

308913
26
eje.



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EL PROBLEMA FILOSÓFICO DEL "MITO" EN PLATÓN SOBRE LAS CONDICIONES PARA ALCANZAR EL CONOCIMIENTO Y LA POSIBILIDAD DE SU EXPRESIÓN

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
JUAN PABLO LLAMAS GALAZ

DIRECTOR DE TESIS:
HECTOR ZAGAL ARREGUÍN

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

MÉXICO D.F., 1994



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

1. PROLOGO, 1

Platón y la filosofía, 1

2. INTRODUCCION, 10

El problema del mito en Platón y su relevancia para el análisis de la filosofía platónica, 10

Criterios metodológicos utilizados para la investigación, 17

3. CAPITULO I

1.1. EL TÉRMINO, 21

I.1.1 Sobre la definición y el uso de los términos en el platonismo, 21

I.1.2 Divergencias en el uso de los términos, 24

I.1.3 Uso lingüístico de "mito", 25

I.1.4 Definición del término Μῦθος, οὐ, 27

I.1.5 Sentidos usuales del término en lenguaje moderno, 28

I.1.6 El platonismo y la crítica, 29

I.1.7 Clasificación temática de los mitos platónicos, 32

I.1.8 Mito y religión, 34

I.1.9 Otra clasificación de los mitos platónicos, 38

I.1.10 El mito filosófico en Platón, 40

I.2. MITO Y ALEGORÍA, 45

- I.2.1 Mito y estilo literario, 45
- I.2.2 El contenido referencial de los mitos, 47
- I.2.3 Una forma posible de entender el mito en Platón, 48
- I.2.4 El símbolo en el mito y en la alegoría, 51
- I.2.5 Distinción entre el mito y la alegoría, 52
- I.2.6 Ambivalencia del mito, 55
- I.2.7 El mito platónico y la tradición, 56
- I.2.8 La alegorización del mito, 59
- I.2.9 La actitud de Platón frente al mito, 60
- I.2.10 El significado de los mitos, 62

I.3. AUTORÍA DEL MITO, 66

- I.3.1 El problema y sus implicaciones, 66
- I.3.2 Opiniones en torno al problema, 67
- I.3.3 Una opción alternativa en la interpretación de los mitos, 70
- I.3.4 Criterio de distinción de los mitos tradicionales, 72
- I.3.5 El caso de la Atlántida, 74
- I.3.6 Las fórmulas introductorias al mito, 75
- I.3.7 Las fuentes tradicionales del mito, 76
- I.3.8 La suprema autoridad de la razón, 77

4. CAPITULO II, 81

II.1. MITO Y NOUS, 81

- II.1.1 Mito e inefabilidad, 82
- II.1.2 Dos niveles de conocimiento: el *lógos* y el *nous*, 84
- II.1.3 Platón y las corrientes filosóficas modernas, 86
- II.1.4 Una interpretación kantiana del mito en Platón, 88
- II.1.5 Mito y sentimiento, 90
- II.1.6 Conocimiento y expresión, 93
- II.1.7 Proesotéricos y antiesotéricos, 95
- II.1.8 El conocimiento supremo y los mitos, 97

II.2. FILOSOFÍA DINÁMICA Y MITO, 99

- II.2.1 El concepto de filosofía, 99
- II.2.2 El conocimiento de lo inteligible, 101
- II.2.3 Caracterización de la filosofía, 104
- II.2.4 El diálogo vivo, 105
- II.2.5 La necesidad de la crítica, 108
- II.2.6 El valor práctico del mito, 108
- II.2.7 Mito e ignorancia, 110
- II.2.8 Filosofía y sistema, 113

II.3. MITO-DIALÉCTICA Y MITO-MISOLOGÍA, 117

- II.3.1 El pensamiento mítico y el racionalismo, 117
- II.3.2 La batalla interminable de las pretensiones cognoscitivas, 118
- II.3.3 Algunas consideraciones sobre la dialéctica platónica, 121
- II.3.4 Sobre las ciencias experimentales y la dialéctica, 123
- II.3.5 El objetivo del conocimiento dialéctico, 125
- II.3.6 La misología, 128
- II.3.7 El *Menón* y la cuestión del método, 130
- II.3.8 Misología y lenguaje, 139

5. CAPITULO III, 144

III.1 MITO Y VERDAD, 144

- III.1.1 La verdad del mito y su limitación, 145
- III.1.2 La procedencia del mito, 148
- III.1.3 Sobre el contexto y la intención de la *Carta VII*, 150
- III.1.4 Una valoración de las doctrinas esotéricas helénicas, 155
- III.1.4.1 Consideraciones éticas en la *Carta VII*, 157
- III.1.5 La introducción a la "digresión filosófica" de la *Carta VII*, 160
- III.1.6 La condena a la escritura, 162
- III.1.7 La intención metodológica de la digresión, 164
- III.1.8 El conocimiento en la digresión filosófica, 168
- III.1.9 El conocimiento del Bien en la *República*, 178
- III.1.10 Las condiciones del conocimiento de "lo quinto" en la *Carta VII*, 181

III.2 EL USO DEL MITO EN PLATÓN, 188

- III.2.1 Posibles motivos del empleo del mito, 188
- III.2.2 Las posibles soluciones, 191
- III.2.3 Importancia del mito platónico para la crítica, 197
- III.2.4 El mito y el conocimiento humano, 200
- III.2.5 Sócrates, el mito y el diálogo, 201
- III.2.6 El lugar del mito en el diálogo, 203
- III.2.7 Una limitación del conocimiento metafísico, 205

III.3 EL DIÁLOGO PLATÓNICO, EL MITO Y EL CONOCIMIENTO, 210

- III.3.1 Los nombres y las cosas, 210
- III.3.2 Necesidad de reflexionar sobre el principio, 212
- III.3.3 La condición del conocimiento del principio, 213
- III.3.4 Una posible interpretación de la teoría de las Ideas, 215
- III.3.5 Posibles motivos del empleo del *diálogo* en Platón, 217
- III.3.6 El intelectual y el filósofo, 219
- III.3.7 El error metodológico fundamental y su contraparte, 221

6. CONCLUSION, 228

7. FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

PRÓLOGO

PLATÓN Y LA FILOSOFÍA

*"Cuando llegué, pensé que ante todo debía cerciorarme de si realmente Dionisio estaba inflamado por el fuego, digámoslo así, de la filosofía, o eran infundados los insistentes rumores que habían llegado a Atenas. Existe un procedimiento para realizar esta comprobación que no carece de nobleza y es verdaderamente adecuado para emplearlo con los tiranos, sobre todo si están repletos de ideas mal entendidas... A esta clase de personas hay que mostrarles la empresa filosófica en toda su amplitud, su verdadero carácter, las dificultades que ofrece y el esfuerzo que significa. El que lo oye, si es un verdadero filósofo, dotado por la divinidad de un carácter apto para esta ciencia y digno de ella, juzga que se ha abierto a su consideración una ruta maravillosa, que debe emprenderla al punto y que no merece la pena vivir obrando de otro modo. Inmediatamente pone a contribución todos sus esfuerzos y los de la persona que dirige sus pasos, y no cesa hasta dar fin a la empresa o adquirir fuerzas suficientes para poder caminar solo sin necesidad de guía. De esta manera y de acuerdo con estas convicciones vive el hombre en cuestión, dedicado a sus ocupaciones, cualesquiera que ellas sean, pero ateniéndose siempre y en todo a la filosofía y a un régimen de vida cotidiano que pueda crear en él sobriedad de espíritu y con ella la máxima facilidad de aprender y recordar y la capacidad de reflexión, y hacia todo género de vida que no sea éste experimenta un aborrecimiento constante"**.

*Carta VII 340b-e. Estas palabras constituyen el preámbulo con que introduce Platón la celebérrima *digresión filosófica* de la *Carta*, en la que se encuentra la categórica condena a la escritura como vehículo de transmisión de los temas filosóficos fundamentales.

No son en absoluto originales las voces que hoy se levantan con aplastante suficiencia para descalificar sin más por "inútil" a la filosofía.

Ya Aristófanes había dibujado una caricatura grotesca del filósofo en su célebre comedia intitulada *Las Nubes*, como testimonio incontrovertible de lo que el pueblo históricamente mejor dotado y más prolijo en estas cuestiones -el descubridor de la dimensión entera del filosofar- pensó al respecto de sus figuras intelectuales. Platón, por su parte, jamás quitó el dedo del renglón con respecto a este punto, al afirmar que no son los filósofos los que no sirven, sino las sociedades en las que están inmersos: para él no hay nada más bello y valioso, y por lo tanto más útil -esto en una lógica típicamente griega-, que el supremo quehacer del filosofar.

En última instancia, podemos añadir nosotros, un *verdadero* filósofo no sólo no es inútil, sino que es *irreemplazable*, puesto que no existe la filosofía más allá de la persona, mientras que si existen, por otro lado, el resto de las disciplinas humanas, que *se refieren* a una persona, pero que sin embargo *no provienen* de ella.

Esto significa, pura y simplemente, que la única actividad natural y humana que es genuinamente *vocacional* es sólo la actividad filosófica en cuanto tal. En efecto, aquel que decide, sobre todo hoy día, apostarle su futuro personal a ella, lo hace en incontables ocasiones sin el conocimiento pleno de lo que ésta decisión -la primera y más importante de todas las decisiones profesionales en la vida del hombre- habrá de depararle a él, así, como *persona*.

Sin embargo, a fin de cuentas, tal parece que algo similar sucede también con la elección de cualquier otra carrera profesional. Ahora bien, que la de la filosofía no es una decisión "popular", eso sí, creo que no es objetable. De todos modos, no radica allí el *quid* de la cuestión, sino en el *factum* según el cual la *actividad filosófica* y la *actividad económica* son opuestos irreconciliables.

Esto no significa que la *economía* se maneje o pueda siquiera manejarse al margen de la filosofía, y menos por supuesto que aquí le demos la razón al ingenuo de Aristófanes. La economía y la política dependen inexorablemente del pensamiento filosófico mismo, y, sin embargo, el ámbito propio del filosofar pertenece a *otro* mundo, aunque encuentre su *destino* en éste.

En efecto, el *prisionero liberado* no encuentra su *razón de ser* en el viaje desde el fondo hasta fuera de la Caverna, sino que tanto su liberación como el camino doloroso de su recorrido, los nobles esfuerzos para superar su visión anquilosada por la oscuridad acostumbándola a la luz, y su gozo indescriptible al mirar no sólo las cosas tal y como son, sino por sobre todo a aquéllo que las hace posibles y además visibles; todo ello, repito, no tiene sentido para Platón sino en su viaje *de vuelta*, cargado con un bagaje gnoseológico propio (porque es sólo de él, *incomunicable*), con el que se encuentra *obligado* a emprender el proceso de la liberación de los trogloditas, sus antiguos compañeros.

Así como no existe *responsabilidad* sin *conocimiento* -puesto que la *responsabilidad* se define como la obligación de *dar respuesta* y es evidentemente imposible responder sobre lo que no se conoce- tampoco existe *saber* sin *responsabilidad*. Decimos *saber*, porque sí existe el conocimiento irresponsable.

De hecho, ningún conocimiento puede considerarse de suyo como responsabilizador. Esto es, el conocimiento no *obliga* porque no conlleva categoría moral alguna. Posibilita, eso sí, una respuesta en el sentido de lo mismo que se conoce, pero no es *mandato* a la acción, no guarda relación con ningún contenido ético que faculte la comprensión.

No se ejerce necesariamente ninguna profesión común, mientras que todo saber, o se ejerce, o se vive, o no es saber.

En ello radica la dimensión esencialmente vocacional de la actividad filosófica; mientras que el *conocimiento* pasa de la virtualidad a la acción mediante el influjo de una causa externa, que puede ser, como de hecho sucede generalmente, una retribución monetaria, el *saber* conlleva o incluye la acción, la *praxis*, y por ello está por encima del conocimiento, más allá de este mundo, pero *destinado* a él.

Así, el destino de la filosofía está en la vuelta a la Caverna, en el viaje de regreso al fondo, y que como *regreso* presupone la transposición previa del umbral y la contemplación directa, en el mundo luminoso exterior, del "Sol". Aún cuando liberar a los demás prisioneros pueda costar la vida...

Esa es la responsabilidad insoslayable que se manifiesta a todo verdadero filósofo, porque el contenido propio de su quehacer está en el *dar*, en dar *respuesta*, y la respuesta que debe dar el filósofo no es consecuencia de una *pregunta*, de una *invitación* externa, sino su *obligación* esencial, su *responsabilidad* incluíble.

Por eso es que el filósofo, lo quiera o no él mismo, le agrade o no al especialista, le crea o no el hombre vulgar, es el guía propio y genuino de toda especialidad, de todo otro quehacer en el ámbito de lo humano, de toda actividad cognoscitiva no sapiencial.

Platón ha retratado la actividad filosófica así, con vitalidad, profundidad, fuerza y pasión suficientes para provocar, a través de esa imitación dramático-lógica que constituyen sus *diálogos*, el abrasador deseo de alcanzar la cima del saber humano, de filosofar verdaderamente: es más, nos parece que inclusive esa ha sido su intención primordial, la que inspiró en él la composición de su obra escrita, más allá del ejemplo en contra que le dejó Sócrates. Allí, pues, tal vez el dramaturgo se llega a anteponer al filósofo.

Y es que el *poder* del "drama filosófico" -si es que así podemos llamarle al *diálogo*, tal cual nos lo presenta Platón- se le debe quizá más al "drama" que a una pretendida contundencia inobjetable de los argumentos o a la coherencia aplastante de los postulados doctrinales al interior del "*sistema*".

Esto, podemos decirlo así, ha significado para nosotros multitud de cosas. El discurso eminentemente *protréptico* que se revela en una lectura objetiva de los textos platónicos ha rendido sus frutos a través de la historia: Platón no ha resultado vencedor en ninguna "*gigantomaquia*" de las doctrinas filosóficas, pero ha ganado para la causa de la filosofía la entrega y dedicación de muchos hombres concretos, de muchas *personas* -con mayores o menores méritos- hacia el quehacer del filosofar.

Hoy, tanto como ayer, los nuestros son tiempos en los que la cultura se debate entre la supervivencia y la agonía, en que los valores son sistemáticamente cuestionados por aquellos a quienes estorban; en que la legislación no hace mejores a los hombres, sino que pretende tan sólo evitar administrativamente su autodestrucción; en que el sincretismo filosófico y religioso se agudiza como pérdida del rumbo, como la oscuridad de una caverna sin la luz de la verdad en que la pérdida de la conciencia del nosotros -y por ende de toda responsabilidad- es el alma estructural de la manipulación, y el interés comercial parece a veces ser el único interés.

Pero el egoísmo radical que esto conlleva, nos viene a decir Platón, se convierte en ley solamente cuando no existe ciencia de la medida; cuando los hombres ponemos la medida en las cosas, y no en las causas de las cosas; cuando la apariencia es la única realidad concebible y la realidad ya simplemente no entusiasma; cuando la moralidad, la dimensión ética del hombre, o se ha perdido, o simplemente se desvanece entre el tumulto de las apariencias.

Porque no existe para este hombre una medida única, a su vez inconmensurable, que realmente justifique y dé cuenta; porque la razón renuncia a *ser medida*, adoptando la absurda actitud de *hacerse la medida*, cuando *sólo es un instrumento de medición*: estas son las causas de la pérdida de la verdadera identidad del hombre y de su sitio en la sociedad, porque cuando el egoísmo es ley, no se puede ver ya en medio de la oscuridad absoluta de las cosas la luz de la Idea, que es la medida de la razón, su razón de ser y su causa, su fin y su destino.

Se pierde, pues, el objetivo, la meta, cuando se renuncia a ver en el método, en el camino, la finalidad prefigurada *ab initio*, por virtud de nuestra estructura racional, que es, si se me permite, teleológica *a priori* -o por necesidad absoluta. El ser finalizado del hombre es de hecho el que le impulsa, el que le da aliento, y al que le debe su razón de ser y por ende su forma.

Platón, siendo el filósofo de la Idea, es también el filósofo de la reacción a la decadencia de la cultura, que se rebela en contra de los excesos de quienes pretenden que la razón lo puede y lo debe todo, tanto como se rebela en contra de quienes piensan que la razón no puede nada; porque Platón es, a fin de cuentas, el filósofo de la causa final.

Y es que en los reduccionismos de la razón humana -tanto en la sujeción al absurdo de un dogma racional, como en la negación de todo dogma- subyace la soberbia de la posesión de un conocimiento superior que se "evidencia" desde el mismo conocimiento, y no desde la calidad y cualidad moral propia a la persona, con el grave peligro que conlleva la pretensión de objetivar el *saber* y reducirlo a fórmulas comunicables *simpliciter*.

Así lo vió Platón en la "*gigantomaquia*" del *Sofista*: nosotros lo hemos sufrido en el abuso dialéctico de los racionalismos y en su natural reacción escéptica.

Por ello el exceso racionalista de los "amigos de las Ideas" ha sido la línea que nos ha legado la interpretación tal vez más pobre de Platón. Se ha querido, en efecto, reducir su pensamiento a *sistema*, al grado en que no nos parece lejana la posición de un sinnúmero de intérpretes que se esfuerzan tozudamente en "codificar" los *contenidos doctrinales* que se dejan traslucir en el *corpus platonicum* para enlazar dichos *conceptos* en razón del paradigma metodológico que les imponen sus preferencias doctrinales, extrínsecas y anacrónicas al propio Platón, y, por tanto, si no inválidas, al menos seriamente cuestionables.

A Platón se le ha llegado a divinizar de una manera por demás inapropiada, y seguramente en contario a su intención primordial, que fue muy probablemente la de transmitir un dibujo del proceso del filosofar, repetir ese proceso y hacerlo accesible, al vulgo como literatura, y al entendido como materia de reflexión, pero no como enseñanza, jamás como enseñanza, puesto que la enseñanza es la vida misma de la virtud, y sólo el que puede influir positivamente en las virtudes de los demás por *méritos propios* puede ser llamado Maestro.

En este sentido, claro está, no fue maestro Sócrates, como tampoco lo fue Platón.

Pero la filosofía quizá requiera hoy, más allá de todo lo que la limita, poder *ser respuesta* para los hombres, poder aportar a la sociedad; quizá requiera *influir*, como influyó la Academia. Quizá requiera el impulso del *daimonion* socrático, del *eros* cidético, que nunca es bastante, pues su naturaleza íntima, además, es profundamente paradójica: está vocada a *ser respuesta y no la tiene*. Y es que tal vez debamos buscar con más ahinco, no una doctrina redonda, un *sistema*, sino el impulso para jamás desistir en el camino del diálogo vivo -ético, estético y lógico- de la verdadera filosofía.

Tal vez requiera la enseñanza de la filosofía hoy de un nuevo platonismo, y no, repito, para que se resucite la *doctrina* del ateniense como si ésta fuera la más alta verdad filosófica, sino para que la filosofía no se enseñe como otro conocimiento cualquiera, y *los mejores* hombres puedan concebir en sus entrañas el *fuego divino* del genuino *amor a la sabiduría*; para que el poderoso influjo transformador de hombres que se desata como torbellino incontenible en la búsqueda misma de la Verdad pueda hacerse difusivo: Para que el filósofo cumpla su destino y no rehuya su responsabilidad.

INTRODUCCION

EL PROBLEMA DEL MITO EN PLATÓN Y SU RELEVANCIA PARA EL ANÁLISIS DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

La gran mayoría de los críticos de Platón que se refieren al tema están de acuerdo -cosa por demás singular- en la siguiente afirmación: el papel del mito en el *diálogo* platónico es de fundamental importancia para la comprensión cabal de la filosofía de Platón. Y esto sin importar las divergencias que al momento de interpretar los textos saltan a la vista, dependientes todas ellas de preconcepciones doctrinales muchas veces en antagonía con otras interpretaciones no menos válidas o esforzadas.

Sin embargo, prácticamente nadie dedica atención profunda, en sentido metodológico sobre todo, al problema *filosófico* del mito en Platón, y al fundamental problema que implica tener que estudiar gran parte de sus doctrinas a través de mitos, y no de exposiciones filosóficas en el sentido propio en el que las usa entender la modernidad.

En efecto, el estudio de los mitos en Platón -más allá de algunas frases aisladas dentro de la literatura crítica en general, e inclusive de algunos trabajos monográficos cruditos que reflejan, eso sí, un esfuerzo encomiable y una atención fuerte en el problema- sigue siendo generalmente sólo un estudio temático, o material, podríamos decir, de lo que los mitos dicen, pero la cuestión de *lo que no dicen y porqué* no lo dicen; es más, de porqué dicen lo

que dicen *como* lo dicen -esto es, a través de imágenes, y no a través de objetivaciones conceptuales- resulta ser poco estudiada.

Menos, definitivamente, de lo que cumple a la gravedad de la cuestión, puesto que Platón, que arremete contra las creencias supersticiosas de su Grecia histórica, que estudia de manera detenida casi todos los temas de la vida humana y de la existencia en general -el "racionalista" de su época- termina hablando en *mitos* de los más altos problemas, y de las más áridas cuestiones filosóficas...

El problema del mito en Platón es tan evidente como lo es que la influencia que tienen las formas de escribir de los filósofos conlleva una conexión íntima con las pretensiones metodológicas propias del pensamiento de cada uno de ellos. Además, la manera en la que sus doctrinas filosóficas son recibidas por los estudiosos del tema y su efecto histórico, pero sobre todo la percepción que la mayoría de los hombres poco instruidos en estas cuestiones llegan a concebir al respecto de esos mismos pensamientos filosóficos, depende también de la forma -o estilo- en la que se pronuncian, tanto cuando es por escrito como cuando lo es de palabra.

Ahora bien, teniendo esto en cuenta cabe preguntarse: ¿Qué valor tiene Platón para la filosofía viva, es decir, la nuestra?, ¿hasta dónde llega su método?, ¿hasta qué punto fue fiel al socratismo?, ¿qué nos quiso decir con los mitos? Aclaro, aquí la pregunta debe enfocarse desde la base de una distinción de lo que Platón nos quiso decir *no en los mitos sino con los mitos*, puesto que está claro que también nos dijo cosas de indudable valor, no sólo *en los diálogos*, sino *con lo diálogos*.

Esta es la pregunta, esta la pesquisa, esta la importancia del tema y esta también la confusión más común. Se ha separado al Platón mitólogo del Platón dialéctico; pero si Platón nos quiso decir algo *con* los mitos y también nos quiso decir algo *con* los diálogos, resultará entonces que su método filosófico no se agota en la dialéctica, sino que se *complementa* con los mitos, pues de esa manera es como él los utiliza -hablando, por decirlo así, topológicamente-, pues dichos relatos son situados dentro del *corpus platonium* en un contexto en el que se aprecia una relación estrecha -aunque fuera sólo de *vecindad*- con las argumentaciones dialécticas, y, además, los mitos suelen ocupar un sitio privilegiado en *diálogos* que son considerados fundamentales dentro del platonismo.

En efecto, en sus diálogos tal vez más importantes, Platón los usa, recurre a ellos, y nos dice muchas cosas, no solo *en* ellos, sino presumiblemente también *con* ellos.

Esto será particularmente cierto en el supuesto de que se distingan en efecto los mitos en sentido lato de los "mitos filosóficos", y estos últimos, a su vez, de los meros relatos alegóricos, de tal forma que no sería entonces el mito -filosófico- un mero estilo literario; sin embargo, siendo esto así, también algo se quiere decir, al menos en Platón, cuando se modifica un estilo literario.

No es difícil presumir que dicho filósofo tenía una alta conciencia de estilo, tanto por su primera formación -la que cumplía a los aristócratas atenienses de su época, en los escritos de los poetas y en los inmortales versos de Homero- como por lo que se deja colegir de su legendaria intención de convertirse en poeta trágico e ingresar en busca del laurel al festival de

Atenas, y de lo que supuestamente desistió al conocer a Sócrates, tras lo cual habría Platón decidido destruir una trilogía a la sazón compuesta, jurando dedicarse a la filosofía.

Pero la cuestión que definitivamente tiene más peso en la especulación sobre la pretendida "conciencia de estilo" en Platón, se encuentra sin lugar a dudas en sus expresiones, harto conocidas, acerca del valor de la escritura, tanto en el *Fedro* como en la *Carta VII*. Esto nos llevaría a pensar que para dar cumplimiento al propósito de este estudio, hará falta también elucidar las relaciones que pudiera guardar el uso de los mitos en Platón con la cuestión de la expresabilidad del conocimiento -específicamente de tipo metafísico-, pues en ello radica la cuestión de la condena a la escritura.

Por otro lado, podemos adelantar que si Sócrates se negó a escribir siquiera una línea, entonces es sumamente verosímil que Platón haya compuesto sus obras sólo a partir de una larga reflexión al respecto del valor y la intención de la escritura, evidenciada en los dos textos antes aludidos, y que seguramente transmite el pensamiento, no sólo de Sócrates, sino también de él mismo.

El discurso eminentemente protréptico e insuficiente que opone Platón en reiteradas ocasiones -casi como una constante ineludible- en sus *diálogos* dialécticos a los otros tipos de discurso, tanto erísticos como sofísticos, proporciona elementos de mayor peso aún en favor de esta opinión. Es, sin lugar a dudas, prácticamente imposible entender la historicidad del platonismo sin hacer referencia a los vicios argumentativos de una ciudad ilustrada y decadente como la Atenas de Platón, o inclusive a los personajes

concretos de mayor prestigio como maestros y retóricos, que de alguna forma interactuaron con él y su maestro, como lo fueron Gorgias, Pródico, Lisias y el mismo Isócrates.

Además, no sólo desde el punto de vista de la historicidad de la filosofía platónica (esto es, la historicidad de Platón), sino inclusive desde el punto de vista del *contenido* de las obras escritas por el ateniense, es prácticamente obligado el esquema de un tipo *filosófico* de argumentación (personificada en la figura de Sócrates), que se presenta como opuesto a opiniones poco sustentables o simplemente falaces (en boca de sus opositores).

En esta tesitura, lo que dice Platón cobraría sentido sólo en la refutación de contrargumentos sofisticos que se intercalan entre la pura incorrección lógico-teórica y la abierta manipulación argumentativo-retórica.

Y si Platón tenía la conciencia de estilo que se presume por estas razones, entonces quizá nos dice en el *cómo*, y no solamente en el *qué*, cosas definitivamente importantes para el desarrollo de su pensamiento y fundamentales para la correcta valoración de sus textos.

Tal vez no nos dice cosas esencialmente distintas *con* el mito que *con* el diálogo, y eso simplemente porque su pensamiento no parece ser una caterva ociosa de incoherencias; tal vez, repito, se encuentra en el uso del mito en Platón una virtud complementaria a la de la dialéctica, o una virtualidad especial de la misma que juega por ello un papel elemental a tomarse en cuenta dentro del contexto de los problemas filosóficos según Platón, fundamentalmente en lo que se refiere a su *método*, así como los

límites y alcances reconocidos por él en su expresión y a través de su enseñanza.

En eso radica la cuestión sobre una revaloración de los mitos, un análisis de su importancia y un estudio de sus fundamentos filosóficos dentro del pensamiento de Platón.

Las principales interrogantes que intentaremos responder en el desarrollo de este trabajo podrían enunciarse de la siguiente manera:

1. ¿Existe en Platón una categoría de relatos que puedan con justeza denominarse "mitos filosóficos"?
2. ¿Cuáles son las características que los hacen ser tales y los definen en oposición a otros relatos con contenido filosófico como son las alegorías?
3. ¿En qué instancia o instancias se basaba Platón para formular lo que relata en sus mitos? Es decir, ¿cuál es su fuente?
4. ¿A qué tipo de conocimiento apelan los relatos mítico-filosóficos en Platón?
5. Si los mitos son en realidad "filosóficos" en Platón, entonces ¿qué significaba para él la filosofía, y en qué sentido cumplen los mitos con esas características esenciales?
6. ¿Cuál es el estatuto del mito en Platón tal y como se le confronta generalmente con la ciencia, y cómo es que Platón le insertaba en el método filosófico?

7. ¿Qué valor veritativo le asigna Platón a los mitos y cuáles son las condiciones del conocimiento de los contenidos míticos?
8. ¿Porqué emplea Platón el mito?, ¿porqué lo emplea en el *diálogo*? Y, ¿para qué emplea el *diálogo*?
9. ¿Cuáles son para Platón las condiciones últimas que posibilitan la expresión del conocimiento y qué relación guarda esto con el uso que él hace de la forma mítica de expresión?

Aunque en el decurso del presente trabajo hemos preferido emplear un método de exposición considerablemente menos rígido -pues además la soltura en la redacción y la hilación de los argumentos se presta definitivamente mejor para acometer cualquier estudio de Platón-, cabe señalar que el análisis en torno a cada uno de los temas se desarrolla generalmente, y en la medida de lo posible, conforme al orden en que hemos propuesto las anteriores interrogantes, a las que, por obvias razones, en ningún momento pretendemos responder de una manera exhaustiva.

CRITERIOS METODOLÓGICOS UTILIZADOS PARA LA INVESTIGACIÓN

Hemos recurrido en nuestra investigación a textos platónicos fundamentales, como lo son el *Gorgias*, el *Menón*, el *Critias*, el *Fedón*, la *República*, el *Fedro*, el *Teeteto*, el *Político*, el *Timeo* y la *Carta VII*, entre otros, aunque no pretendemos haber hecho un análisis exhaustivo del *corpus*, como tampoco ha sido nuestra intención mostrar cada una de los textos antedichos con apego absoluto a la unidad de la composición.

De estas mismas obras, hemos procurado citar solamente aquellos pasajes cortos que son relevantes para el desarrollo de la exposición, sin dejar de notar que el *contexto*, tanto en lo que respecta a la obra de Platón en su conjunto, como en la forma en que se inserta cada pasaje su *diálogo* correspondiente, es de particular importancia para evadir una interpretación deficiente y para darle su peso propio a cada cita, pues debemos recordar que los textos platónicos están repletos de ironías y sutilezas, de propuestas, contradicciones, tesis, definiciones, objeciones e imprecisiones, y que su contenido de desarrollo teórico *puramente* expositivo es al menos escaso, por lo que con frases aisladas hábilmente seleccionadas podría sin duda hacerse "decir" casi cualquier cosa a Platón.

Por otro lado, no nos hemos centrado en la temática propia que se trata en los así llamados "mitos", si bien es cierto que hemos utilizado su contenido temático como material de análisis formal, como punto de referencia para ensayar una división y como criterio para estudiar ciertas notas características del mismo concepto de "mito".

Hemos consultado diversas opiniones críticas para referirlas como apoyo a la exposición, señalando en cada ocasión en la que los criterios de otros comentaristas y los nuestros difieren los detalles pertinentes a la discrepancia, aunque hemos preferido, en la medida de lo posible, dejar hablar a los críticos en lo tocante a argumentos que si compartimos, no sólo en beneficio del rigor metodológico del estudio, sino también en señal de respeto a su autoridad y a la originalidad que en la interpretación se les debe.

Sin embargo, no por ello hemos renunciado a poner en claro los conceptos con nuestras propias palabras; antes al contrario, procuramos recapitular los argumentos fundamentales para encuadrarlos en el contexto general del estudio y ponerlos explícitamente en los términos que nos permitan referirnos a ellos a través de la redacción con mayor libertad, y con el suficiente sentido de autorreferencia que permita sean entendidos en contextos distintos y en lugares más avanzados dentro del desarrollo del tema.

Sobre los textos del mismo Platón, hemos procurado no citar pasajes demasiado largos, ni glosar en demasía. Sólo lo hacemos con respecto a pasajes cortos de obras determinadas, y cuando es posible preferimos, por razones de espacio, remitir a las propias fuentes, aunque es siempre con respecto a cuestiones que en el contexto de los estudios platónicos prácticamente se sobreentienden.

Sin embargo, hemos -por supuesto- dejado hablar a Platón tanto como nos ha sido posible, para que en el trabajo documental efectuado sea más bien el mismo autor quien exponga los argumentos.

Estamos conscientes de que un trabajo de la extensión y las características del presente no alberga pretensiones conclusivas. Es más bien un acopio de pasajes documentales que sugieren, vistos en su conjunto, una posible línea de interpretación en apoyo a la cual pudieran leerse los textos platónicos, pero que definitivamente requiere de mayor estudio y de una investigación a profundidad, tanto sobre el tema específico del mito en Platón, como de sus relaciones con la doctrina y los escritos del mismo filósofo.

Nuestro objetivo general fue siempre evadir una lectura demasiado técnica de los textos, o una recurrencia a los argumentos que se hiciera tediosa en extremo. Pretendimos en todo momento redactar un trabajo que constituya una especie de aliciente para que se estudie, no sólo el tema general del platonismo como método, sino también el peso de dicho pensamiento en general, así como su actualidad y la gravedad de los malentendidos comunes al respecto de las doctrinas de Platón, pues consideramos que la relación entre el lenguaje y la retórica, así como los límites del conocimiento humano y la expresabilidad de los contenidos metafísicos son temas de capital importancia en la contemporaneidad.

Por supuesto, por razones de espacio y tiempo, reiteramos que éste no es un documento con el que pretendamos resolver definitivamente cuestión alguna con respecto al platonismo, o con respecto a la filosofía en general, pero sí constituye una mirada sinóptica, a través del análisis del mito, hacia temas de importancia radical como lo son la esencia de la filosofía, la cuestión de los principios metafísicos y su transmisibilidad, la validez metodológica de la dialéctica, los límites del conocimiento humano, las

razones últimas de las desviaciones filosóficas más frecuentes, el problema de la pedagogía propia a cada tipo de conocimiento, el de la distinción entre la razón y el intelecto, la primacía de la verdad sobre la autoridad, la importancia del diálogo vivo en la filosofía, y otros aspectos del filosofar universal que guardan una especial relación para con el problema central constituido por el fundamento filosófico del mito en Platón.

Claro está que los problemas antes mencionados no encuentran aquí su solución, sino que, por venir todos ellos a cuento para el desarrollo del tema principal de este trabajo, constituyen un considerable material de reflexión, y quizás una sugerencia al lector para que se busquen también en Platón algunas soluciones posibles, que, por cierto, Platón tampoco dio ni pretendió jamás dar.

CAPITULO I

I.1. EL TERMINO "MITO". SU CARACTERIZACION EN EL PLATONISMO

Para adentrarnos en la problemática que representa una valoración apropiada sobre el papel del mito en la filosofía platónica, y que habrá de ocupar nuestro principal objeto de estudio en el presente trabajo, nos es en primer lugar necesario hacer una breve exposición de los diversos significados del término <<μῦθος>>.

I.1.1 SOBRE LA DEFINICIÓN Y EL USO DE LOS TÉRMINOS EN EL PLATONISMO

A nadie escapa el papel primordial de la definición para el quehacer filosófico de inspiración socrática. A Sócrates, en efecto, le imaginamos de ordinario conduciendo un diálogo -si bien no sea sino sólo por los escritos de Platón- en el que se descartan ejemplos imprecisos y se ensayan sucesivas definiciones en torno a una multitud de conceptos éticos. Podría inclusive, a simple vista, parecer que el filosofar para el socratismo no es más que la búsqueda de una definición apropiada -ética- del concepto para normar la conducta.

Y la influencia socrática es tal en Platón con respecto a este punto, que hay quienes han llegado inclusive a creer que la así llamada "teoría de las Ideas" no es sino la hipostización del concepto hallado por Sócrates¹. Habría que apuntar, en efecto, que el cuerpo vivo de la filosofía escrita por Platón

¹Cfr. Michele Federico Sciacca, *Platón*, Troquel, Buenos Aires, 1959, pags. 34 y ss.

constituye un estudio en "espiral ascendente", podríamos decir, acerca del significado de los conceptos, apuntando siempre hacia la Idea².

Precisamente así, como "...el movimiento de la dialéctica platónica es acercamiento a una meta ideal absoluta"³, Platón se nos presenta a menudo en conflicto contra las concepciones vagas e inexactas que sus contemporáneos usaban cotidianamente sin precisiones terminológicas ni definiciones precisas, aún cuando los temas incluyeran cuestiones pertenecientes a un ámbito estrictamente filosófico (caso específico de los sofistas).

Por ello a menudo Platón se nos muestra casi exageradamente atento por otorgar significaciones acertadas a las palabras, pues además es perfectamente congruente con el platonismo considerar a la falta de reflexión en el uso del lenguaje y de los distintos medios de expresión humana como una señal inequívoca de primitivismo, como semillero de errores intelectuales y de severas desviaciones morales⁴.

Sin embargo, inclusive a primera vista se aprecia que en la literatura platónica el término *μῦθος* no es estudiado en Platón con el mismo detenimiento y a la misma profundidad que otros tales

²Cfr. Jean Brun, *Platon et l'Académie*, traducción al español de Alfredo Llanos, 1ra. Edición, Paidós, Barcelona, 1992, Pag. 94.

³Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, FCE, México, 1987, Pag. 459.

⁴Cfr. *Fedro*, 242b-243e. Por ello es que la definición, a pesar de que ocupa un lugar preponderante en el quehacer filosófico para Platón, siendo una herencia socrática por demás evidente, jamás persigue pretensiones gnoseológicas más allá de su papel propio como elemento esencialmente propedéutico. Así lo refiere el mismo filósofo ateniense desde sus primeros Diálogos, y lo reitera así al final de su vida, en la digresión filosófica de la *Carta VII* (344b). Cfr. Jaeger, Op. cit., pags. 470 y ss.

como σοφία, ἀρετή, ἔρος, πολιτικός, ἐπιστήμη y tantos otros. No posemos, en efecto, ningún texto platónico dedicado a la cuestión de los mitos, como sí podemos afirmar en contrario que una gran multitud de sus *diálogos* fueron escritos sobre el "tema" de algún concepto en específico. Tal es el caso, por ejemplo, de la valentía en el *Laques*, la amistad en el *Lisis*, la piedad en el *Eutifrón*, la virtud en el *Menón*, el amor en el *Banquete*, la justicia en el libro *I* de la *República*, o el conocimiento en el *Teeteto*.

Por ello es que la gran mayoría de los *diálogos* de peso fundamental para el platonismo (e inclusive *la forma dialógica misma*) bien pudieran ser interpretados, en efecto, como críticas directas al uso superficial y descuidado de conceptos claves para la existencia humana, práctica por demás difundida tanto en la misma Antigüedad Clásica, como en nuestra época post-industrial, que supuestamente se define por ser una "sociedad de la información"⁵. Pero precisamente así, a más de tener la evidencia de los propios textos en su forma dialógico-mítica, desgraciadamente no contamos con un análisis *in extenso* que haya sido conducido por el mismo Platón al respecto del mito o del propio diálogo en particular. Dichas cuestiones -de tipo estrictamente metodológico- más bien son tratadas en una serie de pasajes de mayor o menor importancia -y por demás escasos- que son "corroborados", digámoslo así, solamente en el contexto, tanto en la introducción al relato mítico del *Menón* como en las precisiones en torno a la intervención de Diótima en el *Banquete*; en la caracterización de la dialéctica, y luego de la *paideia* de los gobernantes en la *República*; en la aporética irreconciliable del *Teeteto*; en la *digresión filosófica* de la *Carta VII* y en el final del último libro de las *Leyes*.

⁵Según afirma, entre otros, Daniel Bell

1.1.2 DIVERGENCIAS EN EL USO DE LOS TÉRMINOS

A las dificultades derivadas del método prácticamente asistemático que a todas luces se nos revela como la clave de la expresión filosófica de corte platónico⁶, cabe agregar que, además, no sólo se dan divergencias en el sentido con que Platón dotaba a los términos con respecto a aquél que el griego medio utilizaba, sino también, y tal vez más aún, entre el uso de los conceptos en Platón y nuestras propias concepciones modernas, por lo que nos es preciso emprender en este apartado una delimitación de los sentidos del término <<μῦθος>>, fijando especial atención a restricciones no sólo conceptuales sino también textuales, por decirlo de alguna manera, pues, como bien apunta Joseph Pieper: "Naturalmente que con el nombre de <<mito>> se designa un género especial de historias, al que sólo pertenece una pequeña parte de cuanto Platón hace decir a los personajes de sus diálogos"⁷, y no, podemos agregar, todos los distintos tipos de alegorizaciones e "historias inventadas" que nos relata Platón *tal vez* para conservar la vitalidad originaria de las conversaciones filosóficas a través de su obra escrita.

Por "mito" (esto es, "mito filosófico") habremos de entender, pues, únicamente aquellas narraciones platónicas que conllevan una significación filosófica propiamente dicha, o que, en este tenor, son pieza fundamental para la comprensión del platonismo. Habremos de distinguir, pues, los "mitos

⁶Nicolai Hartmann llegó a decir inclusive que el pensamiento platónico es "más problemático que sistemático". Apud Antonio Gómez Robledo, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE 1974, pag. 70, quien lo denomina por su lado "más aporético que apofántico".

⁷Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984, versión castellana de Claudio Gancho, de la obra *Über die platonischen Mythen*, München, 1965, pag. 15

platónicos" a los que se refiere este estudio, de todos aquellos otros "mitos" de factura o al menos "referencia" también platónica, pero que no se relatan con el afán de aportar temáticamente al contenido de los textos.

Todo esto para tratar, en el decurso de la presente investigación, de evitar los equívocos de los que nunca se encuentra exento quien se acerque críticamente a la obra escrita por Platón, sobre todo cuando en la lectura se le interpreta como cualquier otra "filosofía" o doctrina filosófica, y no como una *intención consciente* de reproducir <<plásticamente>> *el proceso de filosofar*.

Dichos equívocos estriban fundamentalmente en considerar la realidad apariencia y la apariencia realidad, aún cuando la intención primordial del "drama" platónico, y tal vez de la entera *παιδεία* del filósofo ateniense, se encamine a lograr que quien a filosofar en verdad aspire, logre por sí mismo discernir lo aparente de lo efectivamente real, tal como en el libro *VII* de la *República* hace el prisionero liberado, quien emprende un viaje doloroso, pero inmensamente bello, desde el mundo de las sombras hasta el mundo de la verdadera luz...⁸

I.1.3 USO LINGÜÍSTICO DE "MITO"

En esta tesitura conviene reparar en el hecho de que la palabra "mito" no se utiliza con univocidad ni en Platón ni entre los griegos en general, y, más aún, ni siquiera en nuestro lenguaje moderno, que ha sido referida por los críticos hasta con el mote de "confusión babilónica", por la gran multitud de

⁸Cfr. *República VII*, 514a y ss.

aspectos que presenta y porque parece admitir "cualquier definición imaginable"⁹.

Podría resultar contradictorio el que tras lo que hemos venido diciendo, sobre el afán de precisión en el uso de los términos que suele adjudicársele a Platón como una herencia socrática de innegable importancia, suceda que el de éste en particular sea ambigüo y confuso, aunque debiéramos tomar en cuenta también que los contenidos temáticos de los conceptos griegos -excepción hecha de aquéllos que han sido expresamente "tematizados" por los filósofos-, suelen referirse a tal multitud de "términos" modernos, que de continuo, para entender el idioma griego -e inclusive el latín o cualquier otra lengua muerta-, se nos hace necesario establecer una serie de conexiones temático-culturales fundamentales en el mundo antiguo, aunque ausentes en el ámbito contemporáneo.

En este sentido, por ejemplo, "Es característico del primitivo pensamiento griego el hecho de que la estética no se halla separada de la ética... [y] Todavía para Platón la limitación de verdad de la poesía homérica lleva consigo una disminución de su valor..."¹⁰. Por supuesto, es necesario establecer la antedicha precisión para alcanzar una verdadera inteligencia de los mitos y de la poesía en su genuino sentido helénico. Por ello es que la *crítica* platónica en lo que respecta a la cuestión del "mito" se halla ligada a la otra cuestión del potencial y las limitantes pedagógicas de la poesía, y, si como afirmamos en este trabajo, constituye además una cuestión metodológica *principal*, se entiende pues que la dicha crítica contra la

⁹ Cfr. Pieper, Op. Cit. pag. 15.

¹⁰ Werner Jaeger, Op. cit. pag. 48. Aquí se hace un estudio sobre la génesis de la idea moderna de mito en contraste con la concepción griega.

poesía¹¹ nos sirve para completar, desde una perspectiva enteramente distinta de la de Platón, una idea suficiente al respecto del problema, sobre todo si se le estudia a la luz de las breves pero sustanciosas aclaraciones que en el *Fedro* y en la *Carta VII* se hacen al respecto del lenguaje y el conocimiento¹².

Pero por otro lado, conviene resaltar el hecho de que es la misma pluralidad de significados aceptables para determinado concepto lo que constituye el fundamento procesual de la dialéctica platónica (entendida como *διαίρεσις*), mezcla magistral de lógica y mito, de insatisfacción cognoscitiva y de reflexión en espiral ascendente.

I.1.4 DEFINICIÓN DEL TÉRMINO " *Μῦθος, ου* "

Para la voz << *Μῦθος, ου* >>, en efecto, leemos las siguientes significaciones: "palabra, discurso, razón, dicho; discurso público; relato, comunicación, noticia, mensaje; conversación, plática; deliberación consigo mismo, reflexión, pensamiento, opinión, resolución, proyecto, diseño, plan; consejo, propuesta, mandato, encargo; rumor, hablilla; relato imaginado, invención, leyenda, mito, fábula, cuento; objeto de la conversación, asunto, historia"¹³.

Aquí se corrobora, pues, cómo es que la palabra *μῦθος* puede en efecto significar en el lenguaje griego común una desconcertante multitud de cosas, así lo sea sólo por el hecho de que los términos no suelen ser simétricamente equivalentes entre culturas tan distintas, mediadas por los siglos y enteramente discernibles por su principio y sus objetivos. En opinión

¹¹Cfr. *República*, libros II, III y X.

¹²Cfr. *Fedro* 275 a y ss. *Carta VII* 339 b y ss.

¹³En *VOX. Diccionario manual griego-español*, por José M. Pabón S. de Urbina, pag. 403.

de algunos, sin embargo, "Existe ciertamente un significado más restringido de historia, relato, saga, fábula; posiblemente incluso se da preferencia al sentido de historia inventada, *no verdadera*"¹⁴.

I.1.5 SENTIDOS USUALES DEL TÉRMINO EN LENGUAJE MODERNO

Ahora bien, en inglés la palabra griega *μυθολογία* suele traducirse por la de *fiction*: el suceso poctizado, el relato de una historia inventada; mientras la definición común que del término "mito" se lee en los diccionarios modernos en castellano sería: "fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa"¹⁵.

En este sentido, sin duda alguna, entendió el positivismo (por lo demás acérrimo enemigo del platonismo), a través del pensamiento de Auguste Comte, dicho vocablo, al dividir en tres Estadios el desarrollo completo del conocimiento humano, a saber: el *mítico*, el *metafísico* y el *positivo*, este último correspondiente, como es lógico, al tipo y contenido del saber que pretendía el mismo Comte haber alcanzado¹⁶.

La modernidad, intrincada sinfonia intelectual que se complace en la interminable variación sobre el tema principal del racionalismo cartesiano, nos ha legado en el de "mito", un término pesadamente cargado de tintes ideológicos, según los cuales todo aquello que pueda ser entendido como "mítico" ya no merece, por ese sólo hecho, más atención que la que por la vana y crudita curiosidad estética le es debida, mientras que el medio por

¹⁴Pieper, Op. cit., pag. 15.

¹⁵*Diccionario de la real Academia de la Lengua Española*, decimonovena edición, Espasa Calpe, Madrid, 1970, Tomo IV, pag. 889.

¹⁶Cfr. Arturo Damm Arnal, *Falacias Filosóficas*, Minos, México, 1991, pags. 103 y ss.

excelencia de expresión científica o "seria", queda reducido al uso de la exposición dogmática, la codificación sistemática del "objeto" del conocimiento¹⁷.

1.1.6 EL PLATONISMO Y LA CRÍTICA

Teniendo lo anterior en consideración es precisamente como se entiende el hecho de que el problema filosófico del mito en Platón involucra necesariamente la cuestión de la hermenéutica de los textos platónicos, esto es, la forma en que la modernidad en especial, ha entendido e inclusive entiende al Platón, por así decirlo, de la "historia de las doctrinas filosóficas".

En este sentido, entender el porqué del lenguaje platónico del diálogo dialéctico-mítico, con la significación apropiada según los principios metódicos que el propio filósofo reconocía como fundamentales para la actividad filosófica y su consiguiente expresión intersubjetiva, nos deberá colocar más cerca del platonismo genuino, tanto como nos alejará de él entender con respecto a conceptos anacrónicos, y, como hemos dicho, *cargados de tintes ideológicos*, un asunto de tal importancia como lo es - específicamente para un filósofo como Platón- el método de transmisión escrita de la filosofía, pues esto otro implicaría errar en el mismo principio de interpretación del texto, y por ende en la dilucidación de sus objetivos, de sus alcances y de su significado último, enténdasele como mero testimonio

¹⁷Los reproches que lanza Hegel contra Platón por no haber éste tenido la "valentía" de cerrar el "sistema", y la famosa frase de Leibniz según la cual "prestaría un gran servicio a la humanidad quien redujera a Platón a sistema", son una evidencia clara de la tradicional incomprensión del platonismo, pues por otro lado nuestro filósofo es ampliamente admirado y estudiado por el pensamiento racionalista, que, partiendo de un *principio* enteramente distinto, lógicamente desvirtúa al Platón genuino.

histórico o como material valioso para la reflexión actual en el terreno de la filosofía.

Es por ello, pues, que vale la pena caer en la cuenta de que "El problema que Platón presentaba a la comprensión de la posteridad se revelaba como uno de los más difíciles planteados por los escritos de la Antigüedad. Hasta ahora -nos había ya dicho Jaeger- se había intentado reconstruir su filosofía *al modo del siglo XVIII, esforzándose en abstraer de sus diversos diálogos el contenido dogmático*, cuando lo tenían. Luego, a base de las tesis así establecidas, y *tomando como modelo las filosofías posteriores, se procuraba penetrar en la metafísica, la física y la ética platónicas y construir con todas estas disciplinas un sistema*, ya que *no se concebía la existencia de un pensador como no fuese bajo esta forma*"¹⁸.

Nada más lejos, según nuestra opinión, de la concepción platónica de la verdadera ciencia, pues, como dice Sócrates al final del *diálogo* platónico consagrado específicamente a este tema: "Pues si para más tarde piensas, Teeteto, quedar preñado de otras cosas, cuando lo quedes llevarás en tí cosas mejores gracias a esta investigación de ahora; si continúas vacío, serás menos molesto para los que te rodeen y más tratable, pues, prudentemente, no crearás saber lo que no sabes"¹⁹, poniendo con ello de manifiesto que el verdadero saber se encuentra, para Platón, más en la conciencia de la limitación del conocimiento, que en la posesión del más amplio cúmulo de objetos conocidos.

¹⁸Werner Jaeger, Op. cit., pag. 459. Los subrayados son míos.

¹⁹Teeteto 210 b 10.

Sin embargo, como hemos visto arriba, el significado restringido y propio del término " *μῦθος* " en griego clásico, no difiere demasiado -a simple vista al menos- del que la modernidad entiende y maneja; e inclusive el mismo Platón parece aceptar el significado común del término sin mayores reparos²⁰, lo que puede significar, en nuestro contexto, dos cosas: o que el conjunto de mitos que Platón narra en sus diálogos no es sino una ingeniosa hilación meramente lúdica de mentiras inservibles²¹; o que son, por algún motivo que no ha quedado claro, el vehículo de transmisión ecogido por el aristócrata ateniense para expresar los más altos momentos de su filosofía.

Para resolver el antedicho dilema en cualquiera de sus dos sentidos, hace falta, en primera instancia, presentar un catálogo de los tipos distintos de "cuentos" o "narraciones" -es decir, "mitos"- que Platón nos ha legado a través de su obra escrita, para así discernir, de entre los distintos tipos de historias narradas en los *diálogos*, cuáles podemos considerar como "mitos" en sentido lato y cuáles en sentido estricto, sin olvidar que es Platón mismo quien en todo caso les designa con tal nombre genérico; y que, si bien con una valoración tal vez distinta, también es él quien utiliza el sentido original de *historia inventada*²² que se le atribuye al término " *μῦθος* " tanto en griego ático como en nuestro lenguaje moderno.

²⁰Como hace al dirigir su crítica contra Homero y los demás poetas en *República*, II, 377 b y ss.

²¹De tal opinión es L. Couturat, quien afirma que "...el mito es extraño al sistema filosófico platónico", en *De Platonicis mythis*, París, 1896. Apud Brun, Op. cit., pag. 100. El mismo Platón llega a adjectivar la utilidad de los escritos como la de un "juego", en *Fedro* 276 c.

²²Cfr. Pieper, Op. Cit. pag. 15.

I.1.7 CLASIFICACIÓN TEMÁTICA DE LOS "MITOS" RELATADOS POR PLATÓN

Sin detenernos demasiado en los detalles, que al avanzar este estudio iremos examinando, aventuramos aquí la siguiente clasificación de los mitos relatados dentro del *corpus platonicum*, y que obedece a un criterio temático:

Así distinguimos los *cuentos* o *historias* que narran sucesos "antehistóricos", de los que narran sucesos "prehistóricos", con lo que alejamos, por ejemplo, el relato mítico del *Fedro*²³, el cual se refiere a sucesos que distan de nosotros dentro de un "tiempo" pretérito *no cuantificable*; del celeberrimo "Mito de la Atlántida"²⁴, pues éste último, aunque Platón se esfuerce dentro de la dramatización del *diálogo* en ubicarlo en tiempos por demás remotos, no deja de ser atribuible a un tiempo específico dentro del decurso de los siglos. De hecho, con las siguientes palabras le introduce Critias:

"Escuchad, pues, Sócrates, una historia muy singular, pero absolutamente verídica, sobre lo que dijo cierta vez Solón, el más sabio de los siete sabios.

"Era, por de pronto, pariente de Dropides, mi bisabuelo, y muy amigo suyo... El contó a Critias, mi abuelo [esta historia, que] Trataba de la hazaña más grande y merecedora de consideración de todas las que esta ciudad ha

²³Cfr. *Fedro* 274 b y ss.

²⁴*Timeo* 20 d y ss; *Critias* 108 d y ss. Cfr., al respecto de este mito en particular, las agudas observaciones de Gómez Robledo, Op. cit., pags. 263 y ss., a las que más adelante nos referimos con más detenimiento.

realizado nunca. Pero, debido al efecto del tiempo y a la muerte de los actores que en ella intervinieron, el relato no ha podido llegar hasta nosotros"²⁵.

Por otro lado, es también conveniente hacer aquí una distinción entre las historias "ahistóricas" que pueden ser, o representaciones alegóricas con referencia doctrinal casi siempre expuesta a renglón seguido -como sucede con la trilogía *metafórica* de la *República*²⁶; o simples relatos curiosos y folklóricos sin mayor relevancia filosófica, como lo es, por ejemplo, el del origen de las cigarras y su canto, en la última parte del *Fedro*²⁷.

Los mitos de tipo "ahistórico", unos son alegorías -de las que nos ocuparemos en el siguiente apartado-, y como tales son meras representaciones metafóricas de algo que se puede bien decir de otra manera, puesto que siempre, o al menos generalmente, suelen venir acompañadas de una interpretación que clarifica las referencias doctrinales²⁸. El otro tipo -las narraciones simplemente curiosas o, por decirlo así, folklóricas-, no es de nuestro interés en este estudio.

Por último, distinguimos también de los anteriores tipos el de las narraciones post o "metahistóricas", como lo son todos los mitos referentes al destino final del alma -el que se encuentra al final del *Gorgias*, o el que leemos en el *Fedón*- y que para muchos han llegado a constituir la única fuente verdadera de la "mitología" platónica, o, al menos, la más importante y

²⁵*Timeo* 20 d.

²⁶Cfr. Alejandro Llano Cifuentes, *En el umbral de la Caverna: Sueño y vigilia de la inteligencia según Platón*, Conferencia dictada en la Universidad Panamericana, México, el 22 de noviembre de 1990. Seminario de la Sección de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 16 de enero de 1990.

²⁷*Fedro* 259 a.

²⁸Cfr. Gómez Robledo, *Op. cit.*, pags. 190 y ss.

principal²⁹. El ámbito propio que describen está, al igual que el de los mitos "antehistóricos", más allá de la temporalidad del devenir, aunque necesariamente reflejen el "antes" y el "después" que les impone su naturaleza narrativa.

I.1.8 MITO Y RELIGIÓN

Y aunque por su contenido acerca del origen y el destino final del alma humana se ha intentado -tal vez en demasía- ligar el uso platónico del mito con su contenido de carácter religioso³⁰, lo cierto es que, al menos con respecto al contenido tradicional del concepto en el mundo griego, y con respecto también a su contenido para el mundo cristiano, el tema principal de los mitos en Platón no puede con justicia considerarse estrictamente "religioso". Sí filosófico, pues en última instancia, especialmente para la filosofía clásica, la razón es capaz de encontrar con sus propias fuerzas un conocimiento -el metafísico-, que debe por necesidad -si es que en efecto es verdadero, y los postulados dogmáticos de la religión también lo son- concordar por completo, no sólo en los temas sino también en el resultado, con aquéllo que la religión propugna.

²⁹Cfr. Brun, Op. cit. pag. 77.

³⁰Pieper afirma que "Las historias míticas en sentido propio se desarrollan, entre el <<aquí>> y el <<allí>>, entre la esfera humana y la esfera divina...Esta significación, la refrenda el uso lingüístico habitual en la historia de las religiones, la etnología y la historia de la espiritualidad en general. <<Mito es una historia divina. Esa es la definición verbal que no se puede dejar de lado>>, dice... Paul Tillich; y agrega que se trata, por lo mismo, no de una <<categoria literaria sino religiosa>>. Walter Willi, que ha sido uno de los primeros en acometer una exposición sistemática de los mitos platónicos, dice que la divinidad sería el <<único objeto>> del mito -*Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie*, Zurich-Leipzig-Berlin 1925, pag. 13-. Karl Reinhardt expresa la misma idea en estos términos: <<casi todo lo mítico en Platón está de algún modo en el más allá>>" -*Platons Mythen*, Bonn 1927, p. 49. Pieper, Op. Cit. pag. 20.

Ahora bien, conviene recordar que nuestro mismo lenguaje moderno hace especial énfasis en el contenido religioso de los mitos, pero nuestra forma de entender la religión dista mucho de ser la del mundo griego, y ésta última, a su vez, dista también por su lado de la concepción platónica.

Para entender esto, no hace falta sino echar un vistazo a los libros *II*, *III* y *X* de la *República*, y verificar cómo el Sócrates de ese diálogo repudia enérgicamente la tradición mitológica de la religión oficial helénica, puesto que falta a la Verdad y a Dios.

Allí se emprende, por boca del Sócrates platónico, una despiadada censura -basada en una *razón*- de las tradiciones religiosas griegas, con las siguientes palabras:

"La verdadera mentira designa la ignorancia que existe en el alma del que es engañado... La mentira, por tanto, es odiada no sólo por los dioses sino también por los hombres... Por consiguiente, no daremos la razón a Homero..., ni creeremos a Esquilo... Cuando alguien hable así acerca de los dioses, mostraremos nuestro disgusto y no le daremos coro ni permitiremos que los maestros se sirvan de sus obras para instruir a los jóvenes"³¹.

Así las cosas, no nos parece del todo sustentable la pretensión según la cual el uso platónico de los mitos es el reflejo de la mentalidad profundamente religiosa del discípulo de Sócrates, por tanto nada hay más

³¹*República II* 382 b y ss

extraño al pensamiento de Platón, que la aceptación *acrítica* de una verdad tradicional y extrínseca³².

Por extraño que pudiera parecer, en efecto, a nuestra mentalidad moderna, es nota esencial del concepto "religión" el que el contenido de su enseñanza no sea, ni deba ser en ningún momento, cuestionada a nivel racional para "confrontarla" de alguna manera con algún tipo de "ley natural", pues es precisamente esa actitud la que constituyó una de las notables diferencias entre la "religiosidad" antigua y la filosofía, pues, en efecto, "Para determinar la actitud de esa época histórica y racional ante el mito [esto es, el mito religioso tradicional de los helenos] es simbólico el hecho de que el historiador Tucídides sostuviera que la investigación de la verdad significa nada menos que la destrucción del mito"³³.

Cabe agregar que por la forma en la que se introducen los mitos platónicos, haciéndose siempre referencia a la tradición y a unas supuestamente "sagradas creencias", no puede concluirse en contrario, puesto que persiste la duda de hasta qué punto se trata de una *ironía*, o de un simple recurso *retórico*, puesto que tanto de aquellas narraciones que se reconocen ser verdaderamente tradicionales, como de las que se sabe son más bien *invenciones completamente originales de Platón*, resulta que la referencia es prácticamente universal, como si se tratara de una fórmula discursiva, con lo que se le restaría por tanto su supuesto contenido *testimonial*³⁴.

³²Platón es, en efecto, uno de los más altos representantes de los "ataques filosóficos" al mito religioso tradicional, junto con figuras tales como las de Jenófanes, Heráclito, Eurípides, Esquilo y Píndaro. Cfr. W. Jaeger, Op. cit., pag. 605.

³³Werner Jaeger, Op. cit., pags. 311-312.

³⁴Este punto será tratado a mayor profundidad en el capítulo II.

En todo caso, agregaríamos nosotros, no es que el tema de los mitos platónicos sea o pretenda -que es lo fundamental- ser religioso, sino que para Platón habría sido, si acaso, la expresión de una relación espontánea (no una de *re ligatio*) del filósofo en el conocimiento de la divinidad. Los mitos sí se refieren, por otro lado, a un contenido estrictamente *metafísico*, puesto que en ningún momento expresan nada al respecto de realidad física alguna, sino sólo espiritual, en tanto que la mitología tradicional no llevaba como dirección al hombre: simplemente se dirigía a encontrar una fundamentación de los fenómenos naturales a través de la invención de una teogonía. Algo así, pues, como lo que sucedió en el mundo de la filosofía después de las especulaciones de los *físicos*, cuando los sofistas y Sócrates hicieron del hombre su objeto de estudio.

Los mitos platónicos pudieran considerarse, a la luz de las concepciones modernas, como fruto de un contenido *religioso*, pero todo parece indicar que no provienen de ningún tipo de revelación, ni de alguna otra oscura tradición religiosa esotérica³⁵. En esto concordamos enteramente con Jaeger, quien afirma que de ninguna manera se puede aceptar, "...porque responde a una concepción demasiado burda de la verdad espiritual, la hipótesis tan extendida de que Platón se asimiló en sus viajes o de otro modo la influencia de los misterios órficos o de otros mitos semejantes, enlazándolos luego en sus ideas con la ética socrática. Los mitos platónicos

³⁵Por más que se aduzca al respecto la influencia que en Platón causaron el pitagorismo, las doctrinas órficas y la religión egipcia, no nos parece sustentable el punto de vista según el cual los mitos platónicos no serían sino meras exposiciones irreflexivas de teorías o pensamientos ajenos al mismo filósofo. Al respecto, Cfr. M. F. Sciacca, Op. cit., pags. 34 y ss.

sobre el destino del alma después de la muerte no son productos dogmáticos de ningún sincretismo histórico-religioso³⁶.

1.1.9 OTRA CLASIFICACIÓN DE LOS MITOS PLATÓNICOS

Con respecto a un criterio formal para completar nuestro estudio sobre las "clases" de historias o mitos, podemos decir que "Algunas veces la historia [mítica] versa sobre hechos y aventuras que produjeron resultados interesantes que permanecen, y son explicados por medio de estos hechos o aventuras. Esta es la historia *etiológica*. No es solamente interesante como una pieza de antropología -toda historia debe tener ese interés intrínseco- sino que satisface lo que puede llamarse la 'curiosidad científica' -el deseo de conocer las causas de las cosas"³⁷.

Aunque el punto de vista esteticista y a veces francamente superficial de Stewart no concuerde del todo con el punto de vista que sostenemos aquí, es preciso tener en cuenta que su *The myths of Plato* es uno de los pocos trabajos monográficos dedicados a estudiar la "mitología" platónica con cierta profundidad. Además, en lo que respecta a la división o clasificación de los mitos platónicos específicamente, es profusamente citado por la crítica³⁸., por lo que consideramos prudente hacer junto con él este otro recuento de los tipos de mitos relatados por Platón, para así mostrar de una manera más cabal lo que hemos venido diciendo acerca de su contenido "religioso".

³⁶Werner Jaeger, Op. cit., pag. 541.

³⁷"Sometimes the story is about doings and adventures which produced interesting results which remain, and are explained by means of these doings and adventures. This is the Aetiological Story. It is not only interesting as a piece of simple anthropology -every story must have that intrinsic interest- but it satisfies what may be called the 'scientific curiosity' - the desire to know the causes of things". J. A. Stewart, *The myths of Plato*, Centaur Press, Sussex, 1960, pag. 33.

Prosigue, pues, Stewart: "A la clase de las historias etiológicas pertenecen aquellos mitos en los que la creación de los cielos y la tierra como un todo se relata -los así llamados 'mitos cosmológicos'... la curiosidad 'científica' que explica estas historias etiológicas no es vana. La curiosidad, en verdad, nunca es vana"³⁹.

El mito "etiológico" proporciona una *explicación* sobre el origen o el fin de una realidad determinada -preferentemente de tipo metafísico-, es decir, se manifiesta como la causa eficiente o como la causa final de la cosa. Dicha categoría, podremos agregar nosotros, es referible al mito filosófico cuando éste trata tanto de sucesos "ante-históricos" como cuando lo hace al respecto de situaciones "post-históricas", porque funge entoces como *explicitación causal* de la estructura intelectual y moral del sujeto.

Platón relata este tipo de historias, refiriéndolas invariablemente a su desarrollo fuera de la espacio-temporalidad a nosotros cognoscible a través de la experiencia o de su transmisión intersubjetiva, como sucede, específicamente, con el caso del *Timeo*⁴⁰, en el que se estudia la naturaleza del tiempo mismo.

Por último, nos resta analizar "...la historia *escatológica*. Aquí el narrador y su audiencia se preocupan de aventuras y hechos en los que ellos mismos deben tomar parte después de la muerte, como todos los que se han ido antes que ellos. No es a la simple 'curiosidad científica' a la que se dirige

³⁸Cfr. Gómez Robledo, Op. cit., pags. 346 y ss.

³⁹Cfr. J. A. Stewart, Op. cit., pag. 33.

⁴⁰*Timeo* 28 b y ss.

la historia escatológica, sino al asombro, el miedo y la esperanza del hombre con respecto a la muerte"⁴¹.

Tanto el mito "etiológico" como el mito "escatológico", como se puede apreciar, se refieren pues a objetos metafísicos, que, como hemos apuntado antes, tienen por necesidad una conexión con temas religiosos. La cuestión está, de nuevo, en distinguir correctamente la metafísica, producto de una dilucidación puramente intelectual de la realidad, que se fundamenta en razones y argumentos; y la religión, que es producto de una revelación divina, sea esta directa o indirecta. La diferencia fundamental radica en que, el metafísico es *conocimiento*, aunque su comprensión dependa de una instancia extrarracional que por ello sólo sea comunicable a través de mitos, mientras que la *creencia* religiosa no requiere de ninguna *dialéctica* racional previa.

I.1.10 EL MITO FILOSÓFICO EN PLATÓN

El mito es, entonces, una fábula, una "historia inventada", como las que se suele contar a un niño, pero aunque es evidente que las fábulas *no son propiamente verdaderas* -al menos en sentido estricto, textual-, es necesario que contengan *algo* de verdad.

Por ello al preguntarse Platón en la *República* sobre la educación que habrá de impartirse a los guardianes -para que sean "filósofos y amantes del saber"-, tras afirmar como consigna de la *paideia*: "educemos a estos

⁴¹"...the Eschatological Story. Here the teller and his audience are concerned with adventures and doings in which they themselves must take part in after death, like all who have gone before them. It is not to mere...'scientific curiosity' that the Eschatological Story appeals, but to man's wonder, and fear, and hope with regard to death". J. A. Stewart, Op. Cit. pag. 38.

hombres como si estuviésemos platicando con ellos holgadamente"⁴², se procede a relatar en el *diálogo* el siguiente pasaje de capital importancia para el estudio de nuestro tema:

Sócrates pregunta a Adimanto "¿Es que no sabes entonces que son fábulas lo primero que narramos a los niños? Y estas, por lo general, resultan ser falsas, aunque posean un fondo de verdad. Pero nosotros nos servimos de las fábulas antes que de los gimnasios para la educación de los niños... A esto quería venir yo a parar: que debemos hacer uso de la música antes que de la gimnasia... ¿Y no sabes también que en toda obra lo que importa es el comienzo?... Porque es entonces cuando se modela el alma revistiéndola de la forma particular que se quiera fijar en ella... ¿Permitiremos, pues, sin inconveniente alguno que los niños escuchen del primero que encuentren las fábulas que quiera contarles y que las reciban en sus almas, aun siendo contrarias con mucho a las ideas que deseamos tengan en su mente cuando lleguen a la mayoría de edad?... En primer lugar, por tanto, hemos de vigilar a los que inventan las fábulas, aceptándoles tan solo las que se estimen convenientes y rechazando las otras"⁴³.

Del mismo modo se dice en uno de los diálogos postreros, el *Sofista*, que las representaciones de los sabios primitivos acerca de la constitución del cosmos se nos antojan "mitos, que se nos cuentan, cual si fuéramos niños"⁴⁴. Porque los niños, según es común experiencia, al escuchar fábulas y mitos tienden a tomar por literalmente verdadero el cuento que de sus mayores escucharon, pero su razón en ciernes comienza de inmediato a despojar la

⁴²República II 376 d.

⁴³República 377 a y ss.

⁴⁴Sofista 242 c.

historia de sus caracteres propiamente accidentales, para que después de una reflexión en la que comience a incluirse por primera vez, y de un modo especialmente claro la conciencia, el niño concluya el sentido de lo que llamamos "moraleja", y que es notoriamente verdadero, y sea impelido a la acción moralmente recta, cuya substancia ha sido introducida en las profundidades de su alma por la fuerza no sólo racional, sino propiamente vital, del símbolo.

Por boca del propio Platón: "No podrán admitirse en la ciudad, sean alegóricas o no, esas historias que hablan de cómo Juno fue ahorrado por su hijo y cómo Hefaiсто, que pretendía defender a su madre maltratada por su padre, fue lanzado del cielo por éste, o todas las tomaquias inventadas por Homero. Porque el niño no es capaz de distinguir dónde se da o no la alegoría... Por lo cual, seguramente convenga antes que nada que las primeras fábulas que oiga el niño sean también las más adecuadas para conducirlo a la virtud"⁴⁵.

Platón llega a decir, según apunta bien Werner Jaeger en su *Paideia*, que el verdadero inicio de la educación debe encontrarse en la "mentira", cosa que constituye aquí un elemento más para iluminar la cuestión sobre el papel fundamental del mito en la filosofía platónica, si bien sea solamente desde un punto de vista *pedagógico*⁴⁶.

"Los mitos en el sentido estricto de la palabra... Son los relatos acerca del origen del cosmos, de la historia primitiva de la felicidad y de la desgracia, del destino de los muertos, del juicio y de la recompensa en el más

⁴⁵ *Republica* 379 a.

⁴⁶ Cfr. W. Jaeger, Op. cit., pag. 604; y *Republica* 377 d.

allá"⁴⁷, que, agregamos, contienen en Platón los puntos decisivos y fundamentales de su "doctrina" filosófica.

En esta tesitura, quien pretenda entender literalmente una narración mítica en Platón como parte de su "doctrina filosófica", quien realice una lectura del mito del juicio de los muertos en la encrucijada de caminos del mundo subterráneo sobre los prados sagrados⁴⁸ del mismo modo en que se entiende la descripción protocolaria de un proceso penal, habrá equivocado de raíz el sentido verdadero del mito en Platón. Habrá, podemos decir, tomado la apariencia como realidad, cerrándose con ello la posibilidad de *entender* la verdadera realidad desde el reconocimiento de la *aparencia en tanto que apariencia*.

Concordamos, pues, con Pieper cuando afirma que en los mitos "Los sucesos acontecen fuera del mundo de la historia que nosotros podemos captar; ocurren mas allá del aquí y del ahora. Por todo ello no se puede hablar de los mismos más que en un lenguaje *simbólico*. Y ello *no en razón de una peculiar configuración literaria*, sino porque *no es posible ninguna otra cosa*"⁴⁹.

Y aunque vale la pena resaltar aquí la preocupación sobre una interpretación errónea de los mitos como mera expresión poética, como simple *ropaje* de la *doctrina*, que vendría a convertir al "mito filosófico" en un mero recurso pedagógico⁵⁰, este es má bien lugar para enfatizar específicamente en la cuestión del "más allá" que se expresa en los mitos, del

⁴⁷Pieper, Op. cit., pag. 18.

⁴⁸Cfr. *Gorgias* 542 a

⁴⁹Pieper, Op. cit., pag. 20. Los subrayados son míos

⁵⁰Esto es, considerar al mito como simple alegoría.

elemento *divino* que se nos revela como esencial a la narración mítica; eso sí, sólo desde la doble convicción del límite del conocimiento en tanto que humano, y de la vocación natural al absoluto que subyace en el *lógos*.

Como dice Jean Brun, en el breve pero profundísimo estudio que ha venido a convertirse en un clásico entre los escritos críticos sobre Platón:

"La tarea de brindar algún *medio de acceso* hacia ese algo *inaccesible* por el cual pensamos, pero al que no pensamos, quedará confiada al *mito*... Kierkegaard ha intentado mostrar que hay en Platón una unión de lo dialéctico y lo mítico, por lo cual ambos se hallarían magnificados: "Lo mítico, dice, puede tener algo de tradicional; lo tradicional semeja a la canción de cuna que nos conduce al sueño. Mas ello se convierte en mítico en el momento en que irrumpe en el espíritu y nadie sabe de dónde viene ni a dónde va"; de aquí extrae Kierkegaard esta definición: "La mitología consiste en *mantener la idea de eternidad en la categoría del tiempo y del espacio*"... Así el mito, lejos de verse arrojado de la filosofía de Platón como extraño a la esencia de su sistema... formaría "parte integrante", en verdad, de su doctrina"⁵¹.

Si esto es así, entonces queda claro porqué el mito no es alegorizable, ni la alegoría es entonces, como tal, un mito.

⁵¹Brun, Op. cit., pag. 98 y ss. Cfr. también pag. 79. Los subrayados son míos.

I.2. MITO Y ALEGORIA

Gómez Robledo afirma que el "mito" es sólo una historia o narración "...que no conlleva o encubre una significación literal y exotérica", pero que de todas formas "Tiene...la muy importante función de hacer plásticamente visible, en imágenes vivas y concretas, una doctrina moral... [pues] precisamente por ser tan clara la referencia doctrinal, no hace falta develar en la narración ningún sentido oculto"¹.

Pero si admitimos lo anterior nos encontramos con un problema que salta a primera vista, en tanto no se olvide el dilema hermenéutico planteado un poco atrás². En efecto, si la causa última de que Platón nos transmitiera sus "mitos" es sólo de índole pedagógica (y no es que ésto sea del todo irrelevante para la solución del problema), incomprensible sería la carencia absoluta del texto platónico en el que, de forma sistemática y "científica" o "racional" -para conjuntar epítetos casi sinonimicos en el pensamiento moderno-, en síntesis, "dogmática", nos haya expuesto Platón su *doctrina*, respecto de la que si serían entonces comprensibles sus construcciones míticas como mera ilustración de un supuesto *sistema metafísico*³.

I.2.1 MITO Y ESTILO LITERARIO

La interpretación de Gómez Robledo, pues, desestima aquéllo que el uso de los mitos en Platón puede significar en el contexto de la *crítica* -otra vez en sentido moderno- emprendida por él contra la escritura (o, si se

¹Gómez Robledo, Op. cit. pag. 190.

²Cfr. Supra, I.1.7.

³Este argumento queda probado en las afirmaciones de Leibniz y Hegel, por demás prototípicas del pensamiento moderno, que referimos en Supra, I.1.5., nota 17.

prefiere, contra el lenguaje en su conjunto). El mito no dejaría de ser, si nos adherimos a esta opinión, sino la expresión de un peculiar estilo literario, sin que por ello dicho estilo correspondiera a una forma distintiva de entender las características del conocimiento metafísico en lo que se refiere a sus limitantes, sus condiciones y su expresabilidad.

Si la respuesta a la pregunta de porqué Platón usa de mitos cuando expresa los más altos momentos de su filosofía, fuese simplemente la de la "ilustración" de sus elementos doctrinales, entonces quedaría por responder la cuestión de porqué Platón no sólo no quiso escribir y no escribió tal doctrina, sino que además afirmó de forma categórica, con las palabras y las obras, que tales cosas *no pueden* ser transmitidas, ni al papel, ni a ningún otro tipo de lenguaje humano⁴.

En palabras del mismo Platón: "...en aquellos casos en que nos vemos obligados a contestar y dar una explicación clara acerca del quinto [elemento del conocimiento, el *conocimiento en si*], cualquier persona capacitada para refutar obtiene ventaja sobre nosotros siempre que quiera, y consigue que el que está explicando de palabra o por escrito o mediante respuestas, dé la impresión a la mayor parte de su auditorio de que no sabe nada sobre lo que intenta escribir o decir; no se dan cuenta algunas veces de que no es la mente del escritor u orador lo que queda refutado, sino la naturaleza, esencialmente defectuosa, de los cuatro instrumentos del conocimiento"⁵.

En esto se distingue Platón, el mitólogo, de "Los sofistas [quienes] probablemente ornamentaron sus discursos y los hicieron más interesantes

⁴Cfr. Pieper, Op. cit., pag. 20.

⁵Carta VII 343 d 3.

por medio de la inclusión de fábulas ilustrativas o alegorías como la Elección de Hércules; pero el mito platónico no es [solamente] ilustrativo -no es una alegoría que muestre pictóricamente resultados ya obtenidos a través de la argumentación"⁶.

1.2.2 EL CONTENIDO REFERENCIAL DE LOS MITOS

Así pues, los "mitos" en sentido lato son simples narraciones, en sentido más o menos estricto son historias inventadas, o intrínsecamente alejadas de lo dogmático, de lo científico y lo racional -del nivel lingüístico, en resumen-, pero además tienen que ver *exclusivamente* con lo que el mismo relato expresa, aun cuando esto permanezca de algún modo como inalcanzable para el raciocinio e indemostrable a través de la argumentación⁷.

Por ello es que, junto con Pieper, hemos excluido de nuestra consideración "todo cuanto en la literatura acerca de Platón ondea bajo la bandera de *mitos alegóricos*"⁸, o puramente ilustrativos; aunque en el análisis que conduce Pieper se enfatiza tal vez demasiado en el significado supuestamente "religioso" de las narraciones míticas.

Con él no estamos de acuerdo, entonces, en la interpretación que emprende, basada en el carácter "religioso" de los mitos platónicos, y con respecto a los patrones conceptuales que se nos han legado a través de la

⁶"The Sophists probably ornamented their discourses and made them more interesting by the insertion of illustrative fables or allegories like the Choice of Hercules; but the Platonic Myth is not illustrative -it is not Allegory rendering pictorially results already obtained by argument". J. A. Stewart, Op. Cit. pag. 25. Cfr. Grote, *Plato*, ii, 3.8, Nota e.

⁷Cfr. Brun, Op. cit., pag. 98.

⁸Pieper, Op. cit., pags. 26-27. Cfr. Perceval Frutiger, *Les Mythes de Platon*, p. 180, Apud Sciacca, Op. cit., pag. 123.

historia del Cristianismo, y que provienen directamente de la comprensión del significado de la "Revelación".

No podemos, en efecto, afirmar que en Platón los mitos expresan de forma directa algo verdadero de forma verdadera, a menos que consideremos que hablaba por boca de Dios, como Profeta directamente inspirado por la divinidad. Si, en efecto, los mitos platónicos no son meras alegorizaciones de argumentos obtenidos previamente por medio de *procesos racionales* en su sentido típico, tampoco es que sean formas inamovibles de expresión de la Verdad: no son *dogmas* incuestionables, puesto que no son producto de revelación alguna, sino invenciones a través de las cuales, de forma crítica, se puede apuntar hacia la Verdad, sabiendo de antemano, como *conditio sinne qua non*, que son *falsas* en su expresión, aunque necesiten quizá de la forma mítica para subsistir en su verdad (o de otra forma se reducirían a meras alegorías).

I.2.3 UNA FORMA POSIBLE DE ENTENDER EL MITO EN PLATÓN

Aquí puede aventurarse una opinión al respecto, que por otro lado es completamente congruente con la doctrina platónica de la insuficiencia del lenguaje. Platón habría usado el mito, como expresión *conscientemente* inadecuada, de lo que sólo en la convivencia viva, larga y asidua con el problema, se ilumina en el alma⁹. Para apoyar este punto de vista, no hace falta sino leer, con espíritu de auténtico platonismo, las observaciones que en el *Fedro* y en la *Carta VII* se hacen al respecto, considerando al mismo tiempo los libros *VI* y *VII* de la *República*, con el concepto que Platón

⁹Cfr. *Carta VII* 341 b 7 y ss, donde Platón se refiere explícitamente al lenguaje no sólo escrito, sino también hablado.

guardaba del quehacer y del conocimiento filosófico¹⁰. Pero aunque dejaremos la exposición más a profundidad de dichos motivos con sus respectivas referencias textuales al *corpus* para su lugar, dentro de los dos capítulos restantes, podemos adelantar lo siguiente:

En el *Fedro*, que ha llegado a interpretarse como "...el compendio más breve de las ideas platónicas acerca de la relación entre el escrito, la palabra hablada y el pensamiento", y cuya unidad "...reside en sus relaciones con el problema de la retórica. A este problema se consagran por igual las dos partes de la obra"¹¹, nos reafirma Platón en el argumento, dentro del contexto de un discurso socrático que apoya de todo en toda nuestra opinión, por tanto es *constitutivamente mítico*¹², y que se expone a renglón seguido con respecto a un raciocinio en el que se sustenta la tesis de la inmortalidad del alma, como antecedente directo al argumento del Motor Inmóvil aristotélico¹³. Las palabras de Platón son las siguientes:

"Sobre su inmortalidad, pues, basta con lo dicho. Acerca de su *idea* debe decirse lo siguiente: descubrir *cómo es* el alma sería cosa de una investigación en todos los sentidos y totalmente divina, además de larga; pero decir a qué *es semejante* puede ser el objeto de una investigación *humana* y más breve; procedamos, por consiguiente así"¹⁴. Y lo que le sigue es ni más ni menos que la exposición del célebre *mito del carro alado*.

Aquí vale la pena citar también las palabras del *Banquete*, que

¹⁰Cfr. *Fedro* 246a, 247c 3, 248b y ss (sobre el valor del *entusiasmo* o *inspiración divina*); *Carta VII* 342a-344d; *República VI* 537b y ss, *VII* 514a y ss.

¹¹Werner Jaeger, Op. cit., pags. 982 a 984.

¹²Guthrie, Op. cit., Tomo IV, pag. 417.

¹³*Fedro* 245 b.

¹⁴*Fedro* 246 a 1.

completan la idea y la iluminan desde la exposición misma de la naturaleza de la dialéctica y la filosofía. Sócrates comparte con los presentes la revelación de Diótima, de manera tajante y con acento inconfundible, con una actitud profundamente enraizada en la *ignorancia* que le ha venido a definir en su realidad histórica: "ninguno de los dioses filosofa ni desea hacerse sabio, porque ya lo es"¹⁵. El mito, por lo tanto, que es aquello que sólo se "asemeja" a la realidad que describe, pero que en definitiva se refiere a ella misma en la mejor manera en que puede ser expresable para el hombre, es entonces una manifestación de la *esencia filosófica* del hombre; esto es, un reconocimiento del cognoscente de su propia situación (limitada en el pensamiento y la palabra) como cognoscente.

La sentencia que antecede en el *Fedro* a la "palinodia" socrática sobre el amor -que es a su vez uno de los mitos platónicos más complejos y acabados- es por demás clara y contundente: "El lugar supracceste, ningún poeta de esta tierra lo ha cantado, ni lo cantará jamás dignamente. Es, pues, así (se ha de tener, en efecto, la osadía de decir la verdad, y sobre todo cuando se habla de la Verdad)..."¹⁶. Esto es, dentro del *mismo contexto del mito relatado en el Fedro*, una explicitación de la *causa* por la cual se recurre a dicho formato narrativo, no como mera *ilustración* o *alegoría*, sino como *el único recurso válido* para la comprensión de una realidad -la metafísica- que simplemente sobrepasa, por hallarse en el límite de nuestra capacidad cognoscitiva, el nivel del *logos* lingüístico.

Por si fuera poco, esta misma advertencia se encuentra apenas unas

¹⁵*Banquete* 204 a 2.

¹⁶*Fedro* 247c 3. Haremos, como ya se ha mencionado, un análisis con más detenimiento al respecto de este diálogo en el Capítulo III.

líneas antes de la teoría de las cuatro formas de locura divina, con lo que se hace referencia al elemento "extrarracional" que es condición para el conocimiento propiamente metafísico; en efecto, Platón "sitúa muy alto el entusiasmo, ya se manifieste en la forma del delirio de amor, del religioso o del poético. En estos tres aspectos reconoce el impulso insatisfecho que arrebató al individuo y lo exalta hacia algo que lo sobrepasa..."¹⁷.

I.2.4 EL SÍMBOLO EN EL MITO Y EN LA ALEGORÍA

Lo que se encuentra aquí en pugna, en primera instancia, es el concepto verdadero de "mito" y, su confusión con el de "alegoría"; hace falta, pues, comprender el de "símbolo" para esclarecer ambos, ya que los dos lo implican, si bien en forma distinta.

Decimos pues, aquí si con Gómez Robledo, que: "El 'símbolo', en su acepción originaria, es un objeto cortado en dos fragmentos por dos amigos o huéspedes, cuyos descendientes o parientes conservan separadamente. Al reunirse de nuevo entre sí ambos fragmentos (*σύμβολον: συμβάλλω*), se producía automáticamente el símbolo de reconocimiento o amistad. De aquí pasó a significar la concurrencia o adecuación entre dos imágenes o dos sistemas de relaciones"¹⁸.

Si bien tanto el lenguaje alegórico como el lenguaje mítico son lenguajes simbólicos, la diferencia radica en que el primero es la representación de algo representado y representable, mientras que el segundo

¹⁷P. M. Schuhl, *La Obra de Platón*, traducción de Amparo Albajar, Hachette, Buenos Aires, 1956, pag. 6. Cfr. Joseph Pieper, *Entusiasmo y delirio divino, sobre el diálogo platónico Fedro*, Rialp, Madrid, 1981.

¹⁸Gómez Robledo, Op. Cit. pag. 193. Cfr. asimismo, nuestro comentario sobre el *Menón*, en *Infra*, Capítulo II, 2.

representa algo irrepresentable, al menos para el hombre (o que se encuentra en una esfera que trasciende el lenguaje humano, como ya se ha dicho arriba).

La aparente paradoja se disipa cuando se entiende que es precisamente *representar lo irrepresentable* lo que caracteriza a un verdadero mito en sentido filosófico. Se dicen las cosas *como si* fuesen en verdad así, pero *sabiendo* que no lo son, sino que la Verdad es algo *parecido*¹⁹, que no se puede *decir* más que *mintiendo*²⁰, precisamente porque lo que se intenta expresar es la *Idea* y no un concepto.

Brun apunta con acierto que "Para que el hombre hable se supone que ha de tener algo que decir, pero también que no pueda expresarlo todo; pues, en última instancia, el Bien, que sobrepasa todas las cosas en potencia y majestad, mora "más allá de su existencia", aunque las cosas obtienen de él su existencia y su esencia. Semeja en esto al Sol, fuente del devenir de todas las cosas, aunque él no sea el devenir. Tratar de colmar ese "más allá" de la existencia y de la esencia, de donde todas las cosas extraen las suyas, ésta es la tarea necesaria e imposible del *lógos*; necesaria, porque el *lógos* debe ser siempre un llamamiento al bien y recuerdo del Bien; imposible, puesto que ese Bien permanece siempre más allá de todo lo que el hombre puede alcanzar"²¹.

1.2.5 DISTINCIÓN ENTRE EL MITO Y LA ALEGORÍA

En definitiva, y sin exagerar el paralelo extraído de la tradición del criticismo kantiano, "La marca distintiva de un verdadero mito, reside en que

¹⁹ Cfr. *Fedro* 246 a 1. Ya hemos explicitado dicho argumento algunas líneas más arriba.

²⁰ Cfr. El comentario sobre el principio de la enseñanza en la *República*, supra, I.1.10.

²¹ Brun, *Op. cit.*, pag. 97.

presenta los elementos *a priori* de la experiencia humana. Una historia ilustrativa o alegoría solamente hace más sencilla y placentera la tarea de recibir y recordar datos *a posteriori*. Esta es la distinción, en términos generales, entre el mito y la alegoría, aunque observemos que la alegoría, en manos de un hombre de genio como Platón, tiende siempre a convertirse en un mito; y que hay pocos mitos, que se distingan de la alegoría, que no hayan sido compuestos en base a fragmentos, muchos de los cuales son alegorías²².

De tal suerte que "La alegoría...es el mito [en su sentido lato de historia o narración] que, además de ser tal, "dice otra cosa" (*ἀλληγορία: ἄλλο ἀγορεύω*), y por esto demanda imperiosamente una interpretación, la cual será propiamente auténtica si emana del autor mismo de la alegoría"²³. Pero las interpretaciones de un mito que además es alegoría son siempre alegorías: son simplemente el esfuerzo por esclarecer la condición alegórica o representativa de la propia imagen. Dicho de otro modo, la alegoría es objeto de interpretación desde el momento en que es verdaderamente tal, siempre *demand*a esa interpretación sin la que quedaría incompleta: su ser radica en ello; mientras que el mito, aún siendo además alegoría, no puede interpretarse o esclarecerse, no puede explicarse ni

²²"The mark of a true Myth, is that it sets forth the *a priori* elements in man's experience. An Illustrative Story or Allegory merely makes easier and more pleasant the task of receiving and recalling *a posteriori* data. This is the broad distinction between Myth and Allegory, although we observe that Allegory in the hands of a man of genius, like Plato, always tends to become Myth; and that there are few Myths, as distinguished from Allegories, which are not built up of parts, some of which are Allegories". J. A. Stewart, Op. Cit. pag. 213.

²³Gómez Robledo, Op. cit. Pag. 190, quien agrega un poco más adelante: "...tal y como Platón lo hace con sus dos alegorías más elaboradas, que son, en opinión de Stewart, la alegoría de la Caverna y la de la Tripulación Alborotada, una y otra pertenecientes a la *República*".

entenderse más que en sí mismo, y cualquier intento hermenéutico no hace sino exponerlo en forma diversa, pero siempre mítica, haciendo siempre referencia a Ideas, que jamás son expresadas en el lenguaje humano con plena exactitud.

"Aquí está el criterio de distinción entre el mito, la alegoría y la parábola: el mito no tiene un sentido moral o de otro tipo en las mentes de aquellos que lo hacen, ni en las de aquellos para los que es hecho. Es una era tardía la que lee otro significado en él, cuando la improbabilidad e indecencia de historias contadas por hombres salvajes provoca el trabajo racionalizador de aquellos que no desean desechar las historias por completo, pero que no las pueden aceptar tal como se encuentran"²⁴.

²⁴Cfr. Stewart, Op. cit., pag. 154. La traducción es mía. Por otro lado, ya hemos expresado nuestro desacuerdo con este punto de vista, que parece olvidar la profusa crítica que le dirige Platón a la poesía homérica, sobre todo en lo referente a la alegorización de los mitos relatados por los poetas. No hay que olvidar, por otro lado, que Platón deprecó explícitamente la interpretación alegórica de los mitos en el *Fedro* 229 d. Cfr. al respecto, las finas distinciones que realiza Jaeger en torno al concepto ilustrado de "mito" en relación con el concepto griego, Op. cit., pags. 318 y ss, sobre todo la pag. 320, donde refiere la crítica platónica contra la poesía por ser "irreal e inmoral" lo que expresa, y la relaciona con el pensamiento de Jenófanes.

I.2.6 AMBIVALENCIA DEL MITO

El problema del mito, radica esencialmente en la cuestión de lo que es expresable y lo que es inexpressable: "...se ha dicho de Platón²⁵ que su verdadero mérito consiste en haber podido *depurar, enlazar y dar una nueva forma... a esos fragmentos de un... gran mito*"²⁶. No substituyó el lenguaje mítico por uno de carácter "científico", sino que a la luz de sus investigaciones, a la luz de la "chispa" que brota en el alma alimentándose a sí misma²⁷, se enfrentó a una tradición mítica que supo expresar de una manera nueva, evidentemente crítica, para que, ya sirviera de guía y acicate a quien buscaba la Verdad, ya de regocijo y pasatiempo para quien no quisiera o no pudiera desentrañar su misterio.

"La prueba, en verdad, de una buena Alegoría es que también sea un mito, o historia, para aquellos que *no entienden, o no les interesa*, como vehículo de doctrina"²⁸, por lo que Platón mismo ha dicho, utilizando términos casi simétricos, que "Todo hombre que toma en serio lo que en serio debe ser tomado, se guardará muy bien de exponerlo a la *malevolencia y falta de capacidad* de las gentes, confiándolo a la escritura"²⁹.

Esto es precisamente lo que sucede con un "mito" en el sentido en que aquí lo hemos venido entendiendo, aunque sería objetable, como es evidente, el uso apropiado de la palabra "doctrina" en este contexto.

²⁵Paul Friedländer, *Platón*, Cátedra, Madrid, pag. 253.

²⁶Pieper, Op. Cit. pag. 30.

²⁷Cfr. *Carta VII* 341 c 5.

²⁸"The test, indeed, of a good Allegory is that it is also a good Myth, or story, for those who do not understand, or care for it, as a vehicle of doctrine". J. A. Stewart, Op. Cit. pag. 242. Los subrayados son míos.

²⁹*Carta VII* 344 c.

1.2.7 EL MITO PLATÓNICO Y LA TRADICIÓN

Pero aunque Platón es explícito al afirmar que las "historias" deben ajustarse a la verdad, y se refiere en varias ocasiones a la cuestión interponiendo argumentos de tipo estrictamente lógico para refutar la conclusión y la verosimilitud de ciertos mitos³⁰, la opinión de un buen número de críticos al respecto, compartida en lo personal por Pieper, es que Platón no estuvo precisamente en condiciones de "depurar" los mitos que le llegaron de otras fuentes. En el conjunto total de la tradición mítica que de hecho llegó hasta él -según este argumento-, "no le fue realmente posible distinguir y separar lo verdadero de lo falso, el núcleo de la cáscara, lo esencial de lo accesorio"³¹.

Al terminar Sócrates de pronunciar su primer "mito", la respuesta inmediata al discurso de Lisias al que se da lectura al inicio del *Fedro*, el joven le increpa así:

"Espera a que pase este ardor. ¿No ves que es casi mediodía justo, *con un sol*, como vulgarmente se dice, *de justicia*? Quedémonos aquí conversando sobre lo dicho..."³²

Estas palabras son suficientemente elocuentes para lograr el elogio de Sócrates a Fedro, al que le siguen las siguientes consideraciones, reveladoras sin duda del ánimo de Platón al respecto de los "mitos":

"Cuando me disponía -dice Sócrates-, mi buen amigo, a pasar el río, la

³⁰Cfr. *República* 380 b y ss; *Fedro* 242 a y ss.

³¹Pieper, Op. cit. pags. 30-31.

³²*Fedro* 242 a. Los subrayados son míos.

señal divina que suele manifestarse se manifestó"³³. Estas palabras ponen de relieve la moralidad "filosófica" implicada en el asunto, en la figura harto conocida ya del *daimonion* socrático. Por eso se afirma:

"Si el Amor es (como lo es sin duda) un dios o algo divino, no puede ser nada malo. Ahora bien, los dos discursos de que tratamos hablaron de él como si lo fuera y, en consecuencia, pecaron así contra el Amor. Además son de una ingenuidad completamente refinada: ¡Vanagloriándose, no diciendo nada sano ni verdadero, de ser algo, por sí, engañando a algunos infelices, llegan a conseguir entre ellos buena reputación!... Por consiguiente, amigo, yo me veo en la necesidad de putificarme, y hay para los que pecan en mitología una antogüa purificación, de la que Homero no tuvo noticia, pero sí Estersicoro, pues, privado de la vista por haber hablado mal de Helena lejos de ignorar su falta, como Homero, se dio cuenta, como hombre culto que era, de la causa de su desgracia, e inmediatamente compuso aquellos versos:

No dicen verdad esas palabras,
ni subiste a las naves bien montadas,
ni llegaste a la fortaleza de Troya"³⁴.

Muy a cuento viene, en favor de nuestra opinión, aquello que señala Gómez Robledo, que "La comunidad platónica... difería profundamente de la pitagórica en el hecho fundamental de estar permeada del espíritu socrático, de aquella simplicidad y falta de hinchazón, merced a cuyas cualidades pudo Sócrates humanizar la filosofía. Sin mengua de la veneración que en una y otra comunidad se tenía por el maestro, y que en ocasiones podía confinar

³³Fedro 242 b.

³⁴Fedro 242 d.

con la apoteosis, el *Ipse dixit* de los pitagóricos no fue jamás en la Academia la suprema instancia dirimiente, sino la razón, el *logos* de la evidencia intelectual. Así lo había mantenido Sócrates hasta el momento supremo: la "obediencia a la razón", antes que a nada ni a nadie, según lo dejó Platón consignado en sus Diálogos, sobre todo en el *Critón*³⁵.

Si Platón no hubiese penetrado intelectualmente en la esencia de los mitos que nos transmitió, no los hubiese dado a la luz pública en forma tan profusa y significativa a través de sus *diálogos*, no sólo porque en sus escritos "todos los detalles de la 'puesta en escena' tienen importancia"³⁶, sino por el *situ* mismo en que Platón relata sus mitos dentro del contexto de sus obras. Así, por ejemplo, el mito del *Gorgias* se ubica ni más ni menos que como *conclusión* a la deliberación racional³⁷; y el *Timeo* puede inclusive considerarse, en su conjunto, como un gran "mito cosmológico" entretelado en argumentos y símbolos.

Pero sobre todo, si Platón hubiese reverenciado su contenido como si fuese un *dogma* de carácter religioso, no se habría lamentado el no poder poner sobre papel las más altas verdades del conocimiento metafísico con las siguientes palabras: "Si yo creyera que eran susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral con destino a las masas ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y a sacar a luz para el universal conocimiento la naturaleza de las cosas?"³⁸. Si esto no fuese así,

³⁵Gómez Robledo, Op. cit. pag. 30.

³⁶Alejandro Llano, *En el Umbral de la caverna. Sueño y vigilia de la inteligencia según Platón*, Conferencia dictada en la Universidad Panamericana; noviembre, 1990, pag. 1.

³⁷Cfr. *Gorgias* 523 e y ss.

³⁸*Carta VII* 341d 5.

estaríamos leyendo a un cuasi sacerdote órfico poco fiel a los Misterios, o Dios sabe a quién, pero no al filósofo que supone Occidente fue Platón.

1.2.8 LA ALEGORIZACIÓN DEL MITO

Ahora bien, que no utilizó los mitos como alegorías, nos queda bastante claro, y más si consideramos, como correctamente apunta Stewart, "...que los más grandes mitógrafos, como Platón y Dante, usan la alegoría sólo como material incidental (Platón la repudia en el Fedro como un sustituto del mito)"³⁹.

Al inquirirle Fedro a Sócrates sobre la verdad que éste último atribuya al mito del rapto de Otiria por Bórcas, la respuesta que recibe es la siguiente:

"Si no creyera, como los sabios, no sería un extravagante... Yo, Fedro, considero que tales interpretaciones [las alegóricas] tienen por lo demás su encanto, pero requieren en el que se dedica a ellas demasiado ingenio y trabajo, y no conceden en absoluto la felicidad... y si, no creyendo en ellas, se intenta reducirlas a todas a términos verosímiles, sirviéndose de cierta sabiduría grosera, se necesitará mucho tiempo. Yo no dispongo de tiempo, en modo alguno, para esas cosas, y la razón de ello, amigo, es esta: aún no puedo, según la inscripción de Delfos, conocerme a mí mismo, e ignorando eso me resulta ridículo considerar lo que no me concierne"⁴⁰.

En efecto, "Platón, al objetar la interpretación alegórica del mito en los

³⁹He rightly points out that the greatest mythographers such as Plato and Dante, use allegory only as incidental material (Plato repudiates it in the *Phaedrus* as a substitute for myth)". J. A. Stewart, Op. Cit. pag. 14.

⁴⁰Fedro 229 c.

terrenos filosófico y literario, así como en el terreno de la práctica, sostuvo en la *República*, 378d, que los niños no pueden distinguir entre el sentido literal y el alegórico, expulsa a Homero del programa educativo, y en lugar de sus historias, dado que los niños deben comenzar con ellas, coloca historias de nueva invención, cuentos moralizantes, debemos suponer, puesto que aquél no proporciona personajes que puedan y deban ser imitados de la manera en que la gente buena se comporta en algunos libros de historietas para jóvenes⁴¹.

1.2.9 LA ACTITUD DE PLATÓN FRENTE AL MITO

Así podemos ver la actitud esencialmente crítica con que Platón trata el asunto: el mito, con todas sus partes, es rescatable sólo después de habersele contrastado con la verdadera Realidad, con la Idea, con la Verdad, sin dejar de ser por ello Idea la Idea, puesto que el mito no la significa, pero tampoco la enjaula dentro de un concepto -para que no termine siendo más que alegoría-, sino que más bien indica el camino y se remite a la persona, al lector, para provocar en él un "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma"⁴².

⁴¹Cfr. J. A. Stewart, Op. Cit. pag. 223. La traducción es mía. A esto el mismo Stewart agrega a renglón seguido que: "in his objection to the allegorisation of Homer Plato stands almost alone. The line generally taken by the Greeks after, as well as before, Plato's time was that Homer is an inspired teacher, and must not be banished from the curriculum". Con lo que denuvo apreciamos el carácter distintivo del platonismo, que es una verdadera crítica, en todo sentido, a los valores y las tradiciones no racionalizadas (o intelectualizadas -*intus legere*, si queremos ser precisos), que con tan muelle actitud conservaron los helénicos, con lo que la filosofía quedaba definitivamente alejada, antagonista feroz de la irreflexión y el "mito" (ahora sí, tal como lo entiende Comte).

⁴²*Sofista* 263 e 6: "... ο μεν εντος ψυχής προς αυτην διαλογος ανευ φωνής ". Cfr. *Teeteto* 189 e 5.

Por eso concluimos que, supuesto que Platón deprecó la interpretación alegórica de los mitos -según sabemos por la *República* y el *Fedro*⁴³-, dice bien de nuevo Stewart al afirmar: "sus propios mitos, asumimos, no son para ser tomados como alegorías sino más bien como representando, en la acción del Drama Platónico, productos naturales del 'estado de conciencia del mundo-de-ensueño' que sobrepasa el campo del 'estado de conciencia en la vigilia' en mentes educadas, tanto como en las mentes de los niños y los hombres primitivos"⁴⁴.

Pero por lo regular tiende la crítica, con todo, a considerar que los mitos platónicos son solamente la *forma*, un método peculiar de *expresión* de contenidos todavía por racionalizar, como si fuesen la muestra de un natural "primitivismo" filosófico connatural al desenvolvimiento histórico-dialéctico de la teoría en el tiempo. Por ello es que Wescott afirma:

"En el alegorismo el pensamiento es alcanzado primero y por sí mismo, y después es ataviado en alguna forma particular. En el mito, el pensamiento y la forma vienen a ser uno: el pensamiento es el principio vital que moldea la forma; la forma es la imagen sensible que desvela el pensamiento. La alegoría es el trabajo consciente de un individuo que modela la imagen de una verdad que él ha alcanzado. El mito es el crecimiento inconsciente de una mente común, que es testigo de las leyes fundamentales por la que se regula su desarrollo. El significado de una alegoría es anterior a la construcción de la

⁴³ Cfr. *Fedro*, 229 b-e y *República*, 378 d. Sobre este pasaje de la *República*, un breve comentario nuestro queda consignado en *Supra*, I.1.10.

⁴⁴ "...his own Myths, we assume, are not to be taken as allegories but rather as representing, in the action of the Platonic Drama, natural products of that dream-world consciousness which surpasses the field of ordinary wide-awake consciousness in educated minds as well as in the minds of children and primitive men". J. A. Stewart, *Op. Cit.* pag. 44.

historia o cuento: el significado de un mito llega a ser capaz de desprenderse de su forma de expresión en una época muy posterior a aquélla en la que tuvo su origen"⁴⁵.

La aserción del Dr. Wescott vale por entero para aquellos mitos que tienen sus sustento y su lugar en una tradición que le aporta su valor más allá de cualquier consideración racional que ponga en entredicho su valor veritativo, pero aunque denote también aspectos fundamentales para la comprensión del mito en general -como lo es la imposibilidad de alegorizar los mitos-, no se refiere en concreto a ese tipo de historias -los "mitos filosóficos" en Platón-, que habrán de aceptarse sólo cuando sean congruentes con el resultado de una investigación racional⁴⁶, situándose, sin embargo, en un terreno "inaccesible" a través de la sólo argumentación, o, si se prefiere, "inaccesible" al pensamiento *objetivo*⁴⁷.

1.2.10 EL SIGNIFICADO DE LOS MITOS

El *significado* de un mito en Platón, si es que es filosóficamente tal, no depende de la preparación y el tiempo que pase para que se pueda comprenderlo.

Más bien, un verdadero mito no es susceptible *nunca*, por naturaleza, de ser desentrañado en su significación, y menos responde a un estado de "inconciencia" que ponga de relieve el sucesivo desarrollo de mentes primitivas que sólo puedan entender en el lenguaje del mito un *objeto* que

⁴⁵Dr. A. Wescott, *Los Mitos de Platón*, primero de sus *Ensayos sobre la Historia del Pensamiento Religioso en Occidente*. Apud Stewart, Op. cit., pag. 292. La traducción es mía.

⁴⁶Cfr. *Republica* 377 a y ss.

⁴⁷Cfr. *Carta VII*, 344 b y ss.

más tarde podrá ser expresado en cánones diversos, habiendo ya pasado por el filtro racional de épocas mejor dotadas.

Es, pues, la *plena conciencia* del sujeto cognoscente respecto de su situación como cognoscente, es el hacerse cargo, de alguna manera, del filósofo precisamente de su condición como *filósofo* -y no *sabio*. Por ello se entienden las palabras del *Fedro*, con que se introduce, además, el mito central dentro del *diálogo*:

"El lugar supraceleste ningún poeta de esta tierra lo ha cantado, ni lo cantará jamás dignamente. Es pues, así (se ha de tener, en efecto, la osadía de decir la verdad, y sobre todo cuando se habla de la Verdad): la realidad que verdaderamente es, sin color, sin forma, impalpable, que sólo puede ser contemplada por la inteligencia, piloto del alma, ocupa este lugar"⁴⁸.

No sólo no fue deliberada la alegorización de los mitos, que, como hemos dicho, Platón mismo expresamente condenó, sino que además, siendo los mitos, eso sí, aún *historias inventadas*, no serían más que meras alegorías en el supuesto de que su sentido pudiese codificarse en un lenguaje *no simbólico*, sino directo, y nos veríamos otra vez en el mismo dilema planteado ya sobre el significado de los mitos en Platón.

Este asunto de la distinción entre mito y alegoría es de tan fundamental importancia, que inclusive en aquellos pocos intérpretes de Platón que se preocupan por la cuestión del mito, lo que suele suceder es que, como no se le analiza desde un punto de vista metodológico; como no se asume jamás la hipótesis de que la *forma mítica* en Platón conlleva un significado propio en

⁴⁸*Fedro* 247 b.

lo que respecta a las condiciones necesarias para el conocimiento metafísico - que es a todas luces el *único* objeto del mito-; se termina generalmente tratando sólo de paso el *problema filosófico del mito*: la mayoría de los críticos se ocupan más bien de "renarrar" en clave exegética los mitos platónicos como si estos fuesen alegorías.

Frecuentemente no se trata, para nosotros los modernos -tan infectados de racionalismo- de la *comprensión* del mito en cuanto tal, como tampoco de los límites propios de nuestras facultades lógico-argumentativas. La razón de esto, en última instancia, radica en esta confusión común según la cual los mitos platónicos son el producto alegórico -inclusive poético, si se quiere- de una doctrina, de un sistema filosófico -al estilo usual en que esto suele entenderse.

En realidad, si somos congruentes con el planteamiento de la distinción entre "mito" y "alegoría", los intentos de autores de este tipo no logran *explicar* los mitos platónicos, sino que terminan *mitificando* los mismos mitos, pero con la pesada agravante de considerar por ello sus interpretaciones como *verdades explícitas*, con lo que se cae en la irracionalidad o la desmesura de confundir *creencia* con *pensamiento* o conocer de manera mítica (en sentido moderno), y, en todo caso, antifilosófica⁴⁹.

La comprensión del mito del *Fedro* requiere, en efecto, de la conciencia plena que se posea por parte de quien escucha el relato sobre la inexorable impropiedad de las palabras. Conducir extensos análisis "filosóficos" con

⁴⁹Tal es el caso de Stewart, de Frutiger, de Couturat, y de P. M. Schul, en *La fabulation platonicienne*, Paris, 1957, entre otros.

sumo rigor y detenimiento, pues, al respecto de un mito como este del *Fedro*, podrá ser si acaso un "mito paralelo", sólo en el supuesto de que el dicho análisis de alguna forma ponga en claro la radical limitación de sus alcances, la abismal distancia entre sus conceptos y la Idea que intentaría mostrar.

Si, por el contrario, el análisis del mito se conduce como un intento de desentrañar su significado, si lo que se intenta es *exponer* el contenido metafísico del mito como un catálogo de postulados "científicos", con términos "rigurosos", en el contexto de un pensamiento "sistemático", entonces se habrá perdido la nota fundamental del conocimiento metafísico, se habrá perdido la autoconciencia del cognoscente al respecto del límite del conocimiento: se habrá traicionado el espíritu del *dictum* socrático: "*yo sólo sé que nada sé*".

Si es que en verdad tiene sentido el catalogar a Platón como filósofo, y lo tiene por tanto el hablar del "mito filosófico" platónico, entonces el lenguaje mítico no es, ni racional y humano, ni revelación divina, sino expresión impropia, lingüística, de lo esencialmente metalingüístico, expresión física de una realidad metafísica; pero que no encadena la realidad a la estaticidad de una razón mediatizada por su espacio-tiempo precisamente porque, desde el principio, aparece como pésima representación pictórica que más que parecerse a su modelo, intenta siempre poner de relieve su ser imagen, copia, imitación, que así vista ayuda a comprender a quien tiene ambas delante, la maravilla inescrutable del ser verdaderamente real⁵⁰.

⁵⁰Este es el sentido gnoseológico genuino del viaje del prisionero liberado desde el mundo de las sombras hasta el mundo exterior, en que se produce la visión directa del sol, según se expone en el mito de la caverna. Cfr. *República*, VII, 514 a y ss.

I.3. AUTORIA DEL MITO

El problema del valor filosófico de los mitos relatados por Platón; el de su significado dentro del *corpus* o la intención a partir de la cual se les enuncia; su función propia para la actividad filosófica y todas las implicaciones que esto pudiese llevar consigo para entender las condiciones formales del conocimiento metafísico; así como también la cuestión de la expresabilidad de dicho nivel cognoscitivo para el mismo filósofo, reclaman contestar las siguientes preguntas fundamentales:

¿Cuál es el origen de los relatos míticos que encontramos en Platón?
 ¿Cuál es la actitud de Platón con respecto a dicho origen? ¿En base a qué criterio presenta Platón sus mitos? ¿Es Platón un simple espectador ante la verdad mítica que nos transmite, o son los mitos el producto consciente de una elaboración intencional?

I.3.1 EL PROBLEMA Y SUS IMPLICACIONES

Arriba hemos expuesto algunos argumentos en contra del punto de vista según el cual los "mitos platónicos" son sólo aquellos que se refieren expresamente a contenidos de "tipo" religioso -en lo que supuestamente radicaría su condición de "mitos"-, ya que, al menos en Platón, dichos relatos se refieren más bien a cuestiones que pueden considerarse mejor como *metafísicas*¹.

¹Cfr. *Supra*, I.1.8.

Aquella visión nos reclamaría aceptar, en primer sitio, una recepción y transmisión indiscriminadas de los contenidos míticos por parte de Platón, que evidentemente se hallarían en un nivel prerreflexivo y prefilosófico: bajo esa hipótesis los mitos platónicos serían un preludeo, acaso, de la especulación propiamente científica²; o quizá una expresión dogmática (*strictu sensu*: totalmente dependiente de su *forma*, de los mismos términos que, además de ininteligibles *quad nos*, son también irremplazables) de la realidad.

También, dentro de la polémica sobre la distinción entre "mito" y "alegoría", hemos mostrado algunos motivos que llevarían a descartar la postura que considera los "mitos" meras construcciones ilustrativas de una *doctrina* objetiva, recurso simplemente pedagógico, sin implicaciones de relevancia filosófica³.

Sin embargo, consideramos prudente detenernos aún en un problema que subyace en la concepción del "mito" como producto y objeto de una no bien elucidada "fe", supuesto que es clave para entender el proceso de composición de los mitos, su valor doctrinal, y su capital importancia para una lectura de los *diálogos* que se aproxime tal vez más a su sentido original dentro del platonismo.

I.3.2 OPINIONES EN TORNO AL PROBLEMA

El problema puede analizarse también en base a la cuestión sobre la autoría de los mitos que leemos en el *corpus platonicum*; si el mismo Platón

²Cfr. Supra, I.2.9.

³Cfr. Supra, I.2.1.

es la fuente, o si proceden de una tradición anterior que simplemente se respeta sin modificaciones ni originalidad...

En favor de lo segundo se encuentra Pieper, quien afirma que el elemento más importante del concepto de "mito" se encuentra en que "Los mitos, que Platón refiere, no se deben personalmente a él ni tampoco a Sócrates". Y pretende probar esta aserción a través de una supuesta "vía negativa", consistente en que "Nunca jamás pretenden Sócrates ni Platón asumir tal autoría... Naturalmente que Platón emplea sus propias palabras; pero se tiene por alguien que pos-relata. No habla como testigo presencial, sino como el que transmite lo que ha recibido por tradición"⁴.

Ante esto cabría preguntarse: ¿Cómo habría Platón de ser *testigo presencial* de lo que relata en los mitos -o tenerse siquiera por tal-, en el supuesto de que el mito sea en efecto una presentación, con categorías temporales, de una realidad que en su más absoluta esencia es atemporal?

Además, podemos añadir en este contexto, Platón jamás pretende asumir autoría sobre ninguna palabra de las que ha dejado para la posteridad, causando con ello una bien conocida y por demás larga disputa sobre lo que pertenece al mismo Platón, lo que pertenece sólo a Sócrates, y lo que simplemente se expone de otra fuente en los *diálogos*.

La misma factura aporética del diálogo platónico implica, en última instancia, que el autor jamás imponga en base a su autoría una opinión personal al respecto de los problemas que trata. Es cierto, sin embargo, que Platón utiliza como portavoz al *personaje* llamado Sócrates -que

⁴Pieper, Op. cit., pags. 22-23.

evidentemente difiere de la *persona* histórica de su maestro-, pero no sólo se objetan a menudo los argumentos propuestos por éste, sino que inclusive se ponen de manifiesto cuestiones *serias* -convicciones genuinamente platónicas- que provienen de boca de los interlocutores, y hasta de los contradictores, del Sócrates de los *diálogos*.

Pero tampoco podemos pretender que los mitos platónicos se reduzcan sin más a la categoría del arte consciente, a una mera maquinación plástica mediante la cual Platón haya podido hacer presente de una manera mejor - más fácil y penetrante- los contenidos metafísicos de una doctrina estructurada en *otros* términos.

Sin embargo, son abrumadoramente numerosas las expresiones que en la bibliografía científica sobre Platón se encuentran en favor de la tesis que afirma que los mitos narrados por él son también creaciones suyas: "lenguaje parabólico compuesto intencionadamente"; "Platón, el forjador de mitos"; "la propia fuerza creativa y configuradora de Platón en su poetización de los mitos"; "la obra reflexiva de un pensador"; "una historia forjada a capricho"; "el mito...inventado por Platón"⁵, etcétera.

⁵Paul Stocklein, *Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, Leipzig 1937, pag. 6; Hans Werner Thomas, *Epekeina, Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, Würzburg 1938, pag. 2; Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris 1930, pag. 34; L. Edelstein, *The Function of the Myths in Plato's philosophy*, en "Journal of History of Ideas", 10 [1949] 1466; Gerhard Müller, *Die Mythen der platonischen Dialogue*, en "Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft" 32 [1973] 79. Apud Pieper, Op. cit, pag. 157 y ss.

I.3.3 UNA OPCIÓN ALTERNATIVA EN LA INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS

La primera interpretación derivaría de un punto de vista apegado al misticismo, y que por lo mismo desestima el trabajo *racional y procesual* de la dialéctica. En esta tesis simplemente "sobra" la búsqueda filosófico-argumentativa del diálogo: sería suficiente con que sólo se pronunciase el mito.

La segunda interpretación es resultado de una visión antagónica, de corte racionalista, según la cual lo que "sobra" es el mito. La razón sería capaz, por sí misma, de acceder, a través de un camino argumental riguroso, de una "receta" protocolaria intersubjetiva, al nivel del conocimiento metafísico en el que el "objeto" del conocimiento se identificaría sin más con la "cosa" en sí. En este esquema obsta, pues, la construcción mítica, que sería, si acaso, una "poetización" incapaz de agregar valor gnoseológico alguno.

Tal vez los así llamados "mitos platónicos" no son, efectivamente, tradición de la que Platón sólo es transmisor; sino que siendo invenciones suyas -en todo o en parte al menos-, son también expresión de un discurso *crítico* en que se asume que la metafísica no se puede expresar en términos propios, por lo que convendría, en el supuesto de que se trate la cuestión, utilizar narraciones que no hagan más que apuntar, con todas sus deficiencias *reconocidas*, hacia la Verdad, que es otra *distinta* de lo que en los mitos se expresa, supuesto que la verdadera realidad no es *objetiva* -en sentido moderno-, y por ende es irreductible a un *sistema e ireemplazable* a través del *lógos*.

Esta otra visión sí sería congruente, por otro lado, con la consabida condena a la escritura que emprende Platón en la *Carta VII* y en el *Fedro*, y que iremos exponiendo a más profundidad en los dos capítulos subsiguientes.

Es revelador el hecho indiscutible de la falta absoluta de una autoridad, de una institución docente oficial -de un "magisterio", si se quiere- que salvaguardara el mito conocido por el hombre antiguo en la tradición poética de su pueblo.

Las obras de los poetas épicos, tanto como las tradiciones esotéricas de los Misterios de Elcúsis o el mismo pensamiento órfico, son pues, imposibles de reconstruir con absoluta fidelidad. Lo cual quiere decir que el mito tradicional helénico estaba, en mayor o menor medida, abandonado al ingenio de sus relatores y de continuo expuesto al cambio y a la invención.

Cuando, por ejemplo, Platón afirma que "Como el hablar de cosas divinas está por encima de nuestras fuerzas, hay que dar un voto de confianza a los que han hablado con anterioridad a nosotros. Como descendientes de los dioses, por lo que ellos decían, conocían sin duda exactamente a sus abuelos. Y resulta imposible no dar crédito a hijos de los dioses, aun cuando ellos no hablen con demostraciones verosímiles ni rigurosas. Sino que es necesario creerles, como suele hacerse, cuando ellos aseguran que recitan allí sus historias de familia"⁶, se está refiriendo claramente a la autoridad verdadera, que reside en la razón, y rechazando una pretendida autoridad tradicional, cuya forma existencial y cuya obligatoriedad resultaban para un filósofo ciertamente imposibles de comprender. Es difícil, por otro lado, no caer en la

⁶*Timeo* 40 d.

cuenta de la ironía que se pone de manifiesto en este pasaje del *Timeo*, puesto que los autores de los escritos órficos pretendían ser descendientes de los dioses⁷.

I.3.4 CRITERIO DE DISTINCIÓN DE LOS MITOS TRADICIONALES

Sin embargo, Platón recoge también *algunos* mitos de Homero, Esquilo, los órficos y otros; como sucede en el *Fedón*, en donde Sócrates relata una historia sobre el destino final del alma que amalgama elementos provenientes de las fuentes arriba mencionadas con doctrinas de Anaxágoras y hasta enseñanzas pitagóricas⁸. Por eso quedaría por responder, en todo caso, la pregunta sobre la *selección* de los mitos, sobre el *criterio* mediante el cual no es tomado todo mito como verdadero, sino sólo algunos y sólo en parte.

Si recordamos aquí las palabras que en el mismo *Fedón* se dicen acerca del mito relatado por Sócrates, nos encontraremos con argumentos muchas veces "repetidos"⁹ sobre la defectuosa precisión del lenguaje y la limitación natural del intelecto humano para la comprensión de la realidad "que verdaderamente es":

Al preguntarle Simmias sobre "eso que a ti te convence", Sócrates responde, en lo que constituye el preludeo efectivo a la narración de su mito:

"Ciertamente, Simmias, no me parece que sea preciso el arte de Glauco para exponerte lo que es. Sin embargo, el demostrar que es verdad, según mi

⁷Cfr. Platón, *Obras completas*, traducción al *Timeo* de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1974, pag. 1141, nota 30.

⁸Cfr. *Fedón* 110 b y ss.

⁹Cfr. *Carta VII* 342 u.

modo de ver, es demasiado difícil, incluso para el arte de Glauco; y a la vez quizá no fuera yo capaz de hacerlo, y *aunque lo supiera hacer*, mi vida, Simmias, me parece que no sería suficiente para *la extensión* del relato. Con todo, *nada me impide decir cómo*, según mi convicción, es la forma de la tierra, y *cómo* son sus lugares¹⁰.

Esta afirmación es sin duda paralela, tanto por su función dentro del *diálogo* -se encuentra como corolario a una argumentación racional que no alcanza a concluir definitivamente la cuestión-, como por la asombrosa similitud de los términos, con aquella del *Fedro* que ya habíamos comentado¹¹:

"Sobre su inmortalidad [del alma], pues, basta con lo dicho. Acerca de su *idea* debe decirse lo siguiente: descubrir *cómo es* el alma sería cosa de una investigación en todos los sentidos y totalmente divina, además de larga; pero decir a *qué es semejante* puede ser el objeto de una investigación *humana* y más breve; procedamos, por consiguiente así"¹².

Los mitos platónicos no se relatan, pues, como el producto de una supuesta fe -por lo demás bien poco discernible en sus contornos propios-, puesto que en Platón son argumentos racionales los que encaminan al convencimiento sobre cualquier realidad suprasensible; y todos sus mitos, por esto, han sido sujetos -por más que los haya Platón recibido por tradición-, al

¹⁰*Fedón* 108 d. Otras traducciones hacen incapié en el sentido original de la frase utilizando la palabra "appearance" -o "apariciencia"/"semejanza"-, en lugar de la partícula descriptiva "cómo". Cfr. Hugh Tredennick, en *Plato, the collected dialogues*, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairnes, Princeton, 1989. Los subrayados son míos.

¹¹Cfr. *Supra*, I.2.3, nota 14.

¹²*Fedro* 246 a l. Los subrayados son míos.

proceso de la argumentación *crítica*, cosa que no sucede con la fe, si es que ésta es verdaderamente tal¹³.

I.3.5 EL CASO DE LA ATLÁNTIDA

En contrario a la interpretación, por decirlo así, "mística" de los mitos platónicos, por si ésta no ha quedado suficientemente refutada, podemos citar un ejemplo ilustrativo sobre el significado verdadero de las referencias platónicas a las "antiguas y sagradas tradiciones" de las que supuestamente proceden sus relatos, y que se refiere al así llamado "mito de la Atlántida".

Un supuesto "sacerdote egipcio" que habla con Solón le relata el mito, le confía el "secreto" de una "tradición sagrada" que nosotros sólo podemos conocer *por referencias muy lejanas* como la que se describe aquí¹⁴. La *dramatización* del episodio es genial, y los detalles sobre la antigua Atenas en su prístina grandeza, guiada por los dioses¹⁵ son francamente sugestivos: están simplemente plagados de una verosimilitud intencional.

Pero, como bien dice Gómez Robledo: "Nadie antes de Platón habló jamás de un conflicto entre los pueblos del Mediterráneo y los pueblos de la Atlántida, y de este continente ni por asomo. La conclusión que parece imponerse, por consiguiente, es que todo esto de la Atlántida no fue, como ya lo suponía Estrabón, sino ficción pura, y no de los sacerdotes egipcios, como lo cree el mismo Estrabón, al darle en este punto todo el crédito a Platón, sino de este último y de nadie más, del principio al fin. En la hipótesis mejor, en la de que algún día se comprobase la existencia de la Atlántida, resultaría que

¹³Cfr. W. Jaeger, Op. cit., pag. 541.

¹⁴Cfr. *Timeo* 20 d y ss.

¹⁵Cfr. *Critias* 112 e.

Platón habría inventado un mito que luego se encontraría corresponder a la realidad, pero que, en el momento de ser proferido por su autor, fue, de todo en todo, la invención de un mito"¹⁶.

1.3.6 LAS FÓRMULAS INTRODUCTORIAS AL MITO

Hay que considerar, además, que para cada uno de los mitos Platón utiliza medios distintos para introducir el cambio en el diálogo dramático, y para desacreditarlo como creación suya. "Yo no sirvo para inventar historias"¹⁷, dice Sócrates en un contexto en que lo más claro es su capacidad como mitógrafo.

Nos parece en este sentido muy a propósito el trabajo de Stewart, quien ha coleccionado un amplio grupo de estas *fórmulas impersonales* utilizadas por Platón para establecer una distancia entre el diálogo y el mito. Stewart llega de hecho a afirmar que su "diversidad puede esconder un origen subjetivo, y por lo tanto, tal vez universal"¹⁸.

El estilo platónico de presentar las discusiones filosóficas casi vivas, en el decurso de un diálogo en que la escena, el tono, la ironía, los contrapunteos entre los personajes, y tantas otras peculiaridades, hacen de su lectura un entramado prácticamente imposible de resolver con absoluta pulcritud, sólo puede servir, a un lector moderno, para enfrentarse él mismo con los

¹⁶Rivaud afirma que: "*Toutes les probabilités sont pour que Platon ait inventé de toutes pièces l'histoire de l'Atlantide*". De la misma opinión es Taylor, quien dice a este respecto: "*It should be clear that this whole tale is Plato's own invention*". Apud Gómez Robledo, Op. cit. pag. 265.

¹⁷*Fedro* 246 a.

¹⁸"...whose diversity may hide a subjective, and therefore, perhaps, a universal, origin". J. A. Stewart, Op. cit., pag. 7.

problemas, con la realidad misma, pero jamás para extraer con patrones hermenéuticos el significado mismo del platonismo, jamás para develar la mente de su autor y reducirla a sistema.

No pocos, en efecto, han caído en el craso error de confundir, entre la ironía y la diversidad de los planteamientos y su estilo, el pensamiento genuinamente platónico con el de algún sofista, y viceversa.

I.3.7 LAS FUENTES TRADICIONALES DEL MITO

Ahora bien, para ahondar un poco en la cuestión de la actitud crítica de Platón con respecto a los mitos tradicionales, vale la pena esclarecer la relación, tan llevada y traída, entre religiones esotéricas como el orfismo y el pensamiento platónico.

Tanto en la *República*¹⁹ como en la *Carta VII*²⁰, en efecto, Platón contraponen las enseñanzas de los órficos y la comunidad en los Misterios de Eleusis a la "verdadera educación", y, específicamente en la *Carta*, culpa a las amistades que hizo Dión entre ellos de gran parte de sus desgracias, por no haber sido genuinos amigos de él "en la filosofía".

El pasaje irónico del *Timeo* citado un poco arriba²¹ es, sin duda, otro ejemplo fundamental en favor de la *distancia* consciente entre el platonismo y las doctrinas órficas. Por ello dice bien Stewart al notar que: "Platón le confiere el más alto valor a la Doctrina órfica que él mismo *toma prestada*

¹⁹Cfr. *República* 364 e.

²⁰Cfr. *Carta VII* 333 e-334 c.

²¹Cfr. *Timeo*, 40 d.

para uso de la filosofía, pero le adscribe la peor influencia moral a la enseñanza actual de los sacerdotes órficos"²².

Para Platón, en definitiva -dice Gómez Robledo al referirse al mismo *Timeo*-: "tal es el mito, muy simple en verdad, sin el menor misterio. De mucha envidia filosófica, además, como luego hemos de percibir y saborear, con tal que previamente nos despojemos de preocupaciones eruditas. No hace al caso mayormente, en efecto, el apurar en qué fuentes o leyendas, tradicionales en su pueblo pudo inspirarse Platón para fingir estos extraños retraimientos de Dios en el gobierno del universo. Con lo mal que anda el mundo, hasta un lector de la *Biblia* puede preguntarse si Dios no estará todavía 'descansando', según leemos en el *Génesis*, después de haber dado cima a su creación"²³.

1.3.8 LA SUPREMA AUTORIDAD DE LA RAZÓN

Así se entiende bien el relato de Sócrates en el *Fedro*, que descalifica a través de una afirmación irónica la postura de quienes se refieren al argumento de autoridad como primero y fundamental:

²²"Plato attaches the highest value to the Orphic doctrine which he himself borrows for philosophical use, but he ascribes the worst moral influence to the actual teaching of the Orphic priests". J. A. Stewart, Op. cit., pag. 96. Los subrayados son míos.

²³Gómez Robledo, Op. Cit. pag. 255. Dice Stewart: "The Tree of Man, with roots above and branches below which appears in the *Timaeus*, also opens one of the cantos of the *Bhagavad Gita*, where the banyan tree is a natural image, but one which Plato could not have known. Therefore he seems likely to have borrowed it from an Eastern source". Este ejemplo es por demás ilustrativo, si Platón en efecto tomó prestada de una tradición ajena a la de los helenos, para la composición de un mito, lo mismo sucede con la misma tradición helénica, órfica, pitagórica o la que sea, respecto del platonismo, que se limita a *tomar prestada* la narración con fines propios. Jaeger dice lo mismo con respecto al *Gorgias*, Op. cit., pag. 541.

"Era una tradición del santuario de Zeus en Dodona que de una encina salieron las primeras revelaciones proféticas. En efecto, a los hombres de aquellos tiempos, *que no eran sabios como nosotros los modernos*, les bastaba, debido a su ingenuidad, con oír a una encina o una roca, a *condición de que dijeran la verdad*. A tí, en cambio, lo que te importa es quién lo ha dicho y de qué país proviene; porque no examinas únicamente si es así o de otra manera"²⁴.

Más allá de cualquier tradición, de cualquier autoridad, de la procedencia de cualquier doctrina, se debe primero inquirir sobre la verdad de lo que se dice. En palabras de Platón:

"No se puede estimar a un hombre por encima de la verdad", sentencia el filósofo al condenar a Homero y expulsarlo de su *República*²⁵.

Harold Cherniss ha a puntado con agudeza y precisión que "...para Platón la importancia de una teoría no radica en quién la sostiene ni de dónde procede, sino en su significado y validez, y lo que hace, al poner tal réplica en boca de Sócrates [la ironía contra Fedro con respecto a la autoridad de los escritos], es *disculpase por presentar bajo la forma de una historia temporal cuestiones que en su opinión trascienden la temporalidad*"²⁶.

Si aceptamos el pensamiento de Cherniss, entonces podremos entender a partir de aquí cuatro cuestiones fundamentales, a saber: a) que el contenido temático de los mitos efectivamente *trasciende la temporalidad*; b)

²⁴Fedro 275 c.

²⁵República, X, 595 c 2.

²⁶Apud Platón: *los diálogos tardíos*, Actas del Symposium Platonicum 1986, Compilador: Conrado Eggers, UNAM, México, 1987. Presentación, pag. 5. Los subrayados son míos.

que el mito consiste en la *forma de una historia temporal*; c) que por ende se reconoce al mito desde el principio como una expresión impropia de aquello a lo que apunta; y d) que la autoría que Platón niega tener con respecto a los mitos es un artificio del mismo Platón para introducir la mente de los lectores en el ámbito del "misterio", del "ensueño" connatural a lo mítico.

En un pasaje un poco anterior del mismo *Fedro*, ya se había, además, encargado Platón de poner en boca de su Sócrates una condena directa, aunque velada de ironía, contra quienes se ufanan en reclamar la autoría sobre cualquier escrito, y pretenden con ello ganar fama y reconocimiento: para probar que el escribir discursos no tiene nada de vergonzoso, dice pues que "los políticos que más alto concepto tienen de sí mismos son los que más se apasionan por la logografía y por dejar tras sí escritos, y los que siempre escriben algún discurso son tan afectuosos con los que lo aprueban, que añaden en primer término la mención de aquellos cuya aprobación han obtenido en cada caso... ¿Pues qué? Cuando un orador, o un rey, con el poder de un Licurgo, un Solón o un Darío, se ha hecho capaz de ser un logógrafo inmortal en la ciudad, ¿no es verdad que se considera a sí mismo igual a los dioses, aun en vida, y que la posteridad piensa eso mismo de él, contemplando sus escritos?²⁷"

Por ello podremos concluir junto con Cherniss en los siguientes términos:

"...Platón no estaba interesado en hacer historia de las ideas, y que se valía de nombres mitológicos (Theuth y Thamos) o bien históricos (Fedro y Sócrates) como caracteres que servían para presentar *dramáticamente* el

²⁷*Fedro* 258 b 3 y ss.

diálogo filosófico del alma consigo misma, sin la menor pretensión de reproducir siquiera de modo aproximado las palabras escritas o pronunciadas efectivamente"²⁸.

En palabras del mismo Platón: "*Nada importa quién lo dijo, pues en manera alguna tenemos que examinar quién lo dijo, sino si es verdad o no lo que se dice*"²⁹.

²⁸ Apud C. Jiggers, Op. cit., pag. 6. Los subrayados son míos.

²⁹ *Cármides* [6]c 3-5. Cfr. *Atenón* 71d 4.

CAPITULO II

II.1. MITO Y *NOUS*.

La última página del libro *X* de la *República*, el feliz exhorto que hace Sócrates a Glaucón para buscar siempre la máxima virtud de la justicia, conclusión precedida por el célebre *Mito de Er*, nos muestra un aspecto radical de la mitificación filosófica, o, para decirlo con propiedad, de la misteriosa condición que nos permite conocer, desde el espacio-tiempo, la eternidad.

Er no bebió de las aguas que fluyen por el río de la Despreocupación, y así salvó las llanuras del Olvido, reencarnó de forma súbita e inexplicable, manteniendo la memoria, y sólo así es que "pudo salvarse y no pereció este mito de Er"¹.

Por ello es que "Siempre resulta problemático el modo en que concretamente se pueda trasladar y "salvar" el mensaje mítico al pasarlo al lenguaje humano"², y no solamente "problemático", sino también tal vez

¹*República*, X, 621b 8

²Pieper, Op. Cit., pag. 19.

ocioso, porque, siendo dos lenguajes diversos, pertenecientes a dos ámbitos diversos de la realidad, responden a diversas categorías, no traducibles ni equivalentes en el sentido lógico tradicional. No hay, pues, manera de *salvar* la cuestión, a menos que se realice una alegorización del mito; pero si el mito es reductible al lenguaje *lógico*, entonces, o no es mito (es alegoría), o es simplemente expresión de ignorancia y primitivismo.

II.1.1 MITO E INEFABILIDAD

Es más, si el pensamiento lógico es el pensamiento propio del *lenguaje humano*, que expresa en términos de *objeto* las cosas del mundo espacio-temporal; y el mito es la expresión *conscientemente* impropia de lo que es *strictu sensu* lo *real*, más allá de toda construcción objetiva o conceptual, entonces se entiende el porqué ambas expresiones son simplemente irreductibles entre sí. Y cualquier intento de trasladar la verdad que subyace a lo mítico (y que es por naturaleza irrepresentable), hacia una expresión lógica, una representación conceptual, será por lo tanto aún más infructífero que intentar entender el volumen desde la extensión: la tercera dimensión desde la segunda; será aún más absurdo que estudiar un microbio con la "ayuda" de un catalejo.

Esto es así supuesto que "Es posible...que la narración mítica, por ser un lenguaje humano, pronunciado por el hombre e inteligible para el hombre, acerca de las cosas divinas, viene a ser necesariamente como una especie de "mentira", si se compara con el lenguaje propio de Dios"³, es decir, que el mito que *filosóficamente* es efectivamente tal, será aquél que, como hemos dicho, en el reconocimiento de su ser "mentira" -en el anterior sentido-, en el

³Paul Friedländer, Op. cit., pag. 220.

reconocimiento de los límites de la expresión humana para comprender lo divino, de algún modo trasciende sus naturales barreras y alcanza la percepción directa de una luz inefable, en la que se devela aquello que *verdaderamente es*.

Como bien dice Jean Brun: "La condición del hombre es tal que se halla en la encrucijada de lo visible que lo ciega (el mundo sensible) y una luz que también lo deslumbra (el Bien), que ilumina el mundo inteligible. *El hombre ve demasiado como para conformarse con las cosas y demasiado poco para poder llamarse Dios*"⁴.

Si analizamos esta misma cuestión desde el punto de vista de la oposición entre lo corporal y lo espiritual, recordamos al instante una aseveración por demás ilustrativa de Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* que pone de manifiesto el poder gnoseológico del símbolo: "*Spiritualia sub similitudine corporalium tradere*"⁵.

Agregamos, sin embargo, que esa similitud debe ser reconocida como tal, es decir, el simulacro que a través de imágenes sensibles presenta al intelecto desnudo la deslumbrante simplicidad del *Κόσμος Νοητός*, debe ser conocido como *simulacro*, en tanto que "mentira", en su condición de representación radicalmente inexacta.

En última instancia, y para dar sentido al título con el que hemos comenzado a disertar en el presente apartado, el *quid* de la presente

⁴Brun, Op. cit., pag. 77.

⁵*Summa Theologiae*, I, 10. Apud Gómez Robledo, Op. cit., pag. 192.

elucidación radica en la distinción entre el *objeto* y el *hábito* del conocimiento, entre el conocimiento *racional* y el conocimiento *noético*.

II.1.2 DOS NIVELES DE CONOCIMIENTO: EL LÓGOS Y EL NOUS

Aquello que se encuentra regido por el ámbito general de la lógica, aquello que se entiende desde el *concepto* -que no es la cosa real, sino el *objeto*-, es simplemente transmisible, es comunicable en tanto se aclaren todos los supuestos semánticos y sintácticos de la expresión con respecto a dicho objeto de referencia. Esto no significa sino que, una vez que se ha contextualizado con la debida precisión protocolaria, cualquier malentendido es imposible, o cuando menos altamente improbable (independientemente de que en la práctica éste tipo de lenguaje matemáticamente exacto e inequívoco se reduzca a lo propiamente científico).

Platón mismo se encarga de hacer la aclaración, cuando en la *Carta VII* comienza la exposición de la famosa digresión filosófica con las siguientes palabras, que reflejan, por otro lado, una alta conciencia metodológica al respecto: "Existe, en efecto, un argumento sólido en contra de quien se atreva a escribir lo más mínimo sobre estas materias; ya *mil veces ha sido expuesto por mi en otras ocasiones*, pero me parece conveniente *repetirlo una vez más*"⁶.

A renglón seguido Platón expone una teoría completa sobre los componentes del conocimiento y sus grados, que poco más adelante explica con el ejemplo geométrico del círculo⁷. Dice, pues, que "Existen para cada

⁶*Carta VII* 342a 3. Los subrayados son míos.

⁷A reserva del tratamiento que más adelante haremos del problema de la dialéctica y la función del mito en relación con ella, Cfr. Giuseppe Mazzara, *Teeteto. 201e-208b, Totalità*

uno de los seres tres elementos de los cuales hay que servirse *forzosamente para llegar a su conocimiento; el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que añadir, en quinto lugar, la cosa en sí, cognoscible y real*. El primer elemento es el nombre, el segundo, la definición; el tercero, la imagen; el cuarto, el conocimiento... De todos estos elementos, el que más se aproxima al quinto por afinidad y semejanza es *la inteligencia (Νοῦς)*⁸.

El conocimiento noético sería entonces "la cosa en sí, cognoscible y real", a la que "hay que añadir, en quinto lugar", más allá del "conocimiento mismo", con lo que se rebasan los límites de la lógica porque, desde el principio, se dirige hacia aquella realidad que no puede reducirse al contexto, que no puede ser abarcada porque es la realidad misma que todo lo abarca, que todo lo comprende (así, con "h" intermedia), y desde la que todo lo demás obtiene, al mismo tiempo (por lo menos en Platón) su ser y su inteligibilidad. Por esto es que la esencia temática de los mitos es siempre lo divino, o, mejor dicho, lo propiamente metafísico⁹.

A partir de la anterior distinción podrían interpretarse ciertas cuestiones metodológicas dentro del platonismo que han sido ampliamente discutidas a través de la historia. En efecto, si bien el conocimiento matemático, la geometría, es la propedéutica de toda filosofía (porque otorga

(holon) e insieme (pan): un problema di non facile soluzione, en Platón: los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum 1986, UNAM, México, 1987. Pag. 75: "Se però l'idea della sfera perfetta si mescola con quella imperfetta che si riscontra nel mondo del divenire umano, otteniamo un sapere mescolato, ossia una dialettica, che per Platone è più degna dell'uomo in quanto tale". Cfr. también Filebo 42 c, donde Platón expone la misma idea con respecto a un problema enteramente distinto.

⁸Carta VII 342a 7 y ss. Los subrayados son míos.

⁹Sin ánimo de entrar en detalles -debido a límites de espacio y tiempo-, vale la pena hacer notar que bien podría establecerse una relación entre estos conceptos de corte platónico y el de "lo abarcador" en Karl Jaspers. Cfr. *Ser y Verdad*, pag. 44 y ss.

rigor al discurso intelectual, y prepara al individuo para la comprensión de aquello que no es simple *abstracto*, sino *realmente suprafísico*), también es el origen del mayor de los pecados intelectuales, tan constitutivamente moderno: el racionalismo, que intenta aplicar un método que busca un resultado inobjetable, riguroso y comunicable *simpliciter*, cuando trata con verdades que sobrepasan el ámbito de lo espacio-temporal y de lo racional, y que se encuentran, en suma, en la esfera de lo *noético*, más allá de la lógica del *objeto*, sólo asquibles al *hábito*.

II.1.3 PLATÓN Y LAS CORRIENTES FILOSÓFICAS MODERNAS

Se ha dicho de Platón que "Su alma tiene sed de inteligencia, de conocimientos de los que pueda dar razón"¹⁰. Y lo dicho es cierto en tanto se tenga presente que la *razón* no era para él lo que es para nosotros los modernos. En efecto, nuestro filósofo *buscaba*, como impulso vital, como único *sistema* indestructible, como única Verdad absoluta e indiscutible, la *Verdad misma*, pero desde el reconocimiento *principal* de los límites del conocimiento humano -desde el "yo sólo sé que nada sé" socrático. Y es esa búsqueda lo que tal vez aleja a Platón, tanto del pretencioso racionalismo, como del desencantado escepticismo¹¹.

Dice Brun al respecto: "A menudo se ha querido convertir a Platón en el primer filósofo occidental para quien la sabiduría sería conocimiento. Para un Nietzsche tal actitud significaría la pérdida definitiva de cuanto había de más grande en aquella visión trágica del mundo que se reconocía en los

¹⁰Francisco Pérez Ruiz, S. I., *El concepto de filosofía en los escritos de Platón, Filosofía y sabiduría*, Comillas, Palencia, 1959, pag. 114.

¹¹Cabe recordar aquí el relato de la "gigantomaquia" del *Sofista*, 246 a-250 a.

primeros filósofos griegos; para un Brunschvicg el esfuerzo platónico, que reposa en el "nadie entre aquí si no es geómetra", sería, por el contrario, una tentativa meritoria que anuncia la civilización de los tiempos modernos, pero una tentativa demasiado tímida que no supo desembarazarse definitivamente de esa forma de pensamiento prelógico, constituida por el mito"¹².

Por otro lado, nos parece de aguda suspicacia, aunque no del todo un acierto inobjetable, el tratamiento que hace Stewart al respecto de la naturaleza del mito; en concreto, al respecto del problema del *tipo* de conocimiento al que el mito se refiere. Pero decimos que no nos parece del todo adecuado, por tanto el concepto que en la tradición kantiana se expresa como lo *a priori*, y que Stewart identifica con el contenido material de los mitos en Platón, dista sobremanera de ser la *Idea* que el fundador de la Academia propuso como fin y objeto de todo conocimiento. Es decir, lo *a priori* no es un algo real, no es un extramental ni un *por-sí*, sino que se reduce (en la tradición kantiana, por supuesto) a una *condición*, al 'alma' de una estructura, y por ende su conocimiento se encamina, no a la contemplación de la Verdad de la que se derivan los demás contenidos morales y sociales a los que la acción humana se dirige, sino a la construcción de un "System aller Principien der reinen theoretischen Philosophie", dado que "La ontología [kantiana] no trata de alcanzar lo suprasensible... y puede ser llamada Trascendental-Philosophie, porque contiene las condiciones y los primeros elementos de nuestro conocimiento *a priori*... se mantiene, pues, en un ámbito fenoménico inmanente"¹³.

¹²Brun, Op. cit., pag. 43.

¹³Alejandro Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, pags. 184 y 185.

II.1.4 UNA INTERPRETACIÓN KANTIANA DEL MITO EN PLATÓN

Dice Stewart: "Los mitos de Platón inducen y regulan el Sentimiento Trascendental para servicio de la conducta y el conocimiento al poner delante las condiciones *a priori* de la conducta y el conocimiento -esto es, (I) representando ciertos ideales o presuposiciones en forma concreta o tangible- las presuposiciones de un alma inmortal, de un cosmos inteligible, de un Dios sabio y bueno. Las tres siendo expresiones naturales de la dulce esperanza en la fe por la que el hombre vive y lucha continuamente; y (II) tomando la Sabiduría divina, y la constitución del Cosmos, como el origen de ciertos hábitos y facultades (categorías y virtudes), pertenecientes a la naturaleza moral diseñada por el hombre, que prescriben los diversos modos en los que debe él ordenar a detalle la vida que su fe o su dulce esperanza le impelen a mantener. El mito, y no la conversación argumentativa, es correctamente escogido por Platón como el vehículo expositivo cuando trata de las condiciones *a priori* de la conducta y el conocimiento, así sean Ideales o facultades"¹⁴.

¹⁴"Plato's Myths induce and regulate Transcendental Feeling for the service of conduct and knowledge by setting forth the *a priori* conditions of conduct and knowledge -that is, (I) by representing certain ideals or presuppositions, in concrete form- the presuppositions of an immortal Soul, of an intelligible Cosmos, and of a wise and good God. All three being natural expressions of the sweet hope in the faith of which man lives and struggles on and on; and (II) by taking to their origin in the wisdom and goodness of God, and the constitution of the Cosmos, certain habitudes or faculties (categories and virtues), belonging to the made of man's intellectual and moral nature, which prescribe the various modes in which he must order in detail the life which his faith or sweet hope impels him to maintain. Myth, not argumentative conversation, is rightly chosen by Plato as the vehicle of exposition when he deals with *a priori* conditions of conduct and knowledge, whether they be ideals or faculties". J. A. Stewart, Op. cit., pag.74.

Pero, como ya hemos dicho, tal parece que los mitos no se reducen a mostrar un contenido *a priori*, ya que la expresión de dichas *condiciones* por medio de un vehículo tal no tiene sentido. Las llamadas *formas puras* son, como no lo es el mito, analizables y expresables *per se* puesto que son estructura subjetiva, no contenido nouménico. Sería más bien necesaria una exposición *sistemática*, puesto que estas condiciones *a priori* se conocen de forma terminal: son, de todo en todo, *conceptos*.

Lo que proponen los mitos, lo propondrían (y así lo dice Stewart) *como si* fuera así, pero sabiendo que no lo es, ni es algo parecido tampoco. Nosotros, por el contrario, hemos afirmado que lo que se conoce a través de los mitos se conoce, no sólo como real, sino como *lo verdaderamente real*, y el mito es sólo el "a través", es una forma conscientemente impropia de decir algo que no se puede decir, sino que se entiende y listo.

Como expresión del mismo sentido en que el racionalismo moderno ha entendido los mitos, cabe acudir aquí a las aclaraciones de Gómez Robledo: "A propósito de los mitos, que ocupan lugar tan importante en la obra de Platón, es de recordarse aquí la peregrina teoría de Schleiermacher, con arreglo a la cual los diálogos con mitos (*Fedón* y *República* desde luego) tendrían que situarse entre los de la primera época, y esto no más que por la obsesión de estos filósofos kantianos, de que la filosofía platónica tendría forzosamente que haber seguido un desarrollo "científico", con el consiguiente y gradual abandono de toda mitología... no hace falta sino leer sin prejuicios los textos mismos para ver cómo su autor recurre naturalmente al mito, aún en diálogos de altísima elaboración filosófica -si no es que en

éstos precisamente- cuando siente que la razón no puede avanzar más allá, y que hay que colmar de algún modo el vacío¹⁵.

Esto significa que lo que se conoce como *a priori*, se conoce así, como es, y ya está, mientras que lo que *no se puede decir*, y aún así *de algún modo se dice* a través de un mito, se conoce sólo parcialmente, sin habersele abarcado, pero, sobre todo, se le conoce de forma *habitual*, y *no objetiva*. Si el mito fuese una forma de presentar las condiciones *a priori* de la conducta y del conocimiento, la expresión no sería inadecuada con respecto a lo que se expresa, y lo que se dice como mito, se podría del mismo modo decir en el contexto de una exposición dogmática -o científica (en sentido moderno).

II.1.5 MITO Y SENTIMIENTO

Puede sernos de mucha ayuda el considerar de nuevo la *Suma Teológica*, en la que Santo Tomás se refiere a la autoridad del Seudoacropagita en los siguientes términos: "*Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*"¹⁶. Es en eso en lo que radica la esencia de la expresión mítica, y no en el que presente condición *a priori* alguna.

Sin embargo, estamos de acuerdo con el mismo Stewart cuando éste afirma que: "El encanto esencial de toda poesía, la razón por la que en última instancia existe, radica en el poder de inducir, satisfacer, y regular lo que puede llamarse Sentimiento Trascendental, especialmente esa forma de Sentimiento Trascendental que se manifiesta a sí mismo como la solemne

¹⁵Gómez Robledo, Op. cit., pag. 77.

¹⁶Sum. Theol. I, I, 9. Apud Ibidem.

percepción del Ser Intemporal, de 'Aquello que fue, y es, y siempre será', cubriéndonos en la sombra de su presencia"¹⁷.

Por más que no consideremos los mitos platónicos como pura poesía¹⁸, el "Sentimiento Trascendental" del que habla Stewart es el efecto que debe producir el mito, no por ser su forma de peculiar belleza (pues esa es la esencia de la poesía, no de la filosofía), sino por ser su fondo abrumadoramente verdadero, por más que sea inefable, y su verdad se haya de vivir, no sólo de pensar: esto es, con las condiciones dadas y la mente abierta, cada persona, en su intimidad *ánimica*, puede ser capaz de mover por sí misma el "ojo del alma"¹⁹ para mirar de frente la Verdad a la que el mito sólo apunta, que sólo *sugiere*. La verdad, en efecto, sólo puede encontrarla el hombre por sí mismo.

Dice Jaeger al respecto del relato mítico de Sócrates en el *Fedro* que "El vuelo ditirámico de sus palabras no es un frío artificio como lo es con tanta frecuencia el estilo sublime de los retóricos, sino que fluye precisamente de la fuente interior del *eros*, de cuya potencia espiritual arrolladora tenemos un testimonio en su discurso"²⁰.

Por eso antes de comenzar dicho relato mítico, al realizar el análisis de las cuatro formas de "locura divina", se opone al discurso de Lisias y a todos los de su tipo con estas palabras:

¹⁷J. A. Stewart, Op. cit., pag.46. La traducción es mía.

¹⁸Cfr. Supra, I.2.1.

¹⁹Cfr. *República* 518 c

²⁰Werner Jaeger, Op. cit., Pág. 989.

"Nosotros, por nuestra parte, hemos de demostrar lo contrario: que los dioses se proponen la máxima felicidad de aquellos a quienes conceden tal locura. La demostración no convencerá sin duda a los habilidosos, pero convencerá a los sabios"²¹.

Y cómo no habría de ser así (y no tanto por la forma poética, como aclara bien Jaeger) si, como dice por su parte Pieper: "Quien...es capaz de echar una mirada retrospectiva, no carente de una cierta admiración, a los mitos relatados en la obra de Platón, no sólo se sorprenderá de la simplicidad y coherencia de la visión del mundo, que late en los mismos y se perfila pese a la confusa multiplicidad de materiales, sino que además se sentirá impresionado por la coincidencia, difícilmente imaginable, entre esta visión del mundo y las doctrinas e historias que el cristianismo ha considerado y venerado desde siempre como verdad. Lo que nos maravilla sobre todo es la representación casi idéntica del comienzo primero del mundo y de la consumación última del hombre. Para Platón, que en ello no difiere del cristiano, es la bondad generosa y sin envidia del creador la fuente de la que toma su origen todo cuanto existe"²².

Sciacca, al referirse al mismo pasaje del *Timeo* de que extrae Pieper la anterior conclusión, enfatiza en la cualidad de "incomunicable" que caracteriza al conocimiento de Dios, por tanto no es conocimiento racional sino "aprehensión", en lo "profundo de la conciencia", es decir, entendimiento "*in interiore homine*"²³.

²¹*Fedro* 245 b.

²²Pieper, Op. cit., pag. 52. Aquí se refiere al relato mítico del Demiurgo en el *Timeo*. Cfr. 27c-29d.

²³Cfr. Sciacca, Op. cit., pags. 64 y 65, Nota 132.

II.1.6 CONOCIMIENTO Y EXPRESIÓN

Cabe ahora referirnos nuevamente a un problema de fundamental importancia para esclarecer lo hasta aquí expuesto: lo que piensa el mismo Platón de la expresión, tanto hablada como escrita, de los distintos tipos de conocimiento, y en especial, del conocimiento supremo, que para él es evidentemente el conocimiento filosófico (entiéndase aquí que "conocimiento supremo" será entonces la cima del saber que es asquible al hombre en su búsqueda, en su amor de una sabiduría demasiado alta para alcanzarse en la existencia terrenal).

Gaiser -uno de los principales expositores de la Escuela de Tubinga que lidera Krämer bajo una "nueva línea de interpretación" platónica en base a las así llamadas "doctrinas no escritas"-, afirma que el hecho de que "...con los medios lingüísticos disponibles el contenido de esta doctrina [la del "conocimiento supremo"] no pueda venir expresado más que de manera insuficiente, ambigua y equívoca, ha constituido claramente para Platón la razón principal de su no querer *escribir ni hablar* públicamente sobre este problema"²⁴.

Acerca de los principios para explicar por qué no se deba escribir acerca de este argumento, la *Carta VII* afirma: "*No hay, en efecto, ningún medio de reducirlos a fórmulas, como se hace con las demás ciencias, sino que cuando se han frecuentado durante largo tiempo estos problemas y*

²⁴Gaiser, *La teoría de los Principios en Platón*, en "Elenchos", Italia, 1980, traducción del italiano del Dr. Raúl Núñez, promanuscrito, Universidad Panamericana, 1992, pag. 2.

*cuando se ha convivido con ellos, entonces brota repentinamente la verdad en el alma, como de la chispa brota la luz*²⁵.

Platón es todavía más explícito, y su negativa es aún más contundente: "Yo no creo que el razonar sobre esto sea, como se dice, un bien para los hombres, excepción hecha de una élite a la que le bastan unas indicaciones para *descubrir por sí misma* la verdad. A los demás, o bien los llenaríamos de un *menosprecio injusto respecto de estos problemas*, cosa inconveniente, o bien, los llenaríamos de una vana y necia suficiencia por la sublimidad de las enseñanzas recibidas"²⁶.

Esto es, tan claro: las verdades más altas que le es dado conocer al hombre, no pueden ser, por ningún motivo, expresadas con los cánones propios de las demás ciencias, la ciencia de las ciencias se encuentra simplemente más allá del tipo de expresión propio de las ciencias (y no pudiese ser esto de otro modo, o no habría tal "ciencia de las ciencias", pues el sistema no se puede conocerse desde sí mismo²⁷).

Pero no sólo eso, si se considera que "Esta teoría no debía ser simplemente enseñada y aprendida, sino que debería ser críticamente examinada *con la propia experiencia*, mejorada y ulteriormente elaborada"²⁸, con lo que la "teoría" (o el saber, más bien), al que se refiere la *Carta VII*, "...por su misma *esencia (φύσις)* no debía ser expuesta por

²⁵*Carta VII 341c 4*. Los subrayados son míos.

²⁶*Carta VII 341e 3*. Los subrayados son míos.

²⁷Nótese aquí la similitud guardada con el argumento kantiano que afirma la necesidad de lo "a priori".

²⁸Gaiser, Op. cit., pag. 2.

escrito, y esto por el motivo de que Platón no quería que lectores impreparados y no aptos fueran inducidos a equívoco"²⁹.

Por su fundamental importancia, es imperioso leer el texto platónico de nueva cuenta³⁰, para fijarnos con más detenimiento en el hecho de que Platón afirma que no se puede *ni escribir ni hablar* al respecto de los Principios, por lo que la conclusión que se impondría, mucho más allá del *motivo* que sí reconoce Gaiser, y a reserva de estudiar el asunto con más detenimiento³¹, es que la "teoría", en sí misma, es absolutamente incapaz de ser transmitida, y que la comprensión de tales cosas por parte de un tercero no depende en absoluto de las palabras, ni de la precisión o rigor con que sean expuestas, como tampoco *exclusivamente* del nivel de instrucción del oyente en la cuestión, sino de una *disposición natural* por medio de la que el cognoscente se hace semejante a lo conocido, y por ello es que es *capaz* de un acto *noético* que va más allá de los cuatro elementos del conocimiento, siendo estos cuatro elementos como la sustancia inflamable que requiere de la *chispa* -un elemento extra-racional- para generar la combustión.

II.1.7 PROESOTÉRICOS Y ANTIESOTÉRICOS

Lo que sucede es que Gaiser pretende demostrar que "detrás de los diálogos literarios de Platón ha estado efectivamente una teoría oral de los Principios, *esotérica y sistemática*"³², sin reparar en la cuestión metafísica y gnoseológica que más allá de las restricciones puramente pedagógicas

²⁹Gaiser, *Ibid*, pag. 3.

³⁰Cfr. *Carta VII* 441b y ss.

³¹Cfr. *Infra*, III.2.3.

³²Gaiser, *Op. cit.*, pag. 1. Los subrayados son míos.

impiden la comunicación "objetiva" del verdadero saber, del conocimiento metafísico.

Platón es preciso con respecto a este punto, pues, en efecto, "El que haya seguido este razonamiento y digresión [el de la *Carta VII*], quedará convencido de que si Dionisio o cualquier otra persona de más o menos categoría ha compuesto un libro sobre las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza de las cosas, conforme a mi opinión, es que *no había oído ni aprendido doctrina sana alguna sobre las materias que ha tratado*"³³.

Por otro lado, es el mismo Gaiser quien refiere la solución de los "antiesotéricos", quienes "...se inclinan por la opinión de que el conocimiento supremo, del que se habla en la *Carta*, no podría en modo alguno expresarse verbalmente sino que fuera más bien objeto de una iluminación intuitiva"³⁴.

Para los partidarios de las *Ungeschriebene Lehre*, en efecto, lo que dice Platón al respecto del conocimiento supremo "...no significa sino que no es comunicable del mismo modo que los otros saberes. Desde el punto de vista de Platón, *no es ciertamente imposible hablar o escribir acerca de los Principios, sino que una exposición semejante provoca muy fácilmente los malos entendidos*"³⁵.

³³*Carta VII* 344d 2. Los subrayados son míos.

³⁴Gaiser, Op. cit., pag. 13.

³⁵*Ibidem*, pag. 13.

II.1.8 EL CONOCIMIENTO SUPREMO Y LOS MITOS

Nosotros afirmamos que Platón sí poseía efectivamente una doctrina, en el sentido de un contenido intelectual que sobrepasaba lo que a simple vista se aprecia en los *diálogos*, y que se enseñó en la Academia en la discusión viva, en la *convivencia habitual* con los problemas. Y esta es la posición más congruente (como veremos más adelante), tanto con el concepto platónico de *filosofía*, como con lo que conocemos acerca de la enseñanza cotidiana en la Academia.

Como dice Pieper al respecto del mito: "¿No podría ocurrir además que la *realidad con verdadero alcance* para el hombre no posea la estructura del "contenido objetivo" sino más bien la del *suceso*, y que en consecuencia no se pueda captar adecuadamente justo en una tesis, sino en una *práxeos mimesis*, en la "imitación de una acción", o lo que es lo mismo, en una *historia*?"³⁶

Pero esa "realidad con verdadero alcance", por más que posea la "estructura del suceso" como acción -y por ese mismo *alcance*-, se torna *universal* (afecta a *todo hombre y a todo el hombre*), y no es objetivamente inexpresable sino por eso mismo, porque no puede una realidad de tan absoluto rango y universalidad plena ser captada en un tipo de objetivación (la conceptual-lingüística) "diseñada" por el hombre para captar *intencionalmente* lo sub-humano. En definitiva, el carácter propio de la "realidad con verdadero alcance para el hombre" es *eidético*, inteligible en sí, y tal vez no pueda entenderse como puro "suceso", es decir, con todas las

³⁶Pieper, Op. cit., pags. 14 y 15.

limitaciones para su comprensión que emanan de su propio ser tangible, limitado y particular (no singular), o, en cierta forma, "histórico".

Si esto es cierto, el conocimiento supremo jamás se verificará con respecto a los cánones del conocimiento *objetivo*, supuesto que el contenido de ese *conocimiento supremo* no es un *objeto*, sino más bien un *hábito*. Quizá por ello es que así, como *hábito*, con todas sus connotaciones *dinámicas*, con su carácter expreso de *amor*, entendió y vivió Sócrates el mandato délfico; y con su figura irreprochable de eterno inquisidor e insaciable inconforme con el nivel sólo humano del conocimiento (*objetivo*, sin duda), nos enseñó Platón a través de su Sócrates una *imagen* de la verdadera *sabiduría* en la personificación dramática del "mejor, a más de ser el más sensato y justo de los hombres de su tiempo"³⁷.

³⁷ *Ibidón* 118.

II.2. FILOSOFIA DINAMICA Y MITO.

En el apartado inmediatamente anterior tratamos ya sobre la cuestión del platonismo y el sistema, que requiere un más amplio estudio en el presente, a partir del cual una posible fundamentación del *mito* entendido como expresión *conscientemente impropia* del contenido gnoscológico del *hábito noético* se emprendería con mayor claridad.

Se ha dicho del fundador de la Academia que "Sobre su reticencia a escribir una obra donde su doctrina metafísica se presentara de una vez para siempre como un sistema bien articulado y sin fisuras, no cabe albergar dudas, lo cual otorga un renovado valor a la opinión de Leibniz de que prestaría un gran servicio a la humanidad quien redujera a Platón a sistema"¹.

Sin embargo cabría preguntarse, antes, si para Platón mismo sería aceptable su filosofía en la forma de un "sistema bien articulado y sin fisuras". Por ello es prudente aclarar aquí las notas que Platón le confiere al conocimiento *filosófico*, pues además veremos si al mito se le puede en efecto calificar así.

II.2.1 EL CONCEPTO DE FILOSOFIA

Decimos, pues, que el problema debe estudiarse desde la óptica del concepto platónico de *filosofía*, y que la aclaración de dicho concepto

¹J. L. del Barco, *Platón*, pag. 10, Nota 15.

reclama necesariamente la delimitación rigurosa de su raíz: tanto de *filos* como de *sophia*, puesto que Platón se refiere al término en relación expresa con su contenido etimológico².

Platón, quien es además el primero en usar con rigor el término "filosofía", la entendió siempre en su dimensión *erótica*, desde la *ignorancia* socrática. Es al menos verosímil, pues, que hubiera repudiado la idea de considerar al suyo un "sistema", supuesto que "El sistema, o es cerrado o no es sistema", mientras el amor, *eros*, es la expresión de una carencia, de un desco, y sólo "el que no cree estar falto de nada no siente desco de lo que no cree necesitar"³.

Por ello dedicaremos a los conceptos de *filosofía* y *saber* este apartado, donde intentaremos mostrar la hilación y la coherencia entre el *método* general del platonismo y una de sus expresiones típicas y, podríamos atrevernos a decir, esenciales: el mito.

"Seguramente, la filosofía no significaba para Platón, como ha puesto de manifiesto Taylor, un *cuerpo compacto de resultados definitivos*, pues lo impedía la *indole de sus temas*, sino una *vida* dedicada activamente a la persecución de la verdad y el bien. Mas la pertinencia de la afirmación de Taylor no disminuye la dificultad que supone descubrir el significado último de su doctrina; al contrario, viene a subrayar desde otro punto de vista... el interés mantenido por el pensamiento platónico y la *pluralidad de interpretaciones* sobre su núcleo metafísico fundamental"⁴.

²Cfr. *Banquete* 202 d.

³*Banquete* 202 e.

⁴Del Barco, Op. cit., pag. 11. Los subrayados son míos.

II.2.2 EL CONOCIMIENTO DE LO INTELIGIBLE

Es Platón mismo quien afirma en el *Timeo* que: "Al tener los razonamientos un parentesco con los mismos objetos que explican, los razonamientos que, por una parte, se refieren a lo que permanece, a lo que es fijo y translúcido para el entendimiento, deben ser fijos e inderrocables y, *en la medida en que es posible* en los razonamientos del ser, deben ser irrefutables e irrefutables. Y no ha de dejar de cumplirse ni una sola de estas condiciones. En cuanto a los razonamientos que se refieren a lo que es copia del ser que hemos dicho, y que por tanto no es sino una imagen del ser, serán verosímiles proporcionalmente a la verdad de los primeros. Porque hay la misma relación entre el ser y el devenir, y la verdad y la creencia u opinión"⁵.

De este pasaje del *Timeo* pareciera deducirse lo contrario a la opinión de Del Barco antes citada, pues lo verosímil se restringe en su validez al conocimiento que tiene por objeto lo sensible⁶, mientras que pareciera que todo conocimiento válido con respecto al *ser*, por ser siempre con *certeza*, requeriría del rigor argumentativo del conocimiento matemático. Sin embargo, cuando Platón aclara que esto se da sólo "en la medida de lo posible", abre la puerta a la interpretación que buscamos, donde si bien el conocimiento sobre la verdadera realidad es un conocimiento absolutamente cierto, también hay una medida de la posibilidad que nos aleja como

⁵*Timeo* 29b-c. Los subrayados son míos.

⁶Podría tal vez establecerse una relación entre esta idea y la moderna teoría de la ciencia, donde las proposiciones de las ciencias experimentales, precisamente por su objeto, son sólo verosímiles, y su misma verosimilitud es proporcional a la amplitud del objeto, o al poder de la proposición científica de explicar un mayor número de fenómenos.

cognoscentes de la posesión de la verdad sobre esa "realidad verdaderamente real" en términos absolutos.

En lo que pareciera no ser congruente el pasaje del *Timeo*, es precisamente con esa virtud del pensamiento platónico (quizá Hegel lo consideraría más bien un vicio) de ser abierto, de responder a la definición etimológica propia de la filosofía, sobre todo si es verdad aquello de que "Según la teoría de Platón, la inteligencia, por más aguda que sea, no tiene acceso directo al conocimiento de los valores, que es lo que en último término interesa a la filosofía platónica"⁷.

Así también se ha dicho del *Teeteto* que "...puede ser considerado como representativo de la idea platónica del filosofar en cuanto que es radicalmente aporético, y además porque ilumina (quizá como ningún otro) una conexión inmediata entre aporía [ἀπορία : dificultad, perplejidad, problema] y dialéctica [διαλέγεσθαι (sc. τέχνη) : [arte del] dialogar y discurrir]. La aporía es un páthos del lógos... representa la natural insuficiencia y la irremediable limitación del lógos dialéctico"⁸.

Con las siguientes palabras, en efecto, cierra Sócrates la discusión en aquel diálogo sobre lo que sea el conocimiento, y que reflejan en uno de los más importantes *diálogos* "tardíos" la misma idea que se nos viene recalcando desde los *diálogos* "socráticos":

"Pues si para más tarde piensas, Teeteto, quedar preñado de otras cosas, cuando lo quedes llevarás en ti cosas mejores gracias a esta

⁷Werner Jaeger, Op. cit., pag. 624.

⁸Jenrique Hülshz Piccone, *Aporía y dialéctica en el Teeteto*, en *Platón: los diálogos tardíos*, *Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987. Pág. 88.

investigación de ahora; si continuas vacío, serás menos molesto para los que te rodeen y más tratable, pues, prudentemente, no crearás saber lo que no sabes. Y sólo hasta aquí puede mi arte, y más no; yo no sé nada de aquellas cosas que saben los que han sido, y son hoy hombres grandes y admirables"⁹.

Regresando al caso del *Timeo*, hay quienes desconcertados han llegado a dudar inclusive de su valor, por tanto "El primer problema que se presenta al intérprete consiste en qué tanto el relato pretende ser filosofía seria o ciencia"¹⁰, basándose para ello en el hecho de que *Timeo* es insistente en llamar a su discurso un "mito", si bien a veces le denomina también como "lógos", y confunde ambos términos de manera indiscriminada, aunque, eso sí, con preferencia hacia el primero de los dos, por lo que, insistentemente lo califica con los epítetos de "probable" o "verosímil"¹¹.

Así considera Platón su mito en el *Fedón*:

"Ahora bien: el sostener con empeño que esto es tal y como yo lo he expuesto no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena el riesgo de creer así"¹².

Por ello es que no es aquél pasaje del *Timeo*¹³ el más ilustrativo que se puede encontrar en el *corpus* para entender el concepto que Platón mantenía al respecto de la esencia de la filosofía, puesto que en su contexto está más

⁹*Teeteto* 210 c. Nótese la ironía en la última frase.

¹⁰Guthrie, Op. cit., Tomo V, pag. 250.

¹¹No hace falta insistir en que este punto de vista está emparentado con el racionalismo.

¹²*Fedón* 114 d.

¹³*Timeo* 29 b-c.

bien dirigido a separar el conocimiento de lo inteligible del conocimiento de lo sensible, cuando que nosotros queremos conocer la distinción entre el conocimiento racional, conceptual y objetivo (en sentido moderno), y el conocimiento habitual (noético) de las Ideas, de lo supremo inteligible, más allá de las mismas categorías matemáticas que, por demás queda decirlo, se fundamentan también en las Ideas mismas.

Sin embargo, la siguiente afirmación se encuentra también en el mismo *Timeo*, en un lugar mucho más importante, por tanto constituye la introducción que hace Platón mismo a la "canción del mundo" que compone el cuerpo principal del *diálogo*, y a la que se subordina el anterior principio, puesto además se encuentra a renglón seguido:

"Si... en multitud de cuestiones relativas a los dioses y al nacimiento del Cosmos, en manera alguna llegamos a hacernos capaces de aportar razonamientos totalmente coherentes y llevados a su más extrema exactitud, no os sorprenda esto. Pero si aportamos razonamientos que no ceden a ningún otro en verosimilitud, hay que felicitarnos por ello, recordando que yo, el que habla, y vosotros, que juzgáis, no somos más que hombres, de manera que en estas materias nos basta aceptar la narración verosímil y no debemos buscar más"¹⁴.

II.2.3 CARACTERIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

En el contexto de la crítica a los poetas y a la religión oficial, a la que ya nos referimos, y que Platón realiza principalmente en la *República*,

¹⁴*Timeo* 29 e 3 y ss.

encontramos una afirmación a partir de la cual podemos emprender una caracterización de su concepto de *filosofía*:

Comienza la argumentación con el diálogo hábilmente guiado por Sócrates, que conduce a Adimanto, ya por el final del libro *II*, a darse cuenta de que "la divinidad no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas". No queda por demás apuntar que dicha argumentación pretende desacreditar las "fábulas" o "mitos" (en palabras del mismo Platón) que de antiguo fueron concebidas con descrédito de la divinidad, con mentira y calumnia ignorante sobre su Naturaleza.

Así pues, al referirse concretamente "a la mentira expresada en palabras", para prohibir la necia fabulación en que la divinidad se dibuja falsamente, dando "a la mentira el colorido de verdad", el Sócrates de la *República* afirma que "Total y absolutamente no engañoso (*a-pseudēs*) lo es en exclusiva lo demoníaco y lo divino"¹⁵. Cabría agregar que si el *lógos* humano es por naturaleza "engañoso", en lo que se refiere específicamente a las mayores verdades, queda la posibilidad de que sea precisamente un "engaño" el que nos permita una vía de acceso, a través de la comprensión de su ser tal, hacia aquello que es "total y absolutamente no-engañoso".

II.2.4 EL DIÁLOGO VIVO

Muchas y muy variadas son las proposiciones que en el mismo sentido, y con mayor claridad aún, podemos encontrar en los *diálogos*, a tal punto que es difícil dudar que la cuestión de la esencia de la filosofía no haya sido objeto temático de estudio para el mismo Platón, que siempre mantuvo una

¹⁵*República* 380 e-382 e 6.

actitud vital, corroborada por sus escritos, en que la dinamicidad del amor a la sabiduría es marcadamente enfática.

En efecto, "Los Diálogos platónicos, después de todo, con sus discusiones escritas y sus mitos, son ofrecidos sólo como modelo a seguir en conversaciones actuales -siendo la conversación actual necesaria para continuar la vida de la Filosofía"¹⁶.

Gaiser llega a afirmar, al hablar de la teoría de los Principios (que, como máxima expresión del "saber humano" sólo podría entonces ser transmitida en la conversación actual, abierta, viva y vivida) que, aunque "Quien intente mantener que lo que se puede leer en los diversos diálogos sea la última palabra de Platón, sostiene una tesis que no puede ser fácilmente refutada."¹⁷

Sin embargo, para el mismo Gaiser "...permanece incierto si Platón haya tratado también en la discusión oral, este problema de los Principios como problema insoluto y quizá irresoluble, o bien, si él intentó desarrollar en una *teoría sistemática*, una *solución bien determinada*."¹⁸ Según este análisis, Fedro nos da un indicio en favor de la proposición segunda, en el *diálogo* del mismo nombre, con sus recenivos a "cosas de mayor valor", no escritas.

¹⁶"...the Platonic Dialogues, after all, with their written discussions and myths, are only offered as models to be followed in actual conversation -*actual conversation being essential to the continued life of Philosophy*". J. A. Stewart, OP. cit., pag. 84. 3. Los subrayados son míos.

¹⁷Gaiser, Op. cit., pag. 11. Y, agregamos, no simplemente no escrita, sino también no hablada. Esto es, no como "teoría" en el sentido usual, sino más bien como "pensar", en *infinitivo*.

¹⁸Ibidem, pag. 11. Los subrayados son míos.

Pero lo que en todo caso no contempla Gaiser es la posibilidad de que lo anterior acontezca precisamente porque Platón mismo, aún suponiendo que haya tenido indicios -o intuiciones, Ideas, si se me permite- que esclarecerían con mayor profundidad la cuestión de los Principios, bien pudiera haberlas considerado inhábiles para ser transmitidas a través del lenguaje, no sólo escrito, sino también oral, tal y como afirma en ambos sitios, en la *Carta VII*, y en el mismo *Fedro*. Para el *scholar* alemán, prevalece a toda costa una visión insultantemente antiplatónica del saber y la filosofía, por estática y cerrada: la "solución determinada" es siempre un *sistema*, es irresoluble un problema que no se resuelve para clausurarse en una expresión perfecta a la ulterior investigación. No es saber para Gaiser, en conclusión, aquello que no es *dogma*.

Atinadamente dice Jean Brun que el Diálogo platónico, "como ahondamiento del contacto vivo por la palabra, se despliega conforme con una investigación sin dogmatismo"¹⁹.

Incluso la venerable verdad que constituye el mito no es nunca un <<dogma>> para Platón. Toda materia de especulación filosófica, continúa siempre sujeta a discusión "para su ulterior examen en la conversación dialéctica"²⁰. Por ello dice Jaeger con respecto al mito del *Gorgias* que, supuesto que "...lo esencial del mito platónico reside en que colabora con el *lógos* al mismo fin", éste "...se enlaza a ciertas ideas religiosas sobre la vida

¹⁹Brun, Op. cit., pag. 26

²⁰Cfr. Friedländer, Op. cit., T II, pag. 253.

después de la muerte, que Platón modela, evidentemente, con cierta libertad poética para adaptarlas al fin por él perseguido"²¹.

II.2.5 LA NECESIDAD DE LA CRÍTICA

"Insistimos aquí cuidadosamente en la distinción entre el dogma y el mito, y también en el *valor práctico* del mito como una expresión del sentimiento moral y religioso"²². El mito no es dogma porque no dice las cosas divinas *tal y como éstas son*, y no excluye nunca el exámen dialéctico continuo (más bien lo promueve), para intentar aclarar y entender a mayor profundidad lo que se expresa a través de él"²³.

En este sentido interpretamos las aclaraciones introducidas por el Sócrates platónico al final del mito que aparece en el *Gorgias*:

"Es probable que creas que todo esto es un mito, que es una especie de cuento de vieja, y quizá lo desprecies. Y en verdad que no sería nada extraño un desprecio semejante si, buscando de algún modo, pudiéramos encontrar un relato mejor y más verdadero"²⁴.

II.2.6 EL VALOR PRÁCTICO DEL MITO

Ahora, sobre el *valor práctico* del mito en referencia a la expresión del sentimiento moral y religioso, que Stewart atribuye a su ser poético, podemos decir que si bien "Es bueno...que un hombre esté hecho para sentir en su corazón la pequeña parte de sí mismo que su cabeza representa -que al

²¹Werner Jaeger, Op. cit., pags.540 y 541.

²²Cfr. J. A. Stewart, Op. cit., pag. 131. La traducción es mía.

²³Cfr. al respecto, *Infra*, Cap. III, pag....

²⁴*Gorgias* 527 a 4.

conocimiento científico debe recordársele que no es la razón -la parte, que no es el hombre todo", tampoco nos es dable decir, sin más, que "Aquí *primordialmente* se encuentra el valor presente de un mito (o su equivalente, la poesía, la música o cualquier otra cosa) para el hombre civilizado"²⁵. Y esto porque a la carga de "sentimiento" que acompaña la intelección de los más altos problemas metafísicos tampoco se se le puede absolutizar.

Como afirma Jowett: "En los niveles inferiores de la civilización, la imaginación, más que la razón, distingue al hombre de los animales; y excluir al arte sería excluir el pensamiento, excluir el lenguaje, excluir *la expresión de toda verdad*"²⁶.

Es el mismo Stewart, sin embargo, quien pronuncia la siguiente frase, clave para la comprensión de la función práctica del mito: "Un mito no puede engañar, y una doctrina sí"²⁷.

La causa de esto radica en el hecho de que el mito se dirige a la *persona*, mientras la doctrina (entendida como hilación lógica con coherencia interna y sistemática, en resumen: *objetiva*) se dirige a la facultad racionante. El mito se entiende más allá de las palabras, más allá de los conceptos, y por ello se dice como *mito* y no se puede decir de otra manera: dice las cosas divinas, que sólo se pueden expresar de forma inexacta e impropia por quien no sea la Verdad misma pronunciando su Lógos Eterno.

²⁵Cfr. Stewart, Op. cit., pag. 29. La traducción es mía.

²⁶"In the lower stages of civilisation, Imagination, more than Reason, distinguishes men from the animals; and to banish art would be to banish thought, to banish language, to banish the expression of all truth". Cfr. Jowett, *Dialogues of Plato*, Introduction to the Republic, p. xiv.

²⁷"A Myth cannot deceive, as a doctrine can" Stewart, Op. cit., pag. 46

Jane Harrison llega inclusive a afirmar en este contexto que "pensar es inútil a menos que se sienta y se esté extasiado"²⁸. A esto es a lo que Stewart llama "El Sentimiento Trascendental".

Esto, por otro lado, no necesariamente conlleva el hecho de que lo que se expresa en el mito sea puro -o al menos fundamentalmente- sentimiento. El mito no es poesía, aunque *suplementariamente* pueda llegar a serlo en manos de un genio sin igual como Platón, simplemente porque está continuamente expuesto a la crítica dialéctica, y, de alguna manera, procede también de ella²⁹.

II.2.7 MITO E IGNORANCIA

El mito dice las cosas divinas, y no es alegoría porque intenta expresar algo que de suyo es inexpresable *quod nos*: es señal inconfundible de la ignorancia humana, pero señal a la vez de la conciencia vital que al respecto de la dicha ignorancia se debe guardar, para no ser doblemente ignorante sino, tal vez, ser filósofo.

Por ello es que "Todo el interés del filósofo por los testimonios verbales gira en torno al problema de saber si son verdaderos o falsos... Por eso Platón considera tanto más paradójica la tesis de que la educación no comienza por la verdad, sino por la *mentira*"³⁰.

²⁸Jane Harrison, en la Introducción a la obra de Stewart. pag. 4.

²⁹Cfr. *Gorgias* 527a; *Fedón* 114 c.

³⁰Jaeger Op. cit., pag. 604. También la pag. 606, donde J. afirma que El mito en su conjunto representa una ficción, aunque encierra también una parte de verdad. Cfr. *República* 377 a y ss.

Así leemos en el *Lisis*, uno de los *diálogos* socráticos considerado como de la "juventud" de Platón, que "podemos decir que los que están en posesión de la sabiduría no son ya más amigos de la sabiduría, *sean dioses u hombres*; y que, por otra parte, no se puede ser amigo de la sabiduría si uno lleva la ignorancia hasta el extremo de volverse malo por ella, pues nunca se ve que los hombres realmente malos e ignorantes amen la sabiduría. Quedan aquellos que, sin estar libres de este mal que es la ignorancia, no están aquejados de ella hasta el punto de carecer en absoluto de inteligencia o conocimiento, sino que *se dan cuenta de su propia ignorancia*. Estos, pues, son amigos de la sabiduría o filósofos"³¹

Con más claridad encontramos la misma idea en el *Banquete*, donde Diótima dice a Sócrates que "*ninguno de los dioses filosofa* ni desea hacerse sabio, porque ya lo es, ni filosofa todo aquel que sea sabio. Pero, a su vez, los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues *en esto estriba el mal de la ignorancia*: en no ser ni noble, ni bueno, ni sabio y tener la *ilusión* de serlo en grado suficiente"³².

En uno de los últimos pasajes del *Fedro* Platón avanza aún más. El nombre de sabio es demasiado para un hombre, "...y adecuado sólo para la divinidad". A sólo Dios le corresponde, pues, mientras al hombre le sentaría mejor el de *filósofo* -amigo de la sabiduría- o algo semejante³³.

Es por esto que "Su destino [el de la filosofía] es andar ansiosa tras la sabiduría como Dios la posee y esa mcta *queda siempre a una distancia*

³¹*Lisis*, 218 a. Los subrayados son míos.

³²*Banquete*, 202 e. Los subrayados son míos.

³³Cfr. *Fedro* 278 d.

infinita... Sin embargo, Platón no se pregunta si puede tener sentido consagrar toda una vida a la adquisición de una sabiduría que por definición no se puede adquirir. Para él no sólo tiene sentido, sino que es lo único que puede dar pleno sentido a la vida. Es que precisamente la esencia del hombre está en tender a algo que lo supera, en último término a Dios³⁴.

El mito se relata en Platón como una especie de *corolario intelectual* al quehacer lógico del *diálogo*, donde se reconocen las deficiencias de este último para profundizar hasta la raíz de la cuestión, pero donde también es por medio del mismo *diálogo*, y sólo a través de él, como estamos capacitados para develar en la *chispa* del conocimiento genuino la verdad que se encuentra más allá del conocimiento: la Verdad que está "escondida", pero que trasluce así, de cierta forma, en la "mentira", es decir, en el *mito*.

Por ello es que hacia el fin del *Fedón*³⁵, después que los argumentos han sido ya agotados, procede Sócrates al relato del "mito geográfico" sobre el destino de las almas, que dice, en realidad, mucho más que las argumentaciones rigurosas para demostrar la inmortalidad del alma, diciendo, en sentido lógico estricto, mucho menos.

Pero aquí también nos "dice" algo la dramatización misma, la *situación*, el momento en el que se relata el mito y la forma en la que se

³⁴Francisco Pérez Ruiz, Op. cit., pag. 34. Comenta Stewart al respecto: "Philosophy to Plato is not wisdom -a mere system of ascertained truth- but strictly love of wisdom- Love, child of Plenty and Poverty, as the parentage is set forth in Diotima's Myth in the *Symposium*: Philosophy is not what finally satisfies -or surfeits- the intellect: it is the organic play of all the human powers and functions -it is Human Life, equipped for its continual struggle, eager and hopeful, and successful in proportion to its hope -its hope being naturally visualised in dreams of a future state". Op. cit., pags. 95 y 96.

³⁵Cfr. *Fedón* 110 e y ss.

concluye, puesto que más allá de la controversia estrictamente racional entre Cebes, Simmias y Sócrates, es al relato o *mito* al que se atiene la decisión más importante en la vida de éste, y, por cierto, en el momento preciso en que se le pedirá al maestro convertir dicha elección en el *consumatum* de la acción irreparable.

Así pues, el compromiso nace en Sócrates *a partir* de la especulación dialéctica, pero *a causa* de la convicción metafísica inexpressada, o de la luz interior que en los conceptos no puede ser sino opaca³⁶.

II.2.8 FILOSOFÍA Y SISTEMA

En el pensamiento de Platón, hemos venido diciendo con bastante insistencia, sería esencialmente antifilosófica la pretensión de una filosofía verdadera entendida como *sistema cerrado y sin fisuras*.

Y por ello es que al finalizar el *Teeteto*, el *diálogo* específicamente consagrado a la ciencia y el conocimiento, no sabemos lo que éste sea, pero sabemos al menos lo que no es³⁷. De aquí derivamos, junto con Enrique Hülz, que "...la duda socrática de que la innegable relación entre la ciencia y la sapiencia sea una relación de identidad estricta. El reconocimiento de su afinidad recíproca no excluye la intuición de su efectiva diferencia. Y si no son lo mismo, sino distintas cosas, se hace patente nuestra ignorancia respecto a la naturaleza de la ciencia, y es la *conciencia* de esa ignorancia lo que posibilita la búsqueda de una definición"³⁸.

³⁶Cfr. Brun, Op. cit., pags. 102 a 104.

³⁷Cfr. *Teeteto* 210 a 3 y ss.

³⁸E. Hülz, Op. cit., pag. 79.

Como se dice en el *Sofista*: "En lo que al filósofo se refiere, sus razonamientos se aplican constantemente a la forma del ser, y gracias al resplandor y claridad que brillan en esta región, tampoco a él le resulta en modo alguno fácil la visión"³⁹.

El *quid* del conocimiento radica entonces, no tanto en el objeto que se posee, sino en la forma en la que se le conoce. Para decirlo con Alejandro Llano: "La culminación de este "viaje del espíritu" no es la contemplación de un objeto, o de un reino de objetos, sino la ganancia del conocimiento de lo real como real y de lo aparente como aparente"⁴⁰.

Y es que las supuestas "sabidurías" parciales, el conocimiento, por así decirlo, "contextual", no ofrece dificultad alguna ni es inconciliable con la situación *erótica* de la *filosofía* mientras se mantenga dentro de sus límites - dentro de su contexto. Sólo es incompatible con ella cuando dichos límites no se reconocen y se considera estar simplemente en posesión de *la* sabiduría⁴¹.

Al respecto de la opinión de Platón sobre los conocimientos particulares, viene muy a cuento lo que apunta Jaeger con las siguientes palabras, referidas en el contexto de la caracterización del "filósofo" que Sócrates hace en la *República*: "Su *filósofo* no es precisamente un profesor de filosofía ni otro representante cualquiera de la *facultad* filosófica que se

³⁹*Sofista* 254 a.

⁴⁰Alejandro Llano, Op. cit., pag. 6.

⁴¹Cfr. Pérez Ruiz, Op. cit., pags. 65 a 70. Se hace aquí una exposición abundante de pasajes platónicos en los que se critica el ideal de *aprender muchas cosas*, como válido y deseable para un temperamento propiamente filosófico, pues no sólo es el caudal casi infinito de conocimientos que pueden ser adquiridos, sino más bien la profundidad que requiere el verdadero conocimiento del Absoluto, lo que aleja al hombre, en tanto que tal, de la posibilidad de ser sabio en este mundo, de dejar de ser *filósofo*.

arrogue ese título basándose en los pequeños conocimientos que tiene de su especialidad"⁴².

Y Pérez Ruiz, por su parte, considera significativo el hecho de que: "Sabemos que en la *Academia* los alumnos se ejercitaban en la clasificación de plantas, pero su fin no era la erudición (como lo era en los sofistas y lo será después en Aristóteles) sino sencillamente ejercitarse en la práctica de dividir y ordenar como en los diálogos de la vejez"⁴³.

Concluimos, pues, con él, en que "Para Platón el filósofo ha de conservarse siempre abierto y dispuesto a aprender. El "profesor" que ya ha llegado a redondear plenamente su filosofía y sólo tiene que dar y nada que recibir ha dejado de ser filósofo en el sentido platónico"⁴⁴.

La sabiduría, decíamos, es propia de Dios y de sólo El, mientras que el genuino amor, dinámico, habitual, abierto, dialógico, desinteresado y humilde a la sabiduría, la *filosofía* en resumen, es lo más valioso, alto y puro a lo que puede aspirar el hombre. En efecto, la filosofía debe entenderse como esencialmente dinámica. Es amar el aprender, es amar la sabiduría como Dios la posee, y esto supone que la filosofía jamás podrá conformarse con ningún conocimiento, habrá siempre de ser crítica, de estar siempre en el camino del conocimiento, en la búsqueda de la Verdad.

⁴²Werner Jaeger, Op. cit., pag. 665.

⁴³Pérez Ruiz, Op. cit., pag. 68. Allí mismo se cita a Robin, quien comenta: "La curiosité historique est une chose et elle a certes son prix: elle ne sert en revanche de rien pour apprécier la valeur, par rapport au vrai et beau, de ce à quoi elle s'applique, cela est d'un autre ordre et importe davantage au salut de la pensée" *Phèdre* CXV.

⁴⁴Idem, pag. 38. Cfr. al respecto de la "crítica" vs. los "intelectuales", *República* 500b 3 y ss.

Por ello es que el elemento "meta-racional", no propiamente intuitivo, sino "vital" y hasta "moral", que permite el verdadero saber, manifiesto en la tensión *volitiva* hacia el Ser, se llega a definir en la *Carta VII* como "semejanza" con el Bien, el cual no puede concebirse como algo *formalmente conceptual* situado fuera de nosotros, sin que de antemano hayamos *participado* previamente de su naturaleza⁴⁵. El conocimiento del Bien, en palabras de Jaeger, "...sólo se *desarrolla* en el hombre a medida que se va haciendo realidad y *va cobrando forma en él mismo*"⁴⁶.

⁴⁵ Cfr. *Carta VII* 343 e-344 b.

⁴⁶ Jaeger, *Op. cit.*, pag. 624. Los subrayados son míos. Stefanini expresa la actitud propiamente platónica, el espíritu del platonismo y la constante de la vida y la obra del filósofo ateniense en los siguientes términos, que no traduciremos al castellano por ser de fácil comprensión, y de mayor fuerza expresiva en su lengua original: "Egli è sapiente della sua ignoranza che tende continuamente a superare: è ignorante della sua sapienza che aspira incessantemente a riconquistare". Stefanini, *Platone* I, XXXIV. Apud Gómez Robledo, pag. 327.

II.3. MITO-DIALECTICA Y MITO-MISOLOGIA.

Sobre las implicaciones entre el *mito* y el *lógos* -entendido como el conocimiento procesual de la facultad racionante, y no en su sentido genérico de discurso-, cabe preguntarse lo siguiente:

¿Existe alguna relación que vincule el significado de los mitos platónicos con las doctrinas del mismo filósofo al respecto de los alcances y los límites de la razón? Si, como se cree vulgarmente, para Platón la dialéctica es el método filosófico por excelencia, ¿cuál es el papel que desempeñan los mitos en relación con ésta?, y, ¿puede aún así pensarse que el lenguaje mítico obedece a una razón de implicaciones filosóficas? En todo caso, ¿cuál es la relación que guarda la mitología platónica ante la posición del que "ama" los discursos, como ante la postura de quien los "desprecia"?

II.3.1 EL PENSAMIENTO MÍTICO Y EL RACIONALISMO

Los mitos narrados por Platón pueden parecer una forma *deficiente* de la perspectiva del pensamiento *sistemático* para el pensamiento racionalista moderno. Desde esa postura, pues, resultarían comprensibles sólo desde la incapacidad de "*proporcionar unas exposiciones más puras de la idea*"¹.

Quienes se han dedicado específicamente al estudio de los mitos platónicos, por otro lado, por principio suelen mantener una tesis antagónica a la interpretación racionalista que sostienen los, por así decirlo, dialécticos

¹G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*. Apud Pieper, Op. cit., pag. 21.

puros.

Un ejemplo es Stewart, quien proclama que "Se levantan entre los mitos del mundo algunos que el racionalismo no ha podido destruir o siquiera dañar. Estos, podemos estar seguros, fueron la creación no de cuenta-cuentos ordinarios, sino de "poetas divinos" y "profetas inspirados" -de genios-, usando, es verdad, material proveído por cuenta-cuentos ordinarios, pero transformándolo en el uso"².

Hegel, indica de nuevo Pieper, "habla de un escrito de Platón al parecer perdido, cuya pérdida es tanto más lamentable cuanto que supuestamente no se trataría de un diálogo, sino de "una obra puramente filosófica", de una exposición "dogmática" propiamente doctrinal. "Así que sólo conservamos sus diálogos"... Esa es la opinión de Hegel, para él, en efecto, "la verdadera forma en que existe la verdad" sería *únicamente el sistema científico*"³.

La que adopta Hegel así, sin tomar en cuenta, por un lado las múltiples y multiformes advertencias que el mismo Platón lanza contra quienes desean "codificar" el saber *propiamente* filosófico; y por el otro la confirmación histórica de los *malentendidos* causados por el lenguaje abstracto con pretensiones metafísicas, tanto cuando es oral como cuando es escrito.

II.3.2 LA BATALLA INTERMINABLE DE LAS PRETENSIONES COGNOSCITIVAS

Platón había en cierta forma profetizado la polémica en el pasaje de la *gigantomaquia* del *Sofista*, por lo que consideramos adecuado transcribir

²Cfr. Stewart, Op. cit., pags. 64 y 65. La traducción es mía.

³Pieper, Op. cit., pag. 14.

aquí las palabras del Extranjero de Atenas, su portavoz en el *diálogo*:

"Así pues, en cada caso, les surgirán a miríadas y *miríadas interminables* las dificultades a todo aquel que *defina* el ser, bien sea en virtud de un par de cosas, bien sea en virtud de una estricta unidad... He ahí, pues, una visión que en manera alguna es completa acerca de estas gentes que nos exponen los detalles exactos del ser y del no-ser; sin embargo, considerémosla suficiente tal cual está. Otros, en sus explicaciones, aportan *pretensiones* distintas; es preciso que, a su vez, *los examinemos para comprobar, a expensas de todos, que no es un quehacer fácil el decir qué es el ser, no más que el decir qué es el no-ser*"⁴.

En definitiva, tal parece que el lenguaje que utiliza Platón en sus *diálogos* no pretende nada más alejar del vulgo las doctrinas que al ser malentendidas producirán grandes males, sino que es a la vez un intento de no traicionar la esencia de la filosofía, de presentar los conocimientos *como pueden ser presentados* sin variarlos, sin absolutizarlos, y, por ende, sin convertirlos en mentira, en el sentido propiamente socrático de *apariencia de verdad*.

Pues, según se nos dice en el *Sofista* una línea antes de delimitarse el campo de los materialistas y los amigos de las Formas: "De hecho, tiene uno la impresión de que entre ellos se libra un combate de gigantes: tan ardorosa es la discusión de los mismos sobre la realidad"⁵.

Pero he aquí lo más importante: tras exponer el Extranjero el *principio* del que cada línea de argumentación parte -los postulados generales de ambas

⁴*Sofista* 245 e-246 a 3. Los subrayados son míos.

⁵*Sofista* 246 a 5.

"doctrinas"-, Platón sentencia apodícticamente "Sobre estas cuestiones se libra, desde siempre, una batalla *interminable*"⁶. Y hay que hacer notar que nunca pretende siquiera presentar Platón, en ninguno de los *diálogos*, la solución que dé término a la disputa.

Por ello es que quizá los mitos en Platón son eso, son esa forma de expresión que queda a quien no es sabio, pero tampoco es lo suficientemente ignorante como para no darse cuenta de que lo es: una *ignorancia que sabe* y un *saber que no sabe*⁷.

Y es precisamente al referirnos al sabio y al doblemente ignorante (*como no-filósofos*), en lo que hemos venido aquí a hablar de la dialéctica y de la misología, para, al final, hablar del filósofo como quien busca siempre acercarse más a la sabiduría y alejarse más de la ignorancia; y, por su parte, del mito como la expresión que pretende inculcar la verdadera dialéctica y desterrar el pernicioso virus de la misología.

"El callejón sin salida de ese racionalismo [que niega la verdad de cualquier cosa expresada en términos de mito] está en que para él no parece darse más que la simple fantasía fuera de la "afirmación científica", y no una tercera realidad, que no sea ni una cosa ni la otra, como es por ejemplo el mito"⁸. El callejón sin salida de ese racionalismo, está en que *ab initio* supone la máxima Verdad, en su Logos propio, como un *algo* (un *objeto*) asequible a la razón humana.

⁶*Sofista* 246 c 2.

⁷Cfr. Pérez Ruiz, Op. cit., pags. 110 y 112.

⁸Pieper, Op. cit., pag. 41.

II.3.3 ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA DIALÉCTICA PLATÓNICA

La actitud propiamente dialéctica es la que busca *dar razón* de todas las cosas: la dialéctica es la ciencia que rige los razonamientos, y que intenta obtener, a partir de las Ideas, una deducción de la realidad toda. La dialéctica "...pudiera describirse como un movimiento del logos (palabra y razón, verdad y pensamiento) que aspira a la posesión del ser, pensándolo y declarándolo con verdad"⁹. En ese sentido, la dialéctica pura parecería ser la expresión igualmente pura del reduccionismo racionalista.

Pero esto sólo es así en tanto no se entienda la dimensión aporética de la dialéctica platónica, pues "La exigencia metodológica del *eidós* es uno de los factores que engendran las aporías. Si estuviera del todo ausente, éstas no se producirían"¹⁰. Es la misma amplitud del objetivo, la ambición absoluta del conocimiento, aunada a la "luminosidad de la región"¹¹ lo que nos impide alcanzar la meta de forma acabada y completa, lo que nos impulsa al ser y nos aleja de su plena comprensión.

Ahora bien, tradicionalmente se ha distinguido al Platón dialéctico del Platón mitólogo¹², a lo que cabría entonces preguntarnos si es posible que la coherencia de la visión del mundo que se nos presenta a través de los *diálogos* en su conjunto responde a un mero capricho del artista, que puso en conjunción sus fábulas con los pensamientos del filósofo, o si el pensador se

⁹Hülsz Piccone, Op. cit., pag. 89.

¹⁰Hülsz P., Ibid, pag. 93.

¹¹Cfr. *Sofista* 254 a.

¹²"Plato the Mythologist, or Prophet, as distinguished from Plato the Dialectician, or Reasoner". Stewart, Op. cit., pag. 1. De la misma opinión son Frutiger y Couturat, entre otros. V. Brochard, por ejemplo, afirma con nosotros que el mito forma parte integrante de la doctrina, en *Études de philo. anc. et mod.*, pag. 59. Apud Brun, Op. cit., pag. 100.

vió influenciado (razonando deficientemente) por las fábulas del poeta, y por ello guió equivocadamente sus artificios dialécticos para que concordasen con sus fantasías. Y, si ambas hipótesis se desechan, habría entonces que seguir buscando qué sea la dialéctica, y cuál su relación con el mito.

Platón es en definitiva un dialéctico, y es a la dialéctica a la que le otorga el más alto valor cognoscitivo¹³, pero no tanto que afirme que la dialéctica, la *epistème*, la sabiduría, sean asequibles al hombre en sentido absoluto.

Sobre el *Teeteto*, donde Platón aclara que el pensamiento no es sino un "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma", se ha extraído con toda propiedad la conclusión siguiente, que aclara el sentido platónico de dialéctica en el contexto de su conexión con la filosofía, el pensamiento y la ciencia: "No es la *epistème* misma, sino el camino hacia su posesión, lo que es descrito como *diálogos* interno del alma... La idea del carácter dialógico y dialéctico del pensar es reveladora de la intimidad del acto filosófico, y resulta iluminadora si se aplica, en general, al pensamiento platónico en cualquiera de los *diálogos*"¹⁴.

Por ello es que al dar fin a la obra -por más que el *Teeteto* haya sido compuesto en la época de la vejez de Platón¹⁵-, se reafirma el sentido aporético de la dialéctica (no exclusivo de los diálogos de juventud), puesto que su resultado no es un retrato acabado de lo que es la ciencia, sino más

¹³Cfr. *República* 522 c-d.

¹⁴Hülsz Piccone, Op. cit., pag. 87.

¹⁵Cfr. Antonio Alegre Gorri, *Introducción general al Teeteto*, en la edición bilingüe de *Anthropos*, traducción de Manuel Balasch, Barcelona, 1990, pags. 22 a 24. Los críticos que aceptan dicha cronología del *Teeteto* son, entre otros: Wilamowitz, Cornford, Leisegang, Praechter, Shorey, Ritter, Taylor y Crombie.

bien un conocimiento cierto de lo que no es¹⁶.

Viene a cuento aquí recordar que "Al afirmar que la aporía es intrínsecamente dialéctica, lo que quiero decir es que va unida a su contraria, la εὐπορία, en la medida en que ambas forman parte de uno y el mismo proceso. En un primer sentido, toda auténtica aporía (perplejidad, estado problemático y titubante de la razón ante alternativas opuestas) es en sí misma positiva, en cuanto que implica el re-conocimiento de la propia ignorancia... la aporía misma contiene en alguna medida el germen de su superación"¹⁷.

En efecto, "La dialéctica es un *esfuerzo* para descubrir en qué punto lo que está separado debe estar unido, no según la medida del hombre, sino de acuerdo con la medida de Dios"¹⁸.

II.3.4 SOBRE LAS CIENCIAS EXPERIMENTALES Y LA DIALÉCTICA

Además, es bien sabido que "Para Platón el grado infimo de la cultura está...representado por un saber que consiste por entero en una experiencia bien hecha y debidamente registrada de la coexistencia entre los fenómenos y el orden de su sucesión"¹⁹.

Esto significa que *la verdadera ciencia* para Platón no podrá, en este

¹⁶Cfr. *Teeteto* 210 a-d.

¹⁷Enrique Hülz Piccone, Op. cit., pag. 91.

¹⁸Brun, Op. cit., pag. 94. Los subrayados son míos.

¹⁹Gómez Robledo, Op. Cit., pag. 195. Es interesante notar que dicho tipo de conocimiento es precisamente el descrito por Comte para su Estadio "positivo"; para él, en efecto, es éste saber, que Platón desprecia, el máximo entre todos, quedando en suspenso saber lo que es para Platón el conocimiento mítico (o, más bien, lo que expresa), y que para Comte es el "grado infimo".

sentido, ser nunca la ciencia empírica, que, eso sí, bien dentro de su contexto, podría aspirar a la categoría del conocimiento cerrado y sistemático, en el uso más vulgar de la dialéctica, o, lo que es lo mismo, aceptando las "verdades" como lo hace el matemático, sin cuestionar el *principio* sino dándolo por supuesto: partiendo de la hipótesis a la contrastación, y tras la debida "contextualización" de determinado postulado en la exactitud de su aplicación (aunque se aplique sólo a un *set* determinado de *fenómenos*), considerarle como *científico*.

Platón desacredita las ciencias experimentales precisamente porque con ellas "...no rebasamos aún el dominio de la "conjetura"²⁰.

De nuestra parte, afirmamos junto con Gómez Robledo que no parece sino que "Platón describe, *avant la lettre*, la teoría de la ciencia según la entendió la filosofía positiva: ciencia de fenómenos, y con el fin, puramente pragmático, de prever su repetición para organizar nuestra acción"²¹.

Para Platón, en efecto, la matemática es sólo *προπαιδεια*, es preludio de la "canción que es necesario aprehender"²², que es la dialéctica.

El texto es éste: "Si el estudio de todas estas cosas que hemos mencionado llega a descubrir la comunidad y parentesco que existe entre ellas, e incluso las relaciones íntimas que mantienen unas con otras, nos proporcionará alguno de los fines que buscamos, con lo cual nuestro trabajo no resultará vano; sí, en cambio, en cualquier otro caso... ¿No nos damos cuenta que todas esas cosas son como el preludio de esa misma melodía que

²⁰Cfr. Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*.

²¹Gómez Robledo, Op. Cit. pg. 196.

²²*República* 531 d

debemos aprender?"²³

En la misma *República* se dice, un poco después pero en el mismo contexto, que la matemática capta algo del ser, pero *como en un sueño*, pues parte de hipótesis de las que no da razón y no se remonta al principio (ἀρχή). En palabras de Platón:

"Se nos ofrece ya algo que nadie podrá discutir, y es que únicamente por este método [la dialéctica] podrá llegar a descubrirse la esencia de cada cosa. Porque casi todas las demás artes se ocupan o de las opiniones de los hombres o de sus deseos, o de la generación y las producciones, o del cuidado absorbente de las cosas nacidas o fabricadas. Las artes restantes, como la geometría y las que siguen a ésta, a las que atribuimos la aprehensión de una parte del ser, vemos que sólo sueñan con la esencia, sin que puedan verla en modo alguno en el estado consciente, a no ser que limiten el uso de las hipótesis l no poder dar razón de ellas. Pues si se desconoce el principio y, así mismo, la conclusión y las proposiciones intermedias que le sirven de base, ¿cómo será posible otorgar el nombre de ciencia a todo este proceso?"²⁴

II.3.5 EL OBJETIVO DEL CONOCIMIENTO DIALÉCTICO

No de los fenómenos, no de los objetos, no del mundo físico, sino "Sólo del ser puede haber conocimiento cierto; del mundo natural, como el mundo del devenir, sólo podemos tener creencia"²⁵.

²³*República* 531 c 9-d 8.

²⁴*República* 533 b. Cfr. Brun, Op. cit., pags. 68 y ss.

²⁵Cfr. Guthrie, Op. cit., V, pag. 251.

La influencia del "terrible" Parménides en esto es evidente, pero, por lo mismo, es evidente también que si Platón se refiere a este tipo de conocimiento, se refiere a él como al objetivo de todo genuino filosofar, y no como a algo que es poseído o siquiera poseible por la naturaleza humana actual y espacio-temporal.

Pues, además, "La única forma que nosotros tenemos de aprehender no sólo el futuro de las <<últimas cosas>> -que escapa a la experiencia- así como el origen, igualmente ajeno a la experiencia, del mundo y del propio hombre, es la información que no es resultado ni de la experiencia ni del pensamiento, pero que sí puede exponer y aclarar de una manera única lo experimentado y pensado"²⁶. Es, en resumen, el conocimiento propiamente metafísico, que desde la atemporalidad del Ser que es siempre y nunca cambia, mira los seres en su devenir, en el tiempo²⁷. En palabras de Brun: "El *Timeo* expresa que el tiempo no es más que "la imagen móvil de la eternidad"; nosotros diremos gustosamente que el mito es el medio por el cual lo intemporal se torna narración en la boca de los hombres y lo Uno viene a ubicarse en los límites del discurso"²⁸.

No significa esto, sin embargo, que la dialéctica sea para Platón un hecho dado, repetimos, puesto que el conocimiento que arriba hemos descrito, sin lugar a dudas, a más de encontrarse por encima del ámbito objetivo, y por lo tanto de todo contexto, es en definitiva el conocimiento tal y como Dios lo

²⁶Pieper, Op. cit., pag. 43.

²⁷Cfr. Pegüeroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, pags. 85 y ss. Esta doctrina de origen indudablemente platónico, es más tarde expuesta y desarrollada con singular maestría por San Agustín, desde el contexto del cristianismo, con el que guarda una concordancia sorprendente.

²⁸Brun, Op. cit., pag 101.

posee, y por ende a lo que *aspira* incesantemente el filósofo, sin poder alcanzarle nunca, por la infinitud de su perfección.

Prueba de ello, y conexión significativa con nuestro presente tópico de estudio, lo constituye el hecho de que "es a través del mito como él [Platón] presenta la idea de un Dios Personal y la idea correlativa de la inmortalidad personal del alma"²⁹. No con la expresión rigurosa del conocimiento lógico, objetivo y "científico" (en sentido moderno), sino con la conciencia de que tales cosas sobrepasan el ámbito de los conceptos, que tales cosas son base y fundamento del mundo noético y como tales se les entiende sólo desde el *hábito*, de forma imperfecta, claro está, siempre necesitada de la dialéctica para seguir el proceso de intelección gradual e interminable.

Seguiremos por ello a Stewart, quien recoge una serie de apreciaciones por demás valiosas y sumamente sugestivas en torno a la cuestión del conocimiento de Dios en Platón. Así pues: "Aunque debiera objetarse que es anacrónico adscribir a Platón cualquier percepción del asunto sobre el que la religión y la "ciencia moderna" están en disputa, puede ser bueno destacar que el discípulo de Platón, Aristóteles, estaba consciente del problema, y lo enfrentó en forma característicamente clara. Cualquiera que lea en forma conexa la *Metafísica*, el *De Anima*, y la *Ética* se sorprenderá de la forma en la que el lógico renuncia, aparentemente sin escrúpulos, a la idea de un Dios Personal, y a la correlativa idea inmortalidad personal del alma"³⁰.

²⁹"That the incompatibility of the scientific conception with the conviction of the religious consciousness was present to Plato's mind is proved, as it seems to me, by the circumstance that it is in Myth that he presents the idea of a Personal God and the correlate idea of a Personal Immortality of the Soul". Stewart, Op. cit., pag. 78.

³⁰Stewart, Idem, pag. 78. La traducción es mía.

Y concluimos, junto con él, que "El hecho de que el entendimiento científico, trabajando dentro de sus límites, debe rechazar la idea de un Dios Personal, era, según mi opinión, tan claro para Platón como lo fue para Aristóteles"³¹.

II.3.6 LA MISOLOGÍA

Ahora bien, no es la *suficiencia* el único de los problemas que surgen del abuso y el mal uso de la actividad dialéctica. Si el dialéctico puro pretende basar en razonamientos complejos, en construcciones mentales de edificios conceptuales con coherencia interna y nada más, también quien abusa de la dialéctica puede caer en el extremo contrario: en la misología. Y esto porque es la misma dialéctica la que permite desecher los argumentos con argumentos en contrario, hasta tal punto que destruye todo fundamento, hasta el más simple y evidente de los principios en que toda búsqueda intelectual de la verdad pudiese sostenerse.

En el *Fedón* nos previene Sócrates contra un "percance" que pudiera ocurrirle a todo aquel que emprenda el camino de la búsqueda de la verdad, y que es el de:

³¹"That the scientific understanding working within its own region, must reject the idea of a Personal God, was, I take it, as clear to Plato as it was to Aristotle". Stewart, *Idem*, pag. 82.

"...convertimos en misólogos, de la misma manera que los que se hacen misántropos, porque no hay peor percance que le pueda a uno suceder que el de tomar odio a los razonamientos. Y la mislogía se produce de la misma manera que la misantropía. En efecto, la misantropía se insinúa en nosotros como consecuencia de tener sin conocimiento excesiva confianza en alguien y considerar a dicho individuo completamente franco, sano y digno de fe, descubriendo poco después que era malvado, desleal y, en una palabra, otro. Y cuando esto le ocurre a uno muchas veces, y especialmente ante los que se había podido considerar como los más íntimos y más amigos, por tropezarse con frecuencia, termina uno por odiar a todos y considerar que en nadie hay nada sano en absoluto. ¿No te has percatado de que esto se produce más o menos así?...Por consiguiente, ante todo precavámonos de él, y no dejemos entrar en nuestra alma la idea de que hay peligro de que no haya nada sano en los razonamientos, sino que, muy al contrario, debemos inculcarle la de que somos nosotros los que aún no estamos en estado sano, y que debemos virilmente aspirar a estarlo..."³²

Conviene aquí hacer un breve paréntesis para mostrar, a partir de un diálogo consagrado enteramente a la cuestión del *método* como es el *Menón*, el significado de los conceptos que hemos venido hilvanando.

³²*Fedón* 90 d-91 a.

II.3.7 EL MENÓN Y LA CUESTIÓN DEL MÉTODO

"Pues hay que esforzarse, porque vale la pena"³³, conmina con serio optimismo Sócrates a su interlocutor Menón en el diálogo del mismo nombre, precisamente después de haberle hecho retroceder en su primera formulación de la definición de la virtud, como muestra clara de la posibilidad real de alcanzar el *eidos*, de su necesidad y de su valor, pero, sobre todo, de la actitud correcta del filósofo ante la aporía, que para Sócrates se encuentra en la raíz misma del verdadero conocimiento, por tanto expresa el *θαυματος* que se apodera del hombre en el reconocimiento de su propia ignorancia sobre temas que antes pretendía saber, esto es, que previamente consideraba *vulgares* o ya suficientemente vistos, solucionados y no problemáticos.

En este tenor es precisamente como se entiende y cobra sentido lo que viene a decir el mismo Menón con respecto a la personalidad y la figura de Sócrates un poco más adelante, y que, como es de Platón de quien en realidad proviene, es muestra también del papel que como verdadero filósofo cumplía el Sócrates histórico, y por lo tanto, también del papel ideal del filósofo en el pensamiento platónico. Así pues, Menón responde, tras una nueva tentativa fallida de definir lo que es la virtud, en un pasaje por demás famoso: "Sócrates, yo oí antes de encontrarte que tú mismo no estás sino en apuros, y que también pones así a los otros... se me hace que tanto en la figura como en lo demás te pareces perfectamente a ese ancho pez torpedo del mar. Porque éste hace que se entumezca el que siempre se le acerca y lo toca, y tú pareces haberme hecho algo así ahora. Pues, en verdad, yo estoy entumecido de alma y boca y no encuentro qué contestarte. Aunque diez mil

³³Menón 75b 6.

veces he realizado toda clase de discursos sobre la virtud y delante de mucha gente, y además bien -como al menos a mí mismo me parecía-, ahora no puedo en absoluto decir qué es"³⁴.

Pero cuando Sócrates acepta la comparación de Menón, lo hace sólo con la reserva siguiente: "Yo me parezco al pez torpedo, si este mismo está tan entumecido como entumece a los demás; si no es así, no me parezco a él"³⁵, que nos conduce directamente, después de la reiteración socrática de avanzar de todos modos en la búsqueda de una verdadera definición de virtud, a la formulación de la famosísima aporía del conocimiento, que, como punto de partida fundamental, conlleva en su solución -si la tiene- el desarrollo todo del tipo de pensamiento filosófico posterior.

Esto es, si como dice Aristóteles, "el principio es el fin", no cabe duda que en lo que respecta a la teoría del conocimiento, y por ende a la metafísica, la solución de este problema, tal como lo enuncia Platón por boca de Menón, puede ser interpretada como la marca por antonomasia que determina la verdadera tendencia de cada filosofía (aunque, es cierto, el sentido que asignamos a aquí a la palabra "filosofía" es por demás inapropiado, sobre todo desde el punto de vista del platonismo, que implica que toda filosofía verdadera es verdadera filosofía).

Las palabras son estas:

"¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello de lo cual no sabes en absoluto qué es? ¿Proponiéndotelo como qué cosa de las que no sabes, lo buscarás? Y si por gran casualidad lo encontraras, ¿cómo sabrías que esto es

³⁴Menón 79c 6 y ss.

³⁵Menón 80c 6.

aquello que no conocías?"³⁶

Por supuesto que si por respuesta a esta aporía lo que obtenemos es una negativa sistemática en la formulación de cualquier tesis conclusiva, esto es, si la respuesta a las preguntas de Menón es nula o inconcluyente, estamos entonces ante la raíz verdadera de una *misología* incurable.

Por otro lado, cabe señalar que si la mencionada respuesta consiste en una descalificación de la aporía como tal, es decir, si la instancia a la que se apela como única en la conformación de la certeza sobre la verdad del conocimiento es una instancia inmanente a la misma potencia propia del conocimiento, o más bien, si la razón es la única medida de la razón misma, entonces nos encontramos ante una mal distinto pero de idéntica raíz: la *misología* entendida como racionalismo o como soberbia infundada de la inteligencia humana sobre conocimientos injustamente considerados como tales.

La respuesta de Sócrates conlleva un ataque a ambas formas de ignorancia no consciente, aunque, hay que reconocerlo, se encuentra más dirigida a atacar la segunda postura por encima de la primera, puesto que, como es sencillo presumir, la pasión por la filosofía que Platón abrazó en las primeras etapas de su vida tendía a pasar por alto siquiera la posibilidad de que un pesimismo gnoseológico pudiera ser el resultado de un planteamiento tan evidentemente *filo-sófico* (en su acepción original) como el de la aporética socrática.

³⁶Menón 80 d 5

Así pues, no sin un dejo de ironía, que se percibe claramente si se sigue el desarrollo del *Menón* con objetividad y visión sinóptica, se remite Sócrates a una autoridad externa, muy poco después de haber lanzado una severa crítica velada sobre el argumento de autoridad que representaría la palabra de Gorgias³⁷, al introducir el relato mítico del alma afirmando haberlo "...oído de hombres y mujeres sabios en las cosas divinas"³⁸, y al que a renglón seguido califica como "Algo verdadero... y también bello"³⁹.

Guthrie dice al respecto: "Socrates's riposte changes the whole character of the discussion and puts it on a different plane from any dialogues so far considered"⁴⁰, explicando con ello cómo aparece por vez primera aquí la referencia a una "doctrina" externa a la propia función de la razón discursiva, a través de la cual, paradójicamente, se intenta satisfacer la cuestión fundamental sobre el principio de la propia razón.

Al respecto de esta cuestión, aunque no del todo exacta, es francamente ilustrativa la frase de Ute Schmidt: "El conocer no se agota, pues, para Platón en el pensamiento discursivo, sino que hay un estadio claramente antiintelectual en él"⁴¹.

³⁷Sócrates contesta a Menón, cuando éste quiere referirse a la autoridad de Gorgias, de manera por demás ilustrativa y cargada de la profunda malicia benevolente de la ironía socrática de esta forma: "Pues bien, dejemos a aquél, ya que además está ausente. Por los dioses, Menón, ¿qué afirmas tú que es la virtud?" Cfr. 71d 4.

³⁸*Menón* 81a 5.

³⁹*Menón* 81a 8.

⁴⁰W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1975, T. IV, Pags. 238 y 239.

⁴¹Platón, *Menón*, Bibliotheca scripturum graecorum et romanorum mexicana, traducción de Ute Schmidt, UNAM, México, 1986. Introducción de Ute Schmidt, Pág. I.XII. Con lo que no estamos específicamente de acuerdo es con la formulación de la instancia extra-racional como *anti-intelectual*.

Al respecto de la cuestión de la autoría de este "mito" relatado en el *Menón*, Guthrie afirma que "When he [Sócrates] attributes them to theologically minded priests and priestesses, he probably has in mind the Orphics, whose religious beliefs were closely allied to those of Pythagoreans. But he has subtly transformed their religious dogmas to support his own philosophy"⁴². Y agrega que la idea órfico-pitagórica de los "recuerdos" sobre eventos ordinarios provenientes de anteriores encarnaciones está completamente ausente en Platón, y que éste sólo se sirve de los postulados para asentar la necesidad de un conocimiento a priori sobre valores morales y realidades matemáticas o cídicas⁴³.

Siguiendo de nuevo el desarrollo del diálogo, Menón pregunta a Sócrates sobre la *autoría* del mito que está a punto de relatar, a lo que el hijo de Sofronisco responde así:

"Los que lo decían son aquellos sacerdotes y sacerdotisas a los cuales les importa ser capaces de justificar lo que ejercen. Lo dice también Píndaro y muchos otros de los poetas divinos"⁴⁴.

Otro elemento por demás ilustrativo aquí lo constituye la "moraleja" (que no interpretación) que se encarga el Sócrates platónico de extraer,

⁴²Guthrie, Op. cit., T. IV, pag. 250.

⁴³Cfr. Guthrie, *Ibidem*, pag. 250.

⁴⁴*Menón* 81a 10. "Οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τὸ εἶναι διδόναι. λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοι εἰσιν". Sobre este punto en particular existen fuertes diferencias entre las distintas versiones de la traducción: leemos "justificar" en la traducción de Ute Schmidt y "dar razón" o "to account for" en las de Samaranch y Guthrie. Lo mismo con respecto a "muchos otros de los poetas divinos", que Samaranch traduce como "y de gran número de otros poetas, todos los que son realmente divinos", y Guthrie "and many another of the poets who are divinely inspired".

cuando condiciona la posibilidad de una búsqueda fructífera en el camino del conocimiento a las solas características de la valentía y la persistencia⁴⁵, y remata diciendo que "...no se debe obedecer a este enunciado [la aporía *erística* del conocimiento que propuso Menón] que se presta a las controversias, porque éste quizá nos haría perezosos, y es propio de los hombres sin vigor escuchar lo agradable; en cambio, el otro enunciado hace trabajadores y buscadores. *Confíando en que éste sea verdadero* [el "mito"], yo quiero buscar contigo qué es la virtud"⁴⁶.

Ahora bien, como Menón no comparte *ab initio* la *confianza* socrática en esta *verdad fundamental*, requiere entonces una *prueba*, esto es, una *demonstración* del principio. Lo que sigue no es sino la reiteración misma de la, por así decirlo, "principalidad" de lo asentado por Sócrates a través del "mito", y constituye la razón por la que el maestro responde: "Yo dije ahora mismo, Menón, que eres astuto, y en este momento preguntas si te lo puedo enseñar, yo, que afirmo que no hay enseñanza, sino reminiscencia, para que parezca inmediatamente que yo me contradigo a mí mismo"⁴⁷.

Platón se niega así, de una manera explícita, a "dar razón" en sentido estricto, a "demostrar", algo que no sólo es fundamental para el desarrollo del diálogo sobre la virtud que sostienen Sócrates y Menón (la inmortalidad del alma y la teoría del conocimiento como *anamnesis*), sino que además es la base sobre la que se asienta el desarrollo todo de la filosofía platónica, por tanto es en este diálogo, y en este sitio específico, en donde con no poca razón los críticos han marcado el inicio formal de la tan llevada y traída "teoría de

⁴⁵Cfr. *Menón* 81d 3 y ss.

⁴⁶*Menón* 81d 6. Los subrayados son míos

⁴⁷*Menón* 81e 6.

las Ideas", es decir, el elemento con que Platón profundiza y finalmente supera las enseñanzas de su maestro.

Sócrates sólo accede, pues, a *mostrar* a Menón, a través de la ignorancia de uno de sus esclavos, que la dicha teoría de la reminiscencia se refiere a una *experiencia interna*, en la que la certeza sobre el conocimiento, de nueva cuenta, recae en un elemento extrínseco a la razón procesual humana⁴⁸.

Cabe insistir sobre la cuestión desde el punto de vista del papel que Platón asigna a la *inspiración* divina de la que es sujeto todo aquél que verdaderamente entiende los supremos principios, y que se trata nuevamente de manera temática inclusive en diálogos por demás representativos como el *Banquete*, que Jaeger llega a interpretar como una lección completa, no sobre el amor, sino sobre la cuestión fundamental del método dialéctico, que subyace al desarrollo de los discursos que pone Platón en boca de los convidados, y se encuentra textualmente expuesta como especie de "conclusión" (entrecorramos porque, como dice Menón, lo decimos así por "costumbre"⁴⁹) al final del relato socrático de las revelaciones de Diótima de Mantinea⁵⁰. Sucede de modo indistinto con las reflexiones platónicas en torno a la retórica y a la escritura que se encuentran en pasajes citadísimos del *Fedro* y en la polémica disquisición filosófica que constituye el centro reflexivo en torno al que está compuesta la *Carta VII*⁵¹.

⁴⁸Este es el celeberrimo experimento geométrico en el que Sócrates pone a prueba su método mayéutico con el esclavo, y que va desde 82b 2 hasta 85c.

⁴⁹Menón 82a 4.

⁵⁰Cfr. Werner Jaeger, Op. cit., pags. 567 y ss.

⁵¹Cfr. *Fedro* 257bc, y *Carta VII* 342a-344d.

Una prueba de la convicción de Platón al respecto de la imperiosa necesidad metódica de la ignorancia socrática, y de los beneficios inobjetable de dicho método en la certeza del verdadero conocimiento como producto de un proceso "meta-racional", se encuentra, por si fuera poca prueba, en el paréntesis que abre Sócrates en el experimento del esclavo para dirigir a Menón estas palabras: "Es cierto que antes tampoco sabía cuál es el lado del espacio de ocho pies, tal como no lo sabe ahora, pero creía entonces saberlo y contestó audazmente como si lo supiera, y no creía estar confundido; pero ahora ya piensa estar confundido, y como no sabe, no cree tampoco saber... Por tanto, ¿no se encuentra mejor ahora con respecto a aquello que no sabía?.. ¿Acaso le hicimos algún daño llevándolo a la confusión, y entumeciéndolo como el pez torpedo?.. Hemos hecho algo útil, como parece, para encontrar cómo es este asunto. Pues ahora buscaría con gusto lo que no sabe, mientras que antes fácilmente creía hablar bien, ante muchos y con frecuencia, sobre el espacio doble, que debe tener el lado doble de longitud"⁵².

Es fundamental asimismo reparar, como es obvio, en las conclusiones que el mismo Sócrates platónico se encarga de sacar en limpio sobre ambas cosas, el "mito" por un lado, y el experimento con el esclavo por el otro. En este pasaje encontramos también una lección valiosa con respecto al significado real de la "religión" de los griegos en Platón, así como acerca del uso de los mitos en Platón. La conclusión no es, en efecto, una *alegorización* del mito, pero descalifica los contenidos accidentales y pone el acento primordial en la raíz o el núcleo verdaderamente filosófico del mismo, que no constituye solamente una *lección moral* o *moraleja*, sino también, y

⁵²Menón 84a 2 y ss.

fundamentalmente, un conocimiento *principal* nuevo, y no como conocimiento *objetivo* sino *habitual*, dice Sócrates:

"Por tanto, si la verdad de las cosas está siempre en nuestra alma, ésta sería acaso inmortal⁵³ así que es preciso que con valor trates de buscar y de acordarte de lo que ahora no sabes; esto es, de lo que no te recuerdas, ¿no?"⁵⁴

Después del "*Me parece* hablar bien, Sócrates, aunque *no sé cómo*", con que responde Menón, Sócrates procura poner aún más en claro el asunto, en un pasaje que ha venido a significar, para varios autores⁵⁵, que la pretendida doctrina de la *metempsychosis*, que por otro lado viene a adjudicársele corriente e incorrectamente a Platón, no es sino un *pretexto* para dejar en claro la sustancia del "argumento" (que no lo es en realidad, o al menos no en el sentido usual, queda ya claro). Replica Sócrates: "A mí también *me parece*, Menón. *En cuanto a lo demás*⁵⁶ de esta plática, *no insistiría tanto*, pero que llegaríamos a ser mejores, más valientes y menos

⁵³Con respecto a este punto Ute Schmidt hace una aclaración que consideramos de suprema importancia en el contexto de nuestra argumentación, dice: "Introduje deliberadamente el "acaso" en la traducción de este optativo, para dejar muy claro que no se dice que el alma es inmortal, sino que, dadas las condiciones mencionadas, sería acaso inmortal". Platón, *Menón*, Bibliotheca scripturum graecorum et romanorum mexicana, traducción de Ute Schmidt, UNAM, México, 1986. Introducción de Ute Schmidt, Notas al texto español, 32, Pag. XCII.

⁵⁴*Menón* 86b.

⁵⁵De esta opinión son Sciacca (Cfr. Platón, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1959, Pags. 290 y ss) y Gómez Robledo (Cfr. Op. cit. Pags 344 y ss), entre otros.

⁵⁶Aquí introducimos otra nota que vale la pena transcribir, por tanto viene en apoyo de nuestra interpretación, aunque no en toda su profundidad. Afirma Ute Schmidt: "Es decir, en cuanto a lo que dicen los sacerdotes y sacerdotisas acerca de la migración y de la inmortalidad del alma. El acento recae sobre la necesidad de hacer un esfuerzo para alcanzar el conocimiento". Pero, agregaríamos nosotros, desde el reconocimiento intelectual y la certeza con respecto al principio. Cfr. Ute Schmidt, Op. cit. Notas al texto español, 33, Pag. XCII.

flojos *creyendo* que es necesario buscar lo que no se sabe, que si creemos que es imposible encontrar lo que no sabemos y que ni siquiera se debe buscar, *por eso lucharía con palabras y obras si fuera capaz*"⁵⁷.

II.3.8 MISOLOGÍA Y LENGUAJE

Así, "Sea lo que fuere de la ulterior evolución de la *Academia* en este punto, los diálogos nos dan materia abundante para reflexionar sobre los peligros reales del método socrático-platónico y el tema de la *misología* reaparece una y otra vez de diversas formas hasta convertirse en una verdadera preocupación"⁵⁸.

La *misología* a la que aquí nos referimos, es el odio o repudio a los argumentos que se verifica en quienes presuntamente buscan la sabiduría, cuando opiniones que se creían verdaderas son refutadas, y el alma de quien supuestamente era filósofo, por no buscar la Verdad con la suficiente decisión, por no *vivir* el amor a lo divino y al conocimiento como Dios lo posee, se desencanta de la ciencia para preferir la ignorancia.

Esto porque "La dialéctica es un instrumento demasiado peligroso para ponerlo en manos de cualquiera indiferentemente"⁵⁹. La capacidad de razonar y de oponer razonamientos no debe ser indiscriminadamente usada, y lo es sólo por los sofistas, por quienes, o desprecian el conocimiento, o creen poseer un conocimiento que en realidad no poseen.

⁵⁷Menón 86 b 5. Los subrayados son míos.

⁵⁸Pérez Ruiz, Op. cit., pag. 84.

⁵⁹Idem, pag. 92.

El problema de la misología es tratado por Platón, en su carácter individual o privado, en las páginas del *Fedón*⁶⁰, que no hace al caso transcribir de nuevo aquí, pues la solución que más nos importa, es la que el filósofo ateniense nos proporciona más tarde, en la *República*, donde se mira el problema en su dimensión social, y no sólo particular.

"En el libro VI [de la *República*] a propósito del gobierno de los filósofos nos dice que una ciudad que no quiera perecer debe practicar la filosofía completamente al contrario de como se practica. A los jóvenes hay que darles tan sólo una educación y una filosofía juveniles, pero la verdadera filosofía no es para ellos"⁶¹.

En palabras del mismo Platón: "¿Y no es una gran precaución el que no gusten de la dialéctica mientras sean todavía jóvenes? Porque creo que no habrás dejado de observar que, cuando los adolescentes han gustado por primera vez de los argumentos, se sirven de ellos como de un juego⁶², los emplean siempre para contradecir y, a imitación de quienes les confunden, ellos a su vez refutan a otros y gozan como cachorros dando tirones y mordiscos verbales a todo el que se acerque a ellos... Y una vez que han refutado a muchos y sufrido también muchas refutaciones, caen rápidamente en la incredulidad con respecto a todo aquello en que antes creían y como consecuencia de esto desacreditan ante los demás no sólo a sí mismos sino también todo lo tocante a la filosofía"⁶³.

⁶⁰Cfr. *Fedón* 89d-91c.

⁶¹Pérez Ruiz, Op. cit., pag. 89. Cfr. *República* 497d-498c.

⁶²Cfr. Giovanni Reale, *Platone*, pags. 89 y ss.

⁶³*República*, VII, 539a 13-c 4.

Mostrando una evidente preocupación en torno al problema, agrega que "Si al hombre así dispuesto le viene una interrogación y le pregunta qué es lo honroso y al responder él lo que ha oído decir al legislador le refuta la argumentación y confutándole mil veces y de mil maneras le lleva a pensar que aquello no es más honroso que deshonroso y que ocurre lo mismo con lo justo y lo bueno y todas las cosas por las que sentía mayor estima..., es forzoso que no las honre ya ni obedezca del mismo modo..., [y] cuando ya no crea , como antes, que son preciosas y afines a su alma, pero tampoco haya encontrado todavía la verdad, ¿existe otra vida a la que naturalmente haya de volverse sino aquella que le adula?... Entonces se advertirá, creo yo, que de obediente para con las leyes se ha vuelto rebelde a ellas"⁶⁴.

Como bien apunta Pérez Ruiz, que "En los diálogos metafísicos es el problema metafísico del uno y el múltiple el que constituye el centro de atención y las consecuencias que se señalan son las insolubles aporias metafísicas en que neciamente se sumergen ellos y a las que arrastran a otros"⁶⁵, también es necesario agregar que esas aporias metafísicas que se mencionan son salvables en una filosofía que no intente expresar lo que no se puede, y se remita a proponer un mito que pueda acaso dirigir, desde su falsedad material reconocida, al lector o el escucha que verdaderamente esté capacitado para ello, a la misma conclusión a la que ha llegado el fabulador,

⁶⁴ *República* 538d 6-539a 4. Sin embargo, el impulso primordial de la doctrina platónica de la educación, a nuestro juicio, permanece inalterable en el decurso completo de la evolución del pensamiento de nuestro filósofo. No deja de notar Jaeger que: "Plato bleibt freilich seinem sokratischen Grundsatz treu, uns nicht dogmatisch zu belehren, sondern uns innerlich an seinem Problem zu beteiligen und dadurch zu dem unseren zu machen, dass er unter der Führung des Sokrates die Erkenntnis allmählich in unserem eigenen Innern erwachsen lässt". *Paideia*, II, 184.

⁶⁵ Pérez Ruiz, Op. cit., pag. 90. Cfr. *Filebo* 15d 8-16a 3.

pero por si mismo⁶⁶.

No resta a Stewart la razón, aún considerando su interpretación moderna, cuando considera que "Platón, al utilizar el lenguaje simplemente acientífico del mito, se guarda de caer en las ilusiones de las que Kant se guarda de caer a través del "criticismo". El uso que Platón hace del mito, cuando trata de los ideales del alma, el Cosmos y Dios, muestra que su actitud es "crítica" y no dogmática"⁶⁷.

Por ello compartimos definitivamente la convicción de que "...lo característico de Platón era el hecho de que le importaba más exponer la filosofía y su esencia a través del movimiento vivo de la dialéctica que bajo la forma de un sistema dogmático consumado"⁶⁸.

En efecto, "La crítica sana debe ir robusteciendo la confianza en la razón debidamente aplicada, mientras que la dañosa destruye junto con la falsa opinión esa misma confianza"⁶⁹. En otras palabras, "...el reconocimiento del sentido aporético de la dialéctica resulta engañoso si no va unido a la conciencia del sentido dialéctico de la aporía. Si se prescinde de la propia naturaleza y estructura dialéctica de la aporía, lo que se percibe es solamente una búsqueda malograda, un fracaso delo razonamiento que aspira a la posesión del ser con la palabra y con la razón"⁷⁰.

⁶⁶Cfr. al respecto lo que se dice sobre la teoría platónica de la educación, y el problema de la *paideia*, que esclarece el otro de la comunicación de la verdad metafísica.

⁶⁷"...Plato's employment of Myth, when he deals with the ideals of Soul, Cosmos, and God shows that his attitude is "critical", not dogmatic". Cfr. Stewart, Op. cit., pag. 98.

⁶⁸Werner Jaeger, Op. cit., pag. 460.

⁶⁹Pérez Ruiz, Op. cit., pag. 101.

⁷⁰Enrique Hülisz P., Op. cit., pag. 90.

Y más allá de considerar que el exceso en la confianza de la razón conduce al terrible mal de pensar que se posee un conocimiento con alcances que no le son propios, "La razón por la que [Platón] considera la misología como el mayor mal no es simplemente porque hace abandonar la investigación sino porque priva al alma del conocimiento de la verdad"⁷¹.

Concluiremos, pues, este capítulo con una recopilación de pasajes platónicos en los que se pone de manifiesto la esencia de la filosofía:

En la *República* se dice con respecto al Bien, que es el supremo objeto de la filosofía, que se busca como verdadero bien del alma, y cuando se trata del bien nadie se contenta con las apariencias, sino que se quiere la verdad⁷².

De ahí que se experimente placer en ser refutado, según nos dice Sócrates en el *Gorgias* y se lo considere como mayor bien que refutar a otro⁷³. Por eso es necesario que el filósofo no disimule las propias contadicciones, como dice el *Laques*⁷⁴, sino que se vuelva una y otra vez sobre lo que ya parecía conquistado⁷⁵.

⁷¹Pérez Ruiz, Op. cit., pags. 109 y 110.

⁷²Cfr. *República*, VI, 505 d.

⁷³Cfr. *Gorgias*, 470 c.

⁷⁴Cfr. *Laques* 196 b.

⁷⁵Cfr. *Cratilo* 428 d.

CAPITULO III

III.1 MITO Y VERDAD

"Por mi parte, Calicles, yo *creo* en estos relatos y me empeño en presentar ante el juez un alma tan sana como me sea posible. Desdeñoso de los honores gratos a la mayoría, yo *quiero esforzarme en la búsqueda de la verdad*, en volverme lo más perfecto posible en la vida y, cuando llegue la hora de morir, en la muerte"¹.

Así finaliza el Sócrates platónico su relato mítico en *Gorgias*, explicitando su valor y su limitación.

Así nos había pedido ya nuestra atención al introducir la fábula, erigida tras el ejercicio dialéctico al que, en palabras de Calicles, había ya "dado fin":

¹*Gorgias*, 526 d 2. Los subrayados son míos. Aquí se puede apreciar precisamente cómo es que para Platón el *amor* mismo de la verdad (la filosofía) es el único *principio* que la posibilita para el hombre en tanto que verdad, desde la *convicción* expresada por el *mito*. Woodhead traduce: "I have been *convinced* by these stories".

"Escucha, pues, un relato muy bello, que tú considerarás un mito, según creo, pero que yo tengo por un hecho real, pues lo que voy a contarte lo considero *decididamente verdadero*"². Hay que tener en cuenta asimismo que esto se nos dice en franca alusión al hecho real histórico de la muerte de Sócrates, por lo que su valor queda entonces refrendado, más allá de la pura ficción del *diálogo* platónico, por el testimonio del hombre que dio su vida confiando en que "vale la pena correr el riesgo de creer así"³.

III.1.1 LA VERDAD DEL MITO Y SU LIMITACIÓN

Dice Pieper: "El problema de la verdad tiene también aquí para Platón un peso especial. Platón atribuye siempre a los relatos míticos en sentido estricto una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que *está por encima de toda duda*"⁴.

Y es que no debemos olvidar, en efecto, que el contenido propio de un mito -léase "filosófico"- es de la mayor y más absoluta valía para el pensador, y de tanta o tal vez más aún para el hombre: el verdarero mito en el sentido en que hemos querido entenderlo aquí, conforme al punto de vista del propio Platón, no sólo expresaría fundamentalmente el conocimiento de lo divino (o las Ideas, lo más propiamente metafísico⁵), sino que estaría diciendo, a la vez, el *conocimiento* que se tiene de su *desconocimiento*⁶.

²*Gorgias*, 523 a 1.

³*Fedón* 114 d 5.

⁴Pieper, Op. cit., pag. 19.

⁵Cfr. *Supra*, II.1.1, pag. 67 y ss.

⁶Sería expresión de la forma en que el cognoscente se hace cargo de su situación como cognoscente.

Por ello es que, a un mismo tiempo, es tanto una *verdad* sagrada como una *hipótesis* a completar y esclarecer (no es *teoría*, no es *sistema*). Es quizá la Verdad incuestionable con que de súbito nos topamos en la intimidad del espíritu, toda vez que amemos la sabiduría tal como Dios la posee, con la conciencia de sernos inalcanzable, según dice Platón que "en verdad es Dios la medida de todas las cosas, y no el hombre, como piensan algunos"⁷.

Siempre que por el arduo ejercicio de la dialéctica hayamos *convivido* con el problema de tal forma que suceda lo que se describe en la *Carta VII*⁸, donde Platón nos habla de un fuego que se enciende por fin en el alma después de muchos trabajos y de un largo convivir con los problemas. "Ese fuego se enciende de repente, como también es repentino el descubrimiento de la suprema belleza en el *Banquete* y del supremo bien en la *República*, y una vez encendido se alimenta a sí mismo"⁹.

La única verdad asequible al hombre lo es en forma de *télos*, como la misma *causa final* de su propio ser, tal y como en las *Leyes* se dice de Dios que es la "meta hacia lo que todo debe proyectarse"¹⁰. Y es precisamente por ello por lo que no se le puede poseer como *objeto*, sino sólo como *hábito*.

Notamos, sin embargo, que se ha usado entender este asunto de forma contraria a la que aquí presentamos. Así nos refiere Pieper que "En el libro de Couturat, *De mythis platonis*, se dice... que [dado que al presentarse los mitos escatológicos en concreto] se trata de historias por completo diferentes... es precisamente su diversidad la que demuestra que en modo

⁷Leyes 716 c.

⁸Cfr. *Carta VII*, 341 c 6-d 2; 344 b.

⁹Pérez Ruiz, Op. cit., pags. 40 y 41.

¹⁰Leyes 709 b.

alguno se entendían como "verdad" y que, en consecuencia, Platón no expresa aquí una convicción que haya de tomarse en serio"¹¹.

Lo cierto, en todo caso, es que nunca entendió Platón el mito como la forma acabada del conocimiento, como el "final de la búsqueda", y esto significa que no los consideraba sin más como "verdad"; pero también es cierto que si varían las narraciones y sus formas en el catálogo de las expresiones míticas, esto se debe más bien a la naturaleza misma del lenguaje simbólico, por tanto el contenido del relato se encuentra a una distancia *infinita* de nuestra experiencia, y tiene consiguientemente que expresarse en la multiplicidad de las imágenes sensibles, sin pretenderse con ello -es evidente- una validez literal.

Parece tener razón Rowe cuando afirma -en el contexto de una interpretación original del *Fedro*- que: "El verdadero orador, que tiene un conocimiento con respecto a la justicia y la injusticia, objetos propios de su disciplina, será como el matemático, quien persuade a sus pupilos a través de la enseñanza; el matemático no necesita ser también un experto en retórica, como tampoco el verdadero orador, ya que su 'oratoria' no consistirá en otra cosa que en decir lo que es *verdad*. Entonces, de manera significativa, Sócrates presenta su historia al respecto de los premios y castigos en el más allá, que podemos entonces considerar como un *λόγος* persuasivo *par excellence*, como algo que él cree ser *simplemente verdadero*"¹².

¹¹Pieper, Op. cit., pag. 38.

¹²Christopher Rowe, *public and private speaking in Plato's later dialogues*, en *Platón: los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987, pag. 128. Cfr. *Fedro* 523 a.

El mito es, pues, simplemente una *expresión*, una forma, un vehículo, pero, en ninguna manera llegará, como copia, a ser idéntico a lo copiado, es una semejanza que por serlo (y no ser *el Ser mismo*), será por fuerza desemejante a lo semejado. Sólo con el pensamiento se accede al ser, o, mejor, a la misma Verdad que es el verdadero Ser, y ese acceso, repetimos, es uno que además logra invariablemente sólo resultados perfectibles, pero nunca perfectos, y eso se expresa en su condición de *télos* y de *filos*.

Ahora bien, la expresión, por lo menos en el conocimiento humano, conlleva siempre una carga cognoscitiva: así, podemos decir que en la forma de la expresión se incluye la pretensión del conocimiento, y en ésta su exactitud y por lo tanto su verdad. Hay parámetros lingüísticos (en sentido amplio) que determinan la exactitud del contenido del pensar, y por lo tanto su verdad, porque incluyen la *contextualización* de dicho conocimiento.

III.1.2 LA PROCEDENCIA DEL MITO

Y todo esto porque, como bien apunta Pieper, "Quien acepta el *núcleo* de los grandes mitos, referidos por Platón, como una verdad, no puede hacerlo en ningún caso, como tampoco lo hacía el propio Sócrates, más que *ex akoes*, escuchando la misma voz que también debió de llegar a oídos del mismo Platón"¹³.

¹³Pieper, Op. cit., pag. 32. Cfr. Supra, I.3. Aunque Pieper no comparte nuestras ideas sobre la autoría del mito, expuestas con anterioridad (I.2.10. y ss.), podría interpretarse el *ex akoes* del que habla aquí, no como la referencia a un sujeto real externo que hubiese transmitido el mito como se transmite un dogma religioso, sino a la iluminación que se alcanza en el hombre *a partir* del esfuerzo personal, y que por tanto tiene un contenido solamente filosófico.

Pero, más aún, la cuestión fundamental radica, en palabras del mismo Platón, en que definitivamente "*Es difícil encontrar al hacedor y padre de este universo, y habiéndolo encontrado es imposible revelarlo a todos*"¹⁴.

Y la interpretación de Jaeger al respecto de este punto en específico es por demás reveladora de la intención última de Platón que se deja entrever en el análisis del problema filosófico del mito, sobre todo en lo que respecta a la cuestión de las así llamadas "doctrinas no escritas", por las referencias textuales que hace al comentar la anterior cita del *Timeo*: "De ahí nace la forma solemne y misteriosa de todas las alusiones al Dios de Platón. Es principalmente a este problema central de su pensamiento al que debemos remitir los famosos pasajes del *Fedro* y de la *Carta VII* en que habla de la imposibilidad de poner en palabras la esencia de la filosofía"¹⁵.

Por ello viene muy a cuento en nuestro presente contexto la observación de Stewart, según la cual "...el pensamiento lógico -tanto en la ciencia natural como en la metafísica- cuando se ocupa a si mismo, tal como se encuentra demasiado orgulloso de hacerlo, con la "*Idea de Dios*", llega a una conclusión -y esto no puede decirse demasiado secamente- francamente opuesta a la convicción de la conciencia religiosa. El *Acto puro* de Aristóteles no es una Persona; como tampoco lo es la *Substancia Infinita* de Spinoza; ni el Absoluto de sistemas posteriores, aunque su verdadero carácter lógico haya sido distinguido algunas veces; y tampoco lo es la 'Naturaleza' de la ciencia moderna"¹⁶.

¹⁴*Timeo* 28 c.

¹⁵Jaeger, Op. cit., pag. 683.

¹⁶"...logical thinking -whether in natural science or in metaphysics- when it busies itself, as it is too fond of doing, with the '*Idea of God*', arrives at a conclusion -this cannot be too

Sin embargo, a fin de cuentas también Stewart reduce el significado del *lógos* al sentido tradicional de la razón discursiva. Aunque pareciera que ésta, por más que sea una parte fundamental del saber, con su categoría de *proceso*, no es ni el *principio* ni el *fin* del conocimiento, al menos en Platón.

Cabe hacer aquí, para aclarar el pensamiento de Platón al respecto de estos dos problemas fundamentales: la naturaleza del verdadero conocimiento y su expresabilidad, un análisis, en extenso -si bien ya hemos utilizado varias citas obtenidas de esta obra-, sobre el contexto y el texto de la *Carta VII*, el *locus classicus* que al respecto puede bien considerarse como referencia obligada dentro de los estudios platónicos.

III.1.3 SOBRE EL CONTEXTO Y LA INTENCIÓN CONFESADA DE LA CARTA VII

La *VII* es la más nutrida de las *Cartas* platónicas, y sin duda la más importante filosóficamente, pues además es en definitiva la menos impugnada en cuanto a su autenticidad¹⁷.

No sólo forma parte de la tradición más antigua en lo referente a Platón, sino que también es de un indudable valor histórico por los detalles que nos presenta con respecto a la vida de Dión, el carácter de Dionisio, los viajes de Platón a Sicilia y el infeliz término de las aventuras de su amigo tras

plainly stated- flatly opposed to the conviction of the religious consciousness. Aristotle's *energy without force* is not a Person; nor is Spinoza's *Infinite Substance*; nor is the Absolute of later systems, although its true logical character has sometimes been disguised; nor is the 'Nature' of modern science". J. A. Stewart, Op. cit., pag. 77.

¹⁷Cfr. Stewart, Op. cit., pag 7.

derrocar al tirano de Siracusa, con todas las consecuencias que este episodio trajo, tanto políticas como para el desarrollo intelectual del propio Platón.

Es la más importante filosóficamente porque contiene la que ha dado en llamarse "digresión filosófica", que constituye el verdadero cuerpo de la *Carta*, y porque contiene el punto de vista de Platón al respecto de sucesos políticos que no sólo involucraron su doctrina, sino también su persona, en la amistad tan estrecha que confiesa haberle guardado a Dión. De tal suerte que al leer la *Carta VII* podemos sentirnos prácticamente ante uno de los *diálogos* más representativos del filósofo, tanto por su extensión como por su indudable valor para comprender buen número de tesis expuestas dentro del *corpus*.

Está dirigida "a los amigos y parientes de Dión", después de la muerte de éste, acaecida en el año 353 a. C, y a petición expresa del círculo de sus allegados, quienes se acercaron al maestro en demanda de consejo y colaboración ante la pérdida de su líder político, con el objeto de establecer en Siracusa un gobierno acorde con los ideales de aquél.

Pero Platón, más que como comunicación privada, redacta su *Carta VII* prácticamente como una "carta abierta" -en sentido moderno-, en la que deja testimonio al mundo en general, y no sólo a los amigos y parientes de Dión, de los motivos que le guiaron a participar en los sucesos que llevaron a éste hacia la empresa que le costó la vida.

Platón se encarga, pues, de poner en claro cuál fue su papel en lo personal, hasta dónde participó efectivamente en los acontecimientos, cuál fue su posición ante los mismos, cuál su consejo a Dión y a sus amigos,

cuáles sus principales preocupaciones, y cuál su relación con el tirano Dionisio. Cabe destacar que Platón se preocupa sutilmente de dejar en claro su interpretación personal de los hechos, tanto por las causas del fracaso de Dión, como por el "fracaso" de la propia filosofía platónica para convertir al tirano a una vida virtuosa o "filosófica", como él mismo la denomina.

Por ello es que la *Carta VII* constituye, por decirlo así, el "documento" filosófico de Platón en el que la *paideia*, una vez contrastada en un caso particular como el de Dión, y en otro opuesto como el de Dionisio, es expuesta de nuevo de manera *directa*. Así, representa una valiosísima recapitulación, de factura cien por ciento platónica, con respecto a la genuina concepción del ateniense sobre la filosofía, la educación, la política y el fin último de la vida humana.

También constituye el único escrito -por lo demás casi unánimemente reconocido como auténtico- en que Platón *expone* puntos fundamentales de su pensamiento sin el recurso complejo de la dramatización, entre irónica y dialéctica, que muchas veces convierte sus obras en un acertijo indescifrable para sus críticos. Y es de mayor valor aún la *Carta VII* si se considera que precisamente aquello que se expone es ni más ni menos que la *imposibilidad* de exponer correctamente nada en filosofía, esto es, la célebre crítica a la escritura.

Al hablar de sus experiencias primeras en torno a la política, cuando aún era muy joven, se refiere Platón en el comienzo de la *Carta VII* a sus reacciones personales en torno a la muerte de Sócrates, con estos términos:

"Al observar yo cosas como éstas y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres, cuanto con mayor atención lo examinaba, al mismo tiempo que mi edad iba adquiriendo madurez, tanto más difícil consideraba administrar los asuntos públicos con rectitud; no me parecía, en efecto, que fuera posible hacerlo sin contar con amigos y colaboradores dignos de confianza"¹⁸.

Por ello agrega Platón que hubo de cambiar, al darse cuenta de esta dolorosísima realidad, abandonando su juvenil entusiasmo por participar en política dentro de su ciudad. Hubo Platón de buscar un camino nuevo que le llevara efectivamente al Bien, y para ello debió alejarse con toda decisión de la vida pública, al menos en el campo de la política de partido, pues nos confiesa un poco más abajo:

"No prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella [la vida pública], y en consecuencia en la totalidad del sistema político"¹⁹.

Bordando sobre este asunto, a renglón seguido nos reitera Platón su idea política fundamental, tras dejar sentada su convicción sobre la injusticia estructural que impera en todos los Estados "actuales", y que conlleva la justificación, tanto de la empresa acometida por él en sus viajes a Sicilia, como de la aventura que Dión emprendió.

Es la idea familiar ya por la *República*²⁰, la exhortación a la filosofía por antonomasia:

¹⁸Carta VII 325 c 3 y ss.

¹⁹Carta VII 325 e 4.

"No cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra"²¹.

Tras criticar ásperamente el licencioso método de vida de los siracusanos, ligándolo como la causa de la enfermedad política en la ciudad, y sentenciar que es imposible que un hombre criado en todos los excesos llegue a ser virtuoso o mesurado, pasa Platón a relatar con lujo de detalle la insistencia con que Dión le rogó que viajara por segunda vez a Siracusa, con el objeto de convertir a Dionisio, como se convirtió él mismo, a la filosofía²².

A esto sigue el relato minucioso de la llegada de Platón a Sicilia, el destierro de Dión, el aprisionamiento en la Acrópolis y las tensas relaciones del filósofo con el tirano²³.

Aquí comienza una breve pero sustanciosa reflexión al respecto del "consejo" en general, que se refiere directamente al que le ha sido pedido a Platón mismo al respecto de la comprometida situación política en que se encontraban los partidarios de Dión²⁴, lo que le lleva a afirmar que:

"A este criterio ha de ajustar su modo de vivir el hombre sensato por lo que respecta a su propio país; si le parece que no está bien gobernado,

²⁰Cfr. *República* 473 c; 499 b.

²¹*Carta VII* 326 b.

²²Cfr. *Carta VII* 326 b-328 c.

²³Cfr. *Carta VII* 328 d-330 c.

²⁴Cfr. *Carta VII* 330 c 5-331 d.

debe decirlo, siempre que no vaya a hablar en vano ni a acarrear la muerte con sus palabras"²⁵.

Prosigue Platón exponiendo inmediatamente sus consejos concretos a los destinatarios de la *Carta* de manera, por decirlo así, "historiosófica": entremezclando la reflexión abstracta, la exhortación ética y el ejemplo histórico, que sin embargo no deja de tender continuamente a la explicación o justificación de los hechos concretos en los que Platón se vió involucrado, y que condujeron finalmente a la caída del tirano Dionisio y el posterior asesinato de Dión²⁶.

III.1.4 UNA VALORACIÓN DE LAS DOCTRINAS ESOTÉRICAS HELÉNICAS A PARTIR DE LA *CARTA VII*

Se retoma en este punto el relato de las causas del fracaso de Dión, a partir de sucesos que acontecieron durante su destierro en el Peloponeso, con lo que Platón nos revela su opinión personal al respecto de la iniciación en las tradiciones místicas; opinión que no debe ser desestimada, sino tomada en cuenta con sumo detenimiento, por tanto a Platón suelen achacársele influencias provenientes de dicha doctrina que a menudo se exageran, y que pocas veces son ponderadas con respecto a las distinciones que el mismo Platón expone existen entre los "Misterios" y la filosofía:

"Al regresar Dión a su patria, se llevó consigo de Atenas a dos hermanos, cuya amistad con él no había nacido de la filosofía, sino de la camaradería corriente propia de la mayoría de los amigos y que se cultiva

²⁵*Carta VII* 331 c 7.

²⁶Cfr. *Carta VII* 331 d 6-333 d.

entre ellos como consecuencia de relaciones de hospitalidad o de iniciación en los diferentes grados de los Misterios"²⁷.

Si tenemos en cuenta el contexto en que se hace esta afirmación, como estudio de las causas que condujeron al traicionero asesinato de Dión; si analizamos los pasajes anteriores y posteriores en los que Platón hace expresa referencia a la amistad verdadera (cfr. 325 c 3); tenemos en cuenta la opinión en la que tenía a los "dos hermanos" a que alude en el texto; y si contrastamos la oposición que el filósofo quiere hacer patente entre la "amistad", que proviene de la filosofía, y la "camaradería" existente entre los iniciados en los Misterios, parecen poderse extraer dos conclusiones:

1. La primera es que Platón muy probablemente no compartía dicha iniciación en los Misterios de Elcúsis.
2. La segunda es que Platón estaba en desacuerdo con quienes pertenecían a tal secta, y por ende estaba en desacuerdo también, al menos en lo fundamental, con las doctrinas místicas de la antigua Grecia.

En efecto, a renglón seguido afirma Platón que los dos hermanos de referencia "no sólo traicionaron a su amigo y huésped, sino que fueron en cierta manera autores materiales de su asesinato, asistiendo y prestando ayuda a los asesinos con las armas en la mano" (334 a 4).

Y, por si la relación no hubiese quedado clara, se reitera, en el mismo pasaje, al hacerse una defensa de Atenas, que la causa de la traición reside en

²⁷Carta VII 333 e.

la camaradería impropia que sostuvo Dión con quienes le acompañaron al tomar Siracusa por la fuerza. El texto es éste:

"Rechazo rotundamente lo que se dice acerca de los atenienses de que esos dos indignos ciudadanos han cubierto de vergüenza nuestra ciudad; afirmo, en efecto, que fue también ateniense el hombre que no consintió en traicionar a Dión, ofreciéndosele la posibilidad de recibir en cambio riquezas y toda clase de honores. Y es que estaba unido a él no por una amistad vulgar, sino por la comunidad de una educación liberal (*ἐλευθέρας παιδείας*), que es en lo único que debe confiar el hombre sensato, más bien que en cualquier afinidad espiritual (*ξυψψενεῖτα ψυχῶν*) o física"²⁸.

III.1.4.1 CONSIDERACIONES ÉTICAS EN LA CARTA VII

Acto seguido, en forma de consejo, pasa Platón a repetir lo que había ya dicho a Dión en su momento y más tarde a Dionisio, y que contiene las más altas enseñanzas del ateniense al respecto de la política; un resumen, pues, de la doctrina central de las *Leyes*:

"No sometáis Sicilia ni tampoco ningún otro Estado a señores absolutos -al menos éste es mi parecer- sino a las leyes; pues ello no redundará en beneficio ni de los que someten, ni de los sometidos; ni de ellos, ni de sus hijos, ni de los hijos de sus hijos"²⁹.

²⁸Carta VII 334 b 6.

²⁹Carta VII 334 c 7.

La sentencia con la que Platón prosigue la redacción de su *Carta VII* es terminante: "El intentarlo conduce al desastre total"³⁰.

De allí pasa Platón a enunciar el principio ético supremo en su filosofía política, aquél que marcó el martirio de Sócrates en la rotunda negativa del maestro a violentar la ley para salvar la vida³¹, aunque lo formula con palabras *ad hoc* para establecer el paralelismo con la muerte de Dión:

"Es, en efecto, cosa totalmente recta y hermosa el sufrir lo que sea en el afán de los mayores bienes para uno mismo y para su ciudad"³².

Y, en forma por demás significativa, prosigue la exposición con los argumentos (*λέγων*) ya conocidos, que refiere a unas supuestas "tradicionales y sagradas doctrinas"³³ en la forma de un mito escatológico, que concluye así: "de aquí que se deba considerar el ser víctima de grandes delitos e injusticias como mal menor que cometerlos"³⁴.

Esto es, prácticamente, un "lugar común" en el platonismo. Pero es de particular interés resaltar aquí la valoración "pedagógica", por así decirlo, del hecho inobjetable que se constata al ver que la mayoría de los hombres proceden en contrario con ese principio ético supremo:

La causa, para Platón, reside en que "El hombre ansioso de bienes materiales (*φιλοχρήματος πένης*) y pobre de espíritu (*ψυχὴν οὔτε*)

³⁰*Carta VII* 334 d.

³¹Cfr. *Critón* 53 a y ss.

³²*Carta VII* 334 e l.

³³Cfr. *Fedón* 70 c.

³⁴Cfr. *Gorgias* 469 b, 523 a.

no escucha estas doctrinas (*λόγοις*), y si las escucha, las ridiculiza... Está ciego, no ve el mal tan grande que entraña cada uno de sus delitos..."³⁵.

Es curioso notar el paralelismo que existe entre este pasaje y aquél en el que, un poco más adelante, se condena la escritura bajo la base de que las "cosas serias", al ponerse por escrito, se han de enfrentar a la "incomprensión" y al "repudio" de las masas. Pero de ello nos ocuparemos en su lugar.

También cabe hacer aquí énfasis en el significado *gnoseológico* que conlleva la afirmación de Platón en este punto, y que más tarde se reitera también en la introducción a la *digresión filosófica*.

Tal parece, en efecto, que la composición entera de la *Carta VII* conduce necesariamente a la conclusión de que el filósofo, para serlo, requiere antes ser virtuoso, y de que no se puede llegar al conocimiento de los Principios a menos de que se practique una férrea virtud moral: que la virtud moral y la búsqueda pertinaz y desinteresada en torno a los Principios son *condición necesaria* para su conocimiento³⁶.

³⁵Carta VII 335 a 9.

³⁶Cfr. Carta VII 343 c.

III.1.5 LA INTRODUCCIÓN A LA "DIGRESIÓN FILOSÓFICA" DE LA CARTA VII

Regresando a nuestra exposición del contenido y contexto de la *Carta VII*, que nos será de utilísimo valor al entrar en el análisis de la *digresión filosófica*, transcurre un pasaje relativamente largo en que Platón exhorta a los amigos y parientes de Díón a comportarse con respecto a las costumbres de éste y a proseguir su tarea en favor de la liberación de Siracusa y de toda Sicilia, evitando en todo la violencia y el concurso de elementos que no vivan conforme a los preceptos de la filosofía; todo esto entretelado en una multitud de consejos prácticos para el más favorable desenvolvimiento de los asuntos públicos, refiriéndose en ello gran cantidad de ejemplos históricos concretos³⁷.

Lo que sigue es la justificación que emprende Platón de sus motivos para hacer el segundo viaje a la isla bajo el reinado de Dionisio el joven, aún después de la amarga experiencia que había resultado ser el primero³⁸, y que le lleva a relatar el penoso asunto de las aficiones de Dionisio por la filosofía.

Platón dice de éste que aunque "no carecía de la suficiente capacidad natural para asimilar esta instrucción"³⁹, y "estaba dominado hasta lo sumo por el ansia de honores" (con lo que se prefigura también la exposición que habrá de hacerse más adelante de la condena a la escritura).

³⁷Cfr. *Carta VII* 335 b-337 e.

³⁸Cfr. *Carta VII* 338 a-c.

³⁹*Carta VII* 338 d'6. Cfr. 314 d y 339 e.

Tras referir el contenido de una carta de "Dionisio a Platón"⁴⁰, los chantajes del tirano al respecto de la repatriación de Dión, y la insistencia con que se hablaba de los progresos de Dionisio en filosofía, expone Platón lo siguiente:

"Cuando llegué, pensé que ante todo debía cerciorarme de si realmente Dionisio estaba inflamado por el fuego, digámoslo así, de la filosofía, o eran infundados los insistentes rumores que habían llegado a Atenas. Existe un procedimiento para realizar esta comprobación que no carece de nobleza y es verdaderamente adecuado para emplearlo con los tiranos, sobre todo si están repletos de ideas mal entendidas... A esta clase de personas hay que mostrarles la empresa filosófica en toda su amplitud, su verdadero carácter, las dificultades que ofrece y el esfuerzo que significa. *El que lo oye, si es un verdadero filósofo, dotado por los dioses de un carácter apto para esta ciencia y digno de ella*, juzga que se ha abierto a su consideración una ruta maravillosa, que debe emprenderla al punto y que no merece la pena vivir obrando de otro modo. Inmediatamente pone a contribución todos sus esfuerzos y los de la persona que dirige sus pasos, y no cesa hasta dar fin a la empresa o adquirir fuerzas suficientes para poder caminar solo sin necesidad de guía. De esta manera y de acuerdo con estas convicciones vive el hombre en cuestión, dedicado a sus ocupaciones, cualesquiera que ellas sean, pero ateniéndose siempre y en todo a la filosofía y a un régimen de vida cotidiano que pueda crear en él sobriedad de espíritu y con ella la máxima facilidad de aprender y recordar y la capacidad de

⁴⁰Cfr. Carta VII 339 e y ss.

reflexión, y hacia todo género de vida que no sea éste experimenta un aborrecimiento constante"⁴¹.

Suficientemente claro: para Platón la filosofía consiste no sólo en una doctrina, sino en un determinado género de vida, basado en la regularidad y la moderación⁴².

III.1.6 LA CONDENA A LA ESCRITURA

Así es, precisamente, como se introduce la tan mencionada *digresión filosófica* de la *Carta VII*, con motivo del libro de filosofía que supuestamente escribió Dionisio. La sentencia de Platón es categórica: "Ya sé que hay otros que han escrito acerca de estas cuestiones, pero quienes quiera que sean no se conocen a sí mismos"⁴³.

La condena a la escritura no se refiere, como es natural, solamente a quienes hacen filosofía platónica: "Lo que sí puedo decir *acerca de todos los escritores pasados o futuros* que afirman estar enterados de aquello que constituye el objeto de mis esfuerzos, bien *por haberlo aprendido de mí* o de otros, *o por haberlo descubierto por sí mismos*, es lo siguiente: *Es imposible*, en mi opinión, *que ellos tengan ningún conocimiento sólido de la materia*"⁴⁴.

El sólo hecho de objetivar, de codificar y explicitar (aquí *por escrito*) "aquello que constituye el objeto de mis esfuerzos", esto es, la filosofía, o,

⁴¹*Carta VII* 340 b-e. Los subrayados son míos.

⁴²Cfr. *República*, III, 408 a; y *Leyes*, VI, 762 e.

⁴³*Carta VII* 341 b 5.

⁴⁴*Carta VII* 341 b 8. Los subrayados son míos.

mejor aún, la metafísica, implica un desconocimiento absoluto, de principio, con respecto a esas mismas cuestiones metafísicas⁴⁵.

Pero, ¿cómo es posible que Platón, autor ya de tantos escritos "publicados" para la fecha de composición de la *Carta VII* afirme de manera tan categórica cosas tan desastrosas al respecto de la escritura y sus autores? ¿Se habrá Platón arrepentido, al redactar este documento, de haber compuesto sus *diálogos*? ¿Porqué entonces redactó las *Leyes*? ¿Habrá considerado él mismo sus *diálogos* como un mero juego, sin capacidad de prestar servicio alguno a la filosofía?

Esta otra afirmación es todavía más profunda:

"Desde luego una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; *no se puede*, en efecto, *reducirlas a expresión* (*ῥητὸν οὐδαμῶς* - de *ῥητός ἢ ὄν* dicho, convenido, especificado, estipulado, determinado, fijado; decible, expresable), como sucede con *otras ramas del saber* (*μαθήματα*), sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara una centella (*πυρρός*), se hace la luz (*φῶς*) en el alma y ya se alimenta por si misma"⁴⁶.

⁴⁵Cfr. Supra, II.1, pag. 66 y ss.

⁴⁶*Carta VII* 341 c 5. Este mismo pasaje, traducido al inglés, puede aportarnos una valiosa ayuda en la comprensión del sentido que tienen las palabras del ateniense: "I certainly have composed no work in regard to it. nor shall I ever do so in future, for *there is no way of putting it in words like other studies*. Acquaintance with it must come rather after a long period of attendance on instruction in the subject itself and of close companionship, when, suddenly, like a blaze kindled by a leaping spark, it is generated in the soul and at once becomes self-sustaining". De la traducción de L. A. Post, en la edición de Edith Hamilton y Huntington Cairnes, Princeton U. Press, 1989, pag. 1589.

La segunda parte del pasaje no ha sido traducida de la misma forma, pero en la versión castellana se apunta atinadamente, al referirse a la línea que dice: "como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él", que "La especial significación de los términos griegos empleados permite suponer que tal intimidad y convivencia no han de lograrse con una meditación solitaria, sino más bien a través de un intercambio con una persona instruida en tales materias"⁴⁷. Con ello, pues, son consistentes ambas versiones, y reveladoras ambas de aspectos fundamentales y complementarios del problema, por otro lado nada ajenos a las doctrinas platónicas más estudiadas desde antiguo por los críticos.

III.1.7 LA INTENCIÓN METODOLÓGICA DE LA DIGRESIÓN

Vemos, por ejemplo, que en el *Gorgias* Platón había ya dicho que "no es tarea de unos instantes de conversación el hacer un examen completo y a fondo sobre dónde se encuentre la verdad"⁴⁸.

Y desde allí hasta su vejez seguimos apreciando la misma idea a través de los *diálogos*, hasta que en el último, las *Leyes*, nos reitera que: "ante todo hemos de seguir por este camino, y es evidente que la misma divinidad nos guía por él. Pero ¿cuál es el camino que debemos seguir? Eso lo tendremos que descubrir en nuestro diálogo"⁴⁹.

⁴⁷Margarita Toranzo, en la traducción a las *Cartas* editada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, Nota 95 al texto castellano.

⁴⁸*Gorgias* 461 b.

⁴⁹*Leyes*, XII, 968 c. Allí también, a raíz de estas acotaciones, Platón se preocupa de poner en claro el mínimo valor de las objetivaciones racionales, sobre todo cuando éstas se presentan en forma de escritos. Cfr. 968 d.

Pero es en la *Carta VII* en donde Platón no sólo es más *prolijo* al respecto de la cuestión, sino también más *preciso*. Aquí, el presunto libro sobre filosofía escrito por Dionisio es la prueba concluyente de que éste no había comprendido en absoluto las enseñanzas del ateniense, y la explicación de las causas filosóficas de tal hecho resulta de grandiosa utilidad, como es natural, para comprender la gnoseología platónica, por tanto la exposición aquí está ya, por decirlo así, acrisolada por la experiencia concreta que en dos casos antagónicos tuvo Platón al aplicar su *paideia*: el de Dión y el de Dionisio.

Y decimos que es extraordinario el valor de estas reflexiones, específicamente dentro de este contexto, para la cabal comprensión del platonismo, precisamente porque se encuentran contrastados ambos resultados, y porque las conclusiones a que se llega son no sólo consistentes con respecto a lo que ya nos había mostrado Platón en sus *diálogos*, sino además reveladoras del verdadero sentido de éstos, reveladoras del sentido completo de las andanzas del filósofo al constituir el programa de la Academia y al redactar sus escritos, desde la *Apología* hasta las *Leyes*.

Por demás queda decir, pues, que también estas reflexiones platónicas pueden considerarse de sumo valor para comprender la naturaleza de la filosofía misma, no sólo como la entendió él, sino como, tal vez, debiéramos entenderla nosotros. Ya hemos visto, por otro lado, que para entender cómo es que el "mito" pueda ser "filosófico", ésta cuestión debe aclararse primero⁵⁰.

⁵⁰Cfr. *Supra*, II.2. y ss.

"Pero yo no pienso -nos vuelve a decir Platón unas líneas más abajo- que la llamada disquisición filosófica sea un bien para los hombres, excepción hecha de una escasa minoría de ellos que precisamente *están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con un mínimo de iniciación*"⁵¹.

Lo que de estas palabras quisiéramos resaltar es el peso de la excepción que se introduce, de quienes "*están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con un mínimo de iniciación*", pues, como es evidente, si suponemos falsa la afirmación según la cual los *diálogos* no son un mero juego inservible para la filosofía, sólo de un análisis más profundo de esta salvedad podríamos obtener el criterio mediante el cual Platón se decidió a escribir lo que escribió. De una comprensión cabal de las doctrinas expuestas en la *Carta*, por supuesto, dependería el que pudiésemos explicar porqué escribió *lo que* escribió, o, más bien, porqué escribió *como* escribió -esto es, en forma dialógico-mítica; jamás en una exposición directa-, y si en verdad guardó para el silencio de los siglos una doctrina que se pudiera reconstruir partiendo de referencias hechas por terceros, aunque se les considere a ellos la mayor cercanía imaginable o posible con Platón y sus doctrinas.

Ahora bien, reconociendo que Platón sí guardó silencio con respecto a aquéllo que consistía el objeto de sus esfuerzos, nos hace falta revisar, en conjunción con la excepción que ha quedado sentada, una especie de *criterio moral*, establecido en el tono en que antes nos habló del "cometido del filósofo"⁵², pero esta vez inserto entre las atronadoras sentencias con que

⁵¹*Carta VII 341 e*. Los subrayados son míos.

⁵²*Cfr. Carta VII 329 b 5*.

condena la escritura. El texto es éste, referido a "estas materias" de las que nos ha venido, no tanto hablando, sino prohibiendo hablar:

"Si yo creyera que eran susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral *con destino a las masas* ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y a sacar a luz para el universal conocimiento la naturaleza de las cosas?"⁵³.

El hecho histórico incontrovertible de los escritos a los que se dedicó Platón puede entenderse como enteramente compatible -es más, como ampliamente congruentes- con las convicciones expresadas por éste en torno a la escritura. Y no hace falta para entenderlo así recurrir a una especie de "soluciones emergentes", como puede serlo el afirmar que existe una doctrina esotérica en Platón diseñada con el objeto de servir de "guía" para la lectura de las doctrinas exotéricas expuestas en los *diálogos*, y que dotaría de un sentido filosófico mucho más profundo al *corpus*.

Para comprender, como decíamos, la congruencia de esta condena a la escritura en contraste con el *factum* de las obras platónicas, hace falta atender con cuidado el tono de la condena, su sentido, el contexto y la dirección, para todo lo cual vienen a cuento las siguientes palabras de Platón, en la misma *Carta VII*, en el mismo lugar del que provienen las anteriores citas:

"Por lo que se refiere a *los demás* -nos dice, haciendo referencia a todos aquéllos que no caben dentro de la "excepción" antes citada-, unos

⁵³*Carta VII* 341 d 5.

concebirán *un injusto desprecio*, totalmente inadecuado, y otros *una orgullosa y necia presunción*, en la idea de que se hallaban instruidos en doctrinas sublimes"⁵⁴.

"Los demás", aquí, son notoriamente aquéllos a los que poco antes se había referido como "las masas"⁵⁵; el "injusto desprecio" parece hacer alusión directa al argumento según el cual "el hombre ansioso de bienes materiales y pobre de espíritu no escucha estas doctrinas, y si las escucha, las ridiculiza"⁵⁶; y la "orgullosa y necia presunción" se refiere a una actitud como la de Dionisio, quien, como habíamos dicho, "estaba dominado hasta lo sumo por el ansia de honores"⁵⁷.

III.1.8 EL CONOCIMIENTO EN LA DIGRESIÓN FILOSÓFICA

Aún cuando estas ideas no son nuevas ni en la *Carta* ni en el resto de las obras de Platón (como se muestra por la segunda parte del *Fedro*⁵⁸), es aquí en donde el filósofo conjunta tanto argumentos de tipo retórico como otros de tipo gnoscológico que desembocan en los más hondos principios metafísicos de su doctrina, y proporcionan, por ende, una verdadera justificación filosófica de las convicciones que Platón tenía en torno a la imposibilidad de los escritos de transmitir correctamente el conocimiento filosófico, o mejor aún, la incapacidad del intelecto humano de comprender los Principios y objetivarlos a través del lenguaje "con dirección a las masas".

⁵⁴*Carta VII* 341 e 4. Los subrayados son míos.

⁵⁵Cfr. Nota 53.

⁵⁶*Carta VII* 335 a 9. Cfr. Supra, Nota 35.

⁵⁷Cfr. Supra, nota 39.

⁵⁸Cfr. *Fedro* 275 a y ss.

Nos dice él mismo, en las palabras que constituyen el arranque formal del núcleo argumentativo contenido en la *digresión filosófica*:

"Todavía tengo la intención de hablar más largamente de esta cuestión; tal vez después de mis palabras se produzca una mayor evidencia al respecto de lo que estoy diciendo. Existe, en efecto, un argumento sólido en contra de quien se atreve a escribir lo más mínimo sobre estas materias; ya mil veces ha sido expuesto por mí en otras ocasiones, pero me parece conveniente repetirlo una vez más"⁵⁹.

El esquema que se "repite" aquí es el que sigue:

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>"Existen para cada uno de los seres tres elementos de los cuales hay que servirse para su conocimiento (<i>ἐπιστήμην</i>);</p> <p>el cuarto es el conocimiento mismo,</p> <p>y hay que añadir, en quinto lugar, la cosa en sí, cognoscible y real"⁶⁰</p> | <p>1. El nombre (<i>ὄνομα</i>)</p> <p>2. La definición (<i>λόγος</i>)</p> <p>3. La imagen (<i>εἶδωλον</i>)</p> <p>4. El conocimiento (<i>τέταρτον δ' αὐτῆ ... ἐπιστήμη</i>)</p> <p>5. La cosa en sí (<i>πέμπτον δ' αὐτὸ τι-θεναὶ δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθές ἔστιν</i>)</p> |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

⁵⁹Carta I/II 342 a.

⁶⁰Carta I/II 342 a 7 y ss.

Al explicar por medio del ejemplo del "círculo" estos conceptos, Platón hace explícitos los motivos que le guiaron a emitir la condena a la escritura, pero de tal forma que más bien pareciera una condena al lenguaje en su conjunto, por más que se aprecie que es en definitiva al lenguaje escrito el peor parado en el asunto.

Platón *muestra*⁶¹, pues, lo que con respecto a "círculo" son el nombre, la definición y la imagen, a lo que agrega que "nada de esto le sucede al círculo mismo, al cual *se refieren* todas estas *representaciones*, en cuanto *es algo distinto de ellas*"⁶².

Son, por decirlo así, *instrumentos* del conocimiento, que nos acercan al objeto, pero que sin embargo pueden alejarnos del conocimiento, cuando no se entiende su esencial limitación dentro del proceso. No son ya las puras *sombras* que la luz de la razón proyecta sobre el fondo de la cueva, sino que tal vez *dan razón* de ellas, como las figuras de piedra y madera que los maquinadores mueven por detrás de los encadenados⁶³.

Por ello, cuando el sujeto cognoscente no se hace cargo de su situación -y por ende de su *limitación* y su *distancia*- como cognoscente, no puede darse el *conocimiento* (*ἐπιστήμη*) en cuanto tal, que es "lo cuarto", explicitado por Platón como "la inteligencia (*νοῦς*) y la recta opinión (*ἀληθείας δόξα*) acerca de estos objetos: todo ello ha de considerarse como

⁶¹Como había ya hecho explícitamente en el *Menón* (Cfr. 81 e). Nuestro comentario se encuentra en *Supra*, II.3.7.

⁶²*Carta VII* 342 c 2.

⁶³Cfr. *República* 515 a y ss. Especialmente las líneas 515 d y 532 c.

*una sola cosa, que reside no en las palabras ni en la figuras de los cuerpos, sino en las almas*⁶⁴.

Aquí se incluye, pues, todo aquello que la mente alcanza en su comprensión del objeto. Digámoslo así: su misma comprensión en cuanto tal, el acto del conocimiento que no es el acto de ser de la cosa conocida, porque es sólo el "en tanto que conocido" de lo que es conocido, y "lo que se conoce" no es aquí sino a través de la referencia hecha por la *representación* nominal, la definición y la imagen (nada más significativo en el platonismo, que desprecia la imagen en búsqueda de aquello de lo que es imagen).

Así dice Platón, volviendo al ejemplo inicial, que del conocimiento "resulta evidente que es algo distinto tanto de la naturaleza del círculo mismo como de los tres elementos anteriormente citados". Esto aquí puede significar simplemente que el conocimiento, en tanto que tal, no es una representación de la cosa. Al menos, tal parece que el uso que hace aquí Platón del término nos puede llevar a entenderlo más como el acto que como el contenido de algo expresamente representativo que diga algo al respecto de la cosa o el objeto al que hace referencia.

No es pues el conocimiento como contenido, sino el conocimiento como acto de conocer, lo que analiza así Platón, y a lo que le otorga el cuarto sitio en el esquema. De ser lo contrario, en ninguna forma cabría explicar el porqué se le adjunta al nombre, la definición y la imagen esta cuarta categoría del conocimiento, por tanto en sentido lato tanto el nombre como la definición y la imagen son tipos o especies -si no es que "grados"- del conocimiento. Lo que también podemos deducir del presente análisis es que

⁶⁴Carta VII 342 c 4. Los subrayados son míos.

para Platón los primeros tres elementos no reclaman el conocimiento, es decir, no reclaman al sujeto, sino que son en algún sentido accidentales, pues dependen más del consenso que del acto propio de conocer, con lo cual se enfatizaría su ser representativo, que puede darse de maneras distintas; cuando el conocimiento en cuanto tal, a fuer de ser verdadero, no puede darse de otro modo que como acto en el alma del sujeto cognoscente, más allá de la representación móvil que, veremos, constituyen los primeros tres elementos.

Platón, en efecto, afirma a renglón seguido que "De todos estos elementos, el que más se aproxima al quinto por afinidad y semejanza es la inteligencia; los otros están más lejos de él"⁶⁵.

Y afirma también que este esquema tiene una validez universal, omniabarcante, que trasciende el ejemplo, pues "Lo mismo que a la forma circular se puede aplicar esto a la recta, así como a los colores, a lo bueno, a lo bello y a lo justo, a todo cuerpo, tanto artificial como existente por naturaleza, al fuego y al agua y a todas las cosas por el estilo, a la totalidad de los seres vivos y a los caracteres anímicos, a toda clase de acciones y de pasiones. Si en todas estas cosas no se logra captar de alguna manera los cuatro elementos mencionados, jamás se llegará a participar de una noción perfecta del quinto"⁶⁶.

Por el recuento que hace Platón de los géneros y tipos de objetos a los que se refiere este proceso como necesario para la consecución de la verdadera ciencia, podemos deducir sin demasiado esfuerzo que se trata del Ser y de los seres, esto es, de la realidad competa como cognoscible. Por otro

⁶⁵Carta VII 342 d. Cf. Supra, II.1, pag. 66 y ss.

⁶⁶Carta VII 342 d 3.

lado, la última frase del párrafo anterior viene a recalcar algo que bien podría considerarse la verdadera sustancia de la cuestión: los cuatro primeros elementos -parece colegirse de la redacción- son sólo la condición necesaria del quinto. No se afirma, en efecto, que de su posesión se siga, ni siempre ni generalmente, la participación en la "noción perfecta" del último.

Esto puede interpretarse en congruencia con la doctrina, propia no sólo de la *Carta* sino en multitud de ocasiones reiterada a lo largo del *corpus*, según la cual la suprema intelección procede de un "don divino", de una especie de "revelación" efectuada en un sueño o a través de un mito. Así con el mito del destino final del alma en el *Fedón*⁶⁷, el discurso de Diótima de Mantinea en el *Banquete*⁶⁸, o en el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*⁶⁹ -la "Palinodia" a Eros-, o con el mito final del *Gorgias*⁷⁰, o el misterioso discurso de Timoco en el diálogo del mismo nombre⁷¹.

Con respecto a este punto vale la pena recordar el concepto de "*théia manía*", en las cuatro formas de "locura" de las que nos habla Platón en el *Fedro*: "es más hermosa la locura que procede de la divinidad que la cordura, que tiene su origen en los hombres"⁷². De hecho, inclusive la misma liberación del prisionero de la caverna en el libro *VII* de la *República* se puede interpretar también en ese sentido: no se efectuaría tal liberación si no

⁶⁷Cfr. *Fedón* 110 c y ss.

⁶⁸Cfr. *Banquete* 201 a; y, especialmente, la línea 203 a 4, donde se hace referencia explícita al "sueño", en un pasaje en el que el filósofo es considerado un *daimonion*, un intermediario entre lo divino y lo humano.

⁶⁹Cfr. *Fedro* 247 a y ss.

⁷⁰Cfr. *Gorgias* 527 b y ss.

⁷¹Cfr. *Timeo* 29 b y ss.

⁷²*Fedro* 244 b.

hubiera también un agente externo que *forzara* al encadenado a levantarse y a mirar los objetos que están detrás de sí⁷³.

Ahora bien, prosigue Platón, los primeros elementos de los que se hace mención en el esquema expuesto "intentan mostrar la cualidad de cada cosa, no menos que su esencia valiéndose de algo tan débil como es la palabra; teniendo esto en cuenta, ninguna persona inteligente se arriesgará a confiar sus pensamientos a este tan débil medio de expresión, *sobre todo* cuando ha de quedar fijado, cual es el caso de la palabra escrita"⁷⁴.

Esta "debilidad" de la palabra nos lleva naturalmente a recordar aquello que se había ya dicho en el *Fedro* con estos términos: "el que cree que deja establecido un arte en caracteres de escritura, y el que, recíprocamente, lo acoge pensando que será algo claro y firme porque está en caracteres escritos, es un perfecto ingenuo"⁷⁵; y que culmina en el celeberrimo *dictum* según el cual "los escritos son huérfanos de padre"⁷⁶. Sin embargo, si bien es cierto que la crítica del *Fedro* se dirige principalmente a la palabra en tanto que escrita y fijada, sin la posibilidad de responder a la objeción o de callar ante quienes hay que hacerlo⁷⁷, también es cierto que ni allí ni en la *Carta VII* la crítica es *exclusiva* de la palabra escrita.

Por el contexto queda claro en el *Fedro* que la palabra nunca es confiable de suyo. Depende de la audiencia, de la situación, del empeño que se ponga en dejar claro el conocimiento que trasciende esas mismas palabras.

⁷³Cfr. *República* 515 a y ss.

⁷⁴*Carta VII* 342 e 3.

⁷⁵*Fedro* 275 b.

⁷⁶*Fedro* 276 a.

⁷⁷Cfr. *Fedro* 275 e y ss.

Así dice el Sócrates del diálogo que debemos considerar otro tipo de discurso, distinto al discurso largo y -¿porqué no?- dogmático-magisterial del sofista, y distinto al discurso escrito; precisamente "A aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, discurso que es capaz de defenderse a sí mismo, y que sabe hablar y guardar silencio ante quienes debe hacerlo"; y al que, por consiguiente, le son esenciales los rasgos que bien apunta Fedro, al referirse a él como al "discurso del que sabe, al discurso vivo y animado"⁷⁸.

Pero la exposición de la *Carta VII* con respecto a este tema es, como habíamos ya dicho, mucho más prolija y también mucho más precisa: el medio de expresión que constituye la palabra debe ser tratado con gran tiento, con sumo cuidado, *sobre todo* cuando ha de quedar fijado en caracteres escritos, pero no *exclusivamente* en la expresión escrita, sino también hablada: en la expresión referida, simplemente, a la palabra en general. De hecho, hay quienes a partir de una supuesta condena desmesurada, que afirmaría no sólo -como en el *Fedro*- que es imposible escribir, sino que también lo es hablar, han propugnado la autenticidad de la *Carta VII*⁷⁹. Un análisis más detallado de ambos textos, afirmamos nosotros, más bien conduce a reconocer la solidez y la congruencia del argumento en este punto en específico: el lenguaje es un medio inapropiado para la transmisión del conocimiento porque *no es el conocimiento*, sino una imagen de él⁸⁰.

⁷⁸*Fedro* 276 b.

⁷⁹Cfr. *Discusión: La autenticidad de la Carta VII*. En *Platón: Los diálogos tardíos*. Op. cit., pag. 165: según Rowe, la *Carta* estaría "*infra vires*", pues "según el *Fedro*, la palabra escrita es débil, en cambio según la *Carta VII* toda palabra es débil".

⁸⁰¡esta es una doctrina que también se expone en el *Teeteto* (Cfr. 206 c 4 y ss.), y no es exclusiva, por tanto, de las dos obras en cuestión.

Platón mismo nos previene: "He aquí un nuevo punto de nuestra exposición que hay que entender"⁸¹.

Regresando de nuevo al ejemplo del círculo, lo que se nos dice a continuación es la expresión de la distancia que media entre el ser y sus representaciones, de tal forma que "Cada círculo de los dibujados o trazados en giro en la práctica, está impregnado de aquello que es lo opuesto al quinto elemento, pues está en contacto en todas sus partes con lo recto"⁸².

Por supuesto, en disquisiciones como ésta se aprecia porqué Platón eligió aquí un ejemplo geométrico para explicar su teoría. Sin embargo, habremos de aceptar que en mayor o menor medida, al menos para Platón, esto mismo sucede con todos los demás seres, por tanto él menciona expresamente que, más allá del ejemplo, el esquema del conocimiento expuesto aquí se refiere a todo género y tipo imaginable de realidades, no sólo, en definitiva, a las figuras geométricas.

Además, ni el nombre, la definición o la imagen de los objetos son "una cosa fija en modo alguno para ninguno de ellos", por lo que no tienen una "consistencia suficientemente firme"⁸³. Así aclara Platón su verdadero parecer al respecto de la naturaleza de los nombres, que había tratado más extensamente en el *Cratilo*, dejando por sentado en la *Carta* que la imposición de los nombres a los objetos no es debida tanto a su naturaleza, sino que más bien posee un carácter convencional⁸⁴.

⁸¹ *Carta VII* 343 a 3.

⁸² *Carta VII* 343 a 5.

⁸³ Cfr. *Carta VII* 343 b y ss.

⁸⁴ Cfr. *Cratilo* 348 d y ss.

Pero ni siquiera todos estos motivos son de suficiente peso para el ateniense en este asunto de la condena al lenguaje, supuesto que "Mil razones podrían aducirse sobre la oscuridad de estos cuatro elementos [nombre, definición, imagen y conocimiento] pero lo principal es lo que acabo de decir hace un momento [en 342 e]: que hay dos cosas diferentes, la esencia (*ὄντος*) y la cualidad (*ποιού τινός*), de las cuales el alma busca conocer no la cualidad sino la esencia; pero cada uno de los cuatro elementos citados presenta al alma tanto por la palabra (*λόγῳ*) como en los hechos (*κατ' ἔργα*) precisamente aquello que no busca (*οὐ τὸ ποιοῦν τι*)" ⁸⁵.

Otra versión de tan fundamental pasaje, de la traducción de L. A. Post ⁸⁶, precisa los términos utilizados en el texto como "realidad esencial" (essential reality) y "cualidad particular" (particular quality), con lo que leemos: "and when the mind is in quest of knowledge not of the particular but of the essential, each of the four confronts the mind with the unsought particular, whether in verbal or in bodily form" ⁸⁷.

Como se aprecia, la traducción al inglés aporta mayores elementos para la comprensión de lo que Platón quiso decir con esta frase: lo que *no* busca el alma en el proceso del conocimiento es el particular, implicado tanto en la palabra como en el hecho concreto, pero que en nada modifica ni comprende la esencialidad de la Idea. Y la realidad esencial que *sí* busca el alma, podemos concluir, se encuentra por tanto más allá no sólo de la cualidad particular de la cosa, sino también de la particularidad del concepto, de la objetivación o la representación que se hace de ella.

⁸⁵Carta VII 343 b 7.

⁸⁶Oxford, 1925. En la recopilación de Hamilton y Cairnes, Op. cit., pag. 1563.

⁸⁷Carta VII 343 b 10.

A esto habría que añadir que, según se expone a renglón seguido, el proceso dialógico de argumentación y contra-argumentación, análisis y crítica, es posible y hasta preciso sostenerlo en lo que respecta a los primeros cuatro elementos o "entidades", si bien sólo basta este proceso "en aquellos casos determinados en los que a causa de nuestra defectuosa educación no estamos acostumbrados a investigar la verdad (*ἀληθές*)"⁸⁸.

"Pero en aquellos casos -prosigue Platón con una de las afirmaciones más reveladoras de la *Carta*- en que nos vemos obligados a contestar y dar una explicación clara acerca del quinto, cualquier persona capacitada para refutar obtiene ventaja sobre nosotros siempre que quiera, y consigue que el que está explicando *de palabra o por escrito o mediante respuestas*, dé la *impresión* a la mayor parte de su auditorio de que no sabe nada sobre lo que intenta escribir o decir; no se dan cuenta algunas veces de que no es la mente del escritor u orador lo que queda refutado, sino *la naturaleza, esencialmente defectuosa, de los cuatro instrumentos del conocimiento*"⁸⁹.

III.1.9 EL CONOCIMIENTO DEL BIEN EN LA REPÚBLICA

No podemos, ante estas palabras, sino traer a cuento aquél pasaje de la *República* en el que Sócrates describe el "conocimiento más sublime", el conocimiento del Bien:

Tras afirmar Sócrates, en clara alusión a la disciplina dialéctica, que en materia de educación al gobernante de la ciudad ideal le "convendrá el rodeo más largo y no esforzarse menos en su aprendizaje espiritual que en el

⁸⁸*Carta VII* 343 c 6 y ss.

⁸⁹*Carta VII* 343 d 3.

cuidado de su cuerpo. O, como afirmábamos hace poco, no llegará nunca a alcanzar del todo aquel conocimiento que es, a la vez que el más sublime, el que más conviene a sus condiciones"⁹⁰, a lo que Adimanto rápidamente le increpa así: "¿crees que vas a seguir hablando sin que nadie te pregunte por ese sublime conocimiento y el objeto sobre el que versa?"⁹¹, Sócrates responde, en efecto, con las siguientes palabras, que contienen los elementos esenciales que se mencionan en el pasaje de la *Carta VII* que venimos analizando:

"No lo creo en modo alguno -contestó- y tú mismo puedes formular la pregunta. Aunque *sin duda muchas veces has oído lo que puedo decirte, y ahora no lo recuerdas o pretendes ponerme en un aprieto con tus objeciones*. Esto último será lo más probable. Muchas veces habré repetido que la idea del bien es el conocimiento más importante, pues es esa idea la que proporciona utilidad y positiva ventaja tanto a la justicia como a las demás virtudes. Sabes de sobra que es esto mismo, poco más o menos, lo que tengo que decirte ahora, añadiendo si acaso que *no lo conocemos de manera suficiente*. Si, pues, no lo conocemos, no nos servirá de nada todo lo demás, aún conocido de la manera más perfecta, ya que esto último ningún provecho proporciona de no poseer a su vez la idea del bien"⁹².

La insistencia de Platón sobre las "muchas veces" que ha sido por él "repetida" esta doctrina es reveladora, no sólo de la fundamental congruencia de la *Carta VII* con respecto al resto del *corpus*, sino también del

⁹⁰República VI, 504 c.

⁹¹República 504 e.

⁹²República 505 a. Los subrayados son míos.

importantísimo significado de la mencionada doctrina para una comprensión más objetiva del platonismo.

Al dar por supuesto el Sócrates platónico el conocimiento que Adimanto tenía al respecto, y por ende situarse en un contexto, digámoslo así, "familiar", le reprocha entonces, de manera directa, la actitud abiertamente malintencionada que demuestra al "objectarle" y cuestionarle al respecto de lo que es el Bien. Del mismo modo en la *Carta* nos dice que habrá de sucumbir ante las objeciones el que en la discusión pretenda defender el conocimiento de aquéllas cosas que, en palabras de Platón, "constituyen el objeto de mis esfuerzos"⁹³.

En el pasaje de la *República* antes citado, por si fuera poco, también se hacen explícitas las limitaciones naturales al conocimiento de "todo lo demás", es decir, de los cuatro "instrumentos" de la *Carta*. Allá se pone también de manifiesto la exposición al "ridículo", a la "risa", a la que mueve quien responde en la argumentación sobre lo que constituye el conocimiento del Bien. Simplemente, pudiera decirnos Sócrates, *no hay palabras para expresarlo*, pues "quienes aceptan esta opinión no pueden mostrar a qué conocimiento se refieren, sino que se ven forzados a decir en último término que al del bien"⁹⁴, como si cayeran en la común falacia conocida desde el *De Sophisticis Elenchis* de Aristóteles como *petitio principii*⁹⁵.

⁹³Sobre lo fácilmente refutables que resultan estos argumentos, Cfr. *Teeteto* 197 a.

⁹⁴*República* 505 c.

⁹⁵Cfr. Héctor Zagal Arreguín, *Retórica, Inducción y Ciencia en Aristóteles*, Universidad Panamericana, Ed. Cruz O., México, 1993, pag. 183. Allí se hace referencia al aparente "círculo vicioso" en que resultan explicaciones metafísicas como la de la noción de "participación" en Platón o las de "acto-potencia" en Aristóteles.

El error reside, pues, en el simple *intento* de *explicitar* el contenido inteligible del Principio: quien lo conozca verdaderamente no lo hará, ni por escrito ni en la palabra hablada. Aunque, hay que reconocerlo, si la cuestión quedara cerrada con esta conclusión, no podría en efecto justificarse, ni la utilización del lenguaje mítico y misterioso al que recurre Platón inequívocamente al tratar dichos temas, ni, como es natural, la composición de siquiera una línea del *corpus*. Tendríamos que aceptar, en el mejor de los casos, que la obra entera escrita por Platón no es más que una pila ociosa -de *otiositas*, y no de *otium*- de lúdicos engaños, con un valor -si acaso- apenas artístico, pero jamás filosófico.

Y lo que sucede es que Platón no deja allí el asunto, sino que pasa a exponer lo que considera el camino del conocimiento verdadero, en las exigencias que impone a quien lo emprende, en las condiciones que anteceden el arribo al puerto, y en las desviaciones que impiden a los más, llegar salvos a la meta.

III.1.10 LAS CONDICIONES DEL CONOCIMIENTO DE "LO QUINTO" EN LA CARTA VII

Prosigue, pues, el texto de la *Carta VII* con éstas palabras:

"Sin embargo, a fuerza de *discurrir sobre todos ellos* [los *instrumentos* del conocimiento], *recorriendo cada uno en todos los sentidos, a costa de mucho esfuerzo* se produce en una mente bien constituida el conocimiento de un objeto bien constituido a su vez"⁹⁶.

⁹⁶Carta VII 343 e.

Este es el "largo rodco" de la dialéctica⁹⁷, el que implica no sólo la "segunda navegación" del *Fedón*⁹⁸, sino inclusive el pesado y asarozo camino que se recorre "a nado" en el *Parménides*, la cuesta escarpada, dolorosa y difícil de la caverna, que remonta sólo aquél que no se "acobarda" -se nos viene diciendo desde el *Menón*-, para proseguir a toda costa en la búsqueda de la Verdad...

Pero, por supuesto, la otra *conditio sine qua non* -que no *conditio sufficiens*- que *manca* en el esquema, es la *afinidad* del sujeto con el objeto, esa cualidad óptica por la que *puede* trascenderse esa misma relación *sujeto-objeto* desde la habitualidad de la *posesión* de lo conocido que se con-funde en la inteligencia.

Aquí está la divergencia, tal vez la más honda y grave de todas, entre el aristotelismo y el platonismo. Esta es, quizá, la médula del "eterno debate" del que nos hizo conscientes Borges. De labios del propio Platón:

"En una palabra, al hombre que carece de afinidad con el objeto en cuestión ni la facilidad intelectual ni la memoria podrían proporcionársela, pues *en principio no se produce en naturalezas ajenas a dicha materia*. De modo que aquellos que no sean naturalmente inclinados y espiritualmente afines a la justicia y todas las demás virtudes -aunque en otros aspectos tengan facilidad para aprender y recordar- así como los que poseyendo afinidad natural carezcan de capacidad intelectual y de memoria, no

⁹⁷Cfr. *Teeteto* 200 a 12.

⁹⁸Cfr. *Fedón* 99 d.

conocerán jamás, ni unos ni otros, la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en que se puede conocer"⁹⁹.

Con esto cierra Platón la famosa *digresión filosófica*, en el punto más álgido de la argumentación, la cima que corona el edificio doctrinal expuesto en torno a la naturaleza y los límites del conocimiento humano, fundamento filosófico imprescindible, por otro lado, para comprender también la naturaleza y los límites de la expresión de dicho conocimiento.

Por ello se reitera que "Cuando a costa de mil esfuerzos son puestos en contacto unos con otros elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a *benévolas discusiones críticas*, en que preguntas y respuestas están hechas *sin mala intención*, brota *de repente* la inteligencia y comprensión de cada objeto, que alcanza *en su esfuerzo el máximo límite de la capacidad humana*"¹⁰⁰.

En las *Leyes* encontramos una doctrina idéntica, en una de las páginas más bellas que jamás escribiera Platón. Es, en efecto, una especie de *visión sintética* de su pensamiento filosófico:

"¿Cuál es, pues, la conducta agradable a Dios y la que va en por de Él? No hay más que una, y es un proverbio antiguo el que nos lo expresa satisfactoriamente: *lo semejante se une en amistad a lo semejante...* Ahora bien -nos dice Platón por boca del Ateniense del *diálogo*-, según nosotros, *es Dios la medida de todas las cosas y en el mayor grado posible*; y no el hombre, como piensan algunos. Así, pues, para llegar a ser amado por este

⁹⁹Carta VII 344 a 2.

¹⁰⁰Carta VII 344 b 4.

Dios es necesario que uno se haga a si mismo, en la medida de sus propias fuerzas, semejante a él; y en virtud de este principio, aquél de entre nosotros que sea temperante será amigo de la divinidad, ya que se asemejará a ella"¹⁰¹.

Lo que sigue en la *Carta VII* es simplemente el *quod erat demonstranda*; es decir, una reformulación de la condena al lenguaje a partir del cual arrancó la *digresión*. Por ello cabría proceder por nuestro lado, antes de citar de nuevo el texto, a sacar las conclusiones que del análisis efectuado pueden desprenderse.

En primer lugar, la doctrina expuesta en la *Carta VII* forma parte de las enseñanzas "comunes" del platonismo, pues no sólo se expone con mayor o menor extensión, a mayor o menor profundidad en diálogos tales como la *República* o el *Fedro*, sino que además se infiere de la forma dialógica misma, de la que no se separa jamás Platón. Aquí se le muestra como una doctrina "mil veces" repetida.

Tiene una íntima conexión, tanto temática como expositiva, con el tema del "conocimiento más sublime", de tipo notoriamente metafísico, tanto en la *Carta VII* como en el resto del *corpus*.

Se entiende no únicamente como una condena del lenguaje escrito, sino como una *crítica* -en sentido moderno- de los límites y alcances del lenguaje humano.

¹⁰¹Leyes 716 c-d.

Se relaciona explícitamente con el acto de la reflexión cognoscitiva, es decir, con la necesidad del cognoscente de hacerse cargo de su situación como cognoscente; principalmente en relación con el reconocimiento por parte del sujeto de la imperfección de los instrumentos del conocimiento, y por ende, de sus métodos posibles de expresión.

El acto del conocimiento en su "maxima perfección" depende, pues, para Platón, de una instancia "extra-lógica" o "extra-racional", que en consonancia con el principio que establece que "lo semejante se conoce por lo semejante", se encuentra en la "afinidad" del sujeto y la cosa.

La dialéctica, por su parte, es el *camino* necesario que ha de recorrerse, en un "largo rodeo" y con "muchos esfuerzos", si es que se quiere alcanzar la suprema intelección, pero, en efecto, no *basta*. Entonces, más allá de la dialéctica, el "salto" por medio del cual se "enciende" en el alma la "luz", es simplemente inexpresable en términos *lógico-dialécticos*.

Además, el desconocimiento de la imposibilidad de expresar los Principios adecuadamente significa el "síntoma", por antonomasia, de su incomprensión; ya sea por causa de una suficiencia y vanidad inadecuadas, ya por la incapacidad del entendimiento para alcanzar "lo quinto".

Ahora bien, la respuesta a la cuestión de porqué Platón, aún ante estas consideraciones, escribió *lo que* escribió y *como* lo escribió deberá relacionarse con estas conclusiones, en el contexto y en el texto.

Y es que es precisamente en la *Carta VII* en donde encontramos también las "salvedades", valga la expresión, que hace el filósofo con

respecto a esta teoría de la argumentación y el lenguaje, tanto escrito como hablado:

Ya mencionamos la importancia que para este análisis conlleva el "excepto" introducido por Platón. También importa reparar en el hecho de que, toda vez que sea reconocida la insuficiencia y la impropiedad del lenguaje, puede decirse algo -y hasta escribirse- acerca de los Principios; y ello en el supuesto, claro está, de que se le reciba sin malevolencia, en la actitud ya no del cuestionamiento dialéctico -prototípico, por otro lado, de la forma dialógica en Platón-, sino de respeto por la idea que es traslúcida - como lo es la Belleza en las cosas materiales- a través de esa expresión conscientemente impropia de las cuestiones metafísicas que constituye el mito; y sólo después, eso sí, de conducir con mucho esfuerzo una búsqueda valiente de la Verdad.

Porque, en efecto, tras la experiencia dialógico-dialéctica de la insuficiencia del lenguaje, de la objetabilidad inagotable del discurso, tras la catársis genuinamente anímica de una aporética valiente y filosófica, no puede encontrarse sino la expresión del mito, que es un mero juego para los más, pero también es comprensión del límite del conocimiento en la comprensión del Ser.

Así pues, "Por lo que a Platón se refiere puede demostrarse que acepta el mito como una forma de verdad y que personalmente cree en esa verdad"¹⁰².

¹⁰²Pieper, Op. cit., pag. 56.

Se trata, por supuesto, de una *certeza racional* (aunque atípica), o, más bien, quizá de una *certeza intelectual*, entendiendo por esto una certeza que si bien procede de las potencias superiores del ser humano, no se da en el ámbito de lo *procesual*, no se refiere (entendiendo los términos en su acepción más bien clásica, y no moderna, al modo de Kant o Hegel) a la *Vernunft* sino a la *Verstand*, sobre la realidad del núcleo metafísico que subyace en un mito, y que, sin embargo, no puede expresarse, ni de mejor modo ni de ninguna otra manera que no sea a través del lenguaje simbólico, porque no es producto de un *conocimiento* propiamente *objetivo*.

En efecto: "Cuando se trata de la verdad todo pierde su valor ante los ojos de Platón"¹⁰³, eso es lo que no hay que perder de vista, esa es la razón por la que para Platón no hay dogma, porque la intención última de la filosofía es ir tras el conocimiento verdadero del verdadero ser, del Ser "divino, puro y único en su forma"¹⁰⁴.

Por ello en el *dictum* atribuido generalmente a Aristóteles: *amicus Plato sed magis amico veritas*, puede entenderse el principio genuino del platonismo, según dice el Sócrates de la *República* que "No hay que honrar a un hombre por encima de la verdad"¹⁰⁵.

¹⁰³Pérez Ruiz, Op. cit., pag. 108.

¹⁰⁴Cfr. *Fedón* 83 e 1-2. Este pasaje se refiere directamente a la "amistad" que mantiene el filósofo (como hombre virtuoso) con dicho Ser.

¹⁰⁵*República*, X, 595 c 2.

III.2 EL USO DEL MITO EN PLATÓN

Pieper enuncia la cuestión así: "Tenemos que preguntarnos si todo esto significa simplemente que Platón es por naturaleza un gran fabulador que disfruta contando historias y hasta inventándolas, ¿o se trata de algo más? ¿Se interesa tal vez sobre todo por la didáctica, por *explicar las ideas abstractas mediante imágenes gráficas*? ¿Se trata en resumidas cuentas de una filosofía o más bien de algo que se parece a la poesía, de modo que quien quiera entender la tesis filosófica de Platón, si es que la hay, tenga que *prescindir precisamente de la forma poética*?"¹

III.2.1 POSIBLES MOTIVOS DEL EMPLEO DEL MITO

Si bien es ciertamente verosímil que la forma poética conlleve un cierto valor cognoscitivo en Platón², el mito no es poesía pura, sino una forma más bien *simbólica*, cuya intención significativa rebasa el mero símbolo, y que no mira en sentido propio la relación estética de la composición ni su configuración meramente artística. Por otro lado, tampoco representa una manera simplemente alterna de expresar un argumento, si bien se encuentra íntimamente relacionado con la disquisición filosófica expresada en el método platónico de la dialéctica.

Si Platón emplea la forma mítica no es, pues, en razón de una particular configuración literaria, sino porque o *no quiere*, o porque *no*

¹Pieper, Op. cit., pag. 13. Los subrayados son míos.

²Cfr. *Banquete* 212 a y ss.

puede, o porque *no cree poder*, o porque *objetivamente no se puede* expresar de otra forma *menos impropia* -que no *más apropiada*- el contenido de lo que se expresa en los mismos mitos (quizá una doctrina metafísica).

Nos detendremos por tanto en el análisis de lo que las antedichas opciones representarían, como supuestos, para explicar la intención platónica que subyace al relato mítico, visto éste ya desde la perspectiva de la condena a la escritura, del hecho fundamental de la falta de un escrito platónico sistemático, y de la metodología general de la dialéctica como fin reconocido del filósofo. Decíamos, pues, que esto se debería a que Platón:

Para explicar la actitud de Platón en lo referente a su reticencia a escribir -y tal vez también a hablar- acerca de las doctrinas totales de su pensamiento metafísico sino con mitos, en primer sitio enumeraremos de nuevo las opciones *lógicas* que nos quedan:

- I. No quiere, o
- II. No puede, o
- III. No cree poder, o
- IV. A que esas cuestiones no pueden, *objetivamente*, expresarse de otra forma.

- I. En la primera de las hipótesis cabrían a su vez dos opciones, a saber³:
1. Que Platón obró con *envidia*, guardándose para sí, o para los suyos, conocimientos que podía y sabía expresar abiertamente, tanto por escrito como en el discurso hablado; o
 2. Que Platón evadió la formulación estricta de sus doctrinas porque así *evitaria* los *malentendidos*, ya que sólo eran aptas para unos pocos "iniciados".
- II. El segundo supuesto implicaría lo siguiente:
3. Que Platón mismo *ignoraba* aquéllo que consideraba inexpresable; esto es, que lo que no se puede expresar es simplemente porque no se conoce, o
 4. Que le faltó la *capacidad* suficiente para dar a conocer sus argumentos con el suficiente rigor y exactitud.
- III. Si aceptamos el tercer enunciado habría que entender:
5. Que Platón *creyó* conocer las doctrinas que menciona, pero, al haberlas creído inexpresables, no siéndolo, entonces se *engañó*; o, que como lo inexpresable es incognoscible, erró en los argumentos, o

³A cada una de las proposiciones en arábigos nos iremos refiriendo más adelante con relación a su número.

6. Que conoció en verdad dichas doctrinas, poseía además la capacidad suficiente para expresarlas de manera satisfactoria, pero no era *consciente* de ella, no era *consciente* de los instrumentos de la lógica.

IV. La cuarta tesis implicaría, por su parte, lo siguiente:

7. Que Platón poseía en efecto un conocimiento *filosófico* al respecto, que lo *reconoció* en sus *límites* propios y sus condiciones, y que además era plenamente consciente del problema *al escribir* sus *diálogos* en forma dialéctico-mítica, y precisamente por ello obra así.

III.2.2 LAS POSIBLES SOLUCIONES

Sobre el anterior catálogo de posibilidades lógicas para comprender el fenómeno antes enunciado, cabe analizar la verosimilitud, en Platón, de cada una de las proposiciones.

La primera, la tesis de la *envidia*, la refuta el propio Platón en lo siguientes términos:

"Si yo *creyera* que [estas materias] eran susceptibles de ser expresadas satisfactoriamente por el lenguaje escrito u oral *con destino a las masas* ¿a qué empresa más noble hubiera podido dedicar mi vida que a escribir algo que representaría un máximo servicio para la humanidad y a sacar a luz para el universal conocimiento la naturaleza de las cosas?"⁴

⁴Carta VII 341 d 5. Los subrayados son míos. Cfr. Supra, III.1.7.

La segunda, que versa sobre el cuidado que mantuvo Platón para *evadir* los *malentendidos* que pudiera causar una formulación estricta sobre "estas materias", es en definitiva más seria que la anterior.

Esta es la tesis a la que parecen adherirse los partidarios de las *Ungeschriebene Lehre*⁵.

Aunque Platón mismo previene sobre el peligro que significa intentar escribir, *sermone proprio*, sobre los Principios⁶, lo que interesa en todo caso es analizar el *motivo* por el que lo considera así. Y es que Platón, según hemos visto por la *República*⁷ y el *Teeteto*⁸, consideraba esta argumentación hasta como -valga la expresión- *contradecible* de suyo. Esto hablaría tal vez más de una imposibilidad de expresar esta teoría, que de la *dificultad*, a todas luces salvable, que reconocen quienes hablan de las *doctrinas no escritas*⁹.

La segunda hipótesis, en conclusión, no resuelve la cuestión de forma definitiva. En el mejor de los supuestos, en efecto, dado que se requeriría una exposición más exacta al respecto de la "naturaleza de las cosas", que Platón evidentemente no hace, entoces cabe cualquiera de las otras tres hipótesis, a saber: *o no puede, o no cree poder, o no se pueden* expresar tales asuntos de manera sistemática.

⁵Cfr. Gaiser, Op. cit., pag. 13; Supra, II.1.6.

⁶Cfr. *Carta VII* 344 d 2. Platón no critica a Dionisio en particular por haber tratado la naturaleza de las cosas por escrito, sino que vá mucho más allá: "si Dionisio o *cualquier otra persona de más o menos categoría* ha compuesto un libro sobre las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza de las cosas, conforme a mi opinión, es que *no habla oído ni aprendido doctrina sana alguna sobre las materias que ha tratado*".

⁷Cfr. *República* 505 a.

⁸Cfr. *Teeteto* 196 e y ss.

⁹Cfr. Supra, II.1.6.

Sobre la posibilidad que hemos enumerado en tercer puesto, cabe explicitarla con las palabras del propio Platón, que por boca de Teeteto, en el *diálogo* del mismo nombre, nos expone así la tesis que pasará su Sócrates a refutar:

"...el conocimiento es una opinión verdadera explicada; la opinión no explicada está fuera del conocimiento. Y *aquello que carece de explicación* (μή λόγος) *es incognoscible* (ούκ έπιστητά)"¹⁰.

Aunque, como hace Sócrates repetidamente en el *diálogo*¹¹, esta tesis propuesta por Teeteto es aceptada en varias ocasiones, la referencia a los "primeros elementos" con respecto a la cual se refiere su argumentación es reveladora de su verdadera posición.

Así: "...no se puede dar explicación del primer elemento del que constan otros, puesto que un primer elemento sólo es en sí y no compuesto... Luego la sílaba ha ido a caer en el mismo género que los elementos *si es que* no tiene partes y es una sola forma (ίδέα)"¹².

En la conclusión al pasaje se deja entrever la opinión personal de Platón al respecto del conocimiento de los "primeros elementos", como *tipo* distinto al conocimiento de los "enlaces" o relaciones, y en oposición a ellos:

"...el género de los elementos tiene un conocimiento mucho más claro y mucho más efectivo que el que los enlaces por lo que hace al conocimiento

¹⁰Teeteto 201 c 9. Los subrayados son míos.

¹¹Cfr. Teeteto 166 y ss. Sócrates acepta el *homo mensura* protagórico para efectuar una *reductio ad absurdum* desde una posición, por decirlo así, velada.

¹²Teeteto 205 c 6-d 5.

perfecto de cada cosa. Y si alguien dice que el enlace es cognoscible por su propia naturaleza, pero no el elemento primero, de este hombre pensaremos que bromea, de manera conciente o inconsciente"¹³.

La cuarta proposición -según la cual a Platón le faltó la capacidad suficiente para dar a conocer sus argumentos con el suficiente rigor y exactitud- no merece, según nuestra opinión, mayor estudio. Una prueba suficientemente fuerte en contrario la constituye, por si fuera poco, el testimonio evidenciable a todo lo largo y ancho del *corpus*.

La quinta hipótesis, que cae bajo el supuesto de que Platón sólo creyó conocer ciertas doctrinas -sobre las que se engañó, o sobre las que erró en la argumentación-, sería, en el mejor de los casos, materia de una discusión filosófica actual, más no aporta valor alguno para la elucidación del problema *en el contexto del platonismo*. Equivaldría, para tal efecto, a la séptima hipótesis.

Sobre la sexta proposición a analizar, la de que Platón conoció en efecto las doctrinas a que se refiere, y poseía además la capacidad suficiente para expresarlas de manera satisfactoria, pero no era *consciente* de ella, cabe aducirse la opinión de un buen número de críticos¹⁴, en el sentido de que Platón poseía una conciencia altamente desarrollada al respecto de la ambigüedad de los términos y la falacia en general, tanto como del uso de la lógica y del razonamiento riguroso.

¹³*Teeteto* 206 b 4.

¹⁴Así Richard Robinson, W. B. Stanford, Paul Shorey, Hawthrey, Slezák, D. G. Stuart y otros. Cfr. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, pags. 69-72.

En efecto, aunque el grado de conciencia de Platón al respecto de las cuestiones lógicas que su alumno más tarde hubo de sistematizar en el *Organón* ha sido un punto largamente debatido, y, como todo lo demás en el filósofo de los *diálogos*, tal parece que jamás existirá un acuerdo absoluto al respecto de la influencia que en este punto ejerció sobre Aristóteles -como tampoco existe sobre la que ejerció Sócrates sobre el mismo Platón-, la interpretación de Bury no deja de ser interesante, por tanto es expresión de la diversidad de formas en que pueden interpretarse los escritos de Platón, y tal vez también muestra de la tendencia del filósofo a *decir* mucho más de lo que deja consignado en las meras palabras, de *decir* una gran cantidad de cosas al respecto del proceso de filosofar en la misma dramatización, a través de la *forma* en que redacta su pensamiento. Las palabras de Bury son éstas:

"Consecuentemente debemos entender las falacias que no descubrieron Grote, Apelt y otros -la confusión entre un pensamiento y una cosa, entre el absoluto y lo relativo, entre los sentidos ambiguos de ὄν y μὴ ὄν, de ἔν y τᾶλλα y ἐν y πρὸς- como introducidas intencionalmente para mostrar la inexactitud y la desonestidad del método sofístico de razonamiento, y la consiguiente necesidad de parte de la filosofía de un proceso catártico que la guarde de ser desviada por las artes peligrosas de la crítica"¹⁵.

Por último, es necesario apuntar que la verosimilitud de esta hipótesis (la sexta) se ve también menguada por el hecho del amplio espacio y la reiterada atención que le dedican textos platónicos fundamentales -y

¹⁵R. G. Bury, "The Later Platonism", en *Journal of Philology* 23 [1895], 185. Apud Thomas H. Chance, *Op. cit.*, pags. 232-234. La traducción es mía.

fundamentales asimismo para todo otro tema de carácter metodológico- como son el *Menón*, la *República*, el *Fedro*, el *Teeteto*, el *Político* y la *Carta VII*, entre otros. No queda duda, por otro lado, de que este fue un tema ampliamente tratado en la Academia y entre el círculo de los discípulos de Platón. Así lo deja claro, ya en su vejez, cuando en la *Carta VII* todavía nos dice:

"Existe, en efecto, un argumento sólido en contra de quien se atreve a escribir lo más mínimo sobre estas materias; *ya mil veces ha sido expuesto por mí en otras ocasiones*, pero me parece conveniente repetirlo una vez más"¹⁶.

No quedaría, entonces, sino que Platón poseía en efecto un conocimiento *filosófico* al respecto, que lo *reconoció* en sus *límites* propios y sus condiciones, y que además era plenamente consciente del problema *al escribir sus diálogos* en forma dialéctico-mítica.

Dicho sea esto, pues, en torno al problema del valor de los escritos platónicos a la luz de unas supuestas "doctrinas no escritas". En el contexto del platonismo, decimos nosotros, no hace al caso referir otras fuentes sobre el contenido de las doctrinas que Platón rehusó escribir que los propios *diálogos*. Habría que buscar, de elegirse la filosofía platónica, la verdad *por uno mismo*, tal vez con la ayuda de la dialéctica dibujada en los *diálogos*, tal vez detrás del ropaje del mito, pero siempre *en el alma misma*.

¹⁶*Carta VII* 342 a.

III.2.3 IMPORTANCIA DEL MITO PLATÓNICO PARA LA CRÍTICA

Sin embargo, incontables han sido los intentos en la historia de la filosofía por desentrañar, en una codificación tradicional, el sentido último de la filosofía platónica como cuerpo doctrinal sistemático. Y, si bien es cierto que sin saberlo bien a bien, todos esos intentos conllevan el cumplimiento de la intención propiamente platónica, que es mantener viva la filosofía como búsqueda esforzada, incansable y vitalmente personal, traicionan también su sentido pristino al tratar de encadenar con rígidos conceptos de humana hechura, la dinamicidad (y enfatizamos aquí en la raíz etimológica: δυνάμις, poder) del Ser, de lo divino.

Un ejemplo más de esta mentalidad puede encontrarse en Grube, quien afirma que: "La inmortalidad del alma aparece en el mito del día del juicio, al final del *Gorgias*, pero debe entenderse bien que los argumentos de Sócrates en favor de una vida buena no se basan primariamente en la inmortalidad y que, en este caso como en los demás, su sistema ético se mantendría en pie aún negada esta inmortalidad. El mito es un *addendum*, no un argumento. Al menos hasta que en sus últimos diálogos la inmortalidad fue deducida de premisas ya incorporadas por entonces a su filosofía, Platón prefería no tratar la creencia en ella como un argumento esencial a favor de la vida buena, sino sólo como un acicate suplementario"¹⁷.

Nosotros debemos declarar, con Gómez Robledo, más bien que "Si a Platón le place declararnos en una alegoría lo que constituye sin duda el más alto momento de su filosofía: la Idea del Bien y la ascensión del alma hasta

¹⁷G. M. A. Grube, *El Pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1987, p. 194.

tomar contacto con ella, es porque no puede expresar todo esto sino en el lenguaje del símbolo, apto como ninguno para llevar consigo una multiplicidad de sentidos"¹⁸.

Así pues, sabemos bien que no todos los intérpretes opinan lo mismo en cuanto a la función que tienen los mitos en los *diálogos* platónicos; pero en todo caso, aceptaremos gustosos que, como dice Stewart, "...ningún lector a fondo de Platón puede tener la menor duda de que el mito es una parte orgánica, y no un motivo ornamental, de este drama cuya acción es la palabra"¹⁹.

Jane Harrison, en su introducción al mismo libro de Stewart, recoge en unas cuantas palabras una visión sintética de lo que hemos venido diciendo, y, además, también con respecto a la *Carta VII* y el problema de los escritos en Platón. Nosotros suscribimos sus palabras:

"En esta Carta argumenta que las verdades más altas nunca pueden ser escritas y que cualquier disertación tal, si existiera, fracasaría en expresar el conocimiento más profundo de su autor... Esto simplemente explica el lugar del mito en la filosofía de Platón, que se refiere al tipo de conciencia que se encuentra fuera de la lógica. La revelación es repentina, aunque haya sido larga, ardua y llena de disciplina la preparación...*Pero esto sólo abre el camino a la investigación sucesiva, para maestro y alumno por igual*"²⁰.

¹⁸Gómez Robledo, Op. Cit. pg. 191.

¹⁹Stewart, Op. Cit. pg. 254.

²⁰"...the Seventh Letter, in which the aged Plato explains to the people of Syracuse his failure to convert their former ruler, the younger Dionysius, to the practice of philosophy. In Stewart's days the authenticity of the Letters, which have come down to us under Plato's name, was strongly doubted, but in the light of present linguistic analysis, most scholars

En conclusión, el mito es un elemento esencial del estilo filosófico de Platón, y su filosofía no puede entenderse separada de él. Hay, en este sentido, quienes inclusive han llegado a decir que "...es preciso corregir la representación habitual que separa demasiado tajantemente entre una conceptualidad filosófica y una verdad mítica. Platón en cualquier caso ha entendido la incorporación de la tradición sagrada del mito como un elemento y hasta quizá como el acto supremo del quehacer filosófico. Tanto en el *Gorgias* como en la *República* el mito escatológico se emplea como el argumento supremo y decisivo, después que la pura especulación racional ha legado a su límite propio"²¹.

No nos parece excesivo citar de nuevo a Stewart, quien resume acertadamente un buen número de aspectos ya tratados en el decurso de nuestra investigación. El afirma que "Platón se dirige a un tipo de experiencia que es más sólida de lo que uno puede inferir del mero contenido de la mitología en que él encuentra expresión. Se refiere a aquella parte mayor de la humana naturaleza que no es articulada ni lógica, sino que siente, quiere y actúa"²².

También Alejandro Llano mantiene una posición en favor del carácter "atemático e inobjetivo" que representa el verdadero conocimiento para Platón: "Este saber supremo -nos dice Llano- es algo que oscuramente se

now consider some of them at least, and *in particular the seventh*, to be genuine". Jane Harrison, en la Introducción a Stewart, Op. cit., pags. 6 y 7. Los subrayados son míos.

²¹Pieper, Op. cit., pag. 67.

²²"Plato appeals to an experience which is more solid than one might infer from the mere content of the mythology in which it finds expression. He appeals to that major part of man's nature which is not articulate and logical, but feels, and wills, and acts". Stewart, Op. cit., pag. 44.

vislumbra y se ama. El hombre lo posee de un modo vacilante, que no excluye el claroscuro intelectual, y que Sócrates presenta frecuentemente como recibido en un sueño o revelado por un mito. El saber que supera toda metáfora sólo se puede exponer con metáforas. La sabiduría que conjura el engaño del sueño, tal vez sólo se puede adquirir, a su vez, en un sueño"²³.

III.2.4 EL MITO Y EL CONOCIMIENTO HUMANO

Y es que, en verdad, somos como el prisionero liberado, del que se pregunta Sócrates que "Si se le forzase a mirar a la luz misma ¿no sentiría sus ojos doloridos y trataría de huir, volviéndose hacia las sombras que contempla con facilidad y pensando que son ellas más reales y diáfanas que todo lo que se le muestra?"²⁴

Por ello *siempre* es posible profundizar más en la actividad filosófica, y una *explicación* totalmente satisfactoria sobre la "naturaleza de las cosas" sólo puede darla un conocimiento perfecto de la suprema realidad, que, por otro lado, *supera* esencialmente las fuerzas humanas.

Y como el "conocimiento más sublime", nos había ya dicho Sócrates, "...no lo conocemos de manera suficiente", será entonces imposible exponerlo de manera enteramente satisfactoria. Toda expresión al respecto que pretenda al menos no ser llanamente incorrecta, deberá entonces *asumirse* como impropia, como insuficiente... Deberá ser *muestra* de la infinita distancia que media entre nuestro conocimiento y la suprema realidad, que aún así es, de alguna manera, cognoscible. Y es que "Si, pues, no lo conocemos, no nos

²³Alejandro Llano C., Op. cit., pag 12.

²⁴República 517 b.

servirá de nada todo lo demás, aun conocido de la manera más perfecta, ya que esto último ningún provecho proporciona de no poseer a la vez la idea del Bien²⁵.

Y esa posesión, nos dice también la *República*, es enteramente personal, conlleva el esfuerzo y el trabajo y el dolor incommunicable del verdadero aprendizaje, del *conócete a ti mismo* del mandato Delfico que bien puede describirse como la cuesta escarpada que hay que escalar para salir de la caverna²⁶. Por ello es que *el filósofo es siempre en Platón enteramente real y enteramente comprensible, cuando no lo es la filosofía*.

III.2.5 SÓCRATES, EL MITO Y EL DIÁLOGO

Stewart habla así de las fuentes del mito: "Platón encontró el mito en las mentes de sus contemporáneos, investido con la autoridad de la tradición antigua y el nuevo encanto que Píndaro y los trágicos le habían conferido; quizá, también, si mi sugerencia tiene algún valor, lo encontró asociado, en su propia mente y en las de otros socráticos, con la influencia personal del maestro, donde esa influencia personal fue de lo más impresionante y misteriosa"²⁷.

¿Y no es verdad, pues, que el *diálogo* en su conjunto es como un largo mito, que Platón nos cuenta como intentando reproducir ese misterio de la

²⁵*República* 505 a.

²⁶Cfr. *República* 515 c y ss.

²⁷"Plato found Myth invested in the minds of his contemporaries with the authority of old tradition and the new charm which Pindar and the tragedians had bestowed upon it; perhaps, too, if my suggestion has any value, he found it associated, in his own mind and the minds of other Socratic men, with the person influence of the Master where that influence was most impressive and mysterious". Stewart, Op. cit., pags. 75 y 76.

vida de Sócrates, ese misterio del verdadero filosofar, vivo, animado, dialógico y erótico?

Porque, en efecto, "...el mito puede ser usado para expresar imaginativamente lo que sin duda demanda algún tipo de expresión -la esperanza del hombre en la inmortalidad personal- pero no puede, sin riesgo de herida fatal, ser expresado con el lenguaje de la ciencia"²⁸. Pero, por su misma condición de representación imaginativa, "...Platón le confiere verosimilitud al mito haciéndolo explicar hechos, o lo que él acepta como hechos, y trayéndolo, tanto como es posible, a la congruencia con la 'ciencia moderna' de su tiempo"²⁹.

Esto significa que el mito, en cuanto tal, como forma de expresión, en efecto reconoce su incapacidad estructural como lenguaje humano y contextual de decir con propiedad lo acontextual y supraobjetivo que constituye la naturaleza de lo divino y del verdadero Ser: en ésta contextualización radica la verdad del lenguaje que Platón utiliza en sus *diálogos*. Sus obras literarias presentaban y comunicaban al exterior de la Academia aquello que primordialmente había sido adquirido en el ámbito del filosofar oral, reproduciendo en la medida de lo posible esa condición de la actividad filosófica que le liga estrechamente a la discusión viva³⁰.

²⁸ "...myth might be used to express imaginatively what indeed demands expression of some kind -man's hope of personal immortality- but cannot, without risk of fatal injury, be expressed in the language of science". Stewart, *Ibid*, pag. 94.

²⁹ "...Plato gives verisimilitude to Myth by making it explain facts, or what he accepts as facts, and bringing it, as far as possible, into conformity with the 'modern science' of his day". Stewart, *Ibid*, pag. 112.

³⁰ Cfr. Gaiser, *Op. cit.*, pag. 4.

Sabemos que en la Atenas de Platón se discutía ardientemente sobre la preeminencia de la palabra hablada o de la escrita, pero el sentido de la enemistad de Platón no se puede encuadrar en los márgenes de esa disputa. "No trata él de dar la razón a Alcídamente contra Isócrates, ya que tanto el primero como el segundo se mueven en el terreno de la oratoria política o forense y en Platón la enemistad contra esa oratoria es tan profunda como contra la escritura o incluso más profunda aún"³¹. Su enemistad para con la palabra radica en la pretensión de la palabra (imagen del pensamiento) de ser conocimiento total, del conocimiento real³².

III.2.6 EL LUGAR DEL MITO EN EL *DIALOGO*

En el *Político*, un *diálogo* referido explícitamente a una discusión metodológica³³, el Extranjero -conocido ya por el *Sofista*- introduce un paréntesis en la argumentación, a su vez precedida por el relato mítico sobre el origen del cosmos que culmina en la figura del pastor divino y el rebaño humano³⁴.

El personaje del joven Sócrates se muestra por demás confiado en la exposición del portavoz platónico, quien suavemente le reprende diciendo:

³¹Pérez Ruiz, Op. cit., pag. 102. Cfr. Friedländer, *Das geschriebene Werk, Platon I*, cap. V, en particular las pags. 116 a 120. Una breve pero interesante exposición del problema de los escritos platónicos puede verse también en Hackforth, *Phaedrus*, pags. 162 a 164, que confiesa los mucho que debe a Friedländer.

³²Cfr. lo dicho en Supra, III.1.6.

³³Cfr. Guthrie, Op. cit., T. V., pag. 163.

³⁴Cfr. *Político* 269 e-274 e.

"Esto sería para nosotros un bonito éxito, Sócrates. Pero no es suficiente que tú solo estés convencido de ello; es preciso que tú y yo, de común acuerdo, tengamos esa misma convicción"³⁵.

Con esto queda expresada, al inicio, la importancia de la actividad dialéctica. Habrá de dirigirse la investigación, con todo, hasta que el acuerdo entre los interlocutores pueda fincarse en la razón. Hasta que el examen y el análisis puedan considerarse concluidos y satisfactorios para ambos interlocutores, todos los temas de discusión hayan sido debidamente agotados y no pueda procederse más allá en la división³⁶.

"A mi simple manera de ver -prosigue el Extranjero-, nuestro esbozo del rey todavía no está completo. Por el contrario, de la misma manera que los escultores que a veces se apresuran extemporáneamente y entonces, cargando y recargando más de lo conveniente, retrasan así todo lo que están haciendo, nosotros, de igual forma, queriendo poner en evidencia sin dilación... nos hemos cargado de una cantidad de leyenda tan prodigiosa, que no hemos podido evitar usar de ella más de lo que era razonable. De esta manera hemos alargado la demostración y, a fin de cuentas, no hemos sabido llevar a su término nuestro mito".

Tal parece, pues, que el Extranjero se reprocha no haber puesto en su lugar apropiado la argumentación dialéctica -apresurándose "extemporáneamente"- para pasar entonces a relatar su mito³⁷.

³⁵*Político* 277 a 3.

³⁶Cfr. *Político* 276 c-d.

³⁷Cfr. Guthrie, Op. cit., T. V., pag. 164. Él afirma que el "mito cósmico" introducido por Platón en el *Político* es una "conclusión" que se "declara insatisfactoria" porque revela una *diárestis* incompleta, un error "metodológico".

A renglón seguido se nos dice que "...nuestro razonamiento, por el contrario, produce enteramente el efecto de un cuadro muy bien dibujado en sus líneas exteriores hasta producir la impresión de que está acabado, pero al que le faltan aún el relieve que le darán la pintura y la armonía de los colores. Y no es el dibujo ni una representación manual cualquiera, sino el razonamiento y la palabra lo que más nos conviene, cuando se trata de exponer algo que tiene vida a espíritus capaces de seguirlo"³⁸.

Y cuando Platón nos confiesa: "Es difícil, amigo mío, hacer comprensibles las cosas superiores sin una imagen sensible; nos ocurre como al que en el sueño lo ha sabido todo y cuando despierta ya no sabe nada"³⁹, lo más revelador es la expresa aceptación del grave error metodológico incurrido, supuesto que, responde el Extranjero al joven Sócrates, "Un paradigma, mi bienaventurado amigo, necesito ahora un paradigma para explicar mi mismo paradigma"⁴⁰.

III.2.7 UNA LIMITACIÓN DEL CONOCIMIENTO METAFÍSICO

Pero no sólo le sucede a Platón el caer aparentemente en esta "trampa" lógica al referirse a cuestiones de tipo metafísico:

³⁸*Político* 277 c. Esta puede considerarse como una nueva formulación de los principios en que se basa la crítica a la escritura en el *Fedro* (Cfr. 275 d y ss.), en donde Platón destaca la primacía de la filosofía dialógica, viva e íntima (Cfr. *Fedro* 276 a y ss.).

³⁹*Político* 277 d.

⁴⁰*Político* 277 d 9. Como bien apunta Guthrie, Op. cit., T. V. pag. 173, aunque a veces traducida por la de "ejemplo", la palabra "paradigma" aquí conlleva más bien el sentido clásico de "analogía".

En efecto, supuesto que "Argumentar por paradigma o analogía y argumentar por metáfora son términos prácticamente intercambiables"⁴¹, se entiende cómo al exponer en concreto el tema de el uso extrarretórico de la analogía en la *Metafísica* aristotélica, Héctor Zagal nos hace caer en la cuenta del hecho de que "los ejemplos analógicos aducidos para explicar acto-potencia, no permiten explicitar la razón de la analogía", por lo que "se antoja la presencia de un círculo vicioso", esto es, de una limitante en la argumentación que a primera vista semeja la petición de principio, y que sin embargo "se rompe si se acude a una intelección inmediata: un niño a los 10 años es conciente de estar vivo y puede distinguir entre un cadáver, una piedra y un hombre, pero difícilmente podrá definir la vida"⁴².

Esta otra analogía que nos presenta Héctor Zagal es suficientemente clara, sobre todo si se tienen en cuenta las acotaciones que proporciona el mismo autor al respecto, a renglón seguido:

"Con todo, el caso de acto y potencia es muy especial. Son dos nociones primitivas... Sólo resta ejemplificar la actualidad en relaciones concretas"⁴³.

Lo que queda dicho así es que existe un tipo de saber, válido y concreto, del que no se puede dar razón en sentido estricto, esto es, del que sólo se puede ejemplificar o metaforizar; si se me permite, "mitificar".

Al hablar de estas nociones "primitivas" o primarias, tal parece que sólo a través de una intelección inmediata es posible su genuina comprensión.

⁴¹Héctor Zagal, Op. cit., pag. 153. Se refiere específicamente a Aristóteles.

⁴²Zagal, Op. cit., pag. 181.

⁴³Ibidem.

Cabría agregar que quien intentara explicitar con argumentos lógicos propios la ejemplificación que se hace de acto y potencia estaría dando vueltas en el vacío; estaría, en el mejor de los casos, ejemplificando sobre la ejemplificación, mitificando el mito.

Para comprender en realidad la distinción entre acto y potencia estorbaría, pues, cualquier demostración. Lo único que queda es mostrar, "los cimientos del Partenón y el Partenón terminado; el bloque de mármol y la Palas Atena de Fidias"⁴⁴.

Héctor Zagal agrega, con respecto a este mismo punto, que una argumentación de este tipo "No es una argumentación por paradigma. Es una inducción".

Y su conclusión es también reveladora: "Pues si en efecto, Platón no puede dar un contenido al término "participación", sino que sólo puede "simular" casos de participación, "Corisco participa de hombre", lo cual ni es definición y sí es una cierta petición de principio, es igualmente cierto que Aristóteles tampoco puede definir acto-potencia. Sólo puede señalar casos concretos"⁴⁵.

Y es que "En la mismísima búsqueda de los primeros y más altos principios de la realidad, lo que resulta del intento de disolver una metáfora es sólo otra metáfora"⁴⁶.

⁴⁴Ibid, pags. 181-182.

⁴⁵Zagal, Op. cit., pag. 183.

⁴⁶Alejandro Llano, Op. cit., pag. 6.

En palabras del mismo Platón:

"[Estas cuestiones]... *no se puede*, en efecto, *reducirlas a expresión*, como sucede con *otras ramas del saber*, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma⁴⁷.

Porque, además:

La escritura "Es la apariencia de sabiduría, no su verdad"⁴⁸, y así, una vez que hacen a los hombres "eruditos sin verdadera instrucción, parecerán jueces entendidos en muchas cosas no entendiendo nada en la mayoría de los casos, y su compañía será difícil de soportar, porque se habrán convertido en sabios en su propia opinión, más no en la realidad"⁴⁹.

A fin de cuentas, el uso propio del mito en Platón significa precisamente que a través del mito es como es dable expresar los contenidos metafísicos, en tanto no los *expresan proprie dictu*, sino que los *sugieren* al intelecto capacitado para comprender, *más allá de las representaciones*, lo *no representable* reconociéndolo en sí mismo como tal.

Por eso el pasaje que sigue a las sentencias antes citadas del *Fedro* - en el que éste reclama aquellas palabras diciendo: "¡Qué fácilmente, Sócrates, compones fábulas egipcias o de cualquier otro país que se te antoje!"⁵⁰ - es

⁴⁷Carta VII, 341 c 6. Cfr. Supra, III.1.6, nota 46.

⁴⁸Fedro 275 a 6.

⁴⁹Fedro 275 b 2. Cfr. Carta VII, 341 c 3-342 a 1.

⁵⁰Fedro 275 b 8.

revelador de lo que piensa Platón sobre el mito y su autoridad, según se ve en la respuesta de su Sócrates:

"Era una tradición, querido, del santuario de Zeus en Dodona que de una encina salieron las primeras revelaciones proféticas. En efecto, a los hombres de aquellos tiempos, que no eran sabios como nosotros los modernos, les bastaba, debido a su ingenuidad, con oír a una encina o una roca, a condición de que dijeran la verdad. Para tí, en cambio, probablemente hace una diferencia quiés es el que lo dice, y de qué país, porque no examinas únicamente si es así o de otra manera"⁵¹.

La referencia, tras la manifiesta ironía, es en definitiva a dos tipos de certeza, una genuina, que proviene del examen que se realiza dentro de uno mismo, en cuyo caso el mito no sería un medio de transmisión del conocimiento, sino una forma de *provocar la reminiscencia*; y otra falsa, la que proviene de argumentos externos que se arrojan *una autoridad que no tienen*.

⁵¹ Fedro 275 c. Este mismo pasaje ya había sido citado, para analizar otra cuestión, en Supra, I.3 y ss.

III.3 EL DIALOGO PLATONICO, EL MITO Y EL CONOCIMIENTO

III.3.1 LOS NOMBRES Y LAS COSAS

"Vamos a ver, Cratilo: reflexionemos. Si en la investigación de las cosas toma uno como guía los nombres, examinando el sentido de cada uno de ellos, ¿te das cuenta de que corre uno el gran peligro de engañarse?"¹

Este pasaje se inserta en la discusión a partir de la virtud de la enseñanza, que tendría por sobre todos aquél que poseyera con exactitud un conocimiento de los nombres; y, a través de ellos, de las cosas². Sócrates refuta, pues, la tesis de Cratilo: el conocimiento de las cosas por medio de los nombres, que no implica comprobación, se distingue claramente de la investigación personal que lleva al conocimiento. Como se nos dice en el *Fedón* por boca de Simmias:

"A mí me parece, ¡oh Sócrates!, sobre las cuestiones de esta índole tal vez lo mismo que a ti: que un conocimiento exacto de ellas es imposible o sumamente difícil de adquirir en esta vida, pero que el no examinar por todos los medios posibles lo que se dice sobre ellas, o el desistir de hacerlo, antes de haberse cansado de considerarlas desde todos los puntos de vista, es propio de hombre muy cobarde. Porque lo que se debe conseguir con respecto a estas cuestiones es una de estas cosas: aprender o descubrir por uno mismo

¹Cratilo 436 b.

²Cfr. Cratilo 435 d 2.

qué es lo que hay de ellas, o bien, si esto es imposible, tomar al menos la tradición humana mejor y más difícil de rebatir y, embarcándose en ella, como en una balsa, arriesgarse a realizar la travesía de la vida, si es que no se puede hacer con mayor seguridad y menos peligro en navío más firme, como, por ejemplo, una revelación de la divinidad"³.

El método apropiado, la mayéutica, queda magníficamente expresada en las palabras de Sócrates a Alcibiades, en el *diálogo* del mismo nombre: si no te oyes *tú a tí mismo* que lo justo es conveniente, no creas las palabras de *otro*⁴. Este es el único sentido del verdadero conocimiento, y ésta, por tanto, la única forma válida de entender los escritos de otros -y los de Platón mismo, claro está-, con referencia explícita al método general socrático, apelando siempre a la *persona*, en el reconocimiento de la propia ignorancia.

Platón considera a la filosofía como la Ciencia de todas las ciencias precisamente en la medida en que es consciente de sus propias limitaciones: es conocimiento verdadero en la medida en que no pretende ser omniabarcante, en la medida en que reconoce el impedimento connatural al ser humano para acceder a la Verdad en forma absoluta y radical. El primer paso, sin duda, consiste en entender esa Verdad como infinitamente alejada de nuestra capacidad cognoscitiva, cosa que se da como añadidura, que se entiendo

³Fedón 85 c y ss.

⁴Cfr. *Alcibiades* 112 d y ss. Al respecto son las siguientes palabras referidas al *Menón*: "Hier [sc. im *Menon*] in der Unterrichtslektion geschieht das mit dem Burschen des Menon. Wir brauchen nicht alle Schritte nachzutun, mit denen der Schüler zur Verdoppelung des Quadrates geführt wird. Es genügt zu sagen, dass dieser Weg sich in drei Etappen vollzieht. Auf der ersten stellt Sokrates fest, dass der Schüler fälschlich zu wissen glaube (Cfr. 82 e). Auf der zweiten der zweiten brinht er ihn zur Einsicht in die Aporie als notwendigen Durchgangspunkt (Cfr. 84 a-c). Auf der dritten führt er ihn zur *Lösung des Problems; in der Form des Mythos gesprochen*: er weckt die Erinnerung". Friedländer, *Op. cit.*, T. II, 1, pags 263 y 264. Los subrayados son míos. Apud Pérez Ruiz, *Op. cit.*, pag 80.

como principio y desde el principio, en la forma misma del mito.

III.3.2 NECESIDAD DE REFLEXIONAR SOBRE EL PRINCIPIO

No hay que olvidar que, como dice Platón, "Es, pues, sobre el principio donde, en todas las cosas, debe todo el mundo poner la mayor parte de su reflexión y su estudio para inquirir si ha sido establecido correctamente o no; y cuando esto ha sido bien comprobado, se debe hacer derivar de él el resto"⁵.

Y cabe entonces recordar lo que para Platón es el conocimiento del principio, desde el punto de vista de la *condición* de su verdadero conocimiento, desde el punto de vista del *cómo* debe conocerse el principio, para entender porqué el principio se conoce en la *reflexión*, a través de la *convivencia personal* con el problema, tras largos esfuerzos y penosos estudios. Representa más bien una *actitud* que la posesión sin más de un objeto, representa la necesidad de llevarse a sí mismo como maestro, inclusive cuando se considere *aprender* de otro como una instancia válida para la adquisición del verdadero conocimiento.

En el pasaje de la alegoría de la línea, al haberse ya dividido los primeros dos segmentos, dice Sócrates:

"Pues ahora deberás considerar cómo ha de dividirse la sección de lo inteligible... El alma se verá forzada a buscar una de las partes haciendo uso, como si se tratase de imágenes, de las cosas que entonces eran imitadas.

⁵Cratilo 436 d 4.

Procederá por hipótesis y se dirigirá no al principio, sino a la conclusión"⁶.

Queda claro que proceder por hipótesis sin encontrar el principio, y tomarlas como si fuesen el principio, resulta en un conocimiento imperfecto y provisional, en una etapa más que habrá de ser superada, y que por lo tanto corre el "grave peligro" del que se nos habla en el *Cratilo*⁷, una suerte de encadenamiento tan fatal como el que sufren los prisioneros en el fondo de la caverna, que consideran a las sombras *como* la verdadera realidad⁸. La alusión al pasaje del *Cratilo* se justifica si se tiene en cuenta que Platón pone la situación de los prisioneros en estos términos:

"Si pues, pudiesen dialogar unos con otros, ¿no crees que *convendrían en dar a las sombras que ven los nombres de las cosas?*"⁹

Pero, más aún, ¿cómo establecerá el filósofo -aquel que busca conocer el *principio* en tanto que principio, sin engañarse al respecto- los nombres *verdaderos* de las *verdaderas* cosas?

III.3.3 LA CONDICIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL PRINCIPIO

Como dice Sócrates: "¿Con ayuda de qué nombres había podido él aprender o conocer las cosas.. si, por otra parte, es imposible, según nuestra opinión, aprender y descubrir las cosas sin haber *aprendido o descubierto por sí mismo* los nombres que las designan?"¹⁰

⁶República 510 b 4.

⁷Cfr. República 436 b.

⁸Cfr. República 514 a.

⁹República 515 b 4. Los subrayados son míos. Se refiere a la misma confusión que generan los nombres, adjudicados a las cosas por la figura del "legislador" en el *Cratilo*, 427 c.

¹⁰*Cratilo* 438 a.

Parece claro, en conclusión, que siendo los nombres "imágenes" de las cosas, o sus "imitaciones"¹¹, estos no pueden ser utilizados sino para designar el tercer segmento de la línea dibujada en la *República*, pero jamás *con propiedad* el cuarto, aquél:

"Que la razón misma alcanza con su poder dialéctico. *No tendrá que considerar ahora las hipótesis como principios, sino como hipótesis reales; esto es, como puntos de apoyo y de partida que la conduzcan hasta el principio de todo, independiente ya de toda hipótesis*"¹².

Si intercambiamos, en efecto, los términos utilizados en este pasaje por aquéllos otros utilizados en el *Cratilo*, con que además designa *expresamente* Platón la condición cognoscitiva de los trogloditas, nos quedará algo similar a esto:

Que la razón misma alcanza con su poder dialéctico un conocimiento por el que ya no se considerará a los nombres como las cosas mismas, sino como meros nombres, representaciones o "imágenes"; esto es, como punto de apoyo y de partida que conduciría a la razón hasta esas cosas mismas, independientemente ya de todo nombre.

Y, nos preguntamos, ¿no es el mito -según lo acompaña Platón de una serie de señales de alerta que desde el inicio lo presentan como una *forma inapropiada de expresar la verdad*, y según lo sitúa el mismo Platón a distancia (pero *como* conclusión) de la actividad dialógico inquisitiva- una manera de entender, desde la enunciación misma, la *distancia* que media

¹¹Cfr. *Cratilo* 433 d: "¿No te satisface que el nombre se defina como una representación del objeto? -Sí".

¹²*República* 511 a. Los subrayados son míos.

entre los nombres y las cosas? ¿No es el mito una imagen que, reconociéndose como tal, nos acerca a *la comprensión de la representación en tanto que representación*, la imagen en tanto que imagen?

Alejandro Llano comenta este símil de la línea así:

"En el segmento *d*, la facultad dialéctica -el *nous*- conoce los supuestos como supuestos, y no como principios (511 b). No se engaña al respecto. Descubre la condición medial o representativa de los supuestos, que conducen hasta el principio, que es *lo no supuesto*, es decir, lo no representativo"¹³.

Quien pretenda alcanzar el conocimiento verdadero debe cumplir esta condición, nos dice Sócrates, porque sólo así se alcanza el conocimiento del principio: "Y, tras aferrarse a él, *ateniéndose a las cosas que de él dependen*, descende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas"¹⁴.

III.3.4 UNA POSIBLE INTERPRETACIÓN DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS

Sobre este pasaje en concreto se pregunta Alejandro Llano: "Pero, ¿qué son las Ideas? Es muy curioso que Platón no lo diga en ningún momento. No lo *dice*, sino que lo *muestra*. Lo más notorio de la *doctrina platónica de las ideas* es que nunca comparece en los diálogos como tal teoría. Y más significativo aún que lo que comparezcan sean sendas críticas a una presunta teoría, expuestas respectivamente en la primera parte del

¹³Alejandro Llano, Op. cit., pag. 8.

¹⁴República 511 b.

Parménides y en el pasaje de la *gigantomaquia* del *Sofista*¹⁵

Y es que las Ideas, en el sentido en que las entendió Platón, no son *objetivables*, no significan en absoluto aquello que por "idea" entendemos en lenguaje moderno. Para nosotros, en efecto, parece no haber distinción de fondo entre los términos "idea" y "concepto". El concepto es algo *en tanto que concebido*, esto es, *en tanto que fenómeno* (utilizando, evidentemente, la terminología kantiana), mientras la Idea en Platón es aquello mismo, *en sí mismo*, que la inteligencia ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) contempla, el *nóumeno*, la *región* en que habita lo divino¹⁶. Platón sólo nos dice lo que las Ideas *no son*.

Por ello es que "El plan completo de Platón para la diseminación de la filosofía a través de la escritura estaba basado en una continuación de las relaciones personales, no en la perpetuación de una doctrina... A causa de los hábitos y prácticas de Sócrates, la filosofía escrita de Platón se mantuvo en el nivel de la conversación, o, como observa atinadamente Stewart, sus reflexiones tomaron la forma del drama, en el que los mismos argumentos eran caracteres"¹⁷.

Por ello es que los *diálogos* no suelen terminar con una conclusión propiamente dicha. Su fruto no es una verdad absoluta sujeta a la instrucción, no puede formularse como *resultado* temático, no puede englobarse en los *exposición doctrinal*.

¹⁵Alejandro Llano, Op. cit., pag. 9. Cfr. *Parménides* 128 e y ss; *Sofista* 246 a y ss.

¹⁶Cfr. *Fedro* 247 b y ss.

¹⁷"Plato's whole plan for the dissemination of philosophy in writing was a continuation of personal relationships, not the perpetuation of a doctrine... Because of the practice of Socrates Plato's written philosophy was kept at the level of conversation, or, as Stewart acutely observes, his researches took the form of drama in which the arguments themselves were characters". Stewart, Op. cit., pags. 5-6.

De los *diálogos*, más bien, debe quedarnos clara la idea clara de que *por ese camino* no se puede aprehender el misterio del Ser, y que *el camino del pensamiento investigador se abre hasta lo imprevisible*¹⁸.

III.3.5 POSIBLES MOTIVOS DEL EMPLEO DEL *DIÁLOGO* EN PLATÓN

En esta tesis Gaiser realiza, como parte de su análisis sobre las "doctrinas no escritas", la siguiente distinción:

"Desde el momento en que el diálogo literario no lleva a cumplimiento la composición sistemática, restan al lector dos explicaciones completamente diversas:

- a) primeramente, puede suponer que Platón ha querido a ciencia cierta guardar para sí la solución fundamental, queriendo que sea el lector mismo quien la encuentre, siguiendo los puntos relevantes presentes en el diálogo;
- b) pero puede también suponer que el diálogo deje abiertas las cuestiones más importantes, porque Platón mismo no estaba todavía en grado de dar una respuesta, o quizá porque *Platón rechazaba por principio una solución sistemática*¹⁹.

¹⁸Cfr. Pieper, Op. cit., pag. 33.

¹⁹Gaiser, Op. cit., pag. 9. Los subrayados son míos.

Es curioso notar que las dos hipótesis -o más bien las tres- son ciertas en algún sentido. En efecto, como expresión del método mayéutico, y como resultado de la convicción platónica de que la filosofía no es un saber que pueda enseñarse a la manera de las demás ciencias²⁰, los *diálogos* pretenden *dejar al lector la comprensión*²¹; supuesto que, además, sólo para aquellos que son capaces "por sí mismos" de encontrar la verdad son útiles los escritos filosóficos²².

Ahora bien, la segunda hipótesis afirma que Platón deja el diálogo abierto porque no se encontraba "todavía" en posición de dar una respuesta. Esto también es cierto en algún sentido. Por ello nos dice en el *Gorgias* que no sería nada sorprendente que despreciásemos el mito si es que somos capaces, a través de la investigación, de encontrar términos más exactos²³; o, al finalizar el *Teeteto*, que habrá que seguir indagando para hacer que el método rinda sus frutos, supuesto que la ignorancia es el *principio* de la mayéutica²⁴.

Englobada por Gaiser en la segunda, se encuentra también la hipótesis de que *Platón rechazaba por principio una solución sistemática*. Si "el sistema o es cerrado o no es sistema"²⁵, entonces ésta última es asimismo válida, según queda claro por la página final del *Fedro* donde se establece que el nombre de "sabio" es demasiado para un hombre, "Pero el de *filósofo* -amante de la sabiduría-, o algún otro por el estilo, le iría mejor y no

²⁰Cfr. *Carta VII* 341 c 5; Supra, III.1.6.

²¹Cfr. *Alcibíades* 112 d y ss; y Supra, III.3.2.

²²Cfr. *Carta VII* 341 e; y Supra, pag. III.1.7.

²³Cfr. *Gorgias* 527 c.

²⁴Cfr. *Teeteto* 210 c.

²⁵Héctor Esquer, Seminario de *Teoría del Conocimiento*, Universidad Panamericana, 1992.

desentonaría tanto"²⁶.

Como apunta bien Pérez Ruiz: "Los sofistas y Platón estaban de acuerdo en este punto: el sabio debe poder comunicar a otros su sabiduría. La diferencia estaba en que los sofistas se llamaban a sí mismos sabios y pretendían hacer sabios a otros, mientras que Platón les negaba ambas pretensiones... El tipo del sabio lo ha visto él [Platón] en la sabiduría limitada de los diversos oficios. Los que la poseen pueden comunicarla. Con las virtudes morales y los grandes principios filosóficos no pasa lo mismo. Los sofistas no se han dado cuenta de la diferencia y por eso van llenos de confianza vendiendo sabiduría"²⁷.

III.3.6 EL INTELLECTUAL Y EL FILÓSOFO

Los sofistas, en efecto, como paradigma del "intelectual" (si se nos permite el anacronismo) con quien siempre estuvo en franca pugna Platón a través de su obra, tenían una concepción excesivamente mecánica de la educación, en la que la labor del discípulo se limitaba a recibir y la del maestro a dar.

Ya Sócrates, podemos suponer sin demasiado esfuerzo, se había rebelado contra este modo de concebir la educación, posible respecto de la enseñanza de los oficios técnicos, pero en manera alguna en la formación moral, que es la que realmente merece el nombre de *educación*. En ese terreno *no sirven para nada fórmulas aprendidas de memoria*.

²⁶Jedro 278 c. Cfr. Supra, pags. 80-94.

²⁷Pérez Ruiz, Op. cit., pags. 75 y 79.

Y lo más probable es que Platón haya evolucionado en la formulación de este principio, para pasar de la enseñanza socrática al respecto de la virtud a concebir la *paideia* de los gobernantes en la *República*²⁸.

Tal vez Sócrates notó la diferencia entre las técnicas y las virtudes morales²⁹ y más adelante Platón vió que lo mismo pasa entre las ciencias del género de la geometría³⁰ y los grandes problemas filosóficos.

Platón ha dicho en un sinnúmero de sitios y de múltiples maneras lo que considera el error metodológico por excelencia, el principio de todas las desviaciones intelectuales.

Así nos dice, en una obra tan temprana como la *Apología*, que "...llevé a cabo el examen al que lo sometí por medio de la conversación y tuve la impresión de que ese hombre parecía sabio a muchos y sobre todo a sí mismo, pero no lo era. A consecuencia de esto me gané su enemistad y la de muchos de los que estuvieron presentes, y partí pensando para mis adentros: Yo soy más sabio que este hombre; es posible que ninguno de los dos sepamos cosa que valga la pena, pero el cree que sabe algo, pese a no saberlo, mientras que yo, así como no sé nada, tampoco creo saberlo"³¹.

Es de suma importancia hacer hincapié aquí en la figura filosófica y la persona histórica de Sócrates. Es innegable la importancia de su ejemplo y

²⁸Cfr. Pérez Ruiz, *ibid*, pag. 83.

²⁹Como aparece en el *Protágoras*.

³⁰Cfr. *República* 511 d: "Veo perfectamente que estás hablando del método de la geometría y ciencias hermanas".

³¹*Apología* 21 c. Cfr. 23 a; 29 a. La argumentación filosófica de esta "defensa", podría decirse sin dificultad, está bordada sobre el principio socrático "yo sólo sé que nada sé".

la congruencia de su vida con su doctrina, que evidentemente impresionaron profundamente a Platón, y que probablemente constituyeron para él, incluso, el *principio* de la filosofía.

En el *Teeteto* se dice que el principio de la filosofía es el "asombro", el "maravillarse" (θαυμάζειν)³²; y, nos preguntamos nosotros, ¿es que algo puede causar mayor asombro que el reconocer que las sombras que tenía uno por realidades no son sino sólo eso, sombras? ¿Es que puede alguien maravillarse más que cuando encuentra que la apariencia es apariencia, y que por tanto no es la realidad?³³

Esto es la filosofía para Platón, éste el *principio*, según nos dice la extranjera de Mantinea en el *Banquete* que "ninguno de los dioses filósofa ni desea hacerse sabio, porque ya lo es, ni filósofa todo aquel que sea sabio. Pero, a su vez, los ignorantes ni filosofan ni desean hacerse sabios, pues en esto estriba el mal de la ignorancia: en no ser ni noble, ni bueno, ni sabio y tener la impresión de serlo en grado suficiente"³⁴.

III.3.7 EL ERROR METODOLÓGICO FUNDAMENTAL Y SU CONTRAPARTE

Todavía cabría citar otras sentencias platónicas en el mismo sentido³⁵, pero habremos más bien de enfocarnos en el *Sofista* en donde Platón expone su teoría de la *doble ignorancia*³⁶, que es la "causa de todos los errores a los que está sometido el pensamiento de todos nosotros"³⁷.

³²Cfr. *Teeteto* 155 d 3.

³³Cfr. *República* 515 a y ss.

³⁴*Banquete* 204 a.

³⁵Cfr. *Menón* 84 a; *Fedro* 275 b; *Teeteto* 210 c, etc.

³⁶Cfr. *Sofista* 229 b y ss.

³⁷*Sofista* 229 c 7.

Por encontrarse aquí, como preludio a la "gigantomaquia", cobra aún más valor esta reiteración -o, más bien, profundización- del principio socrático del saber humano:

"Si se llegara al hecho de que la ignorancia es doble, es, en efecto, evidente que la enseñanza tendría, también ella misma, necesariamente dos partes o formas, que corresponderían, cada una, a cada uno de esos dichos géneros de ignorancia"³⁸.

Y la más peligrosa de todas, la única ignorancia que puede verdaderamente llamarse así, es aquella que consiste en "No creer ni saber de ninguna manera que uno no sabe"³⁹.

Esto guarda una relación fundamental con el pasaje, un poco posterior, en que el Extranjero narra la "gigantomaquia" sobre el ser entre los "materialistas" y los "amigos de las Ideas"⁴⁰. Unos y otros atribuyen al ser el carácter de la *objetividad*, que es precisamente lo que Platón les reprocha por boca de los dos interlocutores en el *diálogo*⁴¹.

"Lo propio de los "amigos de las formas" es que entienden las Ideas como esencialidades existentes *para sí*, como entidades autárquicas y no relacionales. Ya no son -como en otros diálogos- "Ideas de", sino pura y autónomamente Ideas que, solemnes y majestuosas, están quietas y estáticas"⁴².

³⁸*Sofista* 229 b 6.

³⁹*Sofista* 229 c 4.

⁴⁰Cfr. *Sofista* 246 a 4-247 d.

⁴¹Cfr. *Sofista* 247 d-248 e. Este es el pasaje en que se define al ser como *δυναμις*.

⁴²Alejandro Llano, *Op. cit.*, pag. 11.

En palabras de Platón: ambos partidos "confesarán lo siguiente: si se admite que conocer es obrar, la consecuencia inevitable de ello es que el objeto, por el hecho mismo de ser conocido, padezca. Por esta misma razón, la existencia, por el hecho mismo de ser conocida por el acto del conocimiento, y en la misma medida en que es conocida, será movida en esa medida por ser pasiva, ya que padecer, decimos nosotros, no tiene en manera alguna efecto en lo que está en reposo"⁴³.

Y contra quienes siguen aceptando la interpretación tradicional de las Ideas platónicas, incluyendo tal vez también a Aristóteles⁴⁴, es el mismo Platón quien agrega:

"Pues que, ¿nos dejaremos convencer nosotros tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento, no tienen en realidad absolutamente ningún lugar en el seno del ser universal, que no vive ni piensa, y que, solemne y santo, vacío de entendimiento, permanece allí, plantado, sin poder moverse?"⁴⁵

⁴³*Sofista* 248 e 4 y ss.

⁴⁴Cfr. Harold Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, California University Press, 1975. Por otro lado, Étienne Gilson -*El Ser y la Esencia*, Ed. Desclée, Buenos Aires, pag. 45- afirma con agudeza que las objeciones a la teoría de las Ideas que llevó a cabo Aristóteles, "Por célebres que sean... nada tienen de original. El mismo Platón habíalas ya formulado, y con tal energía que nada se puede decir contra su propia doctrina de la participación que no lo hubiera dicho ya él. Si, a pesar de las dificultades que él mismo encontró, nunca abandonó Platón su doctrina de las Ideas, es sin duda porque le pareció que esa doctrina expresaba una *verdad fundamental* que a cualquier precio había que mantener, *aunque acaso no fuera posible explicarla satisfactoriamente*. Después de todo, estas dificultades no eran en Platón sino otros tantos *momentos* de un *cálculo dialéctico*, ninguno de los cuales era definitivo. Cuando se ha dicho ya todo en contra de ella, la doctrina de las Ideas permanece intacta". Los subrayados son míos.

⁴⁵*Sofista* 249 a.

Puede tener valor, pues, la sugerencia que se ha formulado sobre la posibilidad de que el *Sofista* y el *Parménides* hayan sido compuestos por Platón, con la intención específica de descalificar algunas versiones incorrectas sobre la teoría de las Ideas que circulaban antes de su muerte en la Academia y entre el círculo de sus discípulos⁴⁶.

Suscribimos entonces la interpretación de Alejandro Llano, que transcribiremos aquí con la esperanza de no hacer la cita excesiva:

"Para Platón, las Ideas no son algo así como *super-representaciones*, o representaciones *en sí*. Ello equivaldría a convertir la hipótesis en principio y hacer del "sueño de la razón" algo insuperable y definitivo; porque de las Ideas así concebidas es imposible *dar razón*. Sería el "sueño dogmático" por excelencia.

"Y tendrían razón los que consideran al platonismo como la mentira primordial -el *próton pséudos*- de la filosofía.

"No es ésta la doctrina platónica de las Ideas. Pero tampoco es *otra*, si consideramos a la "doctrina" como un saber temático y objetivante. El hecho de que en los diálogos platónicos no aparezca siquiera la expresión 'doctrina de las Ideas' o "teoría de las Ideas" está íntimamente relacionado con la *crítica de la escritura*, expuesta al final del *Fedro* y en la *Carta VII*.

⁴⁶Cfr. David Ross, *Teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1989, pag. 129. y Sciaccia, Op. cit., pags. 229 y 260.

"Lo que la *crítica de la escritura* -tan oportunamente subrayada por Krämer y sus discípulos- mantiene, no es que haya una *doctrina no escrita* acerca de las Ideas, sino que el saber acerca de las Ideas es atemático, no temático. De él, propiamente, no sólo no se puede escribir, sino que tampoco se puede hablar, el saber acerca de las Ideas es atemático e inobjetivo.

"Y es que las Ideas no son, para Platón, algo así como super-objetos. Son *comprensiones* o intuiciones"⁴⁷.

El único discurso válido, pues, para la *comprensión* genuina, es "...aquél que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, discurso que es capaz de defenderse a sí mismo, y que sabe hablar y guardar silencio ante quienes debe hacerlo"⁴⁸.

Y este discurso es el discurso "del que sabe": el diálogo vivo, animado, personal, que no puede ser sustituido por cualquier tipo de discurso rígido que no pueda defenderse a sí mismo"⁴⁹.

Así, "...aquél que posee la ciencia de lo justo, lo hermoso y lo bueno... escribirá los jardines de las letras y los plantará probablemente como una diversión; y cuando escribe, atesora medios para recordar para la edad del olvido, cuando llegue, y *para todo aquel que siga las mismas huellas*"⁵⁰.

Por eso la única forma de comprender la "doctrina" platónica -si es

⁴⁷Alejandro Llano, Op cit., pag. 11.

⁴⁸*Pedro* 276 a 6.

⁴⁹*Pedro* 276 a 9.

⁵⁰*Pedro* 276 c 3-276 e.

que se justifica llamarla así- es a través de su *misma forma* dialógico-mítica. Por eso Platón expone su pensamiento así, para que sigamos *las huellas* del filosofar -en infinitivo-, que es el único verdadero filosofar y la fuente única de la filosofía o, debemos decirlo con propiedad, la condición necesaria que habrá de cumplir quien desee llamarse *filósofo*.

Por eso el "tema" de los diálogos es Sócrates mismo -como ideal del sabio- y sus interlocutores, como aspirantes a la sabiduría o renuentes a ella.

Por eso en Platón no importa tanto la resolución del problema tratado: lo fundamental es la mejora intelectual y moral de los dialogantes para plantearse correctamente la cuestión tratada y avanzar en su resolución.

Cuando se pregunta Platón en el *Político*:

"¿Nos hemos impuesto esta cuestión del político directamente por el interés que nos inspira la cuestión, o bien para llegar a ser mejores dialécticos sobre todos los demás posibles?"⁵¹ Es el joven Sócrates quien responde:

"Es evidente que, también en esta ocasión, nos lo hemos impuesto por la formación general"⁵².

Otra vez en palabras del Extranjero, portavoz de Platón:

"Por eso es necesario ejercitarse en saber dar razón de todo y en *comprender* la razón de todo, pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas y las mayores, no se pueden mostrar exactamente más que en una

⁵¹*Político* 285 d 4.

⁵²*Político* 285 d 9.

razón y no pueden ser comprendidas de ninguna otra forma"⁵³.

Concluimos, pues, con Alejandro Llano:

"Este saber supremo es algo que oscuramente se vislumbra y se ama. El hombre lo posee de un modo vacilante, que no excluye el claroscuro intelectual, y que Sócrates presenta frecuentemente como recibido en un sueño o revelado por un mito. El saber que supera toda metáfora sólo se puede exponer con metáforas. La sabiduría que conjura el engaño del sueño, tal vez sólo se puede adquirir, a su vez, en un sueño"⁵⁴.

⁵³*Pollitico* 286 a 6.

⁵⁴Alejandro Llano, *Op. cit.*, pag. 12.

CONCLUSION

Vale la pena citar aquí la opinión que sostiene Aristóteles en la *Metafísica*, no sólo porque éste sea considerado como el mejor discípulo de Platón, sino principalmente porque la forma expositiva de sus escritos permite concluir de forma sintética y sistemática:

*"Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las sustancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y Filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones. Así, pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva"**

* Aristóteles, *Metafísica*, XII, 8, 1074 b 1 y ss.

El "mito", según hemos visto, consiste en una historia *inventada*, delineada en imágenes y encuadrada en un "tiempo" ficticio. Su materia queda restringida -por su natural configuración- a cuestiones que explícitamente sobrepasan el ámbito de lo humano, y que sin embargo no pueden ser consideradas en la categoría de lo religioso o sobrenatural.

El mito, pues, relata invariablemente sucesos que están -digámoslo así- *más allá*, pero que sin embargo en la misma narración se sitúan en la espacio-temporalidad de las imágenes sensibles.

Todo mito, por ende, conlleva una cualidad inicial de "mentira" o falsedad, por tanto las supuestas "realidades" que intenta expresar se refieren en una *forma* que es *impropia*.

Pero para Platón también la "mentira" implica un cierto valor gnoseológico, en tanto se le entienda como tal, y no como si fuese verdad, pues es este el Principio de la superación de la ignorancia, y se encuentra en el "comienzo" de todo proceso de aprendizaje.

Por supuesto que existen en los *diálogos* una serie de "cuentos" de los que bien pudiera uno prescindir sin temor a desfasar irremediamente los argumentos presentados en los textos.

Por la misma forma de su composición, nos encontramos en ellos con una multitud de expresiones que se insertan exclusivamente para lograr la "puesta en escena" de la actividad dialéctica con verosimilitud.

Pero existe otra categoría de historias, de indudable valor y de mucho mayor peso -así fuera sólo cuantitativo-, de las que definitivamente no se puede prescindir sin amputarle al *diálogo* platónico uno de sus innegables órganos vitales. Esto es, hemos afirmado, el "mito filosófico" en Platón.

Y se puede adjetivar al mito -o al menos a algún tipo de los mitos relatados por Platón- con el calificativo de "filosófico", en primera instancia, porque el contenido que lo conforma no obedece ni a una tradición que se recibe ciegamente -sin mediar una especie de "contrastación" con la "verdad"- ni a la simple intención pedagógica de presentar a través de imágenes visibles una "doctrina" obtenida previamente con los instrumentos de la lógica.

Esto es, el "mito" platónico puede con justeza llamarse "filosófico" porque se encuentra, como el *Eros* descrito a Sócrates por Diótima, "a la mitad del camino" entre la ignorancia acrítica que representaría la aceptación sin más de una tradición dudosa, y el saber absolutamente riguroso y esencialmente demostrable de la ciencia geométrica y del silogismo.

En oposición a otros relatos con contenido filosófico como lo son las alegorías, sucede que los mitos, según nos dice el mismo Platón, no son *alegorizables*. Esto significa que no hacen referencia a una doctrina dada, no intentan expresar con palabras algo que quede dicho anterior o posteriormente con *otras palabras* que a su vez pudieran ser *mejores* o *más exactas*.

El mito es, pues, un símbolo, pero de las realidades mismas, y no de una objetivación conceptual sistemática que aclare su significación y revele la analogía. Constituye, entonces, una especie de "metáfora" con la cual se le da nombre a lo que no lo tiene.

Por ello es que los mitos en Platón no se reducen a una mera expresión literaria. Implican una razón propia o un motivo específico en su utilización dentro de los *diálogos*. De otra forma, lo mismo que se dice con mitos se diría también en otro sitio de una manera distinta, pero tal parece que Platón se ha reservado este medio de expresión al hablar de un tipo específico de cuestiones precisamente porque no existe -digámoslo así- una "traducción" válida o siquiera posible del conocimiento metafísico, según el mismo Platón expuso al condenar los escritos que versan sobre el objeto último de la filosofía.

De allí que los mitos tengan una especie de "vida" propia, en la que solamente el lector -en un ámbito estrictamente personal- podría, ya hacerse partícipe de su contenido, ya considerar al relato una mera diversión sin mayores consecuencias.

Y es que los mitos no son pura poesía -al menos para Platón-, aunque es necesario apuntar que jamás cantará poeta humano alguno "dignamente" el "lugar supraceleste" en el que toda la existencia encuentra su razón y del que se deduce la realidad entera.

Así es como el ateniense entiende sus relatos, así nos los presenta, cuando la exigencia racional de la dialéctica no puede ya dar más de sí, cuando en el proceso del filosofar el hombre hace conciencia plena de su

esencial limitación cognoscitiva, de esa ignorancia connatural a la persona humana, en cuya humilde aceptación radica el Principio mismo de la filosofía.

Por eso el mito se presenta también en una atmósfera "maravillosa", que engendra la sorpresa y el encanto en el alma de quien busca la Verdad, que le pone delante de la grandiosidad absoluta del Ser a través de una espectacular "pintura", de una asombroso "dibujo" en el que se manifiesta la plena trascendencia del Bien, pues la más impactante belleza de la copia no deslumbrará jamás ni un ápice en comparación con la Belleza, en comparación con el supremo Paradigma.

El mito es pues, en Platón, el medio de expresión por excelencia en el que el filósofo se hace cargo de la limitación radical de toda expresión. Es la expresión vital del apotegma que dio sentido a la vida de Sócrates, ese *daimonion* que resuena tras la palabra, musitando al oído del que escucha con atención las enseñanzas del maestro: "yo sólo sé que nada sé"...

Ahora bien, la actitud distintivamente *crítica* que entraña este proceso, al reclamar la comprensión del mito en cuanto que tal, a su vez requiere necesariamente basarse en un juicio racional, en una confrontación intelectual en que se descubra la efectiva semejanza de la copia con el modelo.

Mientras dicha copia no se asemeje lo más *posible* al Modelo, menos factible será la comprensión de la realidad y la trascendencia de éste.

Es decir, si el mito platónico no fuera más allá de toda tradición pseudo-religiosa de la que pudo sentir influencia Platón, vano sería el reconocimiento de la propia ignorancia o la limitación del discurso. Y es que la ignorancia sólo puede ser reconocida desde el saber.

Por ello, según hemos afirmado, para nuestro filósofo era primero necesario conocer -de alguna forma- la verdad implícita en cada mito. Por ello no puede ser Platón considerado como fuente fidedigna de las creencias de su época.

Al contrario, a más de mostrársenos evidentemente en contra de la tradición, tanto del llamado "mito oficial" como de las doctrinas esotéricas de los eleusinos e inclusive de los órficos, Platón desestima expresamente todo tipo de autoridad que no provenga de la razón, del análisis, del estudio y de la comprensión "dialógica" de los problemas.

Platón juega inclusive con el tema de la autoridad tradicional. No sólo nos presenta historias que indudablemente inventó él mismo, como si fuesen un secreto revelado por antiguos sacerdotes egipcios, o conocido a través de sagradas doctrinas supuestamente incuestionables, sino que también nos dibuja con singular maestría a un supuesto Sócrates histórico dialogando con otros personajes en relatos cuidadosamente presentados con un lujo de detalle que sólo puede calificarse de "dramático".

Platón es, pues, el único verdadero autor de sus mitos. Fuentes tuvo muchas y muy variadas, de eso no cabe duda, pero no ha sido un mero transmisor de historias ajenas, sino que al referir cualquier tipo de relato es plenamente consciente de las limitaciones que conlleva, y por supuesto de la

verdad que le es atribuible. Así hace siempre acompañar sus mitos de sendas evaluaciones generales que le sitúan, no como un simple mitólogo, sino como un filósofo original en la doctrina y en las palabras.

Los famosos mitos que leemos en el *Gorgias*, en el *Fedón*, en la *República*, en el *Fedro*, el *Timeo* y los demás *diálogos*, se refieren evidentemente a un mismo género de cuestiones. Se refieren a aquellas realidades en las que se funda nuestro saber, nuestro actuar, e inclusive nuestro ser.

Platón recurre a los mitos cuando se trata de expresar los "objetos" - por más impropio que esto sea- cuyo conocimiento significaba para él la cima de la intelección humana. No los refiere en el decurso de la investigación dialógica, sino que abre en la argumentación siempre un paréntesis, no para *demostrar*, sino para *mostrar*, a través del relato mítico, aquello que no se puede ya decir con términos, que no puede, si ha de entenderse efectivamente, cobijarse en puros *conceptos*.

Platón apela al hombre individual y real. Sólo en la concreción del hombre presente, sólo en sus medios y a raíz de su *semejanza* ética con las realidades superiores, es capaz *cada* hombre de alcanzar la intelección del Bien.

Cualquier tipo de demostración que se emprenda es esencialmente rebatible. Sólo el diálogo vivo, íntimo, en la convivencia con el problema, es capaz de dejar al alma *en situación* de alcanzar ese conocimiento supremo. Se requiere necesariamente una rectitud de intención en el argumento, se requiere un esfuerzo inconmesurable y un amor inextinguible por la verdad.

Los simples argumentos no bastan. La concatenación lógica de los conceptos no puede trascender los conceptos. Y ese Bien del que Platón - significativamente- sólo predica negaciones, estando más allá del "ser y de la esencia", es para nuestro filósofo, pues, el fruto del conocimiento noético *habitual* que trasponc las barreras de la lógica, que está má allá de las palabras y por tanto rechaza la pretensión de demostrabilidad.

El mito puede *mostrar*, es verdad, pero sólo al que haya tenido antes el valor de enfrentarse a sus cadenas, liberarse y salir por fin de la caverna, alzando el cuello con dolor para admirar con el "ojo del alma" la luz del "sol" que se le presenta.

Y es que la filosofía -volvámoslo a decir- es para Platón una *actitud*, no la posesión material de una acumulación informativa o la erudición academicista de cumplidas referencias textuales.

La filosofía es para Platón la dinamicidad inagotable de la vida humana. Filosofar es "aprender a morir", puesto que sólo veremos aquéllo que buscamos tras despojarnos de la espacio-temporalidad de nuestra dimensión corpórea, tras superar las "profundas cavernas del sentido".

El mito en Platón es esa expresión intermedia, conscientemente *provisional*. Y es que "provisional" es, en última instancia, la palabra clave del platonismo filosófico. Hay que buscar con valor, hay que enfrentar críticamente *cualquier* teoría, toda teoría. No hacerlo es traicionar la finalidad propia del filosofar. Hay que superar la impropiedad del mito, pero sabiendo siempre que no alcanzaremos más que algo, por decirlo así, *menos* impropio.

La *meta* genuina de la filosofía -es decir, el *método* apropiado- excluirá por principio la pretensión de erigirse en *sistema*, pero, obviamente, tampoco deberá sucumbir a los excesos agnósticos o escépticos. El filósofo es hijo de Poros, pero también de Penia: negar su origen, negar su principio, implicará arribar al puerto equivocado, implicará falsificar la verdadera ruta y perder el camino.

El mito platónico es esencialmente filosófico. Y por ello, además, no es "científico"; ni puede ni quiere serlo. Y quizá sea esa su mayor virtud.

En efecto, la raíz del verdadero error, de la verdadera ignorancia, no es por consiguiente la carencia de conocimientos, como no lo es tampoco el tipo de objetos a los que el conocimiento se refiere.

La verdadera ignorancia, la "doble ignorancia", tiene su raíz y su fundamento en la incapacidad del sujeto cognoscente de hacerse cargo de su situación como cognoscente. Esto es: el error fundamental y primero consiste en tener la *apariencia por realidad* y la *realidad por apariencia*. La mentira más perniciosa de todas se encuentra en la actitud de los prisioneros dentro de la caverna, que al mirar las sombras consideran que esa es la verdadera y única realidad.

En el mito se lleva implícita la cura, o al menos no se debiera implicar el germen del mal. Esto es, quien entienda el mito en su contenido filosófico usará del mismo medio para comprender la impropiedad de la expresión, y la infinita superioridad de la Idea. Quien no lo comprenda lo podrá tomar por un relato singular y hasta atractivo, pero no habrá de ver en

él la soberbia pretensión de un conocimiento puro y *sistemático* con el cual la realidad quedaría bajo la égida de la razón.

La ciencia empírica es expresable *simpliciter* precisamente porque es empírica: habrá de conformarse con la aceptación acrítica de la hipótesis, y habrá de entender, si es que desea avanzar, a la hipótesis *como si* fuera el principio. La dialéctica, la filosofía, habrá de proceder en sentido contrario, no es a la conclusión a la que mira, sino al Principio, porque es en el Principio donde se encuentra la causa final del filosofar.

Así Platón coloca al mito como auténtico "corolario" de la actividad dialógico-dialéctica, no porque el mito no sea dialéctico, sino porque no es solamente lógico. La realidad que se encuentra más allá del ser y de la esencia no puede ser estudiada como las demás disciplinas, porque es precisamente la realidad fundante de la que todo lo demás deriva.

Hay que cancelar las hipótesis para acceder al Principio, tanto como en mito cancela la pretensión de exactitud del lenguaje para acceder a las realidades metafísicas y espirituales.

Y es que hay que cuidarse, además, de uno de los males más terribles, el que padece aquél que "odia" los discursos, aquél que desprecia el pensamiento. Porque dicho desprecio proviene del desengaño primordial, en el que se aborrece al *lógos* cuando se "rompe" el sistema, cuando se desmorona en sus contradicciones. Hay que evitar este mal, hay que evitar las falsas pretensiones de un saber que no se reconoce limitado.

Para Platón, entonces, los mitos no son *la* verdad, como tampoco son *la* mentira. Los mitos son "falsos" en algún sentido, y es absolutamente necesario no olvidar este punto. Pero los mitos son también verdaderos, no en sentido estricto -es lógico-, sino de una manera peculiar y fantástica que guarda apenas semejanza con la realidad a la que su contenido hace referencia.

Platón condena la escritura porque los escritos son incapaces de hablar cuando se debe, y de callarse cuando es prudente. Son simplemente "huérfanos de padre".

Pero al condenar la escritura condena también la palabra. Lo que nos quiere decir es que transmitir el conocimiento filosófico como se transmiten otras ramas del saber es imposible. Los nombres se encuentran inexorablemente por debajo de la realidad a la que designan, porque son imagen de la realidad, y pretender la exactitud de los términos, sobre todo cuando se trata del Principio, es una necedad y una pretensión desmesurada que muestra la incomprensión del Principio por parte de quien así intente proceder.

La verdad se muestra *a través* del mito -supuesto que éste no es verdadero sino sólo en un sentido específico-, pero no se muestra *en* el mito. La verdad se encuentra exclusivamente en la intelección efectuada *en y por* la *persona* de la realidad supracleste a la que el mito únicamente *apunta*.

Así como para conocer a Sócrates nos hace falta, no mirar su reflejo en el agua de un mullido estanque o la sombra de su particular contorno proyectada sobre el suelo, sino mirarle cara a cara, de frente; así también

para conocer la realidad es necesario prescindir de toda imagen, de toda palabra, para mover el alma entera hacia la contemplación del Ser.

Por supuesto, tanto el reflejo de Sócrates en el estanque como la imagen del ser en los conceptos pueden indicarnos el *camino* -el método- y la *dirección* en la que encontraremos el paradigma, pero habremos primero de entender al reflejo como reflejo y a la imagen como imagen.

Una señal de alerta necesitamos quizá para *caer en la cuenta* de que el reflejo de Sócrates en el estanque es eso: un reflejo. Y esa señal será tal vez la ondulación apacible que provoca el viento al rozar la superficie del espejo acuático.

Un mito es también, en la declaración expresa de su limitación y su impropiedad, un estremecimiento contundente de la conciencia, que recurrentemente avisa de su condición "provisional" e inexacta cuando así se advierte continua y explícitamente.

Un mito platónico, en conclusión, es verdad porque *apunta* hacia ella, y es verdad porque *no disimula sus carencias*. Es la doble superación gnoseológica de una ignorancia también doble, una forma de expresión constitutivamente filosófica.

FUENTES

Platón, *Las Cartas*, Edición bilingüe de Margarita Toranzo, revisado por José Manuel Pabón y Suárez de Urbina, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

Platón, *Cratilo*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, versión bilingüe griego-español, de Ute Schmidt Osmanczik, UNAM, México, 1988.

Platon, *Meisterdialogue: Phaidon, Symposion, Phaidros*, edición de Olof Gigon, traducción de Rudolf Rufener, Artemis Verlag Zürich und München, 1986.

Platón, *Menón*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, versión bilingüe griego-español, de Ute Schmidt Osmanczik, UNAM, México, 1986.

Platón, *Teeteto, o sobre la ciencia*, Edición bilingüe, traducción de Manuel Balasch, Anthropos, Barcelona, 1990.

Plato, *The Collected Dialogues, including the Letters*, editado por Edith Hamilton y Huntington Cairns, Princeton University Press, decimocuarta edición, New Jersey, 1989. Traducciones de:

Lane Cooper: *Eutifrón; Ión*.

F. M. Cornford: *Teeteto; Parménides; Sofista*.

W. K. C. Guthrie: *Protágoras; Menón*.

R. Hackforth: *Fedro; Filebo*.

Michael Joyce: *Banquete*.

Benjamin Jowett: *Cármides; Laques; Menexeno; Hippias Menor; Cratilo; Timeo; Hippias Mayor*.

L. A. Post: *Cartas*.

W. H. D. Rouse: *Eutidemo*.

Paul Shorey: *República*.

J. B. Skemp: *Político*.

A. E. Taylor: *Critias; Leyes; Epinomis*.

Hugh Tredennick: *Apología; Critón; Fedón*.

W. D. Woodhead: *Gorgias*.

J. Wright: *Lisis*.

Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1974. Traductores:

María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Miguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huéscar y Francisco de P. Samaranch.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1987.
- Barco Collazos, Jose Luis. *Platón, Teoría de las Ideas*, Edinford, Málaga, 1991.
- Bochenski, I. M. *Historia de la lógica formal*, edición española de Millán Bravo Lozano, Gredos, Madrid, 1966.
- Brun, Jean. *Platon et l'Académie*, traducción al español de Alfredo Llanos, 1ra. Edición, Paidós, Barcelona, 1992.
- Chance, Thomas H. *Plato's Eutidemus, Analysis of what is and is not philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- Cherniss, Harold. *The Riddle of the early Academy*, California University Press, 1948.
- Cherniss, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, California University Press, 1975.

Eggers Lan, Conrado. *Dios en la ontología del Parménides*, en *Platón: los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987.

Friedländer, Paul. *Platón*, Cátedra, Madrid, 1990.

Gaiser, *La teoría de los Principios en Platón*, traducción del italiano por el Dr. Raúl Núñez, Universidad Panamericana, 1992 (*promanuscrito*).

Gilson, Étienne. *El Ser y la Esencia*. Ediciones Desclée, de Brower, Buenos Aires, 1972.

Gómez Robledo, Antonio. *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, primera reimpresión, México, 1982.

Gómez Robledo, Antonio. *Sócrates y el socratismo*, FCE, segunda edición, México, 1988.

Gómez-Lobo, Alfonso. *Discusión sobre la autenticidad de la Carta VII, Platón: los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987.

González, Juliana. *Psique y Eros en el Fedro*, en *Platón: los diálogos tardíos*, *Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987.

Grube, M. A. *El Pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1987.

Guthrie, W. C. K. *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1975. Tomos IV y V.

Hülsz Piccone, Enrique. *Aporía y dialéctica en el Teeteto*, en *Platón: los diálogos tardíos*, *Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, FCE, México, 1987.

Llano Cifuentes, Alejandro. *En el umbral de la Caverna: Sueño y vigilia de la inteligencia según Platón*, Conferencia dictada en la Universidad Panamericana, México, el 22 de noviembre de 1990. Seminario de la Sección de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona, 16 de enero de 1990.

- Mazzara, Giuseppe. *Teeteto. 201e-208b, Totalità (holon) e insieme (pan): un problema di non facile soluzione*, en *Platón: los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987.
- Patocka, Jan. *Platón y Europa*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Península, Barcelona, 1991.
- Pérez Ruiz, Francisco. *El concepto de filosofía en los escritos de Platón, Filosofía y sabiduría*, Comillas, Palencia, 1959.
- Pieper, Joseph. *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona, 1984. Versión castellana de Claudio Gancho, de la obra *Über die platonischen Mythen*, München, 1965.
- Reale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. I.
- Robin, Leon. *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, traducción de José Almoína, UTHEA, México, 1962.
- Robinson, T. M. *Sobre la fecha de composición del Timeo*, en *Platón: los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987.

- Ross, David. *Teoría de las Ideas de Platón*, traducción del original *Plato's Theory of Ideas*, de José Luis Díez Arias, segunda edición, Cátedra, Madrid 1989.
- Rowe, Christopher. *Public and private speaking in Plato's later dialogues*, en *Platón: los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987.
- Schmidt Osmanzick, Ute. *En torno al Político de Platón*, en *Platón: los diálogos tardíos, Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987.
- Sciacca, M. F. *Platón*, traducción de Luis Farré, Troquel, Buenos Aires, 1959.
- Stewart, J. A. *The myths of Plato*, Centaur Press, Sussex, 1960.
- Stove, David. *El culto a Platón y otras locuras filosóficas*, traducción de Eugenia Martín, Cátedra, Madrid, 1993.
- Zagal Arreguin, Héctor. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles*, Universidad Panamericana, México, 1993.