



Revista Iberoamericana de Argumentación

ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν

Director
Luis Vega

Secretaria
Paula Olmos

Edición Digital
Roberto Feltrero

Narración mítica y argumentación veraz

Jorge CANO CUENCA
Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 133. 28903 Getafe. Madrid
jccuenca@hum.uc3m.es

RESUMEN

El *logos* veraz en el *Timeo* de Platón, a diferencia de la mayoría de los diálogos, depende del estatus personal de adecuación a la verdad de los participantes en la reunión. Asimismo la genealogía familiar, el mito y el pasado como instancia mimética dotan de matices políticos e históricos al problema del discurso verdadero y probable (*alethinós/eikós logos*).

PALABRAS CLAVE: argumentación, Atenas, Atlantida, Egipto, logos, mito, narración, relato, verdad.

ABSTRACT

The true *logos* in Plato's *Timaeus*, unlike in most of his dialogues, depends on personal adequacy of the truth of the people who take part in the meeting. Moreover family genealogy, myth and past as mimetic instance also endow political and historical overtones to the problem of the true /probable speech (*alethinós/eikós logos*).

KEYWORDS: argument, Athens, Atlantis, Egypt, logos, myth, narrative, story, truth.



Copyright © Jorge Cano Cuenca
Se permite el uso, copia y distribución de este artículo si se hace de manera literal y completa (incluidas las referencias a la Revista Iberoamericana de Argumentación), sin fines comerciales y se respeta al autor adjuntando esta nota. El texto completo de esta licencia está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/es/legalcode.es>

RIA 5 (2012): 1-15
ISSN: 2172-8801

Revista Digital de Acceso Abierto <http://e-spacio.uned.es/ojs/index.php/RIA>
Editada por el [Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia](#)



1. EL *TIMEO* COMO DIÁLOGO DE EXPERTOS: LA EXCELENCIA DEL NARRADOR Y DEL AUDITORIO Y EL CRITERIO DE VERDAD.

En el *Timeo* 53c2, Timeo de Lócríde recoge las palabras de presentación de Sócrates (24a-b) y muestra la confianza que tiene en que la educación de los presentes les capacite para seguirle a través de la densa exposición dedicada a la creación de los cuerpos geométricos. Como apunta T. K. Johansen (2004, p. 34), los discursos en el *Timeo* y en el *Critias* están a cargo de expertos: ello dota a esta obra de un contexto distinto al de buena parte de los diálogos y le permite hacer que el *logos* recorra otras vías, no mayéuticas ni didácticas. Son aquí la experiencia y excelencia políticas quienes hablan, no la ignorancia representada por la poesía tradicional (19d3-7) o por la vulgarización de los sofistas (19e2-8); además quienes se someten al escrutinio de sus compañeros son, a su vez, filósofos y políticos. Es como si, a diferencia del género de los poetas (τὸ ποιητικὸν γένος), los presentes representaran esa clase del grupo capaz de mimesis (τὸ μιμητικὸν ἔθνος) y sus discursos se movieran dentro de esos mismos parámetros de justicia y verdad que enmarcan el *eikos logos* de Timeo de Lócríde sobre cosmología y fisiología. Por una parte, lo que hace verdadero y justo un *logos* acerca del pasado, del que no hay testimonio, como es el caso del relato sobre la Atlántida, es que los hechos allí narrados estén en armonía con la concepción de bien que ha de servir de fundamento a una *polis* justa; por otra, lo que confiere verdad y justicia a un *logos peri physeos* es su capacidad para revelar la estructura profunda del cosmos: la tendencia de todo al bien y el hecho de ordenación *hacia lo mejor* en el más alto grado posible. Por su parte, la política y la arqueología histórica, en tanto *logos* sobre el pasado y sus configuraciones humanas, se relacionan con la estructura profunda del cosmos en tanto se convierten en relatos que dan testimonio de la tendencia natural hacia el bien, al menos en un pasado en el que los asuntos humanos transcurrían según naturaleza (*kata physin*), seguramente en un mundo en el que el dios no estaba aún ausente (*Político* 269e-274e). Esta es, a rasgos generales, la clase de mimesis que se defiende en el *Timeo*.

En el contexto dramático del *Timeo* y del *Critias*, el grado de verdad del *logos* histórico que expone Critias está, por una parte, determinado por la excelencia tanto del propio narrador como del auditorio, por otra, por los personajes centrales del relato: Solón, el sacerdote egipcio y el linaje de Critias: desde su bisabuelo Drópida y su abuelo Critias, quienes han transmitido la historia. De esta suerte, los habitantes de la Atenas ideal inician una línea que, a través de Solón y la familia de Critias, llega hasta los presentes. El propio relato de Critias es ajeno a la escritura: “me quedó grabado

como una pintura a fuego de una escritura indeleble” (26c2-3: ὥστε οἶον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς ἔμμονά μοι γέγονεν), lo que parece recalcar la excelencia en la transmisión de una historia que culmina en un “banquete de discursos”, tal como define el encuentro el propio Sócrates (27b7-8: τὴν τῶν λόγων ἐστίασιν). En la solemnidad de esta festividad (P. Hadot, 1978, pp. 116 y ss.) y en la excelencia de los participantes, parece que no hay lugar para los toques humorísticos o los detalles de vida cotidiana que a menudo van, utilizando una símil deportivo, sirviendo de calentamiento a los interlocutores en los comienzos de otros diálogos platónicos, como *Gorgias*, *República*, *Teeteto*, *Banquete*, *Parménides* o *Fedro*, sino que, al igual que en el *Filebo*, apenas hay una mínima introducción antes de poner delante el motivo de la reunión.

En el *Timeo*, los participantes del encuentro han de ser la piedra de toque que pruebe el valor o la invalidez de los discursos. Al final del proemio que hace Timeo (29c-d), donde define su *logos-mythos* como *eikos*, se refiere a los presentes como jueces (29d1: κριτὰί) —algo que ya ha hecho antes Critias al final de su relato (27b3) — y, recordándoles la común naturaleza humana, causa del límite epistemológico, hace una suerte de *captatio benevolentiae*¹. El propio Critias, por su parte, dará cumplida cuenta de su propia *captatio benevolentiae* al comienzo del *Critias* (106c-107a). El contenido del discurso de Timeo es, para Critias, bastante más sencillo por referirse a la divinidad: “En los temas ignorados por el auditorio, su experiencia y su completa ignorancia en ese campo facilita enormemente la tarea del que va a exponer algo acerca de ellos. Sabemos que tal es nuestra disposición respecto de los dioses” (*Critias* 107b). En cambio, como demuestra la pintura (*Critias* 107d), es en la representación de lo más familiar donde más se encuentran los errores y deficiencias de la representación. La pertinencia y exactitud de la imagen radican en su adecuación a la verdad y esa adecuación aparece en el contexto compartido del banquete de discursos que se establece en el *Timeo* y en el *Critias*. De ahí la *captatio benevolentiae*: los que van a juzgar su *logos* tienen más experiencia en aquello de lo que él va a hablar —historiografía, política y justicia— que la que tienen respecto a aquello que expone Timeo. Como apunta T. K. Johansen (2004: 35) estamos aquí muy lejos del tipo de auditorio de mencionado en *República* X 598b-c, el que se deja engañar placenteramente por el engaño de los *eidola*. Este contexto artificioso y

¹Sobre los jueces, cf. T. K. Johansen (2004: 52), para el que el uso de *eikos* en este pasaje estaría relacionado con el contexto retórico-jurídico. Por otra parte, A. Mourelatos (2010: 244-245) analiza también la importancia de esta metáfora judicial del proemio: de entre los diversos *logoi* que explican lo mismo, uno ha de ser el vencedor por merecimiento, aunque haya otros contendientes: «The *logos* should be undefeated in all rounds; but not because all the other contenders were shabby; the victory should be merited (cf. *prosekei*); so, there must be many other contenders of equal stature in performance. And yet, none of these equally successful contenders can arrogate itself the title of ‘irrefutable’ and ‘invincible’».

fraudulento no es el del *Timeo*, donde la mimesis está incluso permitida, dada la *hexis* y la *trophe* particulares de los presentes (19e8).

Es la excelencia, que está también en la raíz de la historia y en su transmisión, la que sirve de criterio de verdad del relato y permite que Critias introduzca su *logos* como “un relato muy extraño, pero absolutamente verdadero” (20d7-8: λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς) y que, a su vez, cuando termine el relato, reciba del propio Sócrates un comentario como “que no sea una fábula ficticia, sino una historia verdadera” (26e3: τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ’ ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά πον). Esto resulta un tanto sorprendente, máxime cuando el relato sobre la creación del alma y el cuerpo del mundo, el centro del diálogo, el *logos peri physeos*, es introducido como un *eikos mythos* o *eikos logos*.² Cabe destacar aquí la relación que se establece en el discurso introductorio de Critias entre las palabras *mythos* y *logos* que, tanto en el desarrollo oral como en el contenido del discurso, parecen quedar igualadas, algo que también va a suceder en la larga exposición cosmogónica de *Timeo* que la sucede.³

2. LA ATENAS DEL PASADO Y LA ATLÁNTIDA: VERDAD, GENEALOGÍA Y RELATO HISTÓRICO

Ch. Rowe (2003: 22) pone en relación el uso de *mythos* que emplea Sócrates en *Timeo* 20d7-8 con *República* VI 501e, en una contraposición entre la *politeia* en teoría y en la práctica, y añade: «there is no doubt that when Critias in the *Timaeus* talks of Socrates as having ‘gone through’ the *Republic*-like city or *politeia* he described ‘yesterday’ *hos en mythoi*, he means to be describing that *polis* as an imaginary construct: the account was —as Socrates implies— a *plastheis mythos*, as opposed to the *alethinos logos* which will be provided by Critias in his ‘history’ of the war between ancient Athens and Atlantis». Ch. Rowe concluye que la Calípolis de la *República*, al existir sólo en palabras (*República* V 472d9-e1), recibe un tratamiento cuasi-mítico, sin embargo, en el *Timeo* y en el *Critias* Platón transforma la ciudad de la *República* en un mito fundacional y lo que presenta Critias en su relato son hechos del pasado, fechables y presentados de modo histórico. Lo que se pretende con ello es poner

²A. E. Taylor (1928: 57-58) señala al respecto que tanto *alethes* como *alethinos* no se refieren a un estado mental en el que se conozcan proposiciones verdaderas ni tampoco a proposiciones verdaderas por sí mismas, sino a los hechos y a las relaciones declaradas en la proposición verdadera y aprehendidas por la mente que conoce esa proposición. Por su parte, el comentario de Cornford apenas se detiene en este interesante pasaje de transición entre el *logos* introductorio y el *logos physikos*.

³K. Morgan (2000: 278) subraya lo paradójico que resulta que el relato más “científico” el de *Timeo* reciba una calificación tan cautelosa como “*eikos mythos/logos*”, mientras que la historia de Critias, mucho más fabricada y artificiosa, sea, en cambio, calificada en varias ocasiones como “verdadera”: “Both the Atlantis myth and Timaios’ cosmology intentionally confound the boundaries between *mythos* and *logos*. The permeability of boundaries underlines the importance of context in evaluating the status of any Platonic myth. The contrast here is between a social “‘Noble Lie’ (though one located in a dialectical context) and a /dialectically defined) methodological myth”.

delante una Atenas que fue, que aún pervive en el presente y que puede ser de nuevo en el futuro, borrando las diferencias temporales mediante una línea genealógica que sigue existiendo —la de Critias—, a pesar de las diversas destrucciones y fallecimientos narrados. Ch. Rowe apunta (1999: 272) que en la narración de Critias el pasado relatado, acaso ficticio, se identifica con un futuro posible y deseado, de modo que el problema se encuentra en el tiempo presente: «all that is missing is the link with the present – because, after all, ancient Athens (in Critias’ story) was utterly destroyed, and any future re-creation of it will require a complete restructuring of society». El mito, por tanto, se convierte en un modo de reconsiderar, reforzar y traer al presente valores del pasado.

Asimismo, K. Morgan (2000: 269-270) elabora una interesante lectura del relato de la Atlántida: el mito de la Atlántida serviría para afirmar la necesidad de la *politeia* expuesta en la *República* y esbozada en el comienzo del *Timeo*: esa *politeia* sería la original de la Atenas ancestral y es traída al recuerdo por un sacerdote egipcio ante uno de los más célebres legisladores griegos y el más reputado en Atenas, Solón. Platón hace su particular llamada en unos términos que deberían resultar claros y contemporáneos en el siglo IV a.C. Por tanto, se serviría del mito para persuadir a la adopción de la constitución expuesta en la *República*. Para K. Morgan (ibid) sería preferible que la ciudad, persuadida, asumiera por sí misma la constitución de la *República*, pero el mito actúa como segunda vía, como la “*Noble Lie*” de la que echar mano en estas circunstancias. T. K. Johansen, por otra parte (2004: 35), entiende el relato de Critias acerca de las hazañas de una ciudad de hombres virtuosos como el tipo de historia que se pide en la *República*: una historia de ficción, ya que los hechos particulares están plasmados según el modelo de la verdad sobre la grandeza y bondad de los hombres y sus recompensa. La historia se convierte en un modelo de mimesis que se transmite entre individuos que han recibido una educación determinada y concreta, de modo que esta clase de representación se aleja completamente de la que se condena en la *República*.

Cabe apuntar que es el sacerdote egipcio quien da una clave interpretativa de la diferencia entre *logos* y *mythos*. En 22a6-b1 Solón cuenta (μυθολογεῖν) los mitos de Foroneo, Níobe, Deucalión y Pirra. La respuesta del sacerdote es célebre: “¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!, ¡no existe el griego viejo!” (22b4-5: ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες ἔστε, γέρων δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν). A continuación, se cuenta la historia de Faetón: la leyenda que, bajo la forma de un mito (μύθου σχῆμα), cuenta un suceso verdadero como la desviación de los cuerpos celestes y las destrucciones por fuego que se producen periódicamente en el mundo (22c7-d3).

Asimismo, en 23b3-9 el sacerdote egipcio apunta: “Por ejemplo, Solón, las generaciones de los vuestros que acabas de exponer poco se diferencian de los cuentos de niños, porque, primero, recordáis un diluvio sobre la tierra, mientras que antes de él habían sucedido muchos y, en segundo lugar, no sabéis ya que la raza mejor y más bella de los hombres nació en vuestra región, de la que tú y toda la ciudad vuestra descendéis ahora, al quedar una vez un poco de simiente” (trad. F. Lisi, 1992, p. 165)⁴. Se podría poner en relación estos relatos para niños que menciona el sacerdote egipcio con el público —niños y necios— sobre el que recaen los embustes del pintor del pasaje de *República* X 598b-c, en el que el artesano ejerce el condenable engaño de los *eidola*.

Por otra parte, cabe señalar que este “ser niños” en el que incide el sacerdote egipcio en *Timeo* 22b no hace referencia únicamente a un temperamento infantilizado y sujeto al *eidolon* mítico, sino también a lo que implica una determinada relación con el pasado: los datos históricos de los que dispone el pueblo griego no van muy atrás en el tiempo a causa de las destrucciones cíclicas a las que se ha visto sometido. Como bien señala A. E. Taylor (1928: 52) *Teeteto* 175a-b critica de manera semejante a aquellos que establecen genealogías y se alaban “siete antepasados ricos” sin darse cuenta de que “cualquiera tiene miles de antecesores y progenitores ni de que entre ellos los ricos y los pobres se cuentan por muchos miles, así como los reyes y esclavos o los extranjeros y griegos” (trad. A. Vallejo, 2007: 236).⁵ Entre estas genealogías de los vanidosos aparecen personajes mitológicos, como Heracles o Anfitríon.⁶ Es esta situación de minoría de edad de la razón lo que caracteriza al pueblo griego frente a las «creencias antiguas transmitidas por una larga tradición» y los “conocimientos encanecidos por el tiempo» (22b7-8: οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι’ ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν) de los que hace gala la civilización egipcia. En 23a5-b3 se recalca de nuevo el hecho de que, cada vez que los griegos se proveen de escritura, les sobreviene de nuevo una catástrofe: «de modo que nacéis de nuevo, como niños, desde el principio, sin saber nada ni de vuestra ciudad ni de lo que ha sucedido entre vosotros durante las épocas

⁴τὰ γοῦν νυνδὴ γενεαλογηθέντα, ὧ Σόλων, περὶ τῶν παρ’ ὑμῖν ἃ διήλθε, παίδων βραχὺ τι διαφέρει μύθων, οἱ πρῶτον μὲν ἕνα γῆς κατακλυσμὸν μέμνησθε πολλῶν ἐμπροσθεν γεγονότων, ἔτι δὲ τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον γένος ἐπ’ ἀνθρώπους ἐν τῇ χώρᾳ παρ’ ὑμῖν οὐκ ἴστε γεγονός, ἐξ ὧν σύ τε καὶ πᾶσα ἡ πόλις ἔστιν τὰ νῦν ὑμῶν, περιλειφθέντος ποτὲ σπέρματος βραχέος.

⁵175a2-b3: ὅτι πάππων καὶ προγόνων μυριάδες ἐκάστῳ γεγόνασιν ἀναρίθμητοι, ἐν αἷς πλούσιοι καὶ πτωχοὶ καὶ βασιλεῖς καὶ δοῦλοι βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες πολλάκις μυρίοι γεγόνασιν ὄψοι: ἀλλ’ ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμννομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρώωνος ἄτοπα αὐτῷ καταφαίνεται τῆς σμικρολογίας, ὅτι δὲ ὁ ἀπ’ Ἀμφιτρώωνος εἰς τὸ ἄνω πεντεκαικεκοστὸς τοιοῦτος ἦν οἷα συνέβαινε αὐτῷ τύχη, καὶ ὁ πεντηκοστὸς ἀπ’ αὐτοῦ.

⁶Asimismo en *Leyes* III 676a-677b se indica que las ciudades y sus constituciones son muy recientes, al menos posteriores al último gran cataclismo que arrasó el mundo.

antiguas» (trad. F. Lisi, 1992: 165).⁷ Esto conduce a que sus genealogías, al fin y al cabo su historia —o incluso historiografía—, no puedan ser más que míticas, como los cuentos infantiles (23b5).

Estos pasajes coinciden en que es un simulacro de verdad y de *logos* lo que se presenta como una mimesis de lo sucedido, un juego de niños que presenta hechos sorprendentes en la forma de una poesía que, finalmente, resulta ser no-mimética, en el sentido positivo que otorga Platón a la “buena” mimesis frente a la habitual de los poetas (19d: τὸ ποιητικὸν γένος). En esta primera parte del *Timeo*, la poesía parece constituirse como un problema de primer orden, relacionado principalmente con la memoria y la educación. No hay que olvidar que es precisamente un entorno musical y poético el que contextualiza el relato de Critias, unido a una celebración juvenil, una especie de ceremonia de paso en la que se celebraba la entrada en los clanes: es en la Kureotis, en el tercer día de las Apaturia (21b1-c1),⁸ cuando Critias abuelo cuenta a Aminandro la historia de Solón. En esa festividad, según afirma Platón, se celebraban certámenes de recitación⁹ y entre los diversos poemas que se cantaban, estaban los de Solón, “el más libre de todos los poetas” (τῶν ποιητῶν πάντων ἐλευθεριώτατον).¹⁰

J.-F. Pradeau (1997) ha llevado a cabo un análisis exhaustivo del relato de Critias y sus connotaciones históricas y políticas. Para Pradeau (1997: 23-54) en el pasaje que antecede al relato de Critias, Platón previene constantemente de la veracidad de las palabras de este (20d9, 21a6, 21a3 y 21d9). A lo largo de la conversación es el propio sacerdote egipcio el que afirma ante Solón cuánto hay de verdad oculta en las antiguas tradiciones, de las que él va a mostrar solamente una parte; se podría interpretar que él aprehende aquello que es verdadero bajo las telas de leyenda con las que los griegos visten las más antiguas tradiciones: lo que sucede en el mito de Faetón, en donde la lección es doble. Se explica en este mito que, detrás de las ficciones teogónicas, hay causas astronómicas reales, una variación de las revoluciones planetarias: «L'exemple donne ensuite et surtout une explication, toujours sous le même registre des variations et troubles cycliques, de l'imperfection, relative et

⁷ὥστε πάλιν ἐξ ἀρχῆς οἶον νέοι γίνεσθε, οὐδὲν εἰδότες οὔτε τῶν τῆδε οὔτε τῶν παρ' ὑμῖν, ὅσα ἦν ἐν τοῖς παλαιοῖς χρόνοις.

⁸De acuerdo con F. Lisi (1992: 162, n. 10) las Apaturia era una “fiesta de los clanes jónicos que duraba tres días. En el último día (la Kureotis) se hacían diversas ofrendas para los que habían sido recientemente incorporados al clan por nacimiento, efebía o casamiento. Especialmente se cortaba el cabello a los adolescentes y se ofrendaba a la diosa Ártemis”. Acerca de la cuestión de la fiesta, cf. P. Hadot, 1978: 116ss.

⁹21b3-7: ἄλλα γὰρ ἡμῖν οἱ πατέρες ἔθεσαν ῥαψωδίας. πολλῶν μὲν οὖνδῃ καὶ πολλὰ ἐλέχθη ποιητῶν ποιήματα, ἅτε δὲ νέα κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ὄντα τὰ Σόλωνος πολλοὶ τῶν παιδῶν ἤσαμεν.

¹⁰A. E. Taylor (1928: 51) señala: «Hence I take the meaning to be that Solon did not, like many famous poets, e.g. Pindar, Simonides, Bacchylides, 'write to order' to gratify the tastes of a patron, but, like a free gentleman, to please himself, and that this was reflected in his style and language (...) Solon, having no one to please but himself, can say what he likes, and is free to say it as he likes. 'Le style c'est l'homme' is peculiarly true of him».

«géographique», de la transmission des faits archaïques» (Pradeau, 1997: 24). Es importante señalar que son los accidentes astronómicos los que explican la amnesia colectiva que sufren los griegos, ya que, a causa de ellos, no pueden establecer nunca una transmisión continua de la historia. La verdad de los hechos del pasado, por tanto, se relaciona con la posibilidad de una transmisión continua, genealógica, en la que la desaparición de testimonios y de memoria no produce alteraciones en la corriente de central de la historia. El problema de los griegos para crecer como pueblo y abandonar ese estado de infancia continuo se debe en buena parte a los desastres naturales de la tierra que habitan, mas, por otra parte, surge también de su propia relación con los acontecimientos del pasado: de la imposibilidad de hacer uso de ellos para mejorar el presente. No hay que olvidar que el relato se remonta a un momento glorioso del pasado (21a-d) y de un momento presente en el que se renueva esa condición de excelencia (21a, 27a-b). Critias repite el relato que una vez contara Solón, lo que les convierte en portadores de un legado, pero el pueblo griego contemporáneo a ellos, profundamente amnésico, no parece estar precisamente interesado en el valor educativo del pasado o en su capacidad para renovar el presente (B. Sattler, 2010: 262-264), de suerte que eso hace que las líneas de transmisión queden interrumpidas: Solón no logra componer su gran obra acerca de los acontecimientos que le narra el sacerdote egipcio; Critias, por su parte, presenta un relato tan importante para la comunidad y su pasado en el seno de una reunión de cabaes, en cierto modo una elite intelectual, bastante apartada del resto y profundamente preocupada por estos temas a causa de su excelencia y relación con la verdad.

El *logos* de Critias está enteramente marcado por una preocupación acerca del pasado, tanto por la historia como por las genealogías, no sólo las hesiódicas, sino también la ateniense y la suya propia. En el día de las Apaturia, cabe recordar, se celebraba la pertenencia a un clan a partir del recuerdo de su fundador y era el día en que los jóvenes se inscribían en una de las fratrías. Por otra parte, se puede pensar que es Platón, en la figura del viejo Critias, su bisabuelo, el que está rindiendo homenaje a su propio linaje. Como apunta E. E. Pender (2010: 222), esta preocupación del prólogo por la transmisión y la salvaguarda del conocimiento tradicional pone en el punto de mira una cuestión central: quién se encuentra investido de suficiente autoridad como para narrar hechos humanos y divinos. Es a partir del recuerdo de la conversación entre Solón y el sacerdote egipcio y de la transmisión de esta historia de padres a hijos dentro —y exclusivamente dentro— de la familia de Critias donde se fundamenta la veracidad del relato, un relato que, como aparece en la contraposición que establece Sócrates entre poetas, sofistas y el tercer género (19e8:

τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γένος: la clase filosófica), encuentra en la naturaleza y la educación sus fuentes principales de legitimación.¹¹ A este respecto, J.-F. Pradeau (1997: 24) incide en la repetición como mecanismo de transmisión de la verdad dentro de un linaje: «La vérité, sans être semble-t-il altérée, se répète. Et le *Timée* nous le montre quand, à chaque fois qu'un destinataire se fait à son tour narrateur, au rythme des rencontres, amitiés ou liens familiaux, il rappelle et souligne la vérité de ce qu'il relate». Tanto Critias como Timeo —en 20a1-5 o en 27a2-6, pasajes en los que la presentación de ambos les sirve de legitimación para elaborar su relato— están en una relación determinada, filosófica, con la verdad por naturaleza (*physis*) y por educación (*trophe*). Se podría deducir que es la pertenencia a una determinada clase, filosófica, no sólo familiar, la que posibilita ciertas instancias de excepcionalidad en virtud de su educación, su formación en el seno de un *genos* y su parentesco natural (*syngeneia*) respecto de lo que es realmente bueno para la vida de la *polis*.

El relato de Critias se hace eco de las palabras del sacerdote egipcio: él se ve a sí mismo preparado (26c6: ἔτοιμος) para llevar a cabo la adecuación necesaria entre discurso y verdad; en suma, de construir su *logos* como un relato de verdad de aquello que Sócrates había expuesto el día anterior “como en un mito” (26c7-8), de modo que el relato “historiográfico” de Critias aparentemente sustituye el mítico mediante un *logos* más acorde (T. K. Johansen, 2004: 36).¹² Los ciudadanos y la ciudad contada por Sócrates el día anterior se trasladan, por una parte, a la realidad mientras que, por otra, se imbrican con el relato de verdad del sacerdote egipcio acerca de los antepasados reales de los atenienses:¹³ en suma, los animales pintados o en reposo a los que se refiere en 19b pasan ahora a un estado de movimiento. Una vez expuestos los tres relatos, se comprobará que están en plena armonía y no habrá disonancias, ya que la adecuación entre relato y verdad estará acorde con lo que se pide tanto a un *logos* como, por otra parte, al decoro que preside el momento, el festín de discursos

¹¹Sobre la importancia de la transmisión en el prólogo del Timeo, cf. E. E. Pender (2010: 220ss).

¹²Resulta muy interesante la lectura de T. K. Johansen (2004: 36): lo que hacen tanto Critias como el sacerdote egipcio es llevar a cabo una transposición de dos mitos a un plano más elevado de verdad, de suerte que el sacerdote egipcio cuenta de nuevo el mito de Faetón dando una explicación verdadera: el mito oculta, de alguna manera, un hecho real como la *parallaxis* planetaria; mientras, por su parte, Critias pone en acción a los ciudadanos de los que ha hablado Sócrates, identificándolos con los antepasados atenienses: «In the case of the Egyptian's response to the Phaeton story, one might say that the scientific truth behind it does not so much refute the *mythos* of Phaeton as translate it into a different form (*schema*), a form in which it is explained as an instance of a more general scientific phenomenon. Similarly, Critias cannot simply reject Socrates' *mythos*, since it is in this *mythos* that his allegedly historical characters were educated (cf. 27a9-b1: παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφερόντως αὐτῶν τινας). Rather, like the Egyptian's retelling of the Phaeton story, Critias is now retelling the story about Socrates' citizens as a true account in the sense that it is now about supposedly historical entities, the ancient Athenians». En una línea parecida señala J.-F. Pradeau (1997: 24): «Ici, dans la mesure où son statut formel, poétique, est en jeu, il faut en établir les conséquences quant à la nature du récit».

¹³26c9-d3: νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τἀληθές δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διανοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς.

ofrecidos a la diosa en su festividad (26d3-5).¹⁴ El hecho de que en el pasaje citado aparezca ἁρμόσουσι (armonicen) muestra una intención programática: la armonía es uno de los principios cosmológicos fundamentales del *Timeo* y, por otra parte, es el rasgo y la prueba manifiesta de la presencia de una ordenación interna en la naturaleza de las cosas. La armonía es lo que unifica la obra de arte divina que es el mundo en la que todos los elementos están caracterizados por la presencia inmanente de una ley, el número, que dota de belleza y unidad a las partes y al conjunto. Además la armonía es lo que confiere acuerdo y parentesco (*syngeneia*) a la relación entre verdad y relato (*Timeo* 29b5), una relación análoga a la mimesis que se da entre el modelo del mundo y la copia que este es.

Para terminar este apartado, cabe añadir que no se suele señalar que el esquema narrativo del encuentro entre Solón y el sacerdote egipcio se corresponde, al menos en parte de su estructura, con un paradigma mítico que aporta ciertos rasgos de excepcionalidad: el del legislador que es formado o que recibe un código o unas leyes de manos de la divinidad. Según Homero (*Odisea* XIX, 178-179), Minos “conversaba con el gran Zeus”. Estrabón (X, 8) cuenta que un cierto Radamantis, no el hermano de Minos, sino un personaje anterior al que Minos emuló, fue el primero que estableció una constitución en la isla: «arguía que procedían de Zeus los diversos decretos que promulgaba. Así, imitándole en esto, Minos subió durante nueve años, según parece, a la cueva de Zeus. Pasaba allí un tiempo, tras el cual bajaba con algunas disposiciones escritas que presentaba como mandatos de Zeus» (trad. J. Torres Esbarranch, 2001: 479). Asimismo Licurgo toma la *rhetra* espartana de Delfos (Platón, *Leyes*, 632d; Plutarco, *Vida de Licurgo* 6, 1ss.). La cuestión del origen divino de la ley será de capital importancia en las *Leyes*, en donde Platón se ocupa de figuras como Minos, Licurgo y Epiménides.¹⁵ Precisamente cabe señalar que Plutarco (*Vida de Solón*, 12) pone en relación a Epiménides, hombre divino cretense, con Solón, a quien ayudó en las reformas constitucionales.

3. CUESTIONES ACERCA DE LOS RELATOS SOBRE EGIPTO

Egipto, por otra parte, aparece en varios de estos relatos sobre los hombres divinos y los legisladores. Como subraya D. Hernández de la Fuente (2012: 60ss.), Egipto

¹⁴En relación a la diosa a la que se celebra, T. K. Johansen (2004, pp. 38-39) indica apropiadamente: “We may recall in this context that the first reason that Socrates states for accepting Critias’ account as meeting his needs is that the account will serve as a proper praise of Athena on the day of the Panathenaia (cf. 26e3 with 21a2). However, the Athena that Critias’ story celebrates is a philosopher-warrior goddess (that is, a guardian character) rather than an Athenian democratic goddess. Just as Plato appropriates the Athenians’ forebears in the service of a new set of philosophical ideals, so he appropriates their patron goddess”.

¹⁵*Leyes* I 624a-b, 630d, 632d, IV 706a; IX 858e; XII 948b-c.

encarna un modelo superior y más antiguo en lo que a la ley divina se refiere. De ello dan cuenta pasajes como el mito de Theuth en *Fedro* 274c y ss. o *Leyes* II 656d-657b en el que se muestra la fascinación ante que provoca en Platón una cultura que no admite cambios en sus formas representativas. Según el *Busiris* de Isócrates (17) los espartanos imitaron, con defectos, la legislación del rey mítico Busiris en su *rhetra* y también (28) se afirma que Pitágoras fue el primer griego en aprender las leyes y doctrinas egipcias. Jámblico (*Vida pitagórica* 12) cuenta acerca de Pitágoras que Tales «lo hizo partícipe de cuantos conocimientos pudo y, aduciendo como pretexto su vejez y mala salud, le instó a que se embarcara rumbo a Egipto y se relacionara especialmente con los sacerdotes de Menfis y Dióspolis. En efecto de ellos obtuvo aquello por lo que la gente lo tiene por sabio» (trad. M. Periago, 2003: 33). Entre estos conocimientos se encuentran la geometría y el estudio de los fenómenos celestes (*Vida pitagórica* 158). En este último pasaje señala Jámblico: «Dicen que se había dedicado ampliamente a la geometría. En efecto, entre los egipcios existen muchos planteamientos de temas de geometría, porque, desde antiguo, a causa de las crecidas y bajadas del Nilo, los científicos egipcios, por inspiración de los dioses, tuvieron la necesidad de medir toda la tierra que cultivaban, por lo que esta acción ha sido llamada geometría» (ibídem: 112). Asimismo en el relato de Critias (*Timeo* 22d-e) se alude también a dos fenómenos vinculados con el Nilo:¹⁶ por una parte, el río sirve de refugio en las destrucciones del mundo mediante el fuego que cae del cielo; por otra, cuando los dioses purifican la tierra con la crecida de las aguas, se despueblan las tierras ribereñas y los habitantes suben a las montañas.

Egipto también aparece en el *Político* (290d-e) como legislación paradigmática en relacionar la monarquía y el sacerdocio.¹⁷ Es Egipto el lugar al que se remonta en origen, más allá del mundo dorio, esta figura sacra del legislador (*nomothetes*, cf. D. Hernández de la Fuente, 2012: 62). Plutarco (*Vida de Licurgo*, 4-5) hace viajar al legislador espartano hasta Egipto para aprender la separación entre guerreros y trabajadores, de la que se hace mención en *Timeo* 22b; a continuación viajó a Delfos para recabar de Apolo las leyes espartanas. Parece, por tanto, que el viaje de Solón a Egipto narrado por Critias mantiene ciertos rasgos de los relatos tradicionales sobre legisladores griegos en Egipto. Egipto (*Timeo* 22e) es el lugar que atesora las tradiciones más antiguas, debido a que, como se ha señalado antes, son los únicos que, a lo largo de las diferentes devastaciones naturales, han podido mantener sus documentos materiales y registros guardados en sus templos. En paralelo con Atenas,

¹⁶Cf. Heródoto II, 19ss.

¹⁷Así A. E. Taylor (1928: 54): «In Egypt even such utilitarian matters (divination and physics) are systematized by being based on cosmological and theological principles. Nothing whatever is left unregulated, and theology and cosmology are foundations of all the regulations».

los egipcios están tutelados por Neith, la versión egipcia de Atenea (21e4-6). Frente a Atenas, en cambio, el territorio egipcio posee una cierta buena mezcla (εὐκρασία) en el clima (23a y 24c-d), que es referida en términos muy semejantes a los definidos por el tratado hipocrático *Aires, aguas y lugares* (XII 3).¹⁸ Precisamente es la medicina, junto a la astronomía y la adivinación, uno de los saberes (*mathemata*) que destaca el sacerdote egipcio (24c1-3).

El relato de Platón discrepa en algunos puntos con el que lleva a cabo Heródoto sobre Egipto y discurre en paralelo con otros. Según Heródoto (II 15 y 77) se pensaba que los egipcios eran el pueblo más antiguo que existía. Ellos habían sido los que habían desarrollado la escritura y, a través de esta, conservaban documentos sobre los hechos del pasado. De acuerdo con el *logos* de Critias, los egipcios no son los más antiguos, ya que los atenienses que se enfrentaron a la Atlántida fueron anteriores, pero, como se ha visto, Egipto es la única nación que no ha sido afectada por las destrucciones cíclicas a las que está sometido el mundo. Gracias a la benignidad del lugar en el que habitan y a la escritura, poseen un continuo en sus documentos, no una civilización interrumpida como la ateniense¹⁹. Atenas, en el relato de Critias, y en el imaginario platónico, quedaría como una *polis* más antigua y superior en hechos a la civilización egipcia, pero cuya enfermedad radicaría en el olvido de ese pasado superior y virtuoso que está en el origen mismo de la ciudad y de su pueblo.

En relación a estos puntos, T. K. Johansen elabora un análisis sugerente del relato de Critias (2004: 41-42). En primer lugar, el hecho de que en la literatura griega los egipcios suelen aparecer como un pueblo de mercaderes y de engaños,²⁰ podría hacer pensar que un relato presentado por un egipcio es algo que hay que poner en duda; para Johansen, es un modo que utiliza Platón de avisar al lector de que no hay

¹⁸Compárense estos pasajes: *Timeo* 22e-23a: τὸ δὲ ἀληθές, ἐν πᾶσιν τοῖς τόποις ὅπου μὴ χειμῶν ἐξαισίου ἢ καῦμα ἀπείργει, πλέον τοτὲ δὲ ἔλαττον αἰεὶ γένος ἐστὶν ἀνθρώπων; *Timeo* 24c: ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὡρῶν ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι; *Aires, aguas y lugares* XII, 2-3: Τὸ δὲ αἴτιον τούτων ἡ κρήσις τῶν ὡρέων, ὅτι τοῦ ἡλίου ἐν μέσῳ τῶν ἀνατολέων κέεται πρὸς τὴν ἡῶ, τοῦ τε ψυχροῦ πορρωτέρω· τὴν δὲ αὔξησιν καὶ ἡμερότητα παρέχει πλεῖστον ἀπάντων, ὁκόταν μηδὲν ἢ ἐπικρατέον βιαίως, ἀλλὰ παντὸς ἰσομοιρῆ δυναστεύῃ. Th. J. Tracy (1969, p. 119) apunta esta misma relación: "The connection between medicine and astronomy is likewise pointed up, as we have seen in *Airs, Waters, Places*. Hence it is clear that Plato was well acquainted with the details of the theory as we have seen it in the medical writers, and so it is reasonable to assume that he is drawing upon this background when he formulates his general principles concerning the effect of environment upon the body".

¹⁹En *Leyes* (II 656d-657a) Platón alaba asimismo la educación egipcia, basada en la matemática, en la música y en "los bellos movimientos", aunque, a continuación, en II 657a5, el ateniense señala que los egipcios tienen también muchas cosas no tan alabables (νομοθετικὸν μὲν οὖν καὶ πολιτικὸν ὑπερβαλλόντως, ἀλλ' ἕτερα φαῦλ' ἂν εὖροις αὐτόθι). En *Leyes* V 747b8-c8 Platón critica la falta de libertad, el apego al dinero y la viveza, una inteligencia pragmática que nada tiene que ver con la *phronesis*.

²⁰Homero, *Odisea* XIV 288-289; XV 15-17; Esquilo, fr. 373; Aristófanes, *Tesmoforias*, 921-922; Cratino, fr. 373.

que tomarlo todo al pie de la letra. No obstante, el criterio de verdad que rige una narración no es sólo el grado de adecuación respecto de los hechos, sino su capacidad de transmisión de una serie de valores de virtud y de educación constitutivos del cosmos y que se encuentran por encima de la fidelidad, la objetividad narrativa o el criterio de discriminación del historiador. Aunque la fuente del relato sea un egipcio, lo importante es la verdad de su mensaje, de la moraleja, cabría decir. La intención de fondo, más que elaborar un relato conforme a los cánones del criterio de discriminación o del uso del *elenchos* —que, para historiadores como Tucídides (I, 20-21), no se podían aplicar a los hechos antiguos (*ta palaia*) por ser imposible la verificación de los mismos—,²¹ es establecer un relato conforme a las recomendaciones que hace Sócrates en la *República* sobre el uso mimético de la historia.

4. CONCLUSIÓN

En la doble articulación de estas formas de aproximación a la verdad es donde se encuentra la neutralización de la diferencia que se podría establecer entre el relato forjado y la historia verdadera (*πλασθέντα μῦθον* y *ἀληθινὸν λόγον*), ya que, como señala T. K. Johansen (2004: 46), si bien la historia puede resultar falsa en términos historiográficos, logra su virtud al ilustrar correctamente una verdad fundamental. Lo que tienen en común el *logos* de Critias y el de Timeo es su discurrir a través de lo sensible y de lo histórico; en suma, a través de lo que está sujeto a *genesis*. La veracidad de los relatos de Critias y de Timeo radica en su adecuación al orden natural, a la teleología que subyace a la configuración del cosmos y a la tendencia natural (*kata physin*) de este hacia lo bello y bueno (29e-30b).²² El hecho de que un pueblo excelente se impusiera a la fuerza y a la *hybris* de la Atlántida significa que este orden natural prevalece y es aquí donde la mimesis auténtica se hace efectiva. Las fronteras entre *mythos* y *logos* se diluyen, por tanto, o al menos, se reinterpretan en unos parámetros distintos a los que se establecen, por ejemplo, en la *Teogonía* de Hesíodo o los presocráticos (M. F. Burnyeat, 2005: 145,156). En el *logos peri physeos* de Timeo se va a materializar, como veremos, una nueva relación entre estos dos términos que ya aparece de manera pionera en el *logos* arqueológico de Critias. El tema central de ambos no es, por supuesto, el mismo, pero el criterio de verdad que enmarca el relato de Critias va a ser el fundamento sobre el que Timeo construya su *logos*: la adecuación de este a una verdad que es educativamente útil y que ejerce su

²¹Asimismo Éforo, fr. 9 Jacoby.

²²Sobre la teleología en el *Timeo* como fundamento y plan general del *logos peri physeos*, cf. C. Steel, 2001.

valor transformador en el seno de la *polis*, porque muestra el mundo como el resultado de una ordenación completa y unificada a cargo de la divinidad, que hace que todo tienda *pros to beltiston* y que el cosmos sea bello y esté ordenado a partir del mayor grado posible de sometimiento de lo que deviene a lo inmutable y estable, el paradigma eterno (C. Steel, 2001: 109). En suma, se trata de convertir la naturaleza en un inapelable imperativo ético y político. Para lograr un logos de esa clase, como se ha señalado al comienzo, es necesaria una excelencia en la naturaleza y en la educación, excelencia que poseen tanto Critias como Timeo de Lócride (20a-b)

Esta insoslayable determinación teleológica es lo que queda englobada en el concepto de *eikos*, que en el discurso de Timeo determinará *logos* y *mythos*, anulando, en cierta manera, esa oposición y desplazando el discurso al plano de lo divino, de lo divino que es constitutivo de lo cosmológico, lo físico y lo fisiológico: toda la *physis* revela el orden divino.²³ Como señala M. Burnyeat (2005: 144), Critias describe el relato de Sócrates sobre la ciudad ideal, desarrollado el día anterior, como un relato forjado (*πλασθέντα μῦθον*) en contraste con el suyo acerca de la Atlántida, al que se refiere como una historia verdadera (*ἀληθινὸν λόγον*, cf. 20d y 26c-e). En ambos casos, por *mythos* se alude a una narración de hechos que no suceden exclusivamente en el mundo de la historia humana sino como “a narrative that makes important reference to the divine”. Es precisamente la referencia al orden divino —sin olvidar el contexto de la festividad—, y al mundo como dios, en definitiva, lo que legitima al criterio de verdad del relato que, por tanto, no atiende en primera instancia a la diferencia entre *logos* y *mythos*, sino al hecho de que ambos den cuenta de la naturaleza real de las cosas —la huella del dios— y que ello sirva como *paradeigma* para la construcción de lo social y de lo humano individual. Los expertos reunidos en la conversación que se presenta en el *Timeo*, así como el relato de Critias en el diálogo homónimo encarnan ese tercer género que se aparta tanto de la errónea mimesis poética cuanto de la tarea vulgarizadora y psicagógica de la argumentación sofística. De nuevo el modelo de verdad ha de ser uno transfigurado por la afinidad con lo divino o, al menos, uno que tienda a la imitación de la divinidad como único fin posible de la vida humana.

²³M. F. Burnyeat (2005: 156): «Hence I suggest that the best translation for *eikota* when we read the Prelude is ‘reasonable’ ‘rational’, which for the phrase *eikos mythos* yields the strikingly oxymoronic translation a ‘rational/ reasonable’ myth confirming that Plato’s *Peri physeos* will indeed overcome the traditional opposition between *mythos* and *logos*».

REFERENCIAS

- BURNYEAT, M. F. (2005) "Eikos logos", *Rhizai: journal for ancient philosophy and science*, 2, 143-165.
- CORNFORD, F. M. (1937, 1966), *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Londres: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- HADOT, P. (1983) "Physique et poésie dans le *Timée* de Platon", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 111, 113-139.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2012) "El hilo de oro (Leg. 645a): herencias pitagóricas y religiosas en la teoría política de Platón" en S. Ariza et C. González. (Eds.) *Boulê. Ensayos en filosofía política y del discurso en la Antigüedad*, Bogotá: Universidad de los Andes.
- JOHANSEN, Th. K. (2004). *Plato's natural philosophy: A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LISI, F. L. (1992), Platón *Timeo*, introd., trad. y notas, *Diálogos VI*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- MORGAN, K. A. (2010), "Narrative orders in the *Timaeus* and *Critias*" en R. D. Mohr y , B. M. Sattler (Eds.), *One book the universe. Plato's Timaeus today* (pp. 267-285), Las Vegas, Zurich, Atenas: Parmenides Publishing.
- MOURELATOS, A. P. D. (2010), "The epistemological section (29b-d) of the Proem in Timaeus' speech: M. F. Burnyeat on *eikos mythos*, and comparison with Xenophanes B34 and B35" en R. D. Mohr y , B. M. Sattler (Eds.), *One book the universe. Plato's Timaeus today* (pp. 225-247), Las Vegas, Zurich, Atenas: Parmenides Publishing.
- PENDER, E. E. (2010), "Chaos corrected: Hesiod in Plato's creation myth" en G. R. Boys-Stones. y J. H. Haubold (Eds.) *Plato and Hesiod* (pp. 219-245), Oxford: Oxford University Press.
- PRADEAU, J.-F. (1997), *Le monde de la politique. Sur le récit Atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- ROWE, Ch. (1999), *Plato. Statesman: a translation and commentary*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- (2003), "The status of the myth in Plato's *Timaeus*" en C. Natali y S. Maso (Eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo* (pp. 21-32) Amsterdam: Adolf M. Hakkert editore.
- SATTLER, B. M. (2010), "Egyptians, Greeks and empirical processes in Plato's *Timaeus*" en R. D. Mohr y B. M. Sattler (Eds.), *One book the universe. Plato's Timaeus today* (pp. 249-266), Las Vegas, Zurich, Atenas: Parmenides Publishing.
- STEEL, C. (2001), "The moral purpose of the human body. A reading of *Timaeus* 69-72". *Phronesis*, XLVI/2, 105-128.
- TAYLOR A. E. (1928, 1962), *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford: Oxford University Press.
- TRACY, Th. J. (1969), *Physiological theory and the doctrine of the mean in Plato and Aristotle*, La Haya-París: Mouton.

J. CANO CUENCA: Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca" y Grupo de Investigaciones *Nomos* de la UC3M. Trabaja sobre diferentes aspectos de la filosofía platónica, principalmente la teoría política y su relación con la medicina, la ciencia y la fisiología, tema sobre el que realizó su tesis doctoral: *Cuando el dios no está ausente: cosmología y fisiología en el Timeo de Platón*. Ha publicado diversos artículos en revistas y libros internacionales y nacionales, así como traducciones anotadas de textos como el tratado médico *Sobre la naturaleza del hombre* (Gredos, 2003), Marco Aurelio *A sí mismo* (Edaf, 2007) o Sófocles, *Edipo rey* (Cátedra, 2009). Actualmente prepara una edición traducida y comentada de la *Carta VII* platónica.