

PLATÓN MITÓGRAFO

Jonathan Lavilla de Lera
Universidad del País Vasco (UPV-EHU)
9jonathan9@gmail.com

RESUMEN

De sobra es conocida la dureza con la que Platón criticó el mito tradicional y a sus portavoces. Sin embargo, sabido es también que el Académico fue el creador de numerosos y bellos mitos. El presente texto trata de explicar de un modo razonable esta cuestión, intentando mostrar cuál es el estatuto epistemológico de los mitos platónicos. De este modo, se define una clara línea divisoria entre la filosofía y el mito, señalando qué los distingue y qué comparten.

PALABRAS CLAVE: Platón, mito, epistemología, poesía, sofística.

ABSTRACT

«Plato as myth maker». It's well known to all of us the severity with which Plato criticized the traditional myth and its representatives. Nonetheless, it's also common knowledge that the Academic was the creator of numerous beautiful myths. The present article endeavors to explain in a reasonable fashion the above mentioned issue, aiming to prove and demonstrate the epistemological statute of the platonic myths. Doing so, we will be able to draw a clear line between philosophy and myth, casting light on what distinguishes them and on the elements they share in common.

KEYWORDS: Plato, myth, epistemology, poetry, sophistic.



1. PLATÓN CRÍTICO RESPECTO AL MITO Y CREADOR DE MITOS

En la historia de la filosofía, Platón es célebre, entre otras cuestiones, por las severas críticas que dirigió contra algunos de los más ilustres creadores y reproductores de mitos. Sus ataques lanzados contra los poetas y sus mitos son harto conocidos. Cabe tener presente que la crítica platónica del mito arcaico y de sus portavoces, en parte, responde a la misión socrática anunciada en *Apología*. Según pregona el propio Sócrates, en una ocasión en la que Querefonte consultó al oráculo de Delfos sobre quién fuese la persona más sabia de Grecia, éste respondió que nadie era más sabio que Sócrates. Así, para contrastar la veracidad de dicho oráculo, Sócrates emprendió la tarea de interrogar a todos aquéllos de los que se suponía que eran sabios, y, en particular, a políticos, artesanos y poetas. La crítica a los poetas, es decir, a los educadores por antonomasia de los griegos y a su saber tradicional, se enmarca en esta labor de verificación. Así, en el *Ion* lo que reprocha es, sobre todo, la ausencia de fundamentación del saber poético o mitológico, mientras que en la *República*, además, se criticará el valor de los productos poéticos, en parte, a partir del concepto de *mimesis*. Así, en los libros II y III de la *República*, Platón no duda en reprobar la poesía de Homero y Hesíodo, entre otros.

La crítica sometida por Platón a la poesía debe concebirse en este contexto y, en buena medida, como desarrollo del examen socrático por verificar el oráculo de Delfos. En el *Ion*, su ataque a la práctica habitual de los rapsodas es evidente y no sólo critica la transmisión que hacen los rapsodas de los mitos de los poetas épicos, sino que censura también la labor exegetica que realizan sobre los mismos, alegando que su práctica no constituye una *téchne* o un saber a través de las causas. Pero además, cabe tener muy en cuenta que la crítica no se limita a ser epistemológica, sino que tiene un claro componente político. El Académico no duda de que, para que una sociedad crezca sana, conviene desconfiar del mito tradicional y prescribe para su *Kalípolis* que los poetas y sus productos sean examinados con lupa por las autoridades pertinentes, para que con sus discursos míticos y su música no emponzoñen la ciudad. Según sus criterios, los portavoces de la poesía tradicional serán desterrados y se les prohibirá la entrada. Las razones de este rechazo son principalmente dos: por un lado, se critica la falta de vínculo entre la verdad y sus productos poéticos; por otro, se señalan las perniciosas consecuencias que provoca el contenido de la poesía tradicional en la disposición y hábitos de los ciudadanos. Dicho en otros términos, buena parte de la crítica filosófica consiste en que la poesía y el mito son incapaces de rendir cuenta de su propio saber (de dar razón sobre sí mismo, i.e. *lógon didónai*), es decir, no disponen de ningún criterio claro y válido de legitimación que atestigüe su vínculo con la verdad y, por tanto, su condición de ciencia. Además, en buena medida propiciados por esta carencia, otra serie de argumentos señalan que el contenido del saber de los aedos y rapsodas no es moralmente conveniente, por representar numerosas escenas que no ofrecen buenos ejemplos de lo que constituye un comportamiento adecuado, sino todo lo contrario. Los poetas muestran acciones deleznales e infunden en su auditorio pasiones y hábitos que no son ni moral ni políticamente aceptables en lo que el Académico concibe como una ciudad justa y hermosa.



Según los criterios de Platón, el mito tradicional no sólo no mantiene un vínculo con la verdad, sino que tampoco lo hace así respecto al bien. Es decir, se critica la poesía por no constituir un saber verdadero, por ser falaz y por ser moral y políticamente deleznable. Cabe tener en cuenta, asimismo, que dichos dardos no sólo apuntan a la poesía de época arcaica, sino que los criterios que justifican la expulsión de la ciudad de los transmisores de la épica sirven también para legitimar el rechazo a los poetas trágicos y cómicos, entre otros. Pese a que lo haga de forma indirecta, Platón critica con dureza a los principales creadores de mitos de su época, que, muy probablemente, constituyen la auténtica diana a la que apuntan sus críticas contra la poesía.

La crítica platónica del mito refleja, pues, el examen al que Sócrates somete al saber tradicional de Grecia. Empero, la vía platónica no se limita a censurar lo antiguo, sino que critica asimismo la propuesta de los nuevos modelos educativos que pugnan con mayor brío por adquirir la hegemonía didáctica de la ciudad. Conviene no descuidar esta cuestión, pues, como veremos, la crítica platónica al mito también atañe a ella.

Siguiendo la tarea de verificar lo expresado por el oráculo délfico a Querefonte, Sócrates pondrá a prueba el pretendido saber de los rétores y los sofistas. El resultado es conocido: debido al incumplimiento de los mismos criterios mencionados en el caso del saber arcaico y de la poesía, Sócrates denunciará el falso saber de aquéllos que se consideran a sí mismos los herederos del saber arcaico y los nuevos educadores de Grecia.

Es sabido que buena parte de los sofistas más insignes se dedicaron, entre otras cuestiones, a ofrecer una enseñanza muy ligada a hacer de sus alumnos personas expertas en los asuntos vinculados a la poesía. Así lo expresa el propio Protágoras en el diálogo platónico homónimo (338e-339a), en el que sostiene lo siguiente:

Entiendo que [...] para un varón es parte importantísima de la educación el ser experto en poesía, esto es, de lo dicho por los poetas, ser capaz de comprender qué ha sido rectamente compuesto y qué no, y saber analizar y dar explicación cuando le formulan preguntas¹.

La atención que presta la sofística al lenguaje, entre otras cuestiones, sirve para confrontarse con la tradición. Los poetas eran vistos generalmente en la época arcaica como los educadores de Grecia, pues a través de sus cantos se transmitía un saber de tipo enciclopédico y el propio sistema de valores de la comunidad política. En la época en la que se hace fuerte el movimiento sofístico, habitualmente eran los propios rapsodas los encargados no sólo de transmitir el legado cultural de Grecia a través de los cantos de los poetas, sino de comentar su contenido, es decir, de ofrecer una explicación de los mismos, de manera que el contenido fuese comprensible y se mantuviese útil y actual en una época que había sufrido una gran evolución

¹ J. SOLANA DUESO, *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, traducción, introducción y notas de J. Solana Dueso, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 39.



respecto a la época a la que se remonta dicha tradición poética. En este contexto, los sofistas se designarán a sí mismos como los nuevos educadores que requiere la nueva ciudad-estado y, por ello, si bien se consideran los sucesores de los rapsodas, entre otras cuestiones llegando a imitar en ciertas circunstancias a aquéllos en lo que se refiere a sus atuendos², no dudan en servirse de su dominio del lenguaje para criticar y reinterpretar a su antojo y en función de las circunstancias el sistema mítico transmitido por los poetas. La estrategia de los sofistas es de tipo *apropiativa*³, en tanto que pretenden hacerse con una posición privilegiada en lo que a la educación se refiere. Así, los sofistas tomarán el rol de críticos literarios y, en ese sentido, en su modelo de educación la poesía tiene un lugar relevante, como refleja el texto de Protágoras, en tanto que recurso al que criticar o del que apropiarse en función de las circunstancias e intereses. Pues bien, la crítica de Platón también se extiende en cierto sentido a la relación que guarda la sofística con la poesía arcaica y la manera en la que emplea el mito. Técnicas como la interpretación alegórica de los mitos, habituales entre los nuevos círculos ilustrados de la ciudad, son sancionadas por Platón como dispares a la ocupación filosófica. Con ello, en cierta manera, al diferenciar la relación que guardan algunos sofistas y su Sócrates respecto al mito tradicional, no sólo critica las prácticas de aquéllos, sino que, al mismo tiempo, traza las líneas definitorias de su filosofía.

Queda, pues, fuera de toda duda que Platón se mostró crítico con el mito tradicional, con sus nuevas versiones y con la labor alegorizante ejercida sobre aquél. No sólo eso, sino que por momentos Platón distingue netamente entre el hacer filosófico y el mito. El primero se vincularía con el *lógos*, entendido éste como discurso razonado que rinde razón de sí mismo y que es verificable. La dialéctica, en tanto que técnica eminentemente filosófica, que consiste en captar la unidad que yace bajo la multiplicidad y, asimismo, la multiplicidad de lo unitario a través del *lógos*. Y no obstante, Platón también es célebre, entre otras cuestiones, por ser el creador de numerosos y bellos mitos. Además, dichos mitos no constituyen meros adornos literarios ni un mero recurso con el que discutir. Tampoco parece que sean narraciones destinadas a infundir creencias convenientes a la clase productora y a los guardianes de la ciudad. Más bien, parece que algunos de los mitos platónicos constituyen un elemento central para comprender lo que normalmente entendemos por *platonismo*, sin los cuales difícilmente podría entenderse el quid de esta filosofía.

Por ello, una de las claves a la hora de comprender el *corpus* platónico y su propuesta filosófica reside en captar correctamente cuál es la relación que guarda en los diálogos el mito de cuño platónico con la argumentación, y qué papel epistemológico desempeñan los pasajes míticos en relación con la dialéctica y en tanto que parte constitutiva de textos filosóficos. En el presente texto el objetivo es rendir cuenta de esta cuestión, ofreciendo una solución posible. Para ello, nos centraremos en el análisis del *Fedro* de Platón. Es éste un diálogo apropiado a tal respecto, por

² Uno de los casos más sonados es el de Gorgias e Hipias.

³ Cf. M. BONAZZI, *I Sofisti*, Carocci, Roma, 2010, p. 66.

varias razones. En primer lugar, porque se trata del diálogo en el que, probablemente, la presencia del mito es más abundante y relevante, lo cual permite contar con un amplio material en el que fundar el análisis. En él, Sócrates y Fedro se referirán en varias ocasiones a pasajes concretos de la tradición poética y a personajes mitológicos, pero, además, el propio Platón crea a través de Sócrates mitos que presumiblemente son de cosecha propia, los cuales, por cierto, desempeñan una función relevante para la correcta comprensión de la propuesta socrática y del propio diálogo. No sólo eso, el *Fedro* también contiene una discusión explícita sobre el empleo del mito, por lo que se trata de un texto que brinda una posibilidad excepcional de estudiar la cuestión de manera concreta y fundada⁴.

2. EL FEDRO Y EL MITO

2.1. DIFERENCIACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y MITO. LOS MITOS DE THEUTH Y THAMUS Y DE ORITIYA Y BÓREAS

Por más que Platón tenga en mente ciertas tradiciones mitológicas y literarias para componerlo, uno de los mitos de creación propia es el relato egipcio de Theuth y Thamus⁵. El propio diálogo ofrece valiosas pistas para comprender esto. Por más que Sócrates introduzca el relato diciendo que lo escuchó de los antiguos, tras narrarlo, su interlocutor, Fedro, parece no dar demasiado crédito a sus palabras, al señalar con notable ironía que a Sócrates se le da bien crear discursos (*lógos poiéis*) de Egipto o de cualquier otro lugar (275b3-4). A esto, Sócrates responde diciendo que los sacerdotes del templo de Zeus de Dodona afirmaban que las primeras palabras poéticas habían provenido de una encina. Y a continuación, añade que los hombres de antaño, ya que no eran sabios como los jóvenes contemporáneos, entre los que incluye a Fedro, tenían la suficiente candidez (*euêtheia*) como para satisfacerse con oír a una encina o a una roca, con tal que dijese la verdad. En el contexto de este diálogo, la palabra *euêtheia* generalmente se traduce como «simplicidad», en sentido peyorativo, ya que se emplea contrapuesta al término *sophós*, que va predicado de Fedro y de los jóvenes de la época. No obstante, la palabra, además de a la credulidad también puede referirse al buen *êthos* o carácter de una persona⁶. Pues bien, parece

⁴ Cabe destacar la reciente publicación de un magnífico volumen sobre Platón y el mito, en el que a través de perspectivas y textos diversos, se ofrece un valioso y amplio tratamiento de dicha temática. Cf. C. COLLOBERT, P. DESTREÉ, F.J. GONZALEZ, *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden-Boston, 2012.

⁵ Cf. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon; Étude philosophique et littéraire*, Arno Press, New York, 1976, p. 233; D.S. WERNER, *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 186, n. 21; M. BONAZZI, *Platone, Fedro*, traducción e cura di Mauro Bonazzi, Torino, Giulio Einaudi editore, 2011, p. 223, n. 279.

⁶ Cf. F. TRABATTONI, «Myth and Truth in Plato's Phaedrus», en C. COLLOBERT, P. DESTREÉ, F. GONZALEZ (eds.), *Plato's Myths*, Brill, Leiden, 2012, p. 307.



que aquí Sócrates responde a la ironía de Fedro pagándole con la misma moneda, es decir, con ironía⁷, al catalogarlo junto a los jóvenes de la época, de los que dice que son sabios; a buen seguro, Sócrates se refiere a los jóvenes influenciados por la sofística. En ese sentido, de los antiguos se estaría sugiriendo que poseen un buen carácter y no una censurable ingenuidad. En efecto, Sócrates muestra a continuación que la candidez de los antiguos es positiva, en tanto que añade que Fedro, como los ya referidos jóvenes sabios, sólo se fija en quién habla y de dónde es ése que habla, y no únicamente en si lo que se dice es verdadero o falso, como sí hacían, en cambio, los antiguos (275b7-c1).

El pasaje resulta muy relevante, pues Sócrates da a entender que en relación con el mito conviene preocuparse por su veracidad o falsedad y no, en cambio, por su fuente o forma. Lo relevante es la *verdad*. Es decir, la filosofía se ocupa de la verdad de un discurso, independientemente de su origen. Además, si lo que resulta fundamental es la verdad, tampoco parece que sea relevante la forma en la que dicha verdad sea expresada; es decir, a la filosofía le interesa la verdad, independientemente de que ésta sea expresada a través del mito o de cualquier otro tipo de forma discursiva.

Se ve así la ruptura que supone la propuesta platónica en relación con la del saber heredado y el de la mitología tradicional. El hecho de presentar un mito de cosecha propia hace que su valor no pueda derivarse de su fuente o autoridad. El mito de Theuth y Thamus, como tantos otros mitos filosóficos de cuño platónico, no se justifican en la tradición, ni en un argumento de autoridad, ni en ser inspirados por la divinidad. Muy al contrario, lo que es relevante para el quehacer filosófico es atender a la veracidad o falsedad del mismo, pero sin prestar atención a su fuente u ornamento. Dicho de otra forma, todo discurso debe ser examinado y analizado en función de la razón, independientemente de cuál sea su forma y su fuente. Es así como se comprenderá la veracidad de un discurso.

El pasaje, que aparentemente va contra los jóvenes influenciados por la sofística, sirve para mostrar que Platón se niega a aceptar la veracidad de la tradición mitológica por su mero origen o fuente. Tampoco está dispuesto a otorgarle más confianza a un discurso por el buen nombre o reputación de su creador. Al contrario, prescribe la necesidad de preocuparse única y exclusivamente por la veracidad de lo dicho, es decir, de pasar un examen a todo tipo de discurso. Se comprende así la ruptura que introduce Platón respecto a la poesía tradicional y el saber heredado, que según la caricatura con la que los describe Platón en diálogos como el *Ion*⁸, no disponen de ningún arte poético, ya que son incapaces de rendir razón o cuenta de lo que dicen. Un discurso será válido, sobre todo, si es capaz de rendir cuenta de sí mismo, es decir, de justificar aquello que afirma.

⁷ Yunis ha sido uno de los autores que ha visto que el término *euétheia* se emplea irónicamente. Cf. H. YUNIS, *Plato, Phaedrus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 229.

⁸ Sobre el *Ion* platónico, Cf. J. AGUIRRE, *Platón y la poesía: Ion*, introducción, traducción y comentarios de J. Aguirre, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2013.

Además, el mito de Theuth y Thamus consta de otro elemento que puede ofrecer ciertas pistas sobre el tipo de ocupación que desempeña el filósofo. Al introducir el mito, Sócrates dice que lo ha escuchado de los antiguos, pero que su verdad sólo ellos, es decir, los antiguos, la saben. El verbo empleado aquí es *eídō* y parece claro, si se pone en relación este pasaje con otros como *Fedro* 273d, que Platón acostumbra a representar el saber o conocimiento con el acto de ver. Pues bien, aquí parece que el término «verdad» debe ser entendido, principalmente, como verdad histórica. La verdad histórica de lo que cuentan los antiguos sólo ellos la conocen, pues sólo ellos la han podido ver. No obstante, si Sócrates decide emplear de todos modos el mito, parece razonable pensar que sea así ya que es posible extraer de él otro tipo de verdad, que es, precisamente, el tipo de verdad por la que se afana el filósofo.

El mito egipcio del *Fedro* tiene como objetivo principal discutir la valía o no de la escritura, en tanto que forma de transmisión del conocimiento. Además, por más que se emplee el ornato mítico, lo cierto es que el relato imita o representa una conversación entre dos sujetos en la que cada cual ofrece sus argumentos para dilucidar la cuestión tratada y que puede ser objeto de crítica o examen. En ese sentido, el mito es susceptible de desempeñar la misma función que otros pasajes del diálogo, como lo son los relativos a los tres discursos eróticos con los que arranca la obra.

Por tanto, el análisis del texto en el que se menciona a Theuth y Thamus sirve, entre otras cosas, para comprobar que, en lo que atañe a la filosofía, la autoridad no garantiza la veracidad de un relato y, además, que dilucidar la verdad histórica de una cuestión no es el objetivo del análisis filosófico. Es decir, la filosofía no puede equipararse a la actividad racionalizante de algunas escuelas alegóricas, las cuales tratan de convertir los mitos tradicionales en narraciones fácticas verosímiles. Precisamente, esta última cuestión se muestra de manera todavía más clara en otro pasaje de componente mítico del diálogo. En esta ocasión, a diferencia del relato egipcio, es un mito tradicional que Platón se limita a recoger. Se trata del mito de Bóreas y Oritiya (229b4-230a7).

Al inicio del diálogo, cuando los dos personajes están caminando cabe el río Ilisos, Fedro trae a colación la leyenda de Bóreas y Oritiya, para preguntarle a su interlocutor si acaso se hallan en el mismo paraje en el que la leyenda afirma que Bóreas raptó a la muchacha. Sócrates parece no ofrecer mucho interés a la cuestión, pero ante la insistencia de su interlocutor, disiente, señalando que el lugar exacto en el que se sitúa el mito no es aquél, sino que se encuentra a dos o tres estadios de distancia. La minuciosa respuesta parece sorprender a Fedro, que le pregunta si cree en la veracidad de ese mito.

La respuesta de Sócrates es muy significativa. Nuevamente emplea el término *sophós* de manera irónica, y dice que no sería extraño si como los *sabios* no se lo creyera y se dedicara a la hermenéutica alegórica de los mitos, interpretando las diversas narraciones míticas de manera que llegasen a ser relatos verosímiles, que contuviesen verdades fácticas, es decir, verdades de tipo histórico. Con ello, Sócrates critica a los alegoristas en general, independientemente de si forman parte de alguna escuela alegórica, del movimiento sofístico o de cierta corriente natu-



ralista⁹. Sócrates tilda de sabiduría rústica esta práctica y no aprecia en absoluto a los que tratan de hacerse los sabios mediante explicaciones racionalizadoras de los mitos. Señala además que esta ocupación requiere de mucho tiempo y que él, en cambio, no tiene tiempo en absoluto para ella y que no le presta atención. El motivo es claro: lo principal para él es tratar de conocerse a sí mismo, siguiendo así el mandato del oráculo de Delfos. Como hasta ahora no lo ha logrado por entero, a esa práctica se dedica y no le queda tiempo alguno para labores del tipo anteriormente descrito.

En realidad, el pasaje sirve para delimitar la naturaleza de la filosofía, que es la práctica que ejemplifica Platón a través de su personaje principal. Sócrates, a la vez que sostiene que no presta demasiado interés ni a los mitos de por sí ni a las tareas desmitologizadoras, dice que está preocupado por conocerse a sí mismo, es decir, por saber qué es él. Para expresar esta cuestión emplea el recurso a un personaje mitológico, a saber, Tifón. Sócrates dice que quiere saber si es una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de un destino divino y límpido. Una lectura atenta del diálogo y confrontar este pasaje con otros muestra que lo que busca Sócrates es obtener un conocimiento de tipo general, a saber, en esta ocasión, el propio a la naturaleza del alma humana.

La filosofía, por tanto, se vincula con la búsqueda de un tipo de saber o verdad de orden general. Además, se señala que entre la filosofía y el mito no existe una relación intrínsecamente necesaria. El mito, en sí mismo, no tiene interés para la práctica filosófica¹⁰. Lo cual no niega que un mito pueda resultar de interés filosófico, si sirve para alcanzar verdades de tipo general. Cuando el propio Sócrates transmite la idea de que quiere saber si su naturaleza es tifónica o simple y divina, parece atestiguar esto mismo. El quehacer filosófico tiene que ver con la búsqueda de verdades de orden general a través del *lógos*. Dicho esto, conviene reconocer que si bien la práctica de la filosofía propiamente no requiere del mito, eso no quiere decir que el mito no pueda resultar interesante para la práctica de la filosofía y, en cierto sentido, incluso de máxima relevancia.

⁹ No es posible determinar si la expresión *hoi sophoi* remite a cierto grupo en concreto, pero probablemente se refiere a los alegoristas en general. Nicholson (G. NICHOLSON, *Plato's Phaedrus: The Philosophy of Love*, Purdue University Press, West Lafayette, 1999, pp. 19-20) ha advertido que los intérpretes están divididos: algunos, como Hackforth (R. HACKFORTH, *Plato, Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge University Press, Cambridge, 1952, p. 26), sostienen que dichos *sabios* apuntan hacia las escuelas alegoristas, mientras que otros, como Ferrari (G.R.F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge Classical studies, New York, 1987, p. 235, n. 14), argumentan que no se alude directamente al alegorismo, sino a la corriente naturalista que interpretaría el mito traduciéndolo en acontecimientos históricos. Sea como fuere, pensamos que esta controversia resulta yerma y que lo Platón estaría criticando a todos aquéllos que, dándoselas de entendidos, desvirtúan los mitos mediante explicaciones de carácter racional. Así pues, defendemos que se critica a los alegoristas en general, incluyendo en este grupo a la corriente que trataba de explicar los mitos mediante explicaciones históricas.

¹⁰ Cf. F. TRABATTONI, «Myth and Truth in Plato's Phaedrus», *op. cit.*, p. 309.

2.2. LA DIALÉCTICA COMO MÉTODO DE ALCANZAR LA VERDAD QUE INCUMBE AL FILÓSOFO Y SUS LÍMITES

Una vez señalado que la filosofía y el mito no guardan una relación necesaria, conviene indicar en qué sentido éste último puede ser útil o incluso necesario en algún respecto en relación con la filosofía platónica, puesto que si Platón lo utilizó en numerosas ocasiones y en relación con cuestiones relevantes, resulta sensato pensar que hubo de tener poderosas razones para ello.

La práctica filosófica, según hemos referido, tiene que ver con la búsqueda de verdades de tipo general. Este tipo de verdades que busca el filósofo vienen ejemplificadas a lo largo de los diferentes diálogos. La pregunta que vehicula la práctica filosófica de Sócrates es harto conocida, a saber, *tí ésti*, ¿qué es? A lo largo de diversos diálogos y mediante la pregunta «¿qué es?», Sócrates pregunta una y otra vez a sus interlocutores por la esencia o la auténtica naturaleza de diferentes realidades. Así, es representado preguntando cuestiones como «¿qué es la justicia?», «¿qué es lo sagrado?», «¿qué es la belleza?». Buena parte de los interlocutores creen ser capaces de responder a cuestiones semejantes, pero lo cierto es que sólo son capaces de referirse a ejemplificaciones de la justicia, de lo sagrado o de lo bello, sin poder dar una respuesta de orden general o universal sobre qué son dichas realidades. En los diálogos conocidos como *aporéticos*, generalmente la aporía surge de la imposibilidad de alcanzar una definición que rinda cuenta del universal por el que pregunta Sócrates.

Sócrates busca un conocimiento de orden general o universal. No pregunta por las diferentes manifestaciones de una esencia, sino por la esencia misma. Es conociendo la esencia como puede saberse en qué medida participan de ella sus diversas manifestaciones. Conocer la esencia no equivale a saber detectar sus diversas manifestaciones o instanciaciones, sino el elemento común, suficiente y necesario que subyace a todas ellas y por el que puede decirse que participan de ese universal. Para el Sócrates platónico, conocer es conocer la esencia y no meramente conocer una serie de casos particulares de los que pueda predicarse una propiedad. Conocer la esencia equivaldría a conocer la unidad profunda que subyace a sus múltiples instanciaciones y conocer la multiplicidad, en cambio, reconocer los diversos modos en los que se manifiesta aquella.

La práctica filosófica ejemplificada por Sócrates en los diálogos, precisamente, es la búsqueda de este tipo de conocimiento. Cabe decir que dicha labor constituye una técnica, a saber, el arte dialéctico, y que es descrito y puesto en práctica en varios diálogos. En el primero en el que se ofrece una definición unitaria, precisamente, es el *Fedro*.

Según hemos dicho, la dialéctica sería el arte que atañe a la captación de lo uno y de lo múltiple, de lo universal y de lo particular. He aquí la manera en la que se describe este procedimiento en *Fedro* 265d3-e3:

«El llevar con una visión de conjunto (*synorônta ágein*) a una sola forma (*eis mían* [...] *idéan*) lo que está diseminado en muchas partes (*tà polakhêi diesparména*), a fin de hacer claro con la definición de cada cosa (*hékaston horizómenos*) aquello sobre lo que en cada caso se pretende desarrollar una enseñanza» y «el ser inversamente



capaz de dividir (*tò pálin dýnasthai diatémnein*) en especies (*kat'eide*), según las articulaciones naturales (*kat'árhra hêi péphyken*), y no tratar de quebrantar parte alguna (*méros medén*), a la manera de un mal carnicero»¹¹.

Fundamentalmente, la práctica filosófica consiste en llevar a cabo este tipo de procedimientos a través del *lógos*. La dialéctica apunta a la comprensión de la esencia simple, unitaria e idéntica a sí misma de la que participan las realidades del mundo sensible. Además, la dialéctica también tiene que ver con la correcta comprensión de la multiplicidad que participa de lo unitario. La tarea que lleva a cabo Sócrates en los diálogos y que se articula en buena medida mediante la pregunta *tí ésti* apunta en estas dos direcciones.

No obstante, aquí nos topamos con un problema. Captar la esencia, en el esquema platónico, tiene que ver con la captación de una Idea o Forma, la cual es trascendente —respecto al mundo sensible—. La dialéctica, en cambio, como su propio nombre indica, funciona a través del *lógos* o discurso, y no puede rendir cuenta de manera totalmente fundada sobre aquello que constituye su objetivo cognoscitivo. Dicho de otro modo, el conocimiento dialéctico, si bien apunta al conocimiento de las Formas, es decir, a un tipo de conocimiento inmediato e indudable, se mueve siempre dentro de la vía mediata del discurso y de la razón, sin poder obtener nunca una certeza plena o intuitiva. La visión directa de las Ideas, a través del re-conocimiento, es la meta, pero una meta que no es posible alcanzar, al menos, mientras el humano está encarnado. Precisamente por eso, en los diálogos platónicos, en los conocidos como *aporéticos*, pero también en los restantes, nunca se responde mediante una definición satisfactoria a la pregunta que vehicula la búsqueda platónica. No hallamos jamás definiciones positivas y definitivas sobre cuestiones como qué son la justicia, lo bello o la prudencia. Las Ideas son la meta de la dialéctica, pero alcanzarlas a través de la vía discursiva y en estado encarnado no es del todo posible. Más incluso, las Ideas no son solamente la meta de la dialéctica, sino su propia condición de posibilidad¹².

Platón no postula la existencia de las Ideas de manera gratuita o acrítica. Al contrario, es a través de indicios fácticos, de argumentos discursivos y de la dialéctica como sostiene que resulta más verosímil pensar que existen dichas entidades a pensar lo contrario. Algunos diálogos como el *Menón*, el *Teeteto* o el *Sofista*, en parte, serían un ejemplo de esta estrategia. El conocimiento, aunque imperfecto, existe entre los humanos, y para ello se requiere no sólo la existencia de un tipo de realidades que no estén inmersas en el proceso del devenir, sino que, además, el que

¹¹ Traducción de Gil (L. GIL, *Platón, Fedro*, introducción, traducción y notas de L. Gil, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957).

¹² Cf. F. TRABATTONI, «Il sapere del filosofo», en M. VEGETTI (ed.), *Platone, La Repubblica: libri VI-VII*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 2003, pp. 151-186; F. TRABATTONI, «L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni», *Rivista di Storia della Filosofia*, núm. 61, 2006, pp. 701-719; F. TRABATTONI, *Platone*, Carocci, Sardegna, 2009; F. TRABATTONI, «Myth and Truth in Plato's Phaedrus», *op. cit.*

conoce debe haber tenido alguna vez cierto contacto con ellas, para que sea posible volver a conocer. Si las esencias no están en los objetos sensibles, como defenderá Aristóteles, pero si aun así el humano es capaz de obtener cierto grado de conocimiento de lo que se halla inmerso en el proceso del devenir, necesariamente deberá existir un soporte que haga posible dicho conocimiento, es decir, las Ideas. Además, tendrá que existir o haber existido cierto contacto entre el alma que conoce y dichas realidades. En efecto, varios textos platónicos argumentan de manera que muestran que es más verosímil pensar así que lo contrario.

Pues bien, si como defiende la dialéctica constituye un saber discursivo y mediato, y a través de ella no pueden captarse de manera plena o intuitiva las Ideas por ser éstas transcendentales, ello implica que ésta no es un instrumento válido para hablar de manera positiva acerca de las Ideas. Además, la dialéctica tampoco permite rendir cuenta del tipo de relación que debe existir necesariamente entre quien conoce y las Ideas, pues éstas son transcendentales y la dialéctica no puede versar sobre lo transcendente. Y no obstante, las Ideas no son meramente la meta u objeto de la dialéctica, sino también su presupuesto o condición de posibilidad. Precisamente por ello, Platón emplea el recurso del mito para hablar de estas cuestiones. Echa mano del mito, dando a entender que se trata de un tipo de narración no contrastable o falsable. En cualquier caso, eso no implica que tales mitos no tengan ningún tipo de valor cognoscitivo. Según se ha señalado, Platón ofrece argumentos que parece que hagan más razonable creer que existe algo similar a lo que narran sus mitos, a pensar lo contrario. Entre otras cuestiones, la propia actividad dialéctica y el propio conocimiento imperfecto que es capaz de alcanzar el humano en su estado encarnado hacen que sean éstas narraciones verosímiles. Sin que Platón crea que necesariamente los detalles de sus mitos que hablan del más allá deban ser exactos, Platón ve necesario que tras el conocimiento humano haya algo semejante a lo que postulan sus mitos escatológicos, y que constituyen el trasfondo y la condición de posibilidad de la práctica filosófica platónica¹³.

No es casual que en los diálogos aporéticos el empleo del mito sea más bien escaso. En ellos, sobre todo, Sócrates muestra la impostura de los supuestos sabios de Grecia y de su pretendido saber. Cuando el *élegkhos* y la parte destructiva de la dialéctica dan paso a la positiva o constructiva, entonces se hace necesario hablar de lo que constituye la condición de posibilidad y la meta de la dialéctica, para lo cual se emplea la vía del mito, por tratarse de cuestiones transcendentales y, por tanto, sobre cuya verosimilitud la dialéctica puede argumentar, pero sobre cuya naturaleza no puede versar de manera plenamente justificada. La dialéctica sólo tiene sentido si y sólo si existe algo similar a lo que algunos mitos escatológicos de Platón narran; tres de las tesis principales que requiere la dialéctica son las siguientes: 1) las Ideas existen como realidades transcendentales o *atemporoespaciales*; 2) el alma de quien conoce alguna vez ha tenido una visión directa o inmediata de ellas, lo cual, a su

¹³ Para sostener la presente tesis, el texto de Trabattoni (F. TRABATTONI, «Myth and Truth in Plato's Phaedrus», *op. cit.*) ha resultado de gran inspiración.



vez, implica la creencia en la inmortalidad y transmigración del alma; 3) el alma, en su estado encarnado, guarda cierta capacidad de recordar la visión directa de las Ideas, lo que permite que pueda darse un conocimiento mediato o dialéctico, que nunca será del todo cierto, por no constituir una visión directa de las Ideas, sino un medirse discursivamente con un recuerdo impreso de manera más o menos vaga en la subjetividad del alma.

Precisamente, en el *Fedro* encontramos un célebre mito escatológico que rinde cuenta de los presupuestos del arte dialéctico, descrito en 265d3-e3 y puesto en práctica a lo largo de todo el diálogo por Sócrates. El contexto del mito es el de la pregunta por qué es el amor o *éros*. En tanto que éste constituye una pasión del alma y que en primer lugar se origina cuando ésta contempla lo bello, Sócrates tiene que explicar qué es el alma. En tanto que realidad no sensible, opta por echar mano del recurso mítico. Además, al mostrar que el deseo en un alma es siempre originariamente deseo de la Idea de Belleza (y también del resto de Ideas, pues su perfección no puede sino ser bella), aprovecha para señalar cuál es la relación entre el alma y las Ideas. Dicho mito, por una parte, en tanto que ofrece una imagen de la naturaleza del alma, constituye un intento de dar respuesta al mandato delfico de conocerse a sí mismo; por otra parte, constituye una narración acerca de cómo tiene que estar constituida la realidad para que un alma pueda conocer o llevar a cabo la tarea dialéctica. Veamos los puntos más relevantes del mito y las implicaciones que supone para la relación entre el mito y la filosofía.

2.3. LOS MITOS ESCATOLÓGICOS: EL MITO COMO SOPORTE *METACOGNITIVO* DEL SABER FILOSÓFICO

De entrada, en la famosa *palinodia* o segundo discurso erótico de Sócrates, se afirma que el alma humana es unitaria, pero compuesta por tres partes. Mediante el símil de una yunta alada formada por tres elementos, a saber, un auriga y dos corceles, el uno blanco y el otro negro, se simboliza el alma en su conjunto, diferenciando su parte racional, irascible y concupiscible, respectivamente (cf. 246a6 ss.). La cuestión es relevante, pues la manera en la que Platón concibe el conocimiento y el *éros* deriva en buena medida de dicha concepción anímica.

Es importante tener en cuenta que la narración sobre el alma deja bien claro que el alma humana puede estar encarnada o desencarnada. En el mundo sensible, el alma está siempre encarnada, pero antes de encarnarse, el alma, entre otras cuestiones, tiene acceso a la región *hiperurania*¹⁴, es decir, a una dimensión trascendente. No solamente eso, sino que se afirma que antes de encarnarse, las almas humanas siguen una procesión divina en la región hiperurania, en el lugar en el que se encuentran las Ideas, y que allí contemplan al menos de manera parcial

¹⁴ Con los términos «hiperurano» y «supraceleste» aludimos a la expresión *ho hyperouránios tópos* (cf. 247c3).

la verdad, es decir, las realidades que siempre fueron, son y serán. El alma humana tiene un contacto inmediato o intuitivo de las Ideas, es decir, una visión directa de la verdad. Advértase que es éste un conocimiento no mediato ni discursivo, sino una visión directa¹⁵.

El mito señala sin ambages que la procesión divina que siguen las almas constituye algo así como un proceso natural para el alma, en tanto que las almas desean por naturaleza las Ideas (cf. 247c3-248c2). El alma desea naturalmente lo Bello, que, en definitiva, es como decir que el alma desea las Ideas. En efecto, el mito nos dice que las Ideas son el auténtico alimento con el que se nutre el alma (cf. 247d). Las almas tienden naturalmente al que es su objeto natural de nutrición. Traduciendo esto en términos epistemológicos, podríamos afirmar que el alma tiende naturalmente hacia la verdad, es decir, hacia el conocimiento. Las tres partes del alma desean lo bello, si bien su nivel epistémico es notoriamente diverso. En ese sentido, advértase que la parte racional del alma también es fundamentalmente deseo, a saber, deseo de las Ideas¹⁶.

En cualquier caso, el grado de perfección de las almas no es en absoluto pleno. El alma es en esencia deseo, es decir, ausencia de aquello que desea y por eso está en constante movimiento. Además, las almas humanas en su procesión *supraceleste* avanzan con dificultad y muchas veces se estorban entre sí. Sea como fuere, llega siempre un momento en que esas almas, que al menos parcialmente han visto la verdad, caen a la tierra, en donde se encarnan en un cuerpo. Se constituye así lo que se entiende por humano, a saber, la unión de un alma y de un cuerpo (cf. 248a-e).

En la mentada caída, al encarnarse el alma olvida todo lo referente a las Ideas (cf. 248c7). Entonces, deja de alimentarse de verdad o conocimiento, y pasa a nutrirse de opinión o *dóxa* (cf. 248b5). En ese contexto, Sócrates explica en qué consiste el amor terrestre (249d4 ss.). Éste no es sino el deseo que siente un alma al contemplar en el mundo sensible el reflejo de la Idea de la Belleza. Debido al olvido ya mencionado, las almas no son conscientes de que lo que verdaderamente desea el alma no son los objetos que participan en mayor o menor medida de lo Bello, es decir, los objetos en los que resplandece el reflejo de la auténtica Belleza, sino lo Bello en sí. Precisamente, el único que comprende esto último entre los humanos

¹⁵ En el pasaje de la palinodia en el que se recogen estas cuestiones, se subraya el hecho de que el alma conoce la verdad mediante la visión. Esta cuestión viene subrayada mediante el abundante empleo de términos relacionados con la visión entre 246d6 y 248c2: *théai*, 247a4; *theoróusi*, 247c1; *theatè*, 247c7; *idoúsa*, 247d3; *theoróusa*, 247d4; *kathoràì*, 247d5; *kathoràì*, 247d6; *kathoràì*, 247d6; *theasaméne*, 247e3; *kathoróusa*, 248a4; *eiden*, 248a6; *idein*, 248b6. Las almas contemplan de manera directa lo real, i.e. las realidades hiperuránias o Ideas, en lo que constituye un banquete para el entendimiento. Se habla, pues, de un conocimiento de tipo puramente *noético* en el que no hay mediaciones, sino intuición directa de las Ideas. Advértase que este tipo de conocimiento aquí descrito es imposible de realizar para el humano encarnado, que no tiene más remedio que recurrir a las vías indirectas del *lógos* y de la *anamnesis*.

¹⁶ Contrariamente a lo que pudiera parecer a primera vista, Platón propone la siguiente tesis: el alma humana es en primer lugar y por encima de todo *erótica*, en su sentido etimológico, es decir, desiderativa.



encarnados es el filósofo, que en vez de perseguir los objetos en los que se refleja lo Bello, busca la Belleza en sí, es decir, las propias Ideas, las cuales constituyen su auténtico alimento o su objeto natural de conocimiento. A través de la vía mediata de la dialéctica, el filósofo trata de acceder a lo que constituye su auténtico objeto de deseo. El motivo no es otro que, aquel que, de alguna manera, recuerda que lo auténticamente Bello se corresponde con las realidades situadas en el hiperuranio. El *éros* humano es genuino cuando apunta en dirección a las Ideas. De lo contrario, pierde su potencia de elevar al humano constantemente hacia lo divino.

El filósofo, en tanto que encarnado, no puede volver a contemplar las Ideas de manera directa, pero gracias a la visión prenatal de las mismas, puede tratar de recordarlas. La manera de hacerlo será la dialéctica, es decir, una vía mediata, a modo de una segunda navegación. El filósofo va en busca de un conocimiento que tiene por objeto las Ideas, pero sin poder tener jamás certeza plena, al contar sólo con la dialéctica, posibilitada, conviene no olvidarlo, por cierto recuerdo impreso en el alma.

Se comprende también así el nexo entre *dialéctica* y *anámnesis*. La segunda es la condición de posibilidad de la primera. Sin la capacidad de recordar en cierta manera las Ideas, el *lógos* humano no tendría un objeto de conocimiento al que apuntar y la propuesta platónica no tendría modo de diferenciarse de la sofística y del relativismo.

2.4. EL ELEMENTO DIALÉCTICO DEL MITO ESCATOLÓGICO DEL *FEDRO*

El relato escatológico contenido en la palinodia, si bien constituye en cierto sentido un mito, no sólo contiene valiosa información acerca del marco epistemológico sobre el que se levanta la dialéctica, sino que la pone en práctica. La dialéctica, dijimos, tiene que ver con llegar a captar la unidad profunda de una realidad, es decir, su esencia, y comprender en qué medida participan de ella sus diversos tipos de manifestaciones.

En la palinodia, el alma viene descrita como unitaria, por más que conste de diversas partes. Sin embargo, el mayor ejercicio dialéctico se lleva a cabo sobre el *ἔρως*. Éste es presentado en el primer discurso del diálogo, a saber, en el texto de Lisias, como adverso o negativo para el alma que lo padece. A continuación, el segundo discurso del diálogo corrobora esta tesis sobre qué es el amor. Sin embargo, la palinodia, aparentemente, sostiene la tesis inversa, esto es, que el amor es siempre ventajoso y positivo para el alma que lo padece. Tenemos, pues, dos tesis sobre la naturaleza del amor, que, aparentemente no son compatibles. No obstante, una lectura atenta de la palinodia permite constatar que en ella no se defiende que el fenómeno erótico sea en todas sus manifestaciones positivo, sino que esto depende, en buena medida, del grado de conocimiento y del orden que impera en el alma que lo padece. Más incluso, la palinodia, según se ha explicado anteriormente, ofrece una caracterización unitaria de qué es el amor: el deseo natural que sienten las almas hacia las Ideas. En ese sentido, se trata de un afecto no sólo positivo para las almas, sino constitutivo de su naturaleza. Pero además, la palinodia ofrece una



explicación de por qué esta pasión, que en sí misma es unitaria, se manifiesta de múltiples maneras en función del alma que la padezca¹⁷.

Según se señaló, la caída que sufren las almas antes de encarnarse va ligada al olvido. Las almas encarnadas olvidan qué es lo realmente existente y lo auténticamente bello. Por eso, es decir, por el desconocimiento ligado al olvido, lo que en sí mismo es amor o deseo de las Ideas se transforma en formas de deseo muy diversas. El único que comprende y preserva la auténtica naturaleza de la pasión erótica es el filósofo, que no se permite tener como objeto de deseo ninguna entidad que no sean las propias Ideas. Por eso mismo, su vida constituye un progresivo e inacabable intento por recordar las Ideas. Es ésta la mejor de las vidas posibles y su motor es el *éros*. No obstante, la mayoría de los humanos no son filósofos y su grado de olvido respecto a las cuestiones supraclestes es más agudo. Así, incrédulos respecto a la existencia de realidades diversas a las que perciben sus sentidos y a las que la tradición poética se refiere, creen que su pasión erótica tiende realmente hacia algún tipo de objeto o bien mundano, sea éste un cuerpo humano, la fama, la gloria o cualquier otro bien alcanzable. Con ello, lo que hay más genuino en el alma humana, a saber, la capacidad de ponerlo en movimiento constantemente en pos de las Ideas, se pierde. No sólo eso, sino que, cuando no se comprende su naturaleza, algunas manifestaciones del amor no sólo no son adecuadas, sino que pueden causar severos daños para la propia alma.

La palinodia explica, por tanto, la unidad profunda del *éros* y el motivo de que se manifieste, de hecho, en múltiples y diversas formas. El amor es uno, por más que sus manifestaciones, a primera vista, no muestren de forma clara la esencia profunda que subyace a todas ellas.

Por tanto, la palinodia, en tanto que relato mítico, no sólo sirve para fijar algunos de los presupuestos epistemológicos y ontológicos fundamentales para que la propuesta de Platón tenga sentido, sino que, además, a través de ella se pone en práctica la dialéctica, versando sobre la naturaleza unitaria y múltiple del amor. Con ello, además de poner la dialéctica en marcha, permite ver qué sucede cuando no se emplea la dialéctica. Los dos primeros discursos del diálogo identificaron como la esencia del amor una de sus varias manifestaciones, es decir, tomaron la parte por el todo. Con ello, no sólo no acertaron a ofrecer una caracterización que sirviese para comprender en toda su diversidad la pasión erótica, sino que descuidaron su esencia misma. La palinodia, en cambio, no sólo pasa revista de sus múltiples apariciones, sino que ofrece una explicación de qué es esencialmente esta potencia y esclarece el motivo por el que se manifiesta de una pluralidad de modos.

A diferencia de lo que sucede en los diálogos aporéticos, Sócrates no se contenta con mostrar que la tesis sobre qué es el amor ofrecida por Lisias no es correcta, sino que trata de mostrar en qué sentido su definición del amor es errada por ser

¹⁷ Para un análisis más minucioso y justificado de estas cuestiones, cf. J. LAVILLA DE LERA, «Tres discursos eróticos y dos concepciones anímicas en el *Fedro* de Platón», *Agora: papeles de Filosofía*, 35(1), 2016, pp. 119-147.



parcial y, además, ofrece un relato que permite comprender la verdadera naturaleza unitaria del *éros*, la cual subyace a todas y cada una de las diversas formas en las que se manifiesta el fenómeno erótico.

3. CONCLUSIONES ACERCA DEL ROL DEL MITO Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA

Para concluir, se extraerán algunas de las conclusiones de lo expuesto, comprobando varias cuestiones. La primera es que Platón establece una demarcación neta entre la filosofía y el mito. La filosofía, *stricto sensu*, se identifica con la dialéctica, entendida ésta como el arte de lo uno y de lo múltiple. Además, su manera de proceder es a través de la vía mediata del *lógos*. Su medio es el de la discursividad y la razón. La filosofía platónica exige un examen constante sobre lo pensado, precisamente, porque en estado encarnado el humano es incapaz de alcanzar un conocimiento intuitivo y directo de las Ideas, como si de una visión directa de ellas se tratase. Es decir, por más que el filósofo esté movido por el deseo constante de alcanzar la verdad, al menos mientras esté en condición encarnada, su conocimiento no puede ser pleno ni cierto. Es decir, no puede captar las Ideas de forma directa e infalible. Esto mismo obliga al filósofo a posicionarse de manera crítica con cualquier discurso, sea ajeno o propio, examinando cualquier resultado. La búsqueda socrática de los primeros diálogos, la cual acostumbra a dar lugar a una aporía, mucho tiene que ver con esto.

Siendo, por tanto, la filosofía un procedimiento crítico y examinativo, su naturaleza queda netamente diferenciada del mito. En ese sentido, se entiende bien que Platón haya criticado el mito tradicional en varias obras. Asimismo, en tanto que dijimos que la filosofía se ocupa de la verdad, pero de un tipo de verdad general y no de una verdad de tipo histórico, se comprende también su crítica al alegorismo, muy en boga entre los rapsodas, pero también entre algunos sofistas. La filosofía, sin equipararse en ningún caso al relato mitológico, puede recurrir al mito si lo considera relevante para conocer cierto tipo de verdad. Dicho esto, en ningún caso debe pensarse que la filosofía tenga que ver con una recepción acrítica del mito, ni con la labor racionalizante o alegorizadora practicada sobre éste.

En segundo lugar, una vez constatada la distinción entre filosofía y mito, se ha comprobado que Platón no sólo emplea el recurso mítico, sino que, en cierto sentido, hacerlo así le resulta indispensable para sostener su edificio filosófico. La filosofía platónica, circunscrita a los límites del *lógos*, pero con la pretensión de hallar un conocimiento sólido, tiene la necesidad de recurrir a un tipo de relato no-dialéctico para dar cuenta de forma positiva de la propia condición de posibilidad de la dialéctica, como método para alcanzar el conocimiento. Así, Platón emplea el mito para establecer los presupuestos que hacen posible que la dialéctica tenga sentido, a saber, la existencia de las Ideas en una dimensión transcendente, la inmortalidad del alma, y el hecho de que las almas encarnadas hayan visto alguna vez, de forma prenatal, las Ideas y exista la posibilidad de operar cierto recuerdo o *anámnēsis*. Cabe señalar que Platón no sólo emplea el mito, sino que, en cierto sentido, requiere del



mismo, pues solamente a través del *élegkhos* y de la dialéctica no podría llegarse a este tipo de relatos.

En tercer lugar y como consecuencia de lo anterior, comprobamos que en Platón el mito, como la dialéctica y el *lóγος*, también juega un papel relevante en cuanto al conocimiento. Sin duda, la dialéctica y el *lóγος* son puestos por encima del mito en su relevancia respecto a la búsqueda efectiva de la verdad. Ahora bien, la propia búsqueda discursiva y dialéctica parece llegar a la conclusión de que, para que ella pueda darse efectivamente, tienen que darse algunas circunstancias ontológicas y epistemológicas, que son precisamente las que acabamos de señalar. El mito platónico se alza en dicho contexto, es decir, se construye a partir de lo que la propia discursividad muestra como más verosímil. La dialéctica, en sí misma y siendo fiel a su naturaleza, no puede ofrecer un relato positivo describiendo los detalles de las cuestiones descritas por los mitos escatológicos de Platón. El relato sobre la existencia de las Ideas en una dimensión *atemporoespacial*, y la narración sobre la inmortalidad anímica y acerca de cómo toda alma ha visto alguna vez las Ideas, debe ser expresado por medio del mito. Y no obstante, por más que se emplee el mito, su uso no está desligado de la preocupación por hallar la verdad, pues se alza sobre aquello que la dialéctica y el *lóγος* juzgan más verosímil. Algunos mitos escatológicos de Platón sirven para describir con claridad cuál es el marco en el que actúa la dialéctica y la propuesta filosófica de Platón. No sólo eso, sino que Platón cree en la veracidad de dichos mitos, que se alzan sobre aquello que la razón y la dialéctica muestran como lo más verosímil. Por ello, pese a que su relación con la verdad no sea tan estrecha como en el caso de la filosofía, entre otras cuestiones, por no poder falsarse, no puede negarse que epistemológicamente juegan un rol relevante en el sistema platónico.

La filosofía platónica, entendida como dialéctica y situada en el peldaño más noble de lo que se entiende por platonismo, no puede ni debe confundirse con el mito platónico y, sin embargo, una vez señalada su separación neta, debe reconocerse que el papel que desempeña el mito en el *corpus* es de gran relevancia y no sólo por su belleza plástica o por su capacidad de *conducir las almas*, sino, sobre todo, por su nexa con la verdad.

Recibido: julio 2016
Aceptado: noviembre 2016

