

El mito en Platón Algunas reflexiones sobre un tema recurrente

Francisco L. Lisi Bereterbide
Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”
Universidad Carlos III de Madrid

Resumen: El trabajo analiza la significación de los mitos en la obra platónica partiendo del uso del término en los diálogos y lo compara con la utilización de *logos*. Se distinguen las diferentes formas en las que se utiliza el término para delimitar un uso propiamente platónico. En esa forma, el mito no se opone al *logos* escrito.

Palabras clave: mito, *logos*, relato, discurso, verdad

Abstract: “Myth in Plato. Some Reflections on a Recurrent Issue”. The paper analyzes the signification of myths in the Platonic work starting from the use of the term in the dialogues and comparing it with the use of the term *logos*. The different ways in which the term is used are distinguished in order to delimitate a properly Platonic use. In that way, myth does not oppose written *logos*.

Key words: myth, *logos*, story, discourse, truth

Hablar acerca del mito en la obra de uno de los filósofos más importantes que nos ha legado la antigua Grecia no deja de ser un desafío. Utilizo la palabra “desafío” en varios de los sentidos que posee en lengua castellana. En primer lugar, porque es un asunto cuyas dificultades exigen especial decisión, ya que este núcleo aparentemente irracional, resto de creencias religiosas perimidas, se ha resistido hasta el presente a las numerosas interpretaciones que de él se han ofrecido. El mito muestra a Platón como un extraordinario literato capaz de reelaborar poéticamente las historias de los dioses y los hombres que la tradición le había, por decirlo así, regalado. Sin embargo, esta faceta de Platón parece ser contraria a la imagen que poseemos del fundador del pensamiento occidental, porque está lejos de la racionalidad que nuestra tradición interpretativa le atribuye. Es también un desafío en el sentido de competición. Todo investigador de la obra platónica se siente atraído por el tema y pretende dar una solución al problema, algo difícil teniendo en cuenta la cantidad de interpretaciones que se han realizado. En no pocas ocasiones es también un desafío porque implica romper la fe y amistad que se tiene con alguien, lo que significa que es también un desafío porque a menudo hay que enfrentar el enojo o la enemistad de alguien porque se lo ha contrariado en interpretaciones, que suelen no ser otra cosa que deseos de que el texto diga lo que uno quiere que diga. Por último, recorrer un camino tan sinuoso significa también un desafío en un sentido antiguo de la palabra, porque hay que deshacer, descomponer prejuicios largamente establecidos y escandalizar al mundo académico, que –cuando el desafío es demasiado grande– suele callar y no responder a los argumentos presentados.

Este trabajo intenta responder solamente a una pregunta dentro de los múltiples problemas que plantea el tema, a saber, ¿cuál es la función del mito en los escritos platónicos? Sin duda, esta ha sido la problemática que más ha interesado a los intérpretes, pero ha sido, también, la que más ha sufrido la influencia de los preconceptos con los que cada uno se acerca a la obra del filósofo ateniense, ya sean preconceptos de carácter general, como el tipo de valor que tiene un supuesto pensamiento mítico frente a uno racional, como de carácter específico sobre la filosofía platónica, su constitución y su lugar en la historia del pensamiento. En lo que sigue, queda de lado todo tipo de interpretación que nos aleje del texto platónico propiamente dicho, en primer

lugar porque esas consideraciones requerirían, para un tratamiento profundo, un espacio mucho más amplio del que dispone un artículo y, en segundo, porque, aunque valiosas en sí, solo nos alejarían de la finalidad principal, a saber, comprender, en un primer movimiento, la función inmanente del relato mitológico en la obra del pensador ateniense, y para eso lo más directo que tenemos es escrutar el propio texto platónico. De esta manera, quedan fuera del presente propósito por lo menos dos aspectos fundamentales:

- a. ¿Cuáles fueron las tradiciones y, más precisamente, los modelos a partir de los que Platón plasmó sus mitos y qué relación tienen los últimos con los primeros?
- b. Estrechamente relacionado con este problema, ¿cuál era la actitud de Platón frente a la tradición religiosa griega?

1. Estado de la cuestión

Dentro de las disciplinas filológicas que se sirven de la hermenéutica, el *ars interpretandi*, se presenta ya desde un punto de vista general el problema de en qué medida es posible entender los textos a interpretar. No es casual que esta polémica, que empezó a comienzos del siglo pasado con los trabajos de August Wolf (1807) y Friedrich Ast (*Grundriß der Philologie* y *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, 1808) y se extiende hasta nuestros días, pasando por las investigaciones de Schleiermacher, Dilthey y Gadamer, encuentre en el texto platónico una de sus causas principales. Platón es un escritor que, con una gran capacidad poética, nos ha dejado una colección de diálogos que se asemejan más a un gran fresco dramático que lo que comúnmente se entiende por obra filosófica. Hay varios aspectos, por lo tanto, que debemos tener en cuenta antes de intentar una interpretación del mito y no todos ellos han logrado una respuesta definitiva.

1. En primer lugar, hay que mencionar el carácter de la obra platónica. ¿Se trata de escritos que, a la manera de los tratados, han de ser interpretados sistemáticamente? ¿Cuál es su finalidad? ¿A qué público se dirigen?

2. Íntimamente relacionado con ello está el problema del estilo platónico. Ya la clasificación aristotélica de los diálogos como algo intermedio entre la poesía y la prosa¹ muestra el carácter especial que se le concedía en la Antigüedad a la obra del filósofo ateniense.

¹ Cf. Diógenes Laercio, *Vida, sentencias y opiniones de los filósofos más ilustres*, 3,37 (Frg. 73 Rose)

Platón usa intencionadamente el lenguaje con ambigüedad, recurre a frecuentes metáforas, intenta profundizar en el significado originario de los términos y, a la vez, extender su campo semántico.

3. Otra dificultad, agravada aun más en los últimos años, se refiere al carácter central que tiene el pensamiento platónico en la tradición europea. Ello carga al círculo hermenéutico de una valoración positiva o negativa respecto de Platón y su significación como filósofo y abre las puertas a la proyección de nuestros prejuicios en el texto. En este sentido, los mitos platónicos no pueden tomarse sino como expresiones del humor y la ironía del pensador ateniense que tenía una posición muy negativa respecto de esa tradición de cuentos contradictorios e infantiles que expresa el sentimiento religioso del pueblo ignaro. O. Apelt, en su traducción del *Político*, sostiene sobre el mito que ocupa el centro estructural del diálogo: “Aber der Mythos als solcher ist eine reine scherzhafte Erfindung, der weder einer religiöse Ahnung, nicht eine astronomische Weisheit zugrunde liegt”². Una posición más matizada, aunque no radicalmente diferente, es la que expresa P. Friedländer en su conocido libro sobre Platón: “Mythos steht bei ihm in einem Gegensatz zum Logos, ist ‘Geschichte’ im Gegensatz zu begrifflicher Erörterung, ist vorwiegend alter Geschichte, Überlieferung der Vorfahren, Volkssage, Kinderlehre, Ammenmärchen, Fabel, trägt das Siegel des Pseudos, dem freilich ein Wahrheitsgehalt nicht fehlt”³.

Dentro de los diálogos platónicos, sus mitos son, sin duda, los que se presentan como el núcleo más resistente a cualquier interpretación, lo cual no es, por cierto, casual en una filología caracterizada por su relación positivista con el texto y más de un milenio de exégesis a través del filtro del cristianismo. En la interpretación de los mitos pueden encontrarse las mismas líneas que están presentes en la hermenéutica de Platón en general.

- a) Si, por un lado, hay una interpretación sistemática de los diálogos que busca en las diferentes obras un cuerpo coherente de doctrina, corriente

² “El mito como tal es una pura invención chistosa que no se funda en una inspiración religiosa ni en una sabiduría astronómica” (Apelt, O., *Platons Dialog Politikos. Übersetzt und Erläutert von Dr. O. A.*, Leipzig: F. Meiner, 1914, p. 125, n. 36).

³ “El mito en él se opone al *logos*, es ‘historia’ en oposición a la discusión conceptual, es preponderantemente historia antigua, tradición de los antepasados, leyenda popular, instrucción de niños, cuento de ayas, fábula, lleva el sello de la falsedad, el que, por cierto, no carece de un contenido de verdad” (Friedländer, P., *Platon*, Leipzig/Berlin: W. de Gruyter, 1928-1930, tomo I, p. 183).

que encuentra en la obra de P. Natorp⁴ y su visión neokantiana de Platón su expresión más alta, encontramos también una explicación kantiana de los mitos: estos serían un recurso del filósofo para representar los principios regulativos de la razón que no pueden ser objeto de una exposición científica por encontrarse más allá de los límites de la razón teórica, pero que son, sin embargo, los fundamentos de la ética (dios, mundo, alma). El mito alude, por lo tanto, a un ámbito super- o trans-racional⁵.

- b) Así como, entre los estudiosos del pensamiento platónico, durante mucho tiempo se efectuó una interpretación biográfica de la obra del ateniense y se habló de una evolución intelectual en la cual se iban haciendo más descubrimientos, abandonando viejas ideas y mejorando otras⁶, puede detectarse una orientación que ve en los mitos platónicos la expresión de concepciones aún no totalmente cristalizadas y que, por ello, no pueden ser volcadas con la exactitud que el *logos* requiere. A medida que Platón iba avanzando en la formulación de sus teorías, los temas del discurso mitológico pasaban al ámbito lógico⁷.
- c) En los últimos cincuenta años, se encuentra en el centro del debate el problema del Platón esotérico. Según esta interpretación, los diálogos pueden ser correctamente entendidos solo en el horizonte de lo que Aristóteles denominaba la doctrina no escrita, es decir, la verdadera filosofía platónica que el maestro transmitía directamente solo a los miembros del círculo de sus más estrechos colaboradores. No es posible encontrarla en los diálogos, porque el pensador ateniense la habría reservado a la enseñanza oral, tal como se insinúa en la *Carta VII* (341b-341d). Los diálogos contendrían, por tanto, solo indicaciones, alusiones a la verdadera doctrina y el auténtico significado de estos se entendería únicamente en el marco de la verdadera teoría platónica que supone la existencia de dos principios (mónada y díada indefinida) de los que deriva toda

⁴ Cf. Natorp, P., *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, 1922.

⁵ Cf. Stewart, J.A., *The Myths of Plato*, edición de G.R. Levy, Londres: Centaur Press, 1960.

⁶ Cf. Hermann, K.F., *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg: Winter, 1839; Von Wilamowitz Moellendorf, U., *Platon, sein Leben und seine Werke* (1919), quinta edición, Berlín: Weidmann, 1959; entre otros.

⁷ Cf. Willi, W., *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoïe*, Zurich: Orell Füssli, 1925.

la realidad. K. Gaiser⁸, uno de los representantes de esta escuela, ha sostenido que el mito platónico justamente corresponde como relato al mundo del devenir y que en los relatos míticos es posible ver la interacción de los dos principios fundamentales, mónada y diada originaria. El *logos*, por el contrario, quedaría reservado principalmente a la esfera del discurso inteligible, el mundo noético y dianoético. Es evidente que esta interpretación retoma los prejuicios de la corriente neokantiana y otorga al *logos* un ámbito superior al mito, dado que este es solo reflejo de un objeto que no permite alcanzar la verdad última, algo que sí le es posible al *logos*. Como las otras interpretaciones, esta carece de base textual⁹.

Creo que esta somera exposición de las diferentes corrientes interpretativas ha evidenciado que hay una oposición fundamental que subyace a todas las interpretaciones, la del mito y el *logos*. Por un lado, el discurso superior caracterizado por su certeza y precisión, el *logos*, y, por el otro, la fabulación con amplios momentos de incertidumbre o de falsedad, el mito. Ciertamente, esta oposición no es típicamente platónica, ya que puede encontrarse también en otros pensadores. Así, estamos acostumbrados a hablar del pasaje del mito al *logos* en el caso de la filosofía o en el de la religión (religiones paganas-cristianismo), o del tránsito, por ejemplo, del oscurantismo de la Edad Media a la luz de la razón ilustrada.

El primer problema interpretativo que se presenta es que esta contradicción implantada en el centro de la obra del pensador más influyente de la historia occidental amenaza con romper su unidad; se trataría de dos ámbitos extraños, sin solución de continuidad y que solo estarían artificialmente unidos. El Platón lógico representaría un salto cualitativo, un milagro “griego”, inexplicable a partir del presupuesto del Platón mítico. Platón se convierte de esta manera en un microcosmos de nuestra evolución intelectual. Esta interpretación tradicional no puede dejar de sernos sospechosa. Estamos muy acostumbrados a ver nuestra propia evolución como un pasaje semejante

⁸ Cf. Gaiser, K., *Platon und die Geschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1961; *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur Systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart: E. Klett, 1963; *La metafisica della storia in Platone*, Milán: Vita e Pensiero, 1988.

⁹ Es posible observar con absoluta claridad esta actitud en el capítulo que Gaiser dedica a la función de los mitos en los escritos platónicos (cf. Gaiser, K., *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Nápoles: Bibliopolis, 1984, pp. 125-152).

hacia una mayor racionalidad, incluso nuestro propio desarrollo de la infancia a la vejez. Estamos también muy habituados a clasificar lo “otro”, lo que no pertenece al ámbito de la razón, como algo de un carácter inferior. Lo que nos es extraño, lo que es minoritario, lo que no entendemos es empujado por nosotros mismos hacia esa esfera a la que en la interpretación ha sido impedido el mito platónico.

4. Otro inconveniente interpretativo de primera magnitud lo representa el hecho de que, al estar la obra platónica escindida en dos partes tan diferentes, corremos el peligro de remitir todo lo que no entendemos a la esfera del mito y pensar que Platón en realidad no se había tomado tan en serio lo que estaba escribiendo: que él, en última instancia, no creía en lo que estaba afirmando en el texto. Este es un peligro que ha tenido expresión práctica en innumerables interpretaciones y que ha posibilitado el surgimiento de un Platón monoteísta, ilustrado, totalitario, democrático, oscurantista, nacionalsozialista, etc. El mito es justamente el lado sombrío del pensador griego, aquello que menos podemos comprender y donde súbitamente un filósofo genial se nos manifiesta no como un dios intemporal, sino como un griego del pasaje del siglo V al IV a.C. Por ello, creo que el camino más conveniente a seguir es preguntar qué dijo Platón sobre el mito, sabiendo que es muy posible que no encontremos una respuesta unívoca, tal como nos gustaría.

2. Significado del mito en Platón

Antes de comenzar a investigar el significado de la voz $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ en los diálogos, hay que aclarar que en la obra platónica es posible encontrar por lo menos tres niveles diferentes en la utilización de los términos, tal como lo ha puesto de manifiesto hace ya muchos años K. von Fritz¹⁰. Uno se refiere al significado y al uso que tenían los términos en el habla cotidiana. Otro, más elevado, refleja el nivel de discusión científica de aquel momento. Finalmente en la cúspide se encuentra el uso propiamente platónico del término. $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ no es una excepción a esta regla.

¹⁰ Cf. Von Fritz, K., *Philosophie und Sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles* (1938), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

2.1. Μῦθος en su acepción habitual

En el habla cotidiana, el término significa “palabra”, “relato”, “cuento”. En esta acepción aparecen en la obra escrita numerosos pasajes en los que se menciona el mito de Esopo de la loba y el león (cf. *Alcibiades 1*, 123a1)¹¹ o una posible fábula que este podría haber compuesto acerca de la interrelación mutua del placer y el dolor (cf. *Fedón*, 60c1) o los cuentos que narran las ancianas (cf. *República*, 350e2-3, 381e3) o los que serían para nosotros propiamente mitos, como los del Hades (cf. *ibid.*, 330d7-8, 386b8) o el del rapto de Ganimedes por Zeus (cf. *Leyes*, 636c7, 636d3-4), inventado por los cretenses (cf. *ibid.*, 804e4, 865d5). En este nivel, Platón trabaja con las concepciones normales acerca del mito, no problematiza el término. No obstante, ya en este plano es posible indicar que la diferencia entre mito y *logos* no es tan tajante como actualmente se supone. En el mismo ejemplo del *Fedón*, Cebes denomina un poco más abajo los relatos de Esopo como λόγοι (cf. *Fedón*, 60d1). Este hecho refleja, probablemente, el uso habitual del término, que no lo oponía a λόγος del que era un sinónimo, y demuestra, con certeza, que los límites entre uno y otro no eran precisos.

Platón juega con las demarcaciones difusas entre estos sinónimos cuando, al mencionar la creencia sobre la impureza de los que han dado muerte a una persona, señala: “el mito, el *logos* o como haya que llamarla” (*Leyes*, 872d7-e1). Aunque existe un núcleo semántico coincidente, ambas palabras tienen connotaciones específicas, como ocurre con todos los sinónimos. La forma que asuma la expresión de una creencia tiene una importancia secundaria respecto de su núcleo verdadero.

En varios pasajes de su obra, sostiene la importancia política de los mitos así concebidos. En el segundo libro de las *Leyes*, los toma como un poderoso elemento político que puede convencer a los ciudadanos y, en especial, el alma de los jóvenes, de manera que toda la ciudad debe repetir a lo largo de su existencia una y la misma doctrina en “canciones, mitos y *logos*” (ἡ τοιαύτη συνοικία πᾶσα περὶ τούτων ἐν καὶ ταύτων ὅτι μάλιστα φθέγγοιτ' ἅει διὰ βίου παντὸς ἐν τε ᾠδαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις) (*Leyes*, 664a4-7). Estos tres elementos son utilizados para “encantar” a los jóvenes de manera tal que se garantice la unidad ideológica de la ciudad (cf. *ibid.*, 840b5-c2; X 887d2). Aquí,

42

¹¹ Para el caso de la obra de Platón, dejaremos la indicación de la numeración correspondiente, precedida del título, en el cuerpo del texto (*N. de los Eds.*).

“mito” representa claramente el relato que se hace a los jóvenes, mientras que “logos” se refiere a las conversaciones o a los discursos que se les dirigen.

En este uso, el mito tiene un contenido de falsedad, como sucede en el caso de los que se relatan a los niños, pero alberga también la verdad y constituye el primer contenido ideológico que reciben (cf. *República*, 377a4-7), de ahí la enorme importancia que les otorga Platón en la formación del carácter y la moralidad del ciudadano (cf. *ibid.*, 377b5-c5). La crítica a la que los somete en los libros segundo y tercero de la *República* y las disposiciones que toma en el segundo de las *Leyes* muestran con claridad que esta clase de mitos constituye el fundamento primero de la educación del ciudadano.

Sin embargo, el mito es no solo una narración, sino también una palabra, una alegoría o, simplemente, una opinión o juicio, como el de la inspiración poética (cf. *Leyes*, 719c1) o el que debe regir la política de matrimonios en la ciudad (cf. *ibid.*, 773b4). Es precisamente como opinión que tiene importancia política, puesto que la opinión anida en el alma y guía al ser humano en la vida práctica. De ahí que sea necesario que esa opinión que implanta el mito en el alma coincida con la de la ciudad que se expresa en la norma en sentido amplio: el *nomos*. Platón no duda en utilizar el mito para sus proyectos políticos (por ejemplo, el mito de los hijos de la tierra en *República*, 414d1-415c7).

2.2. La concepción de los círculos intelectuales de μῦθος

El segundo uso del término se encuentra también en los diálogos platónicos. Él refleja, por cierto, el nivel de discusión propio de la sofística. Allí, el mito es opuesto radicalmente al *logos*. Así puede observarse, por ejemplo, en el famoso mito del *Protágoras*, que es introducido por el sofista para fundamentar la existencia de la forma de gobierno democrática. Protágoras pregunta a los asistentes a la discusión con Sócrates si debe responderle con un mito o con un *logos*; dejado en libertad de elegir, prefiere el primero porque es más agradable (cf. *Protágoras*, 320c), y, luego, al terminar su narración del origen de la justicia, prosigue su discurso diciendo: “Acercas de nuestro tema, Sócrates, ya no te voy a narrar un mito, sino que te daré un discurso” (τούτου δὴ περὶ, ὃ Σώκρατες, οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον) (*ibid.*, 324d6-7) y continúa con lo que habitualmente llamaríamos una argumentación racional. Es claro que aquí el mito posee la connotación de historia o relato ficticio, opuesta al *logos* que refleja la realidad tal cual es y no la imaginación. Quizá sea interesante señalar al pasar que esta concepción sofística es la que se ha afirmado en lo que atañe a la interpretación de los mitos platónicos: dos ámbitos diferenciados y escindidos entre sí, de tal manera que Protágoras, para afirmar la

perfección y completitud de su demostración, expresa “te he dejado referido como mito y como *logos* que la virtud puede enseñarse y que los atenienses así lo creen” (τοιούτων σοι... ἐγὼ καὶ μῦθον καὶ λόγον εἴρηκα, ὡς διδασκτὸν ὄρετὴ καὶ Ἀθηναῖοι οὕτως ἡγοῦνται) (*Protágoras*, 328c).

Cabe preguntarse ahora cuál era la actitud de Platón frente a estos dos ámbitos, el uso común y el sofístico. Comencemos analizando la sofística. Al final del *Gorgias*, luego de haber derrotado a Calicles, Sócrates cierra con un mito escatológico acerca del destino de las almas en el más allá y su castigo o recompensa según hayan actuado en esta vida. Allí dice Sócrates: “Venga, escucha un relato muy hermoso, que tú por tu parte tendrás por un mito, creo, pero yo, por la mía, por un *logos*, pues te diré lo que te voy a decir en la convicción de que es verdadero” (Ἀκουε δὴ... μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν) (*Gorgias*, 523a). La intención de Platón de jugar con las palabras es aquí evidente. Consciente de que, para el sofista, su relato ha de ser considerado una ficción, insiste en su carácter lógico. En la terminología sofística, por lo tanto, según Platón, el mito platónico es un *logos*, un relato verdadero, e insiste luego nuevamente en que se trata de un *logos* (cf. *ibid.*, 524a-b), para fundamentar otra vez, sobre la base del mito, la superioridad de la vida justa. Finalmente, remata: “Quizá te parecerá que relaté esto como un mito de una anciana y lo despreciarás. En absoluto habría tenido nada de sorprendente despreciarlo, si en nuestra búsqueda hubiéramos podido encontrar algo mejor y más verdadero que esto” (*ibid.*, 527a). Sin embargo, concluye, aunque aquí se encuentran presentes los tres griegos más sabios, esto no ha sido posible.

El juego de Platón con la terminología de los sofistas no se limita a esto. Así como denomina a su mito *logos*, puede calificar el *logos* de un sofista de mito, tal como lo hace al refutar la teoría de Protágoras en el *Teeteto*, 164d8-9.

2.3. El uso estrictamente platónico

44 La sorpresa aumenta cuando vemos que Platón considera la historia de Atlantis un ἀληθινὸς μῦθος y lo contraponen a un πλασθεὶς μῦθος (cf. *Timeo*, 26e). Pero no termina ahí el problema, porque en el mismo texto se afirma que el relato de la *República* fue hecho ἐν μύθῳ y que ahora será llevado a la verdad por el relato de Critias (cf. *ibid.*, 26c-d), que es un *logos* muy extraño, pero absolutamente verdadero (λόγου μάλα μὲν ἀπόπου, παντάπασι γε μὴν ἀληθοῦς) (*ibid.*, 20d7-8). Mito y *logos* no se encuentran aquí en contradicción; por el contrario, mientras el mito refleja un relato hecho a partir de datos

racionales, plasmado por el sujeto a partir de principios noéticos, el *logos* se refiere a lo que sucede en la realidad fenoménica y, por ello, puede ser considerado como verdadero en el sentido de que ha tenido efectivamente lugar. En el texto mismo se encuentra totalmente contrapuesta la relación de mito y *logos*. A la inversa, en el libro tercero de las *Leyes*, se denomina mito la historia de la reconstrucción de la civilización después de uno de los cataclismos cíclicos (cf. *Leyes*, 682a8, 683d3, 699d8). Mito representa entonces una forma de meta-historia, una reflexión filosófica sobre el desarrollo de la humanidad, una verdadera filosofía de la historia. En otros pasajes, el término es utilizado para una demostración clara de lo que se pretende. Así, en las *Leyes*, el mito de la época de Cronos sirve para mostrar lo que significa el imperio de la ley de una manera rápida y eficaz (cf. *ibid.*, 713a6, 713c1).

Este juego provocativo de palabras puede encontrarse también en la *Carta VII*. El excurso que fundamenta la razón por la que Platón no ha dejado en ninguna obra escrita los principios últimos de su filosofía es caracterizado al principio como “un *logos* que he dicho antes a menudo” (λόγος... πολλάκις ὑπ’ ἐμοῦ καὶ πρόσθεν βεθεΐς) (*Carta VII*, 342a), pero termina afirmando: “quien haya seguido este mito (μῦθος) y digresión (πλάνω), bien sabrá si Dionisio escribió algo acerca de los principios últimos y primeros de la naturaleza” (*ibid.*, 344d3-5).

La complementariedad que para Platón tenían el mito y el *logos* se revela en lo que podríamos considerar su innovación política más importante desde el punto de vista de la recepción: su nueva concepción de la ley. Como es bien sabido, Platón es el primero que introduce el proemio de la ley, que tiene como función convencer al destinatario para que no lleve a cabo una acción contraria a la norma. Esos discursos que preceden a la ley propiamente dicha son llamados μῦθος (por ejemplo, en *Leyes*, 927c7-8: τῷ πρὸ τοῦ νόμου μῦθος). Es importante destacar que en ellos se encuentran explícitamente los fundamentos de la legislación, que pertenece a la categoría de los λόγοι (cf. *ibid.*, 722d-e, 927c8). Sin embargo, también denomina mitos a las leyes no escritas, como las que regulan la educación física de los niños (cf. *ibid.*, 799c3) o a las enseñanzas elementales (cf. *ibid.*, 812a2). Mitos son también lo que nosotros consideramos alegorías, como la alegoría de las marionetas en el primer libro (cf. *ibid.*, 645b1), que revela una enseñanza fundamental, la necesidad de seguir siempre el mandato de la razón y de la ley que es su encarnación.

Los ejemplos en este sentido podrían multiplicarse, es decir los pasajes en los que el mito es sinónimo de *logos* o le sirve de fundamento, o sea que tiene prioridad ontológica respecto del discurso lógico. Las *Leyes* mismas son consideradas por Platón como una mitología y su *logos* es para él un mito (cf. *ibid.*, 751e-752a). Ese discurso, por cierto, contiene aspectos que según la teoría tradicional pertenecerían al ámbito del *logos*, como el problema de determinar la existencia de dios, del alma, la dialéctica, la unidad y la multiplicidad como los dos principios constitutivos y los últimos de la realidad. En la *Epínomis*, un diálogo atribuido al alumno de Platón Filipo de Opunte y que se presenta como continuación de las *Leyes*, el extranjero de Atenas –el interlocutor principal del diálogo– continúa denominando la conversación mito y ese mito determina también cuáles son las ciencias que alguien debería poseer para ser sabio y feliz (cf. *Epínomis*, 979d-980a). El diálogo mantenido en la *República* es también caracterizado como un mito. Los contertulios narran un mito (ὡσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές) (*República*, 376d9; cf. *ibid.*, 501e4) en el que se trata de la educación de los gobernantes de la ciudad feliz, los principios de la organización justa del estado, la teoría, la justicia, la dialéctica y hasta el principio primero de la realidad. Este mito, que representa uno de los frescos más impresionantes de la filosofía platónica en la obra escrita, incluye a su vez otros mitos, desde mitos tradicionales –como el mito del anillo de Giges–, hasta mitos platónicos –como el mito de Er que trata del destino del alma en el más allá–.

Creo que podemos concluir que mito en la obra de Platón es un relato que puede ser parangonado a *logos* y que no debe, por lo tanto, considerarse de ninguna manera como mejor o peor que él. El mito es una forma de *logos* que se caracteriza por su continuidad, y así como la obra platónica es un conjunto de *logoi* que relatan diferentes aspectos de las συνουσίαι, reuniones filosóficas, el fresco que ellos pintan puede ser considerado como un mito, el mito de la vida buena y justa.

No obstante, en el *Timeo*, el personaje principal del diálogo declara al comienzo de su exposición de la creación del mundo que su narración es un εἰκὼς μῦθος (cf. *Timeo*, 29d2), un mito probable. Este pasaje ha dado lugar a innumerables interpretaciones que oponen el discurso racional, solo propio de las ideas, al discurso mítico, mera opinión y apto para el mundo sensible, dada la inestabilidad e inexactitud de su objeto. Esa es, por ejemplo, la interpretación de F.M. Cornford que titula significativamente el apartado

dedicado a este pasaje, “Physics only a likely store”¹². Algo similar sostiene A.E. Taylor, quien en su monumental comentario afirma que la cosmología del *Timeo*, “properly speaking is not ‘science’ but ‘myth’... Cosmology and biology, and ‘pure’ physics itself for the matter of that, can never, in his [Timaeus] or Plato’s opinion, be rigorously ‘exact’”¹³.

Es interesante la cita de Taylor porque, como es sabido, sostiene la peculiar teoría de que el discurso de Timeo no representa el pensamiento de Platón, sino la cosmogonía pitagórica del siglo V. No obstante, en lo que concierne al valor gnoseológico del mito, no duda en identificar la posición de Platón con la de los mismos pitagóricos. Podríamos continuar con las citas, pero creo que estas dos, extraídas de los comentarios más célebres sobre el diálogo, bastan, entre otras razones, porque no hacen sino continuar una larga tradición interpretativa sobre este punto y, a su vez, han servido de fundamento a la mayoría de las exégesis posteriores. El *Timeo* ha sido, probablemente, el fundamento de la mayoría de las interpretaciones que oponen el mito al *logos* y que hemos enunciado anteriormente. Sin embargo, como ya he señalado en una ocasión¹⁴ y más tarde ha confirmado M.I. Santa Cruz¹⁵, en esta afirmación no está puesto el acento sobre la palabra *μῦθος*, sino sobre el término *εἰκώς*, tal como lo muestran otros pasajes donde el relato es designado *λόγος εἰκώς* (por ejemplo en *ibid.*, 30b) o se usa de manera indiferente uno u otro término (cf. *ibid.*, 59c-d). Ambas voces son usadas como sinónimos y no puede extraerse ninguna conclusión que oponga el mito a *logos* en estos pasajes.

Esta incursión en el significado de la palabra *μῦθος* nos lleva, por lo tanto, al resultado de que en Platón esta diferencia no solo no existe, sino que él mismo intenta superar la distinción implantada por la sofística y recuperar el sentido originario de la palabra. Si recordamos la forma en que él mismo designaba su obra como mito e incluso diálogos como el *Timeo*, la *República* o las *Leyes*, veremos que hay allí también una extensión de la significación originaria y, en la medida que los tratados filosóficos, muy contrariamente a la usanza normal, son ahora llamados mito, estos mitos no tratan ya de ficciones,

¹² Cf. Cornford, F.M., *Plato’s Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary* (1937), Londres: Routledge and Paul Kegan, 1966, pp. 28-32.

¹³ Taylor, A.E., *A Commentary on Plato’s Timaeus*, Oxford: Clarendon Press, 1928, p. 59.

¹⁴ Cf. Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, traducciones, introducciones y notas por M. Durán y F. Lisi, Madrid: Gredos, 1992, pp. 128ss, 147, nota 40.

¹⁵ Cf. Santa Cruz, M.I., “Le discours de la Physique: *eikos logos*”, en: *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, edición de Tomás Calvo y Luc Brisson, Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, pp. 133-139.

sino que reflejan la verdad. Esto nos da una pista sobre el significado de la obra platónica. Se ha insistido en comparar el diálogo platónico con la tragedia, por su carácter dramático, y sostener que Platón se proponía suplantar con ellos a los poetas trágicos, lo que no sería extraño, dada la hostilidad manifiesta que muestra frente a ellos, a los que en las *Leyes* no quiere ni siquiera permitir entrar en la ciudad (cf. *Leyes*, 817a-c)¹⁶. Pero yo creo que la posición de Platón frente a la poesía trágica es totalmente negativa y sus diálogos no están pensados para ser representados, sino para ser leídos en público y, si pensamos en la polémica con Homero y Hesíodo (por ejemplo en los libros 2, 3 y 10 de la *República*), veremos que lo que él quiere mejorar y suplantar es a los poetas épicos. Sus escritos representan un nuevo tipo de héroe, ya no basado en la ficción, sino en la realidad; la figura del filósofo Sócrates y sus diálogos están llamados a tener la misma función formativa que tenían la obra de Homero y Hesíodo. Véase la sugestiva comparación de Sócrates con Aquiles, Néstor, Pericles y Antenor hecha por Alcibiades en el *Banquete*, 220c-d. Sobre todo, es su reforma de la tradición, el intento de superar la concepción de la divinidad existente en ambos a favor de una nueva visión ética, y a esto es a lo que vuelve permanentemente a lo largo de toda su obra. Por ello, sería más correcto hablar no de los mitos platónicos, sino de mito platónico, entendiendo por ello toda su obra escrita.

3. La relación entre el mito y el logos

La obra escrita se presenta como mito, como un recuerdo; lo característico del mito es que es eso, precisamente, un recuerdo, como lo es el diálogo –me estoy refiriendo a la obra escrita, tal como lo expresa el famoso pasaje de *Fedro*, 274b-278e. Como es sabido, a este pasaje se le ha otorgado especial atención con ocasión de la disputa sobre la significación de la denominada “doctrina no escrita”, pues, a diferencia de la *Carta VII*, cuya autenticidad sigue siendo puesta en duda, nadie considera al *Fedro* un diálogo apócrifo. En este pasaje, Sócrates utiliza el mito de la invención de la escritura para poner en guardia ante los peligros que esta comporta: no se trata de una ayuda para el recuerdo y la sabiduría, sino que, más bien, causa olvido y conocimiento

48

¹⁶ Cf. Kuhn, H., “On the Relationship between Greek Tragedy and Plato”, en: *Harvard Studies in Classical Philology*, LII (1941), pp. 1-40; “Die Wahre Tragödie. Platon als Nachfolger der Tragiker”, en: Gaiser, K. (ed.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim: G. Olms, 1969, pp. 231-323.

aparente, porque los hombres no confiarán ya en la interioridad del alma, sino en la exterioridad de lo escrito. A través de la escritura, sostiene Sócrates, no se puede transmitir un arte ni nada claro y firme (cf. *Fedro*, 275d, 277d-e). Para Sócrates, la obra escrita del sabio es solo juego (cf. *ibid.*, 276b-e, 277e), un juego que Fedro llama μυθολογεῖν (cf. *ibid.*, 276e3). Los escritos son, para el sabio, recordatorios, ὑπομνήματα (cf. *ibid.*, 276d3, 275d, 278a), que atesora para él, para la vejez, en caso de que esta llegue, y para los que siguen su misma huella. Mucho más hermoso que este juego es el tratamiento educativo serio, cuando, a través de la dialéctica, se inscriben en el alma los *logoi* científicos sobre la justicia, lo bello y lo hermoso, *logoi* vivientes que pueden reproducirse y adquirir vida en el alma del alumno y que nacen en la del maestro cuando descubre algo. Estos *logoi* pueden recibir la ayuda directa de su sembrador y padre¹⁷.

Este pasaje muestra, creo yo, la diferencia entre las dos clases de *logoi*, el mito y el *logos* surgido del diálogo, en especial del diálogo dialéctico. Ambos son una forma de recuerdo y de recuerdo de una verdad; ambos son, de manera diferente, *anamnesis*. La dialéctica va despertando en el alma del alumno el recuerdo de las verdades que ha visto en el más allá, mientras que el mito requiere de una mirada experta que permita entrever a través de su variopinto tejido las verdades últimas, difíciles de escrutar para el que carece del conocimiento necesario. El mito tradicional, tal como lo recibimos, no tiene padre conocido y no puede recibir ayuda, como la obra escrita. Vaga de boca en boca, sin que se comprendan sus verdades últimas, pero también las conserva, como el mito de Glaucón sobre la naturaleza del alma (cf. *República*, 611c-d) o el mito de Atreo y Tieste (*Político*, 268e-269a). Lo mismo vale para la obra escrita del propio Platón o la de Protágoras. La relación directa con el padre y el carácter fósil o viviente son las características que diferencian no el mito del *logos*, sino el *logos* filosófico de la infinidad de *logoi* que inundan y gobiernan las almas de los hombres.

¹⁷ La importancia de la estructura de la ayuda para la comprensión de la obra platónica ha sido puesta claramente en evidencia por Th.A. Szlezák: "Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs *Phaidros*", en: *Museum Helveticum*, XXXV (1978), pp. 18-32; *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 1985; *Platon lesen*, Stuttgart/Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog, 1993; entre otros.