oposiciones entre el filósofo-gobernante y los poetas, sino que el poeta es el propio Timeo, que es filósofo, político y científico a la vez; además, afirma que el alma de todos los humanos está hecha con restos del alma del mundo, y por tanto, todos tenemos la posibilidad, mediante el estudio de la matemática, la física, la astronomía y la filosofía, de asemejarnos a lo divino; y resulta que lo divino, que ya hemos dicho que es bueno y no conoce la envidia ni la maldad, no solo posee un rasgo tan atractivo como es la persuasión, sino que, para colmo de perfección, carece de ese rasgo tan políticamente problemático como es la omnipotencia.

REFERENCIAS

Fuentes

- Platón. (1986). *Diálogos IV. República*. C. Eggers Lan (Trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos. III. Fedón. Banquete. Fedro*. C. García, M. Martínez & E. Lledó (Trads.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos. VI. Filebo. Timeo. Critias*. M. Á. Durán & F. Lisi (Trads.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos. IX y X. Leyes*. F. Lisi (Trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1999). *Timeo*. C. Eggers Lan (Trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Platón. (2000). *Diálogos. I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras*. E. Calonge, E. Lledó & C. García (Trads.). Madrid: Gredos.
- Platón. (2003). *Timeo*. Ó. Velásquez (Trad.). Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Platón. (2010). *Timeo*. J. M. Zamora (Trad.). Madrid: Abada.

secundaria

- Alonso, C. (2013). *El don y la deuda: de Homero a Platón*. Tesis de doctorado para optar al título de doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia).
- Badiou, A. (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. M. C. Rodríguez (Trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Betegh, G. (2010). What makes a myth *eikós*? Remarks inspired by Myles Burnyeat's EIKÔS MYTHOS. En R. Mohr & B. Sattler (eds.), *One book, the whole universe. Plato's Timaeus today*. (pp. 213 – 224). Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides publishing.
- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos. Cómo y por qué dio Platón nombre al mito*. J. M. Zamora (Trad.). Madrid: Abada.
- Brisson, L. & Meyerstein, F. W. (1995). *Inventing the Universe: Plato's Timaeus, the Big-Bang and the Problem of Scientific Knowledge*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Burnyeat, M. F. (2005). Eikôs mythos. *Rhizai II* (2), 143-165.
- Grube, A. (1973). *El pensamiento de Platón*. T. Calvo (Trad.). Madrid: Gredos.

- Kundera, M. (2001). *La vida está en otra parte*. F. de Valenzuela (Trad.). Barcelona: Seix Barral.
- Laks, A. (2007). *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*. N. Ooms (Trad.). Mérida: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales/Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Mársico, C. (1998). Poesía y origen del discurso filosófico en la *República* de Platón. *Pomoerium*, 3.
- Morrow, G. (1993). *Platos Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Mourelatos, A. P. (2010). The Epistemological Section (29b-d) of the Poem in Timaeus' Speech M. F. Burnyeat on *eikôsmýthos*, and Comparison with Xenophanes B34 and B35. En R. Mohr & B. Sattler (Eds.), *One Book, the Whole Universe. Plato's Timaeus Today* (pp. 225-247). Las Vegas-Zurich-Athens: Parmenides publishing.
- Pájaro, C. (2004). Poiesis y poesía de Homero a los sofistas. *Eidos*, 2, 9-33.
- Pájaro, C. (2008). Eros, psyqué y manía: los recursos de la inspiración filosófica según Platón. *Eidos*, 9, 134-164.
- Popper, K. R. (2002). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (2013). *Aforismos. Cultura y valor*. E. C. Frost (Trad.). Austral: Madrid.
- Zizek, S. (2010, 16 de junio). Detrás de cada limpieza étnica hay un poeta. *El País*. Disponible en: http://elpais.com/diario/2010/06/16/cultura/1276639202_850215.html