

El mito en la obra de platon*

Eduardo Badía Serra¹

Aunque la presencia del mito es constante y sostenida a lo largo de la obra platónica, no puede decirse que sea parte fundamental del argumento o de los argumentos contenidos en los diálogos, aunque sí lo es del método que utiliza para exponer su filosofía. El autor piensa que Los mitos son más bien instrumentos de persuasión, recursos didácticos, dialécticos, y a la vez literarios, a los cuales recurre para desarrollar, ampliar, aclarar, y en algunos casos incluso, fundamentar su filosofía, particularmente su teoría del conocimiento, su teoría del alma, su teoría política y su teoría ética.

I.- Sentido e interpretación de algunos conceptos fundamentales en el trabajo.

El mito participa de algunos elementos que le son característicos y tiene a su vez unas intencionalidades que es conveniente definir al comienzo de este trabajo. Como forma de conocimiento, participa también de algunas características que le son imprescindibles. Entre estos elementos característicos y entre estas intencionalidades, se encuentran, como principales, las siguientes:

I.1.- Elementos que caracterizan al mito:

Etiológicos: Que se refieren al estudio sobre las causas de los seres y de las cosas. Explican el origen de los seres y de las cosas.

Escatológicos: Que se refieren al conjunto de creencias y doctrinas sobre el destino final del hombre y del universo. Se asoman al futuro final y a la destrucción del mundo.

Antropogónicos: Que se refieren a la aparición del hombre.

Morales: Que se refieren al comportamiento de sus personajes, dramatizando en ellos la lucha entre el bien y el mal.

Cosmológicos: Que buscan describir el origen del universo.

*. Monografía preparada para el curso de "Introducción a la mitología griega y sus ecos literarios. La lectura de los clásicos", Programas AEU, Universidad de León, Barcelona, España.
1. Ingeniero Químico.

Teogónicos: Que narran el origen y la historia de los dioses en las regiones paganas.

Teofánicos: Que se refieren a la aparición o a la manifestación de la divinidad al hombre.

Cosmogónicos: Que describen el origen del universo.

1.2.- Intencionalidades presentes en el mito:

Intencionalidad Hierofánica: Revela la actividad creadora de los seres sobrenaturales, y por ello es la manifestación de los poderes divinos.

Intencionalidad Paradigmática: Pretenden ser modelo ejemplar de las acciones humanas, basándose en un modelo de lo sagrado, *porque así actuaron los dioses y los antepasados*, y que se confirman mediante el rito: *Sin rito no hay mito*.

Intencionalidad Pancrónica: Porque ocurren fuera del tiempo o en la extensión total del tiempo. Situar al mito en el tiempo ordinario es destruirlo. El tiempo del mito es el *tiempo signifiante*, y ese tiempo es el que precisamente origina y le da sentido al tiempo ordinario.

Intencionalidad Imaginativo-Activa: Porque es precategórica. El hombre en él no es ni sujeto ni objeto sino función. No es explicación, ni creación intelectual, ni siquiera emoción; es sólo imagen traducida a palabras; esto es, relato.

1.3.- El mito como forma de conocimiento:

El mito como forma de conocimiento, a su vez, requiere de las siguientes características:

- Es una forma de conocimiento ametódico.
- Se transmite de generación en generación.
- Su fuente es el pasado.
- No es comprobable, y cuando se comprueba deja de ser mito para convertirse en ciencia.
- Puede o no basarse en hechos reales.
- Ejerce una fuerte influencia psicológica y moral sobre los seres humanos.
- Por ser tradente y basarse en el pasado, tiende a perderse y/o a desfigurarse.
- Hay en él ya un arraigo a la noción causal como base de sus explicaciones.
- Es una realidad cultural.
- Siempre es sujeto de recreaciones, readaptaciones y modificaciones que lo adaptan a una determinada realidad cultural, y que por ello lo hacen siempre actual.

Y aunque las preguntas que se hace el mito son las mismas que se hace la filosofía, esto es, el origen del mundo, la explicación de los fenómenos naturales, el sentido de la vida, las normas que regulan las instituciones, y las causas de las cosas, las respuestas difieren: mientras la filosofía lo hace con un lenguaje rigurosamente argumentativo, el mito responde con la narración teológica o mitológica.

II.- Los *Diálogos*. El Platón de los diálogos de juventud, de los de transición, de los de madurez, y de los de vejez.

No hay, dentro de los tantos intentos clasificatorios de los diálogos de Platón, uniformidad y acuerdo en los resultados. No es objeto del trabajo hacer un análisis de estos diferentes intentos, pero sí el establecer un marco de referencia que permita identificar en el filósofo ateniense el marco teórico que le acompañaba cuando fueron escritos aquellos a los que se hará referencia. La *circunstancia* que acompaña al filósofo, su justo *código simbólico*, el contexto propio del momento, la realidad concreta en que vivía, y las mismas coordenadas espacio-temporales en que se desenvuelve la acción, son elementos que no pueden desvincularse de los contenidos y de las formas de expresión, así como de los fines y objetivos, que se buscan en ellos.

Es también importante establecer cómo el mito era acogido en la Atenas de Platón, y cual era entonces el ambiente cultural y político de esta Ciudad-Estado griega.

II.1.- Clasificación de los Diálogos:

Debiendo asumirse entonces alguna clasificación de los diálogos, me parece que dentro de las tantas es adecuada y justa la que se expone, y que se adoptará como referente en tal sentido. Esta es la clasificación histórica:

a) Diálogos Socráticos o de Juventud.

En ellos, Platón está plenamente influido por Sócrates. Por ello, reproducen las ideas de su maestro, particularmente sus preocupaciones éticas. Se escriben entre los años 393-389 a.C. Platón tenía entre 34 y 38 años.

Se reconocen dentro de estos: Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Ión, Cármides, Laques, Lisis y Protágoras. Es precisamente en este último diálogo en que comienza a aparecer el mito en la obra de Platón, y por ello, para seguir el curso histórico de sus escritos, en el trabajo se comenzará con el análisis del mito en dicho diálogo.

b) Diálogos de la época de Transición.

Aquí comienzan a aparecer las preocupaciones políticas del filósofo, aunque todavía persisten los temas socráticos, junto a temas órficos de influencia pitagórica. Aparece el primer esbozo de la *teoría de la reminiscencia*, y también de la *teoría de las ideas*. Ya hay un análisis del lenguaje. Son escritos entre los años 388-385 a.C. Platón debería tener entonces entre 39 y 42 años.

Se reconocen dentro de estos: Hippias menor, Hippias mayor, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. No hay mitos a analizar dentro de los diálogos anteriores.

c) Diálogos de Madurez, o Dogmáticos.

En estos, Platón introduce explícitamente y consolida la *teoría de las ideas*, así como desarrolla detalladamente la *teoría de la reminiscencia*. Aparece la organización del Estado y su *teoría del amor*. Es en estos diálogos en que se dice que se incluyen los grandes mitos, cuestión en mi opinión no muy real, excepción hecha de El Banquete. Son escritos entre los años 385-371 a.C., por lo que Platón tendría entre 42 y 56 años.

Se incluyen dentro de estos: El Banquete, Fedón, La República y Fedro. En todos ellos serán analizados los mitos incluidos.

d) Diálogos de Vejez, o Diálogos Críticos.

Hay en estos diálogos un tono autocrítico frente a las anteriores concepciones. Platón revisa en ellos sus ideas e introduce nuevos temas, como por ejemplo, algunos relativos a aspectos médicos y naturales. El aspecto ontológico de la *teoría de las ideas* pierde importancia frente a su aspecto lógico. Aquí, Sócrates deja ya de ser el personaje principal. Se escriben desde el año 371 hasta su muerte. Platón tendría entonces entre 56 y 80 años.

De este período son: Parménides, Teeteto, el Sofista, el Político, Timeo, Critias, Filebo, Las Leyes y Epínomis. De estos serán analizados los mitos que aparecen en el Timeo.

II.2.- El mito en la Atenas de Platón:

La Atenas de Platón no era la Atenas de la gran influencia política y militar de mediados del siglo V a.C. Sin embargo, en el terreno intelectual y artístico seguía conservando su preponderancia. (4,17-21).² La derrota en la guerra

2. La bibliografía se refiere en la forma siguiente: (5,6) bibliografía 5, pag. 6. (4,17-21) bibliografía 4, pags. 17-21. (13) bibliografía 13, no hay numeración de pág.

del Peloponeso llevó a esa ciudad a una inestabilidad política y económica que nunca más recuperó, y que culminó con el dominio macedónico en el 339 a.C. Tal situación se caracterizó por un gobierno de corte tiránico, por la pérdida de su poderío naval, y por una acentuada lucha entre los diferentes estratos sociales que provocó el acrecentamiento de la riqueza de las clases acomodadas, con el consiguiente incremento en el número de esclavos, que, según se dice, llegaron a constituir la mitad de la población de Atenas. Platón fue testigo presencial y vivencial de esta situación, y ello debió influirle en su pensamiento, sobre todo en su visión política y social, así como en su moral. La muerte de Sócrates fue el detonante en la consolidación de tal posición.

Sin embargo, el ambiente intelectual y artístico siempre fue propicio al desarrollo. La vitalidad de Atenas en tales aspectos era exuberante. La oda, la tragedia y la comedia, con Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes y figuras de esa talla, triunfaban en el ambiente ateniense. En la plástica, la maestría de sus artistas alcanzaba niveles cercanos a la perfección, (Ictinos, Calícrates, Fidias y Praxiteles, entre los más notables). Incluso en la ciencia física y médica destacaron también, siendo Hipócrates uno de los grandes exponentes. Como corolario, la historia tuvo en Herodoto, Tucídides y Jenofonte sus grandes representantes.

Pero fue la filosofía el verdadero paradigma de la cultura griega. La curiosidad intelectual y el acendrado amor a la belleza del pueblo griego hicieron que necesariamente la reflexión filosófica constituyera su principal motivación. Esta reflexión, antes localizada de manera dispersa en toda la Grecia, para esos días se había concentrado en la región del Ática, siendo Atenas su centro neurálgico. Durante el período que corresponde a la Atenas de Platón, el hombre fue el motivo central de la reflexión filosófica, con los sofistas, Sócrates y el mismo Platón como sus exponentes más distinguidos.

En tal entorno, el mito, aunque sacudido por el apareamiento del logos con Heráclito un siglo antes, sabe sostenerse. Los grandes trágicos casi siempre recurrían a la mitología para el desarrollo de sus obras, y de la misma manera y probablemente con más fuerza, los filósofos. Platón es uno de ellos.

Mucho se habla en la historia de las ideas del paso del mito al logos. Aunque no es posible negar tal tránsito, sí es necesario advertir que el mismo, ni fue tan repentino como lo acostumbra señalar la historia, ni tan definitivo. La presencia de la filosofía es real indudablemente, pero no menos real es la presencia del mito, que sabe recrearse, readaptarse y reacomodarse a los entornos y a las culturas muy apropiadamente, por lo que se relee y actualiza a cada momento, lo que le confiere el carácter de *clásico*. Ya ha dicho el mismo Platón, por boca de Aristóteles, que *aunque es lo maravilloso lo que ha estimulado al hombre a filosofar en aquel inicio que todavía está allí*

tras de nosotros para hacernos seres pensantes también el mito se mueve alrededor de las mismas preguntas que se interrogan acerca del origen de las cosas, estimulado por las mismas maravillas. (5,6). En realidad, los confines entre el mito y el pensamiento pre-filosófico no son fáciles de determinar. Siguiendo a los mismos autores señalados anteriormente, de una interpretación cósmica mitológico-religiosa (las historias de los dioses que se relatan desde su nacimiento siguiendo luego el curso del mundo y de las cosas), surge ciertamente una explicación filosófico-científica, racional, del mundo. Pero este pasaje se ha dado muy lentamente, en forma tal que la influencia de los mitos es todavía localizable en muchos pensadores antiguos (5,6). En Platón, ciertamente, el mito se crea, (los mitos de la caverna en La República, de Eros en el Banquete, y de la Atlántida en el Timeo, por ejemplo), y se recrea, (los mitos de Prometeo en el Protágoras y del destino de las almas después de la muerte en el Gorgias, por ejemplo). Y es que el mito, como el logos, además de muchos otros de sus aspectos, constituye un fuerte elemento de persuasión para Platón. Esto lo argumenta muy bien el profesor García Gual en la introducción a *Platón, Diálogos*. Los mitos, dice, como *elementos de persuasión, se presentan como explicaciones del destino humano y del orden cósmico, de acuerdo a los anhelos del alma ansiosa del bien y la justicia. (1,22).* ¿Y no acaso de lo mismo es de lo que trata la filosofía de persuadir al hombre? ¿No acaso corren por allí también sus problemas? *Para su teoría acerca del alma y su destino inmortal, y también para su visión acerca del orden del mundo, le resultan estupendos vehículos los mitos, modelados a partir de viejas estructuras narrativas, pero recargados con una nueva intención didáctica,* remarca García Gual. (1,24). Y termina diciendo, para redondear la idea: *A pesar de la inferioridad del estatuto que le otorga, Platón reconoce al mythos una utilidad cierta en los dominios de la ética y la política, en los que constituye, para el político y el legislador, un notable instrumento de persuasión y eso independientemente de toda interpretación alegórica. (1,25).* Definitivamente, aunque en algunos diálogos más que en otros, pues como se verá luego, la presencia y función del mito en algunos de ellos es transversal, continua, importante, crítica, mientras en otros se diluye y apenas sirve como colofón para remarcar una idea o un concepto que ya ha sido más bien confirmada suficientemente por el logos y la dialéctica.

Platón, entonces, volviendo al contexto de su Atenas, es parte de esa vitalidad intelectual, saturada de arte y de pensamiento, aunque sacudida también por el negativo cambio político, económico y social experimentado en esa época y del cual no pudo recuperarse. Y no sólo parte sino generador de la misma. Siendo el mito un rasgo cultural allí presente, no podía dejar de estarlo en su obra, aunque fuere a veces como mero recurso y otras veces como parte de su filosofía. De eso se tratará un poco en detalle en lo que sigue de este trabajo.

III.- Presencia y función del mito en el *Protágoras*.

El mito más antiguo relatado en los diálogos es el que Platón ha puesto en boca del sofista Protágoras en el diálogo que lleva su nombre. Es una versión del *mito de Prometeo*. Luego aparecerá de nuevo en el Menón. (1,21). Se admite que el *Protágoras* es uno de los diálogos de juventud; sin embargo, Gustavo Bueno, recogiendo a Willamovitz, a Friedlander y a Taylor, opina que, siendo una de las obras maestras de Platón, y fundándose en su temática y en sus rasgos estilísticos, no es una obra de juventud sino de madurez, posterior a la fundación de la Academia, de la época del Fedón y de El Banquete. Siguiendo a Bueno, en el *Protágoras*, Platón parece superar la brevedad, el coloquio rápido y la conclusión incierta de los diálogos socráticos de juventud, siendo este un diálogo enormemente rico y ambicioso, y también extenso, mucho más que los otros de esa etapa, (Lisis, Cármides, Eutifrón, Laques). Sin embargo, al margen de esa opinión de Bueno, pareciera que en dicho diálogo falta la profundidad y el valor filosófico, los asuntos en él tratados y debatidos quedan en buena medida inconclusos y sin una respuesta definitiva, (Sócrates opina que Prometeo es más virtuoso que Epimeteo; contraria es la opinión de Protágoras. Pero en todo caso, la solución queda inconclusa, no resuelta) y adicionalmente, con mucho es Sócrates el personaje central en el mismo; lo que hace pensar que efectivamente es uno de los diálogos de juventud, como efectivamente se le considera.

El asunto central del diálogo, la discusión entre Sócrates y Protágoras sobre si las distintas clases de *virtud* son iguales las unas a las otras o no (el ejemplo de la piedad y de la justicia), y si la *virtud de la política* es enseñable, no tiene una respuesta definitiva, queda inconcluso. En él, Platón usa el *mito de Prometeo* como recurso para provocar la discusión sobre si la *virtud* es enseñable, y si la *virtud de la política* es enseñable a todos y por todos, no como las otras virtudes, (la arquitectura y las de las otras profesiones), que siendo enseñables lo son pero sólo por algunos y para algunos. En el mito, Zeus muestra, al enviar a Hermes a que enseñe a los hombres la justicia y el pudor, cómo estas virtudes no pueden ser distribuidas como las otras, como las demás artes, sino a todos y por todos, para que *se puedan salvar las ciudades*, esto es, las culturas. El mito, pues, es utilizado como mero recurso didáctico, y aunque tiene otras intencionalidades, (morales, paradigmáticas, teofánicas, hierofánicas, pancrónicas, e incluso imaginativo-activas; no las hay etiológicas, escatológicas y teogónicas), su único objeto dentro del diálogo es servir como recurso didáctico para superar una falla dialéctica. Esto ya lo afirma García Gual cuando dice que *El texto muestra cómo los sofistas no vacilaban en utilizar un mito como recurso didáctico cuando les parecía más conveniente, o divertido, o elegante*. (3,21). A Platón le parece que el discurso largo de Protágoras para demostrar que la *virtud* es enseñable, y para lo cual utiliza el *mito de Prometeo*, es, dicho por boca de Sócrates,

un recurso para justificar fallas en la doctrina y en la dialéctica del sofista. El mito, pues, en este diálogo, es no más que un recurso para salvar deficiencias dialécticas, aunque no precisamente las de Sócrates sino las de su adversario. El mito, en mi opinión, no es la cuestión más importante ni el asunto central del diálogo.

En el diálogo aparece otro mito, aunque sólo parcialmente mencionado. Sócrates pide a Pródico que ayude a Simónides, en la misma forma que, según relata Homero, el Escamandro, atacado por Aquiles, pidió ayuda a Simois. En este relato, Platón parece poner en boca de Sócrates el mito como ironía.

En el diálogo, Protágoras parece querer asumir, o reproducir, el papel de Hermes, que es el maestro de las virtudes políticas, civiles y religiosas, (aunque sea por delegación de Zeus). (2,1,15). El mito es utilizado como un movimiento que Protágoras, ya arrinconado por la dialéctica socrática, utiliza para *regresar a la idea de hombre*, pero al hombre en su estado de naturaleza absoluta, primigenia, el hombre en cuanto se contempla anterior a todas las culturas, esto es, el hombre filogenético; contrario al hombre que siguiendo el otro camino, el camino del logos, utilizado también por Protágoras para regresar a dicha idea, conduce al hombre en su naturaleza relativa, al hombre en cuanto se contempla anterior a una cultura determinada, el hombre ontogénico. Ello refuerza la idea de que el mito en el diálogo es utilizado como recurso didáctico.

Algunas conclusiones finales pueden anotarse ya en relación con la presencia y función del *mito de Prometeo* en el *Protágoras* de Platón:

a) Este es un caso en el que Platón no crea sino más bien recrea un mito, el famoso *mito de Prometeo*, presente ya en Hesíodo, en Esquilo, e incluso probablemente en el mismo Protágoras, según afirma García Gual. (3,19).

b) Platón utiliza el *mito de Prometeo* en el diálogo citado únicamente como recurso didáctico y para demostrar las fallas dialécticas del contrario, en este caso, el sofista Protágoras. Pero el mito no es, ni por cerca, el asunto central del diálogo ni su contenido más importante. El verdadero tema es el problema de la virtud, (lo uno y lo múltiple en ella, y el si es *enseñable* o no).

c) Hay en el diálogo una fina ironía, al poner Platón el mito en boca del adversario de Sócrates; y hay también ironía cuando, por boca de Sócrates, usa el mito del Escamandro.

d) El mito es un recurso utilizado por Platón, por boca de Protágoras, para justificar algunas contradicciones en el pensamiento del sofista. Irónicamente, Platón lo obliga a utilizar el mito para argumentar lo que su razonamiento no ha podido.

e) En el mito se da la presencia de los dioses, (Zeus, Afrodita y Hermes, tres de los doce grandes dioses del Olimpo; Prometeo, un titán, ser divino). Hay en él elementos hierofánicos (la actividad creadora de Zeus, así como la manifestación de sus poderes divinos), pancrónicos (el mito se da en un tiempo pretérito, que nadie hoy puede experimentar, y que por ello sólo cabe imaginar), imaginativo-activos (los mortales no son ni sujeto ni objeto sino mera función, imágenes traducidas a palabras), morales (la discusión sobre las virtudes, particularmente sobre la virtud política; el robo; etc.), y teofánicos (manifestaciones de Zeus a los hombres). Pero tales elementos no se reproducen en el diálogo mismo. El diálogo se concreta a utilizar el mito como un recurso didáctico pero su argumento y su finalidad no son parte realmente del diálogo.

f) No se encuentran en el mito elementos paradigmáticos, etiológicos, escatológicos, antropogónicos, cosmológicos y teogónicos. Tampoco estos elementos se presentan en el diálogo.

IV.- Presencia y función del mito en *el Banquete*.

En este diálogo ya se dan dos características en relación con la presencia y función del mito que no se presentan en *Protágoras*. En primer lugar, Platón no recrea sino más bien crea el mito. Como dice García Gual, refiriéndose al *mito de Eros y los seres demediados*, (3,22), *Esta vez no es un mito tradicional, puesto que no lo conocemos en otras versiones. Parece un relato inventado por el imaginativo autor de comedias, con un tono de farsa y notable brillantez*. No sucede así con el mito socrático de Diotima, el cual en su núcleo argumentativo se refiere al tradicional *mito del nacimiento de Eros* en una de sus versiones. (3,24). En segundo lugar, la referencia a elementos míticos es frecuente y de alguna manera inciden en el argumento. Estos van apareciendo a lo largo del diálogo y pueden considerarse parte importante de los argumentos de los diferentes discursos que los personajes hacen alrededor del concepto del amor, que es el asunto principal, aunque verdaderamente no el único. Se recrean muchos pasajes míticos, en apoyo a los recursos argumentativos utilizados, con lo que el mito es una especie de eje transversal en el motivo. Cito algunos de dichos pasajes: Sócrates, comentando el discurso de Agatón, *Temí que al acabar Agatón no lanzara sobre mi discurso la cabeza de Gorgias, el terrible orador y petrificara mi lengua*, en alusión a un pasaje de la *Odisea*, XI, v. 632; *sus pies, dice Homero en referencia a los pies de Ate, son delicados, porque jamás los posa sobre*

la tierra, pues marcha pisando la cabeza de los hombres, (Ilíada, XIX, v. 92), en el discurso de Agatón refiriéndose a la delicadeza del dios Ate; *al principio existió el Caos, después la Tierra de amplio seno, base eterna e inquebrantable de todas las cosas, y el Amor*, (Teogonía de Hesíodo, versos 116, 117 y 120), en el discurso de Fedro; *el amor es el primer dios que él concibió*, (Parménides, página 14KD), en el mismo discurso de Fedro; *para alejarme de él tengo que taparme los oídos como para escaparme de las sirenas* (Odisea, XII, v. 47), en el discurso de Alcibíades; y en fin, *la fábula de los sátiros y los silenos* en el mismo discurso de Alcibíades, las múltiples referencias a los dioses y sus acciones sobre los hombres hechas por Fedro en su discurso, etc.

Se reconocen en el *mito de Eros y los seres demediados*, puesto por Platón en boca de Aristófanes, elementos y características míticas claramente identificables: Morales, (el castigo de los dioses a los humanos, por su soberbia, por su orgullo, por su desobediencia y sobre todo por su arrogancia, elementos que también son teofánicos); pancrónicos, que como dice García Gual, parecería su papel funcional central, (3, 23): *El mito acaece en el tiempo lejano de los mitos, (en los tiempos primitivos, (1,218)), in illo tempore, cuando los dioses actuaban para castigar, espectacular y duramente, la arrogancia de los hombres primigenios. El mito sirve para explicar así, por sus resultados actuales, los efectos de esa actuación divina en el presente.* Lo anterior también le confiere características hierofánicas y, como he dicho, teofánicas también. Puede decirse que el papel de este mito en el diálogo podría ser incluir un concepto del amor que le permita posteriormente dar a Sócrates el propio, contrarrestándolo de tal forma. Es, pues, una función didáctica y a la vez dialéctica.

El *mito de Diotima* contiene además elementos teogónicos: El nacimiento de Eros, como hijo del rico Poros y de la pordiosera Penía, aunque Eros sea sólo un dios secundario dentro de la mitología, (*A Eros nunca se le consideró un dios lo suficientemente responsable como para figurar entre la familia gobernante de los doce olímpicos*), (6, 68-69). Como dice García Gual en la obra citada, *la genealogía de los dioses y los héroes constituye una parte esencial de los mitos*, (3,24). El mito es incluido indudablemente para contrastar el concepto del amor vertido por Aristófanes. Es, pues, de la misma forma que el anterior, un recurso didáctico y dialéctico. En la misma forma que el anterior, es pancrónico, ocurre fuera del tiempo, (*lo que sucedió antaño entre los dioses ilumina lo que nos intriga ahora*, (3,25)).

El diálogo, incluyendo los mitos en él creados y recreados y los diferentes pasajes míticos incluidos, no pareciera ser paradigmático; tampoco hay intención etiológica ni escatológica. La ironía que de alguna manera se identifica en el *Protágoras* no pareciera ser un recurso en éste. Sin embargo, sí pudieran identificarse elementos imaginativo-activos, pues el hombre es al menos objeto, motivo de explicación, no sólo relato sino función.

Concluyendo podría decirse que ya en *el Banquete*, la presencia del mito es más consistente, más permanente que en el *Protágoras*. Es además, característica esta que será permanente en la obra de Platón, recurso didáctico utilizado para superar deficiencias dialécticas y de doctrina. Pero aquí es también obra del filósofo, parte de su pensamiento, pues el *mito de Eros y los seres demediados* es de su propia creación. Ello no le niega, por supuesto, su carácter filosófico, pues, como dice García Gual, ... *el mito sirve para dar respuesta a algo que puede explicarse por el logos, y puede verse, de nuevo, como una alegoría, es decir, como una representación figurada de una enseñanza que podría argumentarse de modo lógico*, (3,25), lo cual confirma su carácter didáctico y dialéctico.

V.- Presencia y función del mito en *el Gorgias*.

El *Gorgias* tiene como motivo principal la retórica, y en el centro de la discusión dialéctica entre los participantes en el diálogo, se sitúa el problema del destino del alma. Platón introduce ya en él su concepto del alma, y algunos matices muy tenues sobre lo que será su teoría de la reminiscencia y su teoría de las ideas. Gorgias, Polo y Calicles, en diálogo con Sócrates, discuten sobre cuál es el tema y el objetivo de la retórica. Como bien resume García Gual, (1,28), Gorgias sostiene que el conocimiento de lo justo y lo injusto es algo ajeno a la enseñanza y práctica de la retórica; Polo, por su lado, pretende que el poder, al margen de la justicia, ofrece una dicha segura; y Calicles expone la tesis de que la ambición individual puede saciarse en el poder sin reparos por la injusticia. Ante tales posiciones se sitúa Sócrates, quien mantiene que la justicia es el objetivo de la política, que sólo el justo puede ser feliz y que es mejor sufrir la injusticia que cometerla.

Siendo que el alma, (y su destino), se sitúan en el centro de la discusión dialéctica, considero conveniente recordar que Platón constituye una de las tres grandes herencias que condicionan las preguntas y las respuestas antropológicas acuñadas por los valores cristiano-occidentales, y que los dos grandes términos de su herencia son, precisamente, el alma y el cuerpo. El alma, pues, es un elemento importantísimo en la filosofía platónica, se presenta imbricada a su teoría moral y a su teoría política, se repite como tema en muchos de sus diálogos, y su teoría sobre el alma se argumenta y justifica precisamente desde el mito la mayoría de las veces.

En este diálogo, como en el *Protágoras*, el mito no es, con mucho, el elemento central, e incluso no es un elemento relevante o importante. Platón recurre a él (*el mito del destino del alma después de la muerte*), como un recurso para redondear su teoría del alma, cosa que ha logrado a lo largo del diálogo por medio del logos. Tampoco hay, como en el *Banquete*, continuos referentes míticos que hagan del mito un eje transversal en su lectura. El mito es un

ingrediente aislado, al margen de la belleza del contenido y de la gran calidad de las argumentaciones que se dan en este diálogo, muy largo por cierto pero muy bello, y en el cual además se puede decir que sí se llega a una conclusión: El argumento de Sócrates resulta vencedor y es mucho más convincente que el de sus tres interlocutores. Sí hay referencias a hechos y pasajes míticos, (Según dice Sócrates que juzga Minos, *teniendo un cetro de oro y haciendo justicia a los muertos*, tal como relata Homero que le vio Ulises, *Odisea XI, v. 569; los que están en el Hades, los más desventurados son estos profanos que llevan sobre la espalda un tonel agujereado lleno de agua que cogen con un cedazo, cedazo que es el alma de estos insensatos;*, etc.), pero no con la frecuencia ni con el protagonismo que estas se presentan en el Banquete.

Para García Gual, en *El Gorgias*, *la narración mítica se introduce con cierta cautela, debido a que Sócrates se dirige a un oyente muy poco dado a tales creencias sobre almas y castigos ultraterrenos, como es el joven Calicles*, (3,27). Platón, prosigue en la misma obra García Gual, (3,29-30), reutiliza materiales tradicionales para forjar sus relatos, esto es, no crea mitos sino más bien recrea unos ya existentes, y en ellos pueden reconocerse claros ecos de esas creencias, lo cual puede interpretarse, y de hecho así es, como que el gran filósofo no logra aún alcanzar esa separación entre mito y logos que algunos le reclaman para acentuar precisamente su naturaleza de filósofo, (*¡quemen a Homero!*, clama Pitágoras), separación que por otro lado la historia de la filosofía antigua niega y que de hecho es no sólo innecesaria sino incluso inconveniente. *El mito promete, termina García Gual, recompensa y felicidad -en la otra vida- a los que han buscado la justicia y la filosofía*. (3,30). Ya en la introducción de *Platón, Diálogos*, el profesor lo afirmaba: *Y junto a los debates lógicos están también los mitos con su carga de poesía y misterio*. (1,17).

En el mito que se presenta en el *Gorgias*, al final precisamente del diálogo, aparecen claramente elementos morales, alrededor del tema de la justicia principalmente. Hay también claros elementos teofánicos, (como las manifestaciones de Zeus, Posidón y Hades ante la conducta de los hombres). De alguna manera se dan también elementos hierofánicos (las manifestaciones de los dioses y sus poderes divinos). Indudablemente el mito es pancrónico, y a la vez imaginativo-activo, pues está fuera del tiempo y el hombre es simple relato. No considero que se presentan en él elementos etiológicos, escatológicos y teogónicos, pero el concepto del alma que en él se refleja induce a que pueda considerarse paradigmático. Sin embargo, de todas las características que en él, como mito, se presentan, la única que se traslada al diálogo es la primera. Efectivamente, en el diálogo se identifica su carácter ético. Sócrates introduce el mito, al final del diálogo, para probarle a Calicles que no debe temerse a la muerte sino a bajar a los infiernos *con el alma*

cargada de crímenes por haber cometido injusticias. Hay además, una intención, como siempre en Sócrates, didáctica: El mito y el diálogo como enseñanza.

En el Gorgias aparece también el relato, de forma muy sucinta, de otro mito, puesto por Platón en boca de Calicles, el *mito de Hércules y los bueyes de Gerión*, en apoyo a su intento de justificar una acción, su idea, su concepto, de que lo justo está en el que posee el poder y la fuerza, tal y como lo sostiene Píndaro cuando afirma que *la ley es la reina de los mortales y de los inmortales; ella misma lleva consigo la fuerza que su mano poderosa convierte en legítima. Juzgo de ella que por los trabajos de Hércules,* Es frecuente en Platón poner el mito en boca de sus interlocutores y adversarios, para inducirlos a conceptos que él se permitirá rebatir posteriormente, tal y como ha sucedido en Protágoras, y ahora en el Gorgias.

En el Gorgias, la presencia y función del mito se asemeja más a la que se da en el Protágoras que a la de el Banquete. En este, es más fuerte, más sostenida, más importante. En los dos anteriores es más de carácter circunstancial, didáctico, pero no podría decirse que el mito es parte importante en el argumento. Son, o sirven, como dice García Gual, (1,22), *de colofón al coloquio.*

VI.- Presencia y función del mito en el Fedón.

En el Fedón, como en el Gorgias, vuelve a tratar Platón el asunto del destino del alma tras la muerte, y el viaje al Hades. Luego lo hará de nuevo en La República. Aquí, como en el Protágoras y el Gorgias, el mito adquiere un carácter meramente circunstancial, sin que represente parte importante del diálogo ni de su argumento, pero ahora, al margen de que siempre hay un sentido didáctico en él, más bien lo que conlleva es un sentido de persuasión ante el concepto de la muerte que Platón busca explicar a sus discípulos, y que el uso del logos no le permitirá adecuadamente.

El mito llega sin tener nada que ver con el asunto principal. Si bien también relata el destino de las almas después de la muerte, es decir, el mundo de ultratumba, describe tal destino y las sitúa según haya sido su conducta en la vida terrenal, relación con la teoría platónica del alma tiene realmente muy poco, y si la tiene, la tiene por extensión.

Platón recurre al mito en este diálogo porque, para él, y según su concepto del alma, esta participa de la naturaleza divina; por tanto, no puede perecer con el cuerpo, no puede morir. ¿Cómo explicar esto racionalmente? ¿Cómo utilizar aquí el logos para llegar a tal conclusión? Platón no lo ve conveniente, aunque sea posible, y por ello recurre al mito, porque precisamente no quiere

separar los dogmas de fe y las tradiciones populares de las cuestiones fundamentales de la moral. El logos, la razón, lo hubieran obligado a ello. (1, 144). Por ello busca el mito, aunque al final del diálogo reconozca de nuevo la inferioridad de su estatuto ante el logos, (*lo que un hombre de buen sentido no debe hacer es sostener que estas cosas sean como os las he descrito; pero si es cierto que el alma es inmortal vale la pena correr el riesgo de creerla. Es un azar que es hermoso admitir*). De nuevo entonces se comprueba cómo el filósofo no es capaz de separar ambas formas de conocimiento, de saber, el mito y el logos, e incluso además, que para él son ambas complementariamente necesarias, cuestión que será una especie de constante en su obra. Así parece afirmarlo María de los Ángeles Durán López, (8), cuando dice que en el Fedón, *Platón afirma la conveniencia de completar la enseñanza racional con mitos que funcionen como ensalmos*. También, por ejemplo, lo hará cuando al referirse al *mito de Theuth*, dice: *Es una tradición que viene de los antiguos, pero lo que hay de verdad en ella sólo ellos lo saben*. No es pertinente, pues, plantearse la cuestión de la verdad de los mitos, lo cual, siendo así en Platón, (su amor por la burla, la ironía y el mito), nos deja, como dice Will Durant, (7,15), *una sensación de frustración*. Además, se aprecia también que Platón creía en tales relatos, como lo sostiene García Gual. Platón, dice, *reutiliza materiales tradicionales para forjar sus relatos, en ellos pueden reconocerse claros ecos de esas creencias, y aprovecha para insertarlos en una perspectiva ética de la existencia*. (3,29-30).

En este diálogo, Platón utiliza también un relato alegórico cuando habla de que *creemos habitar “ en lo alto de la tierra “, cuando realmente lo hacemos en su “sedimento”, sin darnos cuenta que hay otros lugares “ más puros y bellos, dichosos parajes el verdadero cielo, la luz verdadera y la verdadera tierra (1,203)*. Aquí, Platón parece poner un antecedente muy sugestivo a la *alegoría de la caverna* que vendrá en la República, una especie de primordio de su teoría de los dos mundos y de su teoría de las ideas.

Algunas consideraciones finales pueden obtenerse de la función y presencia del mito en el diálogo el Fedón:

a) En primer lugar, como en el Gorgias y en el Protágoras, el mito adquiere un carácter justamente circunstancial, sin que sea parte importante del argumento. Son, como he dicho, meros *colofones al coloquio*.

b) Sin embargo, sí se da en el mito relatado en el Fedón, un aspecto que no aparece en los otros: Con claridad, es un recurso para sustantivar un concepto que el logos, o la razón, no hubieran podido lograr, pues hubieran obligado a Platón a desligar los dogmas de fe y las tradiciones populares de los asuntos de la moral, cuestión que logra evitar recurriendo a dicho relato.

- c) En este caso, el carácter persuasivo del mito se va mostrando con más fuerza que en los anteriores.
- d) La inclusión del mito no conlleva un objetivo didáctico en sí mismo, aunque por supuesto lo genera. Más bien, su objetivo es persuadir a los discípulos de la actitud que Platón propone debe asumirse ante la muerte.
- e) En este caso, Platón recrea, y no crea, un mito, aunque lo recrea con una particularidad y un estilo muy propios y diferentes.
- f) Finalmente, en el diálogo, el contenido ético es muy fuerte. El mito no es paradigmático, ni etiológico, ni teofánico, ni teogónico, ni hierofánico, ni imaginativo-activo. Dudosamente podría calificarse de pancrónico. Es, sí, escatológico. Pero no se reproduce en el diálogo, aunque haya en él también un claro mensaje ético y un fuerte contenido moral. Es razonable analizar si este relato tiene realmente el carácter de un mito.

VII.- Presencia y función del mito en *el Fedro*.

En el Fedro, Platón presenta cuatro mitos y alude a los mensajes míticos de forma repetida. Esta vez, como en El Banquete, el mito se presenta a lo largo del diálogo de manera transversal, y su importancia supera incluso la que tiene en el mismo el Banquete, y por supuesto en los otros hasta aquí analizados, (el Protágoras, el Gorgias y el Fedón). Sin embargo, el mito continúa sin ser el asunto central. Los citados son, como he dicho antes, justamente *colofones al coloquio*, y aquí, vuelve el filósofo a otorgar mayor importancia a la razón y a la dialéctica que a la narración mítica.

Siempre, en el Fedro, continúa siendo Sócrates el personaje principal, y aunque el diálogo se conoce como *Fedro, o de la Belleza*, su asunto principal reside más bien en el amor. Realmente, el tratamiento de lo bello es sólo marginal, y se utiliza cuando el argumento principal lo requiere como apoyo. El motivo es el amor.

Ya desde el comienzo, Platón, por boca del mismo Sócrates, se plantea el problema de creer o no en los mitos, cuando relata el *mito de Oritea*. En este caso, pareciera que Sócrates no toma posición ante el problema, y recurriendo a un artilugio más bien propio de un sofista, lo elude y lo deja sin respuesta. *Por esto que renuncio a profundizar todas estas historias, y en este punto me atengo a las creencias públicas*, dice. No es posible establecer si tal posición la mantiene luego de presentar su *palinodia* y rectificar su discurso ante el problema del amor.

El mito de fondo, si así puede llamársele, viene a ser el *mito del carro alado*, que más bien, en este caso, se asemeja a una alegoría. Aquí vuelve Platón sobre su teoría del alma, su inmortalidad, lo que ella es, y su naturaleza; retoma, y de alguna manera amplía, la teoría de las ideas, la teoría de la reminiscencia, y desarrolla realmente una teoría sobre el amor. La presencia y función del mito en este caso sirve para explicar lo anterior, recurso que parece que Platón sabe utilizar cuando no es posible o no conviene una explicación racional y dialéctica del caso.

Otros mitos que se presentan en el Fedro son el *mito de las cigarras* y el *mito de Teut*. En este último caso, un mortal, el rey Tamús se presenta como más sabio que el mismo dios, Teut, e incluso lo confronta, le discute y lo corrige, situación que no se da en los mitos griegos.

En el Fedro, las alusiones a los mitos son múltiples: *las cuatro especies del delirio divino, la sabiduría de los sacerdotes del santuario de Júpiter en Dodoma*. Pero siempre ellos no llegan a constituir parte del argumento central del diálogo. Como le dice el mismo Fedro a Sócrates al final, los mitos utilizados *son un honroso entretenimiento*, cuestión que Sócrates reconoce, admitiendo que *nunca los mitos podrán ocupar en los diálogos el lugar del logos o de la razón*, con lo que se confirma lo dicho en otros diálogos analizados en cuanto a que aun reconociendo su importancia y su necesidad, Platón los considera con un estatuto inferior al razonamiento y a la dialéctica.

En el Fedro, Platón crea el *mito del carro alado* y recrea los mitos de *Oritea*, *las cigarras* y *Teut*. Utiliza constantemente una ironía muy fina y delicada, y parece concluir con el asunto tratado, que, como digo, no es, ni con mucho, la belleza, sino el amor. Es importante aquí de nuevo el tratamiento de su teoría del alma, y particularmente, el buen detalle que ya hace sobre sus teorías de las ideas, de la reminiscencia y de los dos mundos, las cuatro realmente conformando una sola unidad de doctrina.

Una duda final en este caso es el si el relato del *carro alado* debe ser considerado un mito o una alegoría. El mismo Platón, por boca de Sócrates, le llama *alegoría: Hemos distinguido en cada alma tres partes diferentes por medio de la 'alegoría' de los corceles y el cochero. Sigamos, pues, con la misma figura*. Hay en él referencias a la divinidad y a los dioses pero de manera general, no refiriéndose a alguno o a algunos en particular, aunque se describe la naturaleza y la categoría de las almas de los doce dioses del Olimpo, a las cuales califica como es de esperar, de *almas divinas*.

Por otro lado, si bien el relato es paradigmático, en el sentido de modelo, incluye ciertamente un fuerte mensaje de orden ético, y de la misma manera es escatológico si se interpreta en el sentido de que el destino final del alma

es parte del destino final del hombre; no hay sin embargo en él un contenido etiológico, ni teofánico, ni por supuesto teogónico, ni también hierofánico, a menos que esto último se presente en un sentido muy general. Sí pareciera que el relato es pancrónico, pues puede deducirse de su lectura que ocurre en lo que se ha dado en llamar *tiempo significativa*, es decir, fuera del tiempo ordinario o en su extensión total. Pero el hombre en él, en esencia, ni es sujeto ni es objeto sino meramente función, con lo que tampoco puede decirse que el relato es imaginativo-activo.

En mi opinión, el relato del *carro alado* y el *cochero* viene siendo más bien de carácter alegórico que mítico, y más al observar en él el fuerte uso de imágenes poéticas y figuras retóricas. (el alma cuando es perfecta y alada, *campea en lo más alto de los cielos*; *en cuanto a la belleza* (el alma) *Brilla entre todas las demás esencias, y en nuestra estancia terrestre, donde lo eclipsa todo con su brillantez, la reconocemos por el más luminoso de nuestros sentidos* (la vista).

VIII.- Presencia y función del mito en *la República*.

La República es uno de los diálogos más famosos, más importantes, y por ello, más estudiados de Platón, uno de los diálogos críticos de su etapa de madurez, y lo es tanto por la variedad de temas que en él se tratan como por la actualidad de muchos de sus conceptos. En este diálogo desarrolla su teoría del Estado, el famoso *Estado Ideal*, y será continuado por *el Timeo*, en el cual describirá ya el mundo en el cual se mueve el hombre, esto es, el mundo físico en el cual el Estado debe operar. El objetivo que se propone al escribirlo, según se señala en la introducción y los antecedentes al texto hechos por Pedro Chávez Calderón, (11,7-8), es *cumplir con su obligación de filósofo*, que es precisamente la de *informar a sus compañeros que no son libres, pues el filósofo, como persona capaz de elevarse a la contemplación de la justicia en sí misma, tiene que descender después para aplicarla en concreto a la actividad humana*. Platón entrega allí su aportación para la construcción de un Estado ideal, aunque en el fondo tal Estado sea irrealizable.

En La República se presentan los siguientes mitos, o alegorías, señalando aquí la gran dificultad que se presenta en cuanto a diferenciar precisamente lo que es un mito de lo que es una alegoría, una fábula, e incluso un simple relato: El *relato del Hades*, la *fábula de la composición humana*, la *alegoría de la línea*, el *mito de la caverna*, y el *mito de Er*. Platón, en este caso, como ya repetidamente en los diálogos anteriores, ante la imposibilidad de explicar lógica y racionalmente el mundo inteligible, su teoría del alma y el viaje de las almas al Hades, recurre al mito; y también recurre a mitos forjados por él mismo, aun cuando tengan similitudes con algunos de los ya existentes, como medio para provocar un acercamiento más sencillo a la

realidad. Como dice María de los Ángeles Durán López, (12,2), el mito es *un relato que los poetas hacen creer sin dificultad, aunque sea increíble desde el punto de vista racional*, y el mismo Platón en la República, es *nada nuevo, una especie de invento, un “ cuento fenicio ”, algo que según dicen los poetas y han hecho creer a la gente, ha ocurrido ya muchas veces, aunque no en nuestros días y no sé si podría pasar actualmente, y que requiere de extraordinarias dotes de persuasión para hacerlo creíble*. Como ya he citado anteriormente, en opinión de García Gual, Platón reclama, por boca de Sócrates, que hay que creer en el mito pues *es hermoso el riesgo y además es conveniente*.

Como digo, en el diálogo la República es muy difícil establecer una clara delimitación entre lo que constituye un relato mítico, una alegoría, una fábula o un simple relato. Sin embargo, si nos atenemos a las características y a las intencionalidades que en estricto sentido posee el mito, en mi opinión, ninguno de los cinco relatos antes mencionados que se dan en este diálogo adquirirían la categoría de mito, ni siquiera el conocido como *mito de Er*. Intento sustentar esta opinión a continuación:

Platón admite, libro I, el contenido de los *relatos del Hades*, de tradición órfico-pitagórica, aludidos por Céfalo al principio de la República. En este caso, se trata de una discusión entre Sócrates y Céfalo, y posteriormente su hijo Polemarco, alrededor de lo que debe entenderse por la justicia. Pero más que un mito, esta es una discusión llena de paralelos y comparaciones en la cual no se presentan de ninguna manera las características y las intencionalidades de un mito. Sócrates se presenta aquí, por cierto, de manera irónica e incluso sofístico.

En el libro III, Platón nos relata la *fábula de la composición humana, con el fin de establecer la semejanza y la diferencia entre las tres clases de ciudadanos que integran el Estado*. De nuevo no encontramos en esta fábula, como la llama él mismo, ni características ni intencionalidades míticas. Si bien hay que reconocer la belleza y la pertinencia de la comparación entre los magistrados, los guerreros y el resto de los ciudadanos con el oro, la plata, y el bronce y el hierro, atribuyendo tales atributos de los unos y de los otros *al Dios que nos ha formado*, más que un mensaje de naturaleza ética y moral no hay otro en dicha fábula, y a lo sumo pudiera reconocérsele cierta intencionalidad antropológica y paradigmática. Pero lo etiológico, lo escatológico, lo antropogénico, lo teogónico, lo cosmológico y lo teofánico no aparecen en dicho relato.

En el libro VI aparece la *alegoría de la línea*. Ya en este momento, Platón ha delineado su proyecto del *Estado ideal*, y llegado a la conclusión de que al frente de él deberán estar *los verdaderos filósofos*. En este libro, Platón

aprovecha para, a pedimento de Glaucón, ampliar los conceptos anteriores, para lo cual recurre a su *teoría de los dos mundos*. La *alegoría de la línea* es precisamente el recurso que utiliza para ampliar dichos conceptos. Aquí aparece con mucha claridad su famosa división del mundo en el *mundo visible* y el *mundo invisible*, correspondiendo al primero, el *mundo sensible*, el conocimiento por *opinión*, ya sea por *creencia* o por *conjetura*; y al segundo, el *mundo inteligible*, el conocimiento *científico* con sus dos también formas, el *conocimiento racional* y el *conocimiento puro*. Platón está entonces recurriendo a este tipo de relatos para ampliar o clarificar lo que ya de alguna manera ha explicado o expuesto racional y dialécticamente. El relato es, pues, con todo, un recurso pedagógico con claros contenidos éticos, y además con un fuerte carácter gnoseológico. Pero de nuevo, y como en los dos casos anteriores, las características y las intencionalidades que acompañan al relato mítico no aparecen esta vez.

La *Alegoría de la Caverna*, uno de los pasajes más conocidos, estudiados y comentados de toda la obra de Platón, se presenta en el libro VII. Este, de nuevo, viene a ser un relato de carácter fuertemente pedagógico, con el que busca explicar la relación entre la naturaleza humana y la ciencia, haciéndolo a través de las formas de conocimiento que se presentan en el hombre, y que ya ha desarrollado anteriormente, particularmente en la *alegoría de la línea*. Es, efectivamente, una representación bellamente simbólica de las ideas abstractas del filósofo en relación con el conocimiento científico y el mundo inteligible, con un uso muy bello aunque prolijo de figuras y símbolos. Pero no hay intencionalidad mítica ni características en el relato que permitan categorizarlo como mítico.

Finalmente, ya en el libro X aparece el *mito de Er*. Este mito le sirve a Platón, como bien dice Florencia Sal, (13), *para ilustrar lo expresado mediante la dialéctica. En él confirma el mensaje ético que ha venido dando a lo largo de todo el diálogo: Es preferible una vida justa a una injusta*, mensaje que, en mi opinión, es constante en toda su obra. El *mito de Er*, dice siempre Florencia Sal, (13), *armoniza toda la argumentación dialéctica sostenida a lo largo de la República sobre el valor de la justicia en la vida*. En este caso, y aceptando lo que dice Durán López, (12,4), Platón hace *uso del lenguaje mítico para comunicar las verdades captadas en el silencio de la intuición*. Y es que el *mito de Er*, como dice Reale, citado por la misma Durán López, *el mito de Er es un pensar por imágenes de una intuición cuyo objeto no puede ser directamente expresado por el lenguaje discursivo*, termina acotando Sal. Dos cosas aquí: El uso del relato, (mítico, alegórico, fábula,...) es un recurso en Platón para fundamentar, complementar, aclarar o explicar, a la razón dialécticamente expresada en el discurso; y en este *mito de Er*, al menos el lenguaje es mítico, cosa que no se da en los relatos anteriores del *viaje al Hades*, la *composición humana* y la *línea*, aunque haya todavía

que discutir si tal forma de lenguaje le confiere ese carácter en propiedad. Platón, pues, termina Sal, *utiliza la narración de Er para finalizar la República porque contrapone un relato mítico a toda su exposición dialéctica, contrapone la fe a la explicación racional, con el fin de facilitar al otro la contemplación de las Ideas.*

En la República, entonces, como en el Gorgias y el Fedón, *Platón inserta el mito en una perspectiva ética de la existencia.* (3,30). Sin embargo, queda aún la duda en torno a si considerar efectivamente el llamado *mito de Er* como un mito verdadero o como, de nuevo, una alegoría o un mensaje sobre lo que debe entenderse por la verdadera justicia. En cuanto a los relatos del *viaje al Hades de la composición humana, de la línea, y de la caverna*, en mi opinión, no son mitos.

IX.- Presencia y función del mito en *el Timeo*.

Como ya he apuntado, Platón continúa la República, en donde desarrolla su teoría del Estado, con el Timeo, en el que describe *el mundo en el cual se mueve el hombre*, esto es, el mundo físico en el que el Estado debe operar. A diferencia de los otros diálogos, en este, después de un prólogo dialogado, la mayoría del escrito resulta ser un discurso doctrinario puesto en boca de Timeo. Hasta este momento, Platón parecía no haberse preocupado del mundo sensible sino sólo para afirmar que era *una pálida copia del mundo inteligible, del mundo de las ideas*, y para evidenciar, como se sostiene en *Il Timeo*, (16,1), la inferioridad de tal mundo sensible respecto del mundo inteligible: *Dado que era un argumento menos importante y que el filósofo se mueve entre las ideas, Platón dedicó sólo una obra al mundo sensible.* Antes de analizar el *mito de la Atlántida* que se presenta en este diálogo, considero importante hacer algunas consideraciones propias al mismo, a su objetivo y a su estructura:

En el Timeo, Platón confronta el problema de conciliar lo suprasensible, (el mundo de la Idea), con lo sensible, (el mundo de la materia), problema que si bien ya ha confrontado en otros diálogos, ahora se le presenta bajo sus aspectos cosmogónicos y cosmológicos en una visión fuertemente científica. Ello probablemente le lleve a introducir a la *divinidad*, el *demiurgo*, el *bien en sí*, buscando la solución, divinidad que por cierto no es absoluta pues depende de la *súper idea* del bien. Por eso, algunos autores opinan que cuando en el Timeo, Platón expone los elementos astronómicos de su cosmología, lo hace de un modo apresurado y críptico. (17, *Los pitagóricos y Platón: las matemáticas y el estudio de la naturaleza*, 2 de 3), dado que insiste, aquí como en la República, en el análisis racional sobre los hechos, (17, *Platón y la astronomía planetaria griega: "salvar los fenómenos" mediante la geometría*, 1 de 2), aunque como hemos visto, repetidamente parece fallar con tal recurso, lo que le hace recurrir al mito.

En mi concepto, si bien el *salvar las apariencias* era un postulado a obedecer en la filosofía griega de la época de Platón y posterior a la misma, la astronomía planetaria de Platón no se reducía únicamente a ese *salvar las apariencias*, sino también al *salvar el alma*. Ello confirma de qué tan alta manera esa astronomía estaba permeada por la ética. La cosmología y la cosmogonía platónica están efectivamente *bañadas por la finalidad*. Ello puede observarse claramente no sólo en el Timeo sino también en la República. Si bien Platón no niega los hechos, la prioridad reside en el análisis racional de los mismos. En el Timeo se muestra francamente monoteísta y busca precisamente argumentar racionalmente la existencia de Dios. Platón trata así de *salvar el alma* poniéndole a ella la razón y poniéndola a ella en el cuerpo del hombre. Todo el Timeo se mueve en un contexto fuerte y definitivamente ético, con un profundo sentido ético: De acuerdo con el Timeo, el mundo tiene un padre y una madre. El padre es el mundo de las ideas, y provee la forma, la causa necesaria; la madre es la materia, el receptáculo de la forma. Como las ideas se encuentran fuera del tiempo y del espacio, cuando coparticipan del mundo sensible se reducen al mero espacio, y esto es el objeto mismo de el Timeo, la necesidad de explicar el mundo físico y su coparticipación con la idea. Platón deseaba un mundo físico bueno, pero como lo que impide al mundo ser perfecto es la materia, trata de comunicarle a esta la solución a su imperfección y una salida de compatibilidad. La causa del origen del mundo para Platón es el bien y la bondad del Demiurgo, (que plasma la cosa por la vía de la benevolencia, sin restricciones): El Demiurgo es bueno, y de aquello que es bueno no puede surgir nada que no sea bueno; el desorden que había en un primer tiempo, el Demiurgo lo transforma en orden, que es sinónimo de bueno. El Demiurgo, después, le dio inteligencia a todas las cosas, porque todo aquello que es dotado de inteligencia es superior a todo aquello que no lo es: Todavía es imposible que la inteligencia se transforme en cosa sin alma, como una piedra, por lo que no es equivocado decir que las piedras son animadas en cuanto forman parte de ese gran organismo viviente que llamamos *mundo*. El universo es un gran ser viviente permeado enteramente por un alma. Todo, pues, es vital, pero lo es en diferente medida. Ese es el finalismo de Platón que en el Timeo se confirma sin excepción ni duda. El Demiurgo, antes que nada, creó el alma, que, siendo más vieja, pudo dominar al mundo porque es evidente que quien es viejo puede fácilmente tener lo mejor por virtud y por experiencia.

Platón, pues, al intentar hacer en el Timeo un mundo bueno, lo hace buscando corresponderse con La República, en donde busca hacer un mundo ideal. Esta correspondencia es la que la posibilita Dios, que es no otra cosa que el Sumo Bien. El Demiurgo no crea el mundo, sólo lo ordena a partir tanto de un material cósmico como de una Idea previos. Por eso el Demiurgo se sitúa entre ambos mundos. El Demiurgo, pues, no es Dios sino el argumento

platónico para resolver el problema de la comunicación entre el mundo sensible y el inteligible. Es, como bien se le llama, el *Artesano*, pero el *Artesano Divino*, el *artesano de Dios*.

En el *Timeo*, Platón afirma su *idealismo ontológico*. De su teoría del cosmos deviene precisamente su *jerarquía ontológica del cosmos: Idea-números-cuerpos geométricos -elemento -cosas concretas*.

En cuanto a la presencia y función del mito en el *Timeo*, puedo hacer las siguientes consideraciones:

En dicha obra, Platón combina la nomenclatura y la mitología griega con elementos babilónicos que probablemente recoge de la obra de Eudoxo. En dicho diálogo, como en la *República*, se articula un sistema en base a tres principios: Dios, el modelo y la materia, (Dios, el Bien, en la *República*; El Demiurgo en el *Timeo*; el mundo en el *Timeo*). En mi opinión, si bien el mito explícito en el *Timeo* es el *mito de la Atlántida*, mito por cierto creado por Platón y recreado posteriormente por otros, todo el diálogo es realmente un inmenso mito, y esta es una característica que sólo se presenta en el *Timeo*. Como en el *mito de la Atlántida*, en todo el *Timeo* aparecen contenidos, sobre todo éticos, (el bien del mundo inteligible como necesidad en el mundo sensible), pero también gnoseológicos, (de nuevo su teoría de las ideas, su teoría de los dos mundos, e incluso, su teoría del alma, que vienen a ser en síntesis una sola teoría, la unidad de doctrina de la filosofía platónica), cosmogónicos, (cómo nace el mundo), cosmológicos, (cómo es hecho el mundo), paradigmáticos, (el mundo inteligible como modelo), e incluso teogónicos, (el Demiurgo como una divinidad creada en el mito), hierofánicos y teofánicos, (manifestaciones creadoras de los poderes divinos, como la civilización generada cuando los dioses se reparten la tierra, o cuando Poseidón separa las franjas de tierra de las franjas del mar), e imaginativo-activas, (el hombre como mera función, imagen, parte dispositiva justamente en el relato). Un elemento que es una de las intencionalidades importantes y características del mito y que no se presenta en el *mito de la Atlántida* es el elemento pancrónico, pues claramente Platón sitúa dicho mito en el tiempo ordinario, en el tiempo real, *nueve mil quinientos años antes de Solón*.

En mi opinión, en el *Timeo*, y particularmente en el *mito de la Atlántida* en él relatado, Platón supera el estatuto inferior con el que calificaba y situaba al mito en relación con el discurso lógico-racional, y sitúa al mito al mismo nivel que dicho discurso, haciéndolo ya parte importante de su dialéctica. el *Timeo*, pues, podría considerarse en sí un verdadero mito, con el que parecieran culminar las ideas centrales de la filosofía platónica: Las éticas,

las políticas y las gnoseológicas, principalmente, expresadas en su gran principio del Sumo Bien, en su Estado Ideal, en su teoría de las ideas, en su teoría de los dos mundos, y en su teoría del alma. Como bien dice el profesor García Gual, refiriéndose al Timeo y al *mito de la Atlántida*, (3,32), *Una vez más el viejo Platón ha elaborado con peculiar estilo e imaginación un motivo mítico de admirable y duradera influencia. Descontento con la democracia de su tiempo, desvinculado de la política real, el viejo Platón imagina otras ciudades y otras constituciones, y una vez más combina la reflexión lógica con la imaginación mítica.*

X. - Conclusiones.

Expongo a continuación algunas conclusiones obtenidas en relación con el mito en la obra de Platón.

- 1) Aunque la presencia del mito es constante y sostenida a lo largo de su obra, no puede decirse que sea parte fundamental del argumento o de los argumentos contenidos en los diálogos, aunque sí lo es del método que utiliza para exponer su filosofía. Los mitos son más bien instrumentos de persuasión, recursos didácticos, dialécticos, y a la vez literarios, a los cuales recurre para desarrollar, ampliar, aclarar, y en algunos casos incluso, fundamentar su filosofía, particularmente su teoría del conocimiento, su teoría del alma, su teoría política y su teoría ética.
- 2) De la lectura de los diálogos, puede apreciarse que el mito no está subordinado al logos en sí mismo, sino que trata de estimularlo, fecundarlo, enriquecerlo. Si bien el mismo Platón reconoce en el mito un estatuto inferior, o al menos no igual, (excepto en El Timeo), que el que le otorga al logos, ello no debe interpretarse como que aquél esté subordinado a este.
- 3) Es una opinión muy compartida, y casi generalizada, de que Platón usa el mito como un recurso ante la imposibilidad de manifestar ideas de difícil conceptualización, o de hacerlo mediante el logos. El mito, pues, es un recurso para llenar las insuficiencias del discurso lógico-racional apoyado en la dialéctica.
- 4) Esto se aprecia particularmente cuando expone aquellas ideas que superan el ámbito de lo sensible y que se proyectan hacia lo suprasensible, (teoría de las ideas, teoría del conocimiento, teoría del alma, teoría de los dos mundos). En este caso, el mito viene a ser una vía adecuada para enlazar el mundo de las ideas, una forma de entrar en contacto con ese mundo inaccesible para el hombre situado dentro del mundo sensible. Aparece entonces como el camino más apropiado en dirección a lo inaccesible.

5) Platón utiliza a menudo el mito como medio para romper el rigor racional, pues pareciera que donde la razón no llega, el mito sí. Ante el mito nadie pareciera permanecer insensible, mientras que sí ante una explicación racional. Por ello acude al mito cuando tiene que explicar elementos tan sutiles como para que no encajen dentro de la estricta capacidad humana.

6) Pero debe considerarse que Platón también sabe utilizar el mito como una expresión de fe y no sólo de imaginación.

7) Pudiera ser que las “*debilidades*” en el desarrollo del pensamiento lógico-racional que se confrontan en la época de Platón, debido a lo nuevo y lo surgente de tal forma de pensamiento, obligan a recurrir al mito para complementar la explicación, sobre todo de algunos temas de naturaleza supra-racional, como he dicho, importantes estos en el contexto de su filosofía, y aceptando que en dicha época, la presencia y la influencia del mito en el mundo griego era grande y muy respetada.

8) Hay opiniones en el sentido de que Platón utiliza el mito para difundir masivamente algunos conceptos sin necesidad de explicar abiertamente sus ideas, aquellas reservadas exclusivamente para el ámbito de la Academia, evitando así difundir sus enseñanzas entre personas poco aptas para recibirlas. El uso del mito sería, así, un indicio más de un saber que no puede o no quiere ser expresado. Aunque hay que reconocer que tales actitudes se daban en la Grecia filosófica, (el caso mismo de los pitagóricos, tan influyentes en el pensamiento platónico), en mi opinión, esta forma de ver el uso del mito en la filosofía de Platón no me parece fundamentada, y por ello, no me parece aceptable. Introducir un factor de sentido en la interpretación de la obra platónica tal como el expresado por dichas opiniones en relación al mito, obligaría a generalizarlo a todo el contexto de la obra, sobre todo a su contenido lógico-racional. Si de algo no puede dudarse en Platón es de su insistencia en comunicar un mensaje ético de alto valor, y del talante didáctico de sus enseñanzas.

9) No es fácil diferenciar o establecer con claridad lo que en los tantos relatos contenidos en los diálogos puede ser considerado en propiedad como un relato mítico, o lo que debe considerarse como un relato alegórico, una fábula, o bien un simple relato. En la exposición de los diálogos considerados se ha fijado mi posición para cada uno de ellos.

10) Dos diálogos admiten una presencia del mito importante dentro del contexto de los mismos. Estos son el Banquete y el Timeo; este último, todo él podría considerarse un verdadero mito. Podría dentro de estos incluso considerarse a el Fedro. El mito en estos tres diálogos mantiene una presencia transversal. En los otros, es sólo un elemento, un recurso, utilizado por Platón para sustentar, confirmar, ampliar e incluso justificar sus ideas, pero no un elemento central en los mismos.

11) En la República, más que el mito, el recurso utilizado por Platón es la alegoría. Salvo el relato de Er, tanto los relatos de Hades, de la composición humana, de la línea y de la caverna, difícilmente podrían considerarse míticos.

12) La característica que más predomina en los mitos platónicos es el mensaje ético. Su presencia está en todos los diálogos considerados. También lo teofánico, la aparición y manifestación de la divinidad al hombre, es un fuerte componente en ellos. Hay elementos teogónicos en el Banquete y el Timeo, y escatológicos en el Fedón y el Fedro. El elemento cosmológico sólo se presenta en el Timeo, y en todos hay ausencia de elementos etiológicos y antropogénicos.

13) En cuanto a las intencionalidades que presentan los mitos platónicos, domina en ellos lo hierofánico y lo pancrónico. Extrañamente, esta intencionalidad pancrónica no se presenta en el mito más representativo de la obra platónica, *El mito de la Atlántida*, en el Timeo. Lo paradigmático y lo imaginativo-activo también son intencionalidades importantes en el mito platónico. Puede decirse que la intencionalidad de los mitos platónicos es muy fuerte, más aun que algunos de los elementos que los caracterizan.

14) Platón no sólo recrea los mitos sino también los crea. Excepto en el Gorgias y en el Timeo, Platón recrea los mitos, y en el Banquete y en el Fedro lo hace de una manera muy propia, muy particular. Platón crea mitos en el Banquete, en el Fedro, en la República, y por supuesto, en el Timeo. En este caso, utilizo la denominación de mito, aunque ello se refiere no siempre a él en esencia sino también a las alegorías, las fábulas, e incluso, a los simples relatos.

15) Finalmente, considero que el uso del mito, y de las otras figuras literarias que he señalado como presentes en los diálogos estudiados, representa en la obra de Platón un elemento cultural que crea una realidad cultural.

Bibliografía.

1- Platón, Diálogos. Introducción de Carlos García Gual. Grandes Clásicos Universales, Editorial Espasa Calpe, S. A., Madrid.

2- Gustavo Bueno, Análisis del Protágoras de Platón. Pentalfa Editores, Clásicos Basilisco, Oviedo, España, 1980.

3- Platón, Mitos. Prólogo de Carlos García Gual. Siruela/Colección Escolar de Filosofía, Madrid, 1998.

4- Pedro Chávez Calderón, Platón, La República. Introducción y antecedentes. Fernández Editores, S. A. de C. V., México, 1985.

- 5- Delius-Gatzemeier-Sertcan-Wunscher, Storia Della filosofia. Dall' a anti-chitá a oggi. Konemann, Germany, 2000.
- 6- Robert Graves, Los mitos griegos, 1, El libro de bolsillo, Alianza Editorial, novena reimpresión, Madrid, 1993.
- 7- Will Durant, The story of philosophy. From Plato to John Dewey, The pocket books, Inc., 2nd print, may 1953, New York.
- 8- María de los Ángeles Durán López, Platón y los mitos, Universidad de Málaga, España.
- 9- Patricio de Azcárate, Obras Completas de Platón, tomo 2, Madrid, 1871.
- 10- -----, Protágoras, Clásicos El Basilisco, Pentalfa Ediciones, traducción de la edición en griego de J. Burnet, (Oxford 1903), por J. Velarde, con un análisis introductorio de Gustavo Bueno, (2), Oviedo, España, 1980.
- 11- Platón, La República, introducción y antecedentes, aspectos generales y sinopsis por Pedro Chávez Calderón, Fernández Editores, S. A. de C. V., primera publicación, México, 1985.
- 12- María de los Ángeles Durán López, Platón y los mitos, Universidad de Málaga.
- 13- Florencia Sal, La concepción de la muerte de Platón en el relato de Er, Universidad Nacional de Mar del Plata, www.ideaspiens.com
- 14- G. Reale, Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta, Trad. Cast., Barcelona, 2001.
- 15- Platón, La República o El Estado, Colección Austral, Espasa-Calpe, SA., Nº 220, decimocuarta edición, Madrid, 1980.
- 16- -----, Il Timeo, <http://www.filosofico.net/timeo.html>
- 17- Antonio Beltrán Marí, Lor orígenes de la imagen moderna del mundo. Historia de la ciencia hasta los siglos XVII y XVIII. Programas AEU, Universidad de León, Barcelona, España, 2003-2004.