

HÉCTOR JORGE PADRÓN*

*Universidad Nacional de Cuyo - Conicet***Josef Pieper y la reflexión sobre el mito y la cultura****Preliminar**

El propósito de este trabajo es destacar el valor y la significación del pensamiento filosófico de Josef Pieper para la historia de la filosofía y de la cultura contemporáneas a través de un tema preciso: el *mito platónico*, que esperamos obre como hilo conductor de nuestra reflexión. Nuestro esfuerzo se concentra sobre dos obras decisivas para el interés de nuestro tema: *Sobre los mitos platónicos*¹ y *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el Diálogo Fedro*², sin descartar otras referencias posibles a la vasta obra del ilustre filósofo germano.

En el segundo libro citado de Pieper, *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el Diálogo Fedro*, se lee un texto breve que sin embargo ilumina la intención profunda de nuestro estudio: “[...] *siempre merece la pena, o si se quiere es necesario, escuchar a Platón. No exclusivamente para aprender algo sobre Platón mismo sino, ante todo, para aprender algo sobre algunas de nuestras cuestiones fundamentales de la existencia que él, Platón, ve y que intenta expresar e interpretar y frente a las cuales nosotros estamos siempre necesitados de consejo y esclarecimiento*”³. Lo importante para nosotros es que estas palabras no brotan de la intuición brillante pero fugaz de un *dilettante* de la filosofía y de la erudición platónicas sino que, por el contrario, pertenecen a alguien que ha examinado y meditado junto a los Diálogos platónicos la bibliografía erudita sobre la filosofía de Platón desde el siglo XIX en las principales lenguas de cultura filosófica incluida la alemana, hasta los estudios más relevantes del siglo XX, con una acuidad y una paciencia encomiables. Alguien que ha esperado *diez años* antes de pronunciarse sobre la cuestión del *Fedro* platónico con un conocimiento y una reflexión rigurosas sobre las tan diversas y aún contradictorias opiniones de los *scholars*, con una penetración llena de genuina humildad y de sabiduría que lo hacen perfectamente consciente de no estar proponiendo ni *la clave áurea* de la interpretación ni, tampoco, disponer de *todas* las respuestas a las preguntas del texto y de la crítica erudita.

Por último, nos ha parecido necesario destacar un rasgo del pensamiento filosófico de Pieper -no menor- en *el contexto* de la cultura filosófica en el que se pronuncia caracterizado, por una parte, por el deseo que anima a muchos historiadores e investigadores de la filosofía de alcanzar en los Autores que estudian la realidad consistente de *un sistema* y; por otra parte, la dificultad manifiesta de lograr este propósito en el pensamiento filosófico de Platón. Pieper al estudiar a Platón, junto con muy prestigiosos estudiosos del Maestro, reconoce la imposibilidad de señalar algo que corresponda al *sistema de Platón*. Ahora bien, toda la cuestión consiste en discernir si la falta de un sistema obedece a un *minus* del pensar filosófico como tal o si, por el contrario, la *renuncia* a la formulación de un sistema homogéneo no depende de la gravedad de las contradicciones internas del pensar platónico

¹ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, [Über die platonische mythen, Munich, Kösel Verlag, 1965] trad. esp. Claudio Gancho, Barcelona, Herder, 1984.

² *Idem*, *Entusiasmo y delirio divino. Sobre el Diálogo Fedro*. [Begeistigung und Göttlicher Wahnsinn, Munich, Kösel Verlag, 1965], trad. esp. Consuelo García, Madrid, Rialp, 1965.

³ *Idem*, *Entusiasmo y delirio divino...*pp. 12-13.

sino, ante todo, como enseña Pieper, de la grandeza de unas ideas que se confrontan continuamente con una realidad concreta y profunda en cada caso con el *temple* que el pensar adquiere en los grandes pensadores: “[...] el silencioso respeto ante la impenetrabilidad del mundo”⁴.

1. La filosofía platónica, el Diálogo y las *historias*

Uno de los hechos que nosotros -lectores tardíos de la obra de Platón- podemos observar inmediatamente es que los *Diálogos* están llenos de *historias* y que, más aún, “cada uno de ellos es por sí mismo una historia”⁵. El hecho es simple y, al mismo tiempo, desconcertante en muchos aspectos. En efecto, la realidad *viviente* del Diálogo platónico no es de fácil asimilación para muchos espíritus que identifican inmediatamente la reflexión filosófica con el lenguaje en prosa del *tratado* y, entonces, con un desarrollo lingüístico- conceptual que se encamina hacia alguna forma posible del *sistema filosófico* y esto de una manera *excluyente*. En esta perspectiva de lectura e interpretación de los *Diálogos*, lo que allí aparece como propio de la *conversación humana*, la comunicación de los *afectos*, la formulación de observaciones que *parecen* casuales pero que encierran advertencias muy serias, las ocurrencias repentinas, un gusto por el relato de los detalles dentro de una movilidad extraordinaria del lenguaje y del pensamiento y, por otro lado, el relato de diversas historias, todo esto se percibe como una *amenaza* para la intelección clara y rigurosa de las *ideas filosóficas* y, en no pocos casos, como un inocultable *malestar*. Sea cual fuere la opinión final que haya que formarse de los Diálogos platónicos, convendría no olvidar que éstos se inscriben en un dato primario de la *cultura griega*, a saber: su decidido carácter *verbal* y, por tanto, inevitablemente *acústico* no sólo visual.

En todo caso, no sólo el lector culto en su mayoría sino también el lector erudito se hace la misma pregunta: ¿por qué esto es así? ¿por qué este placer peculiar por contar *historias* en el curso de una reflexión intencionalmente filosófica sobre cuestiones de rigurosa índole *teórica* o *práctica*? Y lo que no es menos grave: el lenguaje de estas historias es, muchas veces, *poético* y, por tanto, necesariamente *simbólico* ¿no habrá, entonces, que *viviseccionar* el lenguaje de los Diálogos a fin de *distinguir, separar y prescindir* de las expresiones y los contenidos *poéticos* para, así, *retener* solamente las tesis filosóficas? ¿Platón es, simplemente alguien que goza contando historias, como parece ser, también, Sócrates? ¿O, más bien, es alguien que está interesado en la *didáctica filosófica* y que, en consecuencia, propone *explicar* ideas abstractas con el recurso de imágenes visuales? En suma: ¿en los *Diálogos* se trata todavía de filosofía o de poesía? Una parte considerable de la crítica erudita de Platón tiende a señalar la necesidad de prescindir de la forma poética del lenguaje del filósofo, tal como sostiene Wilamowitz⁶. En este punto preciso, Pieper se pregunta -con razón- si la poesía puede ser entendida *legítimamente* como un mero *juego de la fantasía caprichosa* o, quizá, como un modo específico e intransferible de captar la realidad⁷. Esta pregunta no es de ninguna manera irrelevante cuando se tiene en cuenta el modo en el que la historiografía filosófica en general y platónica en particular ha quedado marcada por las afirmaciones de

⁴ *Idem*, *Entusiasmo y delirio divino*, *op.cit.* p. 14.

⁵ *Idem*, *Sobre los mitos platónicos*, *op. cit.* p.11. Sobre el valor y la significación del relato en el ámbito de la filosofía contemporánea, ver la importante reflexión del P. RICOEUR, *Temps et récit I. La configuration dans le récit de fiction*, Coll. “L’ordre philosophique”, Paris, Seuil, 1984; Id. *Temps et récit II. Le temps raconté*. Coll. « L’ordre philosophique », Paris, Seuil, 1985; *Idem*. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Coll. « L’ordre philosophique », Paris, Seuil, 1985. Ver además su libro reciente *Idem. La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Coll. « L’ordre philosophique », Paris, Seuil, 2000.

⁶ Este erudito insiste en que la comprensión filosófica de Platón depende de que en él se considere “la poesía como poesía”. Ver U. VON WILAMOWITZ, *Über das Symposion des Platons*, in Actas de la Academia Prusiana de Ciencias, año 21, 1912, p. 333.

⁷ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, *op.cit.* p.13.

Hegel en sus conocidas *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. En efecto, el filósofo germano habla de un escrito platónico *perdido* particularmente valioso para su interpretación en cuanto que, justamente, *no* sería un Diálogo sino “una obra puramente filosófica”, “una exposición dogmática propiamente doctrinal”. De tal manera, entonces, -según Hegel- sólo nos quedan los Diálogos. Pero estos textos estarían inevitablemente carenciados, ya que para Hegel ni el Diálogo ni la historia en general serían *formas puras* de la exposición filosófica. Ésta es una opinión constante en el pensamiento de Hegel y, además, conlleva una precisión canónica: “la forma en la que existe la verdad es únicamente el sistema científico”⁸. Esta tesis de Hegel impregna la inteligencia de la historia de la filosofía griega de E. Zeller⁹ y la de los que lo siguen y, en substancia, sólo hace lugar a una visión *científica*, descalificando *todo lo demás*. El inconveniente de esta hermenéutica es que ya desde los presocráticos ignora una componente *antropológico-teológica* que es esencial para la totalidad de la curva del pensamiento helénico y, por lo mismo, para el lenguaje y pensamiento de Platón.

Pieper tiene el enorme mérito de preguntar si -más allá del prestigio indudable del pensamiento de Hegel- la *única* forma plena de la posesión de la verdad deba ser aquella que él llama “*forma dogmática*” en cuanto portadora exclusiva de conceptos. Es manifiesto que a la pregunta *¿quién es mi prójimo?* se puede responder, sin duda, dando una *definición*. No obstante, señala Pieper -con razón- que lo que no se puede admitir, sin que sea llevada a cabo una discusión completa y rigurosa, es la afirmación hegeliana que *niega a toda otra forma* que no sea la de la definición conceptual un carácter de verdad como, por ejemplo, el que puede darse y se recibe en una *historia bíblica* que dice textualmente: “*bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de ladrones...*” (Luc. 10,30)¹⁰. En lo que nos concierne, queremos destacar el aporte del pensamiento de Pieper en un sentido doble: por una parte, al renovar el espacio de inteligibilidad de la historia de la filosofía helénica en general y platónica en particular al *apartarse y dejar de lado* la tesis de Hegel señalada y, por el contrario, considerar con la mayor atención y seriedad el *contenido veritativo del lenguaje simbólico* dentro del cual, precisamente, se expresan y transmiten los *mitos platónicos*; por otra parte, a partir de la consideración precedente, renovar de una manera decisiva la *antropología filosófica* en la totalidad de su curva histórica desde los griegos venerables hasta nuestro presente más actual. En efecto, lo que importa destacar es que su visión de la realidad *no se agota exclusivamente* en una formulación a través de diversas *tesis* sino que, también, discierne para el hombre la posibilidad de alcanzar la verdad de una determinada realidad por medio de una *praxeos mimesis*, en la *imitación de una acción*, como quería Aristóteles¹¹ o, en otro lenguaje equivalente, en los términos de *una historia*.

2. Las historias míticas

Con el nombre de *mythos* se indica un género especial de *historias* al que corresponde sólo una pequeña parte de lo que *dicen los personajes* de los Diálogos de Platón. Por otra parte, la palabra *mythos* entre los griegos en general y en Platón en particular aparece en una diversidad de usos lingüísticos muy grande y muy rica. Si a este hecho histórico-filológico se suma la diversidad de usos e interpretaciones contemporáneas, se llega a un conjunto de *alta*

⁸ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, K. L. Michelet, 3 vol. Duncker & Humblot, Berlin, 1840-1844 2 ed. (1833-1836). Ver además *Gesamtausgabe*, Glockner, Stuttgart, 1927,-1940, vol. 18, p. 179.

⁹ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1919, vol. I. En sentido contrario ver el importante trabajo -escasamente citado- de K. JOEL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906. Ver además M. SÁNCHEZ SORONDO, (a cura di) *Peri Psyché. De Homine. Antropologia Nuovi approcci*, Roma, Università Lateranense, 1991, pp. ix-xxxiii, espec. p. ix, n.n. 1, 2.

¹⁰ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 14.

¹¹ ARISTÓTELES, *Poética*, 1451 a 31.

complejidad que impone en quien se aproxima inicialmente al tema un desconcierto *casi* inevitable. Una manera inmediata de procurar un cierto orden y claridad respecto de esta palabra prestigiosa de la lengua griega y, además, del griego filosófico de Platón, es el recurso a los *Diccionarios*¹². Con una operación propia de la visión *lexical*, los Diccionarios proceden al despliegue de los diversos significados de *mythos* en la lengua griega, así por ejemplo en un sentido amplio: *palabra, discurso, conversación, proverbio, palabra pensada y no pronunciada en el sentido de un plan o de un proyecto*; en un sentido más restricto: *historia, relato, saga, fábula*, donde se daría preferencia al significado de historia *no verdadera*. El nombre *mythos* propone una diversidad sinfónica de significados, la cual se concierta con la de los verbos: *mytheomai* y *mythologeō* con el sentido de *hablo, digo, cuento o invento una historia*. Un eco de esta situación en los significados pasa al inglés, donde la palabra griega *mythologia* se traduce como *fiction*, un *suceso poetizado*, el relato de una historia *inventada*. Hay, entonces, una *ambivalencia*, *saga* es, en efecto, *lo que se dice* y esto mismo puede ser *verdadero o falso* y, al mismo tiempo, es lo que se dice en referencia a *un pasado anterior a la historia*, a lo *pre-temporal* y en este sentido absolutamente *verdadero*.

Para tratar de entender esto, quizá nada mejor que un ejemplo extraído de un Diálogo platónico como es el caso en el *Gorgias*. Allí, como se recuerda, Sócrates se dirige a un ser humano satisfecho de sí mismo y de su poder económico quien, además, aspira a la posesión del poder político: Calicles. En el contexto de una situación que en lo esencial *no ha variado* en la historia, el filósofo que es Sócrates habla al hombre político poderoso que es Calicles, para indicarle que la existencia humana no es una dimensión que agota su significado en ella misma sino que, por el contrario, *está sujeta a juicio* en un sentido *trascendente y absoluto*, precisamente, *del otro lado de la muerte*. Con una experiencia y saber *sin ilusiones* respecto a las posibilidades y respuestas *inmediatas* de aquél a quien habla, le dice: “Tú, desde luego, lo tendrás (al *mythos* del juicio *post mortem*) por una *historia* (en el sentido de una mera *ficción*) pero yo lo tengo por la verdad”¹³.

Si, por otro lado, se intentara hacer el *inventario* de los significados de la palabra *mythos* en el griego de los Diálogos platónicos en su conjunto, esta tarea arrojaría el resultado de una *multivocidad*. En efecto, *mythos* es, en una diversidad de casos, una *historia*, una *fábula*, que se suele contar a los niños para entretenerlos; y es cierto que en éstas hay *algo de verdad* aunque no sean *propia y verdaderas*¹⁴. Cabe recordar que en uno de los Diálogos de la vejez -el *Sofista*- Platón dice que *las representaciones* de los sabios primeros acerca de la constitución del *cosmos* aparecen como “*mitos* que se nos cuentan, como si fuéramos niños”¹⁵.

Sin embargo, la palabra *mythos* adquiere otro sentido cuando Platón relata el origen de la *tiranía*. Aquí el relato no puede ser considerado como *literalmente verdadero*, aunque lo que dice nos hace pensar en una *verdad válida* que vive en la historia que se narra. En efecto, se lee: “¿No has oído nunca (pregunta Sócrates a Adeimantos) la historia -*mython*- de quien habiendo probado carne y sangre humana, que se haya mezclado, por ejemplo, con la de las víctimas de los sacrificios, se convierte irremediamente en lobo?” Tras la respuesta afirmativa de Adeimantos, Sócrates continúa preguntando si no ocurrirá lo mismo con quien es *políticamente poderoso* “si el que una vez se que se ha manchado con un delito de sangre y con boca impía ha saboreado el asesinato, no incurrirá también en el destino irremediable de hacerse un tirano y convertirse de hombre en lobo”¹⁶.

Diverso es el significado que adquiere la palabra *mythos* cuando se refiere a *la fundación* de los estados, así como al origen de las *constituciones* de los pueblos, en cuanto que en tales casos el *mythos* remonta a una *disposición divina*.

¹² Pieper declara haber recurrido, sobre todo, al célebre *Greek-English Lexikon* de Lidell-Scott, Oxford, 1958.

¹³ *Gorgias*, 523 a 1.

¹⁴ *República*, 376 ss.

¹⁵ *Sofista*, 242 c.

¹⁶ *República*, 565 d.

Finalmente, en un sentido más restricto, *mythos* es una historia que relata el *origen* del cosmos, el de la felicidad y la desgracia humanas, el *destino* que espera a los muertos a favor del género de vida que hallan desarrollado en su existencia histórica en relación con la medida absoluta de la *justicia* y, también, la *razonabilidad* de los premios y castigos que esperan al hombre. Lo que no cesa de asombrar al lector contemporáneo de la *República* es el hecho de que pueda tomar conocimiento de tales mitos *antes* de que comience la discusión filosófico-política sobre el estado o *pólis*. Así, Sócrates narra su encuentro con Céfalo y la conversación que sostiene con él que de ninguna manera es *ocasional*. En efecto, Céfalo es ya un anciano y Sócrates le explica muy concretamente su interés en escuchar su testimonio en relación con los mitos que conciernen al juicio después de la muerte. Céfalo accede a su pedido con una simplicidad que sólo iguala la profundidad de lo que dice: “Cuando el tiempo apremia, y cuando el hombre se ha familiarizado con la idea de la muerte, empieza a preocuparse por cosas que antes le habían tenido sin cuidado. En efecto, los mitos que se cuentan acerca de nuestro destino en el mundo inferior *-infierno-* según los cuales quien ha cometido crímenes aquí tiene que sufrir el castigo allá, esas *historias*, digo, que antes se tomaban a broma, inquietan ahora el alma *por si pudieran acabar siendo ciertas*”¹⁷. Aquí la cuestión de la verdad no tiene sólo un carácter lógico sino que, además, se liga de modo insoluble a la *cuestión del destino* del hombre y, entonces, al significado absoluto de la totalidad de su existencia física, psíquica y espiritual en una unidad viviente.

En un sentido propio las historias míticas se desarrollan *entre* dos esferas, la divina y la humana y contienen las *acciones de los dioses* que *afectan* a los hombres y, por otra parte, las *acciones de los hombres* que se *refieren* a los dioses. Este significado se halla confirmado de una manera amplia por la historia de las religiones, la etnología y por la historia de la espiritualidad en general. Paul Tillich recuerda que “*mito es una historia divina*” y que “esta definición no puede ser dejada de lado”, y añade que “no se trata de una categoría literaria sino religiosa”¹⁸. Pieper observa que “Platón atribuye a estos mitos una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible, por sobre toda duda”¹⁹. El hecho que conviene tener presente y que supone una actitud completamente consciente y original por parte de Platón, consiste en que para el filósofo de la Academia hay una serie de sucesos que acontecen *fuera de los límites de la historia y del cosmos visible*, de los cuales el hombre no tiene *ni experiencia ni concepto* y de los cuales, sin embargo, puede y debe *saber* algo importante para el significado de su vida y su destino personal, pero este *saber* transcurre en los términos inevitables del lenguaje *simbólico*. Este *contenido y saber* es el que condena explícita y puntualmente la filosofía de Hegel cuando afirma: “Cuando el espíritu puede expresarse en el elemento de la idea, *lo simbólico* resulta una manera de expresión *inadecuada y falsa*”²⁰.

Por nuestra parte, contrariamente a lo que sostiene Hegel, afirmamos que el lenguaje *simbólico* de las historias míticas en sentido propio -que son, precisamente, aquellas que nos interesan en los Diálogos platónicos y que se refieren a aquellos sucesos de los que no tenemos ciertamente ni experiencia ni concepto, aunque sí absoluta necesidad significativa para nuestra existencia y nuestro destino- es *una expresión completamente adecuada y verdadera* para Platón. Lo inaceptable de esta situación -después de Hegel- es que se declare que los mitos platónicos son *una forma deficiente de afirmación filosófica*, tal como lo hace

¹⁷ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit.p. 19.

¹⁸ P. TILICH, Art. *Mythos* in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed. T. IV, p. 363. Ver además, K. KERENYI, *Die antike Religion*, Amsterdam, 1940, p. 38. Ver también W. WILLI, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythologie*, Zurich-Leipzig-Berlin, 1925, p.13. W. Willi sostiene que la divinidad es el *único objeto* del mito. Ver K. REINHARDT, *Platons Mythen*, Bonn, 1927, p. 49, coincide afirmando que “en Platón casi todo lo mítico está de algún modo en el más allá”.

¹⁹ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 19.

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. I, ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1944, p. 211.

E. Zeller, discípulo de Hegel: “los mitos platónicos señalan [...] casi siempre una laguna en el conocimiento científico”²¹. Ahora bien, creemos que si de alguna *laguna* se trata, ésta concierne, ante todo, a la filosofía y la filología racionalistas del s. XIX que junto con sus méritos incuestionables y su grandeza en varios aspectos, en la consideración de este problema: los *mitos platónicos, su pensamiento y su lenguaje*, mostraron una peculiar estrechez y una inocultable miopía.

Otro elemento decisivo del *mythos* en sentido propio, es el que señala que el *narrador mítico* en ningún caso es el *autor* de los mitos que relata. Este hecho vale especialmente para Sócrates y para Platón. Ambos establecen muy claramente que en cada caso ellos *han recibido* el *relato mítico* de *otros* quienes, a su vez, fueron también *receptores no autores* y que, además, ni unos ni otros -en la admirable cadena receptiva del *mythos*- se han sentido autorizados para añadir o quitar nada de *lo que han oído*²². De tal manera, el contenido del *mythos* es *algo que se recibe*, es un *don*, no algo que se construye o constituye a partir de una iniciativa del hombre, haciendo del resultado de alguna de estas operaciones una realidad inevitable y exclusivamente *antropomórfica*. Y en este caso, entonces, atentos a la definición del *mythos* que propone -entre otros- Paul Tillich, una realidad *dimidiata*.

3. Algunas distinciones útiles

Llegados aquí conviene hacer algunas distinciones útiles para el interés de nuestro tema. En primer lugar *no todas* las *historias* que contienen los Diálogos platónicos pueden ser consideradas míticas en sentido propio. Así por ejemplo la *leyenda* local y alegorizante del rapto de la ninfa Oreitia por Boreas es objeto de una manifiesta indiferencia por parte de Sócrates²³. En cambio, declara estar seriamente preocupado por *realizar* el precepto del oráculo de Delfos: *¡conócete a ti mismo!*. Tampoco puede ser considerada como mito en sentido propio la historia de Iris -mensajera divina- hija de Thaumás²⁴, es más bien una *ilustración* sobre la idea de que el acto filosófico procede del *asombrarse -thaumázerein-* y, de un modo análogo, tampoco es un mito el relato de Diótima sobre el nacimiento de *Eros* a partir del abrazo de Poros y Penia, la riqueza y la pobreza²⁵. En efecto, la *personificación de lo abstracto* que se realiza en esta historia es *lo contrario del lenguaje simbólico*²⁶ y, en

²¹ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, Leipzig, 1889, 4ª ed. p. 580.

²² Esta opinión decisiva para la interpretación de la cuestión de los mitos platónicos no es compartida por muy importantes *scholars*. Así, por ejemplo, H. LEISEGANG, *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe, 1929, p. 137, señala que “Platón ha poetizado los relatos míticos con su propia plástica creativa y con un arte consciente”. En el *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, ed Johannes Hoffmeister, 1955, 2a ed. En el artículo *Mythos*, p. 419, se afirma que con el recurso a los *mitos* “ha podido hacer presente, de una manera más fácil y penetrante sus contenidos metafísicos”. Pieper cita algunas expresiones relevantes de la bibliografía erudita de Platón que coinciden en afirmar que *los mitos narrados por Platón han sido también creados por él*. Así P. STÖCKLEIN, *Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, Leipzig, 1937, p.6: (refiriéndose a los mitos que narra Platón) “lenguaje parabólico compuesto intencionadamente”; H. W. THOMAS, *Epekeina, Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitmythen Platons*, Würzburg, 1938, p. 2, escribe: “Platón, el forjador de mitos”. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris, 1930, p. 34, señala en relación a los mitos platónicos: « la obra reflexiva de un pensador »; L. EDELSTEIN, *The function of the myths in Plato's philosophy in Journal of History of Ideas*, 10 (1949) p. 1466, “una historia forjada caprichosamente”; G. MÜLLER, *Die Mythen der platonischen Dialogue in Nachrichten der Giessener Hochschulgesellschaft*, 32 (1963) p. 79. El Diccionario alemán de los hermanos GRIMM, t. VI, art. *Mythe*, col 2848, sostiene que el mito es “una narración *no certificada o demostrada*”. Como queda claro, hacia la década de 1960 en una porción de la erudición platónica relevante, así como en la opinión común *se niega* o *se ignora* el hecho de que los mitos platónicos forman parte de *una tradición sagrada* y que, por tanto, no son *producidos* por el narrador llamado Platón quien, como se sabe, *los ha escuchado -ex akhoes-* de otros en la venerable cadena del *don que se oye*.

²³ *Fedro*, 229 e 4.

²⁴ *Teeteto*, 155 d.

²⁵ *Symposio*, 203 b.

²⁶ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos, op. cit.* p. 27.

consecuencia, también del *lenguaje mítico*. La conocida historia de la *caverna* platónica no es tampoco un mito sino, ante todo, una *alegoría*²⁷. No es un mito la historia del *timonel* que se incorpora en el *Gorgias*²⁸, ni las numerosas comparaciones o metáforas que esmaltan los Diálogos platónicos como, por ejemplo, la que sostiene que el alma de los libertinos es un tonel agujereado del cual los desdichados sacan agua con un cedazo²⁹, o aquella otra que, bellamente, habla de la *cadena del entusiasmo*³⁰, o la imagen del alma humana como la de una tabla encerada en la que se *marca* como huella de un anillo de sello lo que se puede *recordar*³¹.

Las *historias míticas* en sentido estricto en la obra platónica son, la historia de la factura del mundo que se narra en el *Timeo*; la historia de *la forma originaria y la caída* del hombre que narra Aristófanes en el *Symposio* y, sobre todo, las *historias o relatos esjatológicos* sobre el más allá, el juicio y el destino de los muertos que se leen hacia el final del *Gorgias*, la *República* y el *Fedón*. Ahora bien, inmediatamente hay que decir que lo que podríamos llamar el *detonante mítico* se halla en el seno mismo de la *argumentación racional* y no, precisamente, como *un cuerpo extraño* a la intención de Platón.

No importa cuán clara o cuán profunda pudo haber sido la noción de *lo mítico* en los primeros Diálogos de Platón, por ejemplo en el *Critón*, allí, sin embargo, se lee: “No tengas a nada por superior a la justicia, a fin de que en el *infierno* puedas aducir esto en tu defensa ante quienes allí dominan”³². Por otra parte, ante la pregunta que reclama toda la fuerza de la razón, a saber: ¿si la muerte es *un bien*, por qué no sería lícito quitarse uno mismo la vida? Sócrates no despliega ante el que pregunta una larga serie de razonamientos dialécticos sino que *convoca* la palabra de la tradición mítica *oída por él*: “Lo que se dice en las doctrinas místicas me parece tener un gran peso, a saber: que nosotros estamos como de guardia sin que podamos dejarla por nuestra propia cuenta; también me parece rectamente expresado que los dioses son nuestros guardianes y que nosotros personalmente somos uno de los rebaños de los dioses”³³. Es evidente que todo esto Sócrates lo sabe porque *lo ha oído*, lo cual quiere decir que *lo ha recibido de la palabra de otros en quienes ha creído*. Aquí la *verdad* no procede de las operaciones previas de la vista o del tacto, ni siquiera de aquellas que son propias de las ciencias, sino del testimonio de la palabra de otros que narran una *verdad* como *acontecimiento* que ilumina la obscura densidad de la existencia en sus dilemas racionales más hondos.

Hay que admitir, entonces, que en los *razonamientos* de los Diálogos platónicos se insertan ciertos *fragmentos míticos* cuya virtud iluminativa obra sobre el *trabajo de la razón*. Por otra parte, también hay que admitir que las historias míticas no configuran *un sistema (mítico)* entendido como un todo *in se compacto toto*, sino que, más bien, lo mítico se presenta de manera *fragmentaria* y no exento de *interpolaciones, adiciones accesorias muchas veces fantásticas*, y estos elementos pueden llegar a *re-cubrir* lo mítico en sentido propio de la misma manera en la que un mueble construido con una madera noble -muchas veces- se halla recubierto de numerosas capas de pintura que deben ser removidas a fin de, así, poder apreciar toda la nobleza original de la madera y del mueble. Más aún, lo mítico es

²⁷ P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, *op.cit.* p. 180, habla de *mitos alegóricos*. Pieper rechaza esta denominación como impropia y causa de seria confusión en el tema del mito en sentido propio. Ver además J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, *op.cit.* p. 27, donde se hacen claras e importantes precisiones sobre las razones por las que *no* se puede hablar del *mito de la caverna*, más allá de la frecuencia de esta expresión en la literatura erudita o los manuales.

²⁸ *Gorgias*, 511 d.

²⁹ *Gorgias*, 493 c.

³⁰ *Ion*, 533 ss.

³¹ *Teeteto*, 191 ss.

³² *Critón*, 54 b.

³³ *Fedón*, 62 b.

fragmentario por naturaleza, ya que las grandes tradiciones míticas son sólo piezas parciales de *una tradición* que ya no está al alcance de Platón³⁴.

Como se recuerda la mayor parte de los Diálogos platónicos no terminan en una *conclusión* sino que, más bien, se indica de muchas maneras en el pensamiento y el lenguaje que ambos son *obligados* por la propia nobleza de su tarea de *investigación* a *abrirse a lo imprevisible*. Sin embargo, hay tres Diálogos que hacen la excepción a esta línea habitual de procedimiento: *Gorgias*, *República* y *Fedón*. Estos Diálogos no terminan con una pregunta, sino que concluyen y concluyen con un *mito*. Es cierto, también, que el tema de los tres es el de *las cosas últimas -eschatá-* para el hombre.

Ahora bien, cuando el pensamiento filosófico de Platón trae a la consideración la realidad de lo *eschatológico*, de la ultimidad del significado de la existencia humana *más allá de ella misma*, de su naturaleza, de sus fuerzas, de sus tensiones, del crecer, el madurar y el decaer, del alcanzar ciertos logros, -algunos de los cuales son, como quiere la bella expresión griega, *para siempre-* y del fracasar en tantos otros, aparece la necesidad de establecer la *conexión* entre todo este volumen y relieve de la existencia humana y aquello que, precisamente, la trasciende; la conexión que re-une lo mítico que señala y manifiesta *lo último*, y lo racional.

No es una casualidad que desde el comienzo del *Gorgias* platónico, Sócrates se coloque en una situación *casi* desesperada, en el sentido de que se propone explicar a Calicles -un modelo político de *hybris-* que obrar la injusticia es *peor* que padecerla. Como en toda conversación humana, lo decisivo es la *disposición* respectiva de los interlocutores. Conocemos bien cuál es la *disposición interior* de Calicles, el hombre que ama de tal modo la *voluntad de domino* como un absoluto buscado por sí mismo, que no dudará en *hacer lo que haya que hacer* -incluido *lo injusto-* a fin conquistar o conservar el *poder*. Con fina ironía e inteligencia, Sócrates se dirige a su interlocutor destacando por cuáles razones el ejercicio de la *justicia* convierte al hombre en alguien *verdaderamente poderoso*. En efecto, el hombre que practique la *justicia* será verdaderamente un *triunfador*, un hombre *fuerte*, alguien que en verdad existe por sobre una mayoría de un *modo superior*, alguien que ciertamente *se impone*; mientras que el *verdadero fracaso* humano consiste en bajar al *Hades* cargado de injusticias. En el decurso de este razonamiento es cuando Sócrates hace intervenir el mito: “Si quieres, te contaré una vieja historia de ese lugar (Hades)”³⁵. Es manifiesto que el mito se dirige a alguien a quien podríamos caracterizar por su hacer *oidos sordos* o, lo que es lo mismo, por su *voluntad de no escuchar*. Sin embargo, el inicio del relato se abre con la fórmula: “Así, pues, *escucha...*”³⁶ y se cierra con la frase que reitera la operación de *escuchar*: “Esto es, Calicles, lo que yo he *escuchado*, y *creo que es verdad*”³⁷. Entre ambos extremos, el núcleo del relato mítico platónico puede ser resumido en los siguientes términos: obrar la injusticia no es indiferente para el alma, no es algo que *pasa* y que después *desaparece* como el humo o la niebla en el aire del día; no, permanece en el alma aun después de la muerte, como la *cicatriz* después de la herida. Son esos signos de nuestras injusticias los que permanecen y se hacen patentes en nuestras almas y los que, precisamente, aparecen a la mirada infalible de los jueces que *juzgan lo que es y lo que ven que está en nosotros* con una sentencia recta, justa e insobornable, aplicando premios o castigos merecidos. El premio consiste en *habitar* en la isla de los bienaventurados; el castigo presenta dos formas: una temporaria para aquellos hombres que todavía *pueden sanar* de modo que durante un lapso de tiempo “hacen penitencia” y “se purifican de su injusticia”³⁸, y otra, la de un castigo *sin término* o para siempre -*eis aei khronon*³⁹- Es en esta verdad que concierne al destino del hombre donde se sitúa el relato mítico de Sócrates, frente a la *hybris* de la sofística política de Calicles.

³⁴ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. pp. 30-31.

³⁵ *Gorgias*, 522 e.

³⁶ *Gorgias*, 523 a 1.

³⁷ *Gorgias*, 524 a 8 ss.

³⁸ *Fedón* 113 d 7.

³⁹ *Gorgias*, 525 c 6.

Platón fue especialmente sensible a los *datos poéticos* sobre la cuestión de la muerte y el destino último del hombre a lo largo de su reflexión filosófica. Con todo, la primera formulación del *Gorgias* se prolonga en los mitos que cierran la *República* y el *Fedón*. En los textos citados se añaden algunos elementos nuevos, aunque el contenido esencial de los tres mitos es *el mismo*⁴⁰. Una cierta diversidad en el lenguaje mítico -sobre todo en lo que concierne a determinados aspectos materiales que obseden a la crítica erudita- no prueban el escepticismo de Platón respecto de los mitos que narra sino, más bien, las diversas variaciones del lenguaje simbólico que es propio de la expresión mítica. El *Fedón* no habla de las *islas de los bienaventurados* sino de *la verdadera tierra* y, por otra parte, la *República* habla del *cielo* como premio después del juicio a los muertos. Y también es cierto que los castigos se describen de una manera diferente por la misma razón invocada antes. En efecto, pertenece a la operación del lenguaje simbólico el utilizar una diversidad de imágenes sensibles sin que ninguna de ellas pueda ser urgente en el sentido de una *validez literal*. En todo caso, es en el *Fedón* donde el mito hace explícita la condición de la “*morada pura*” donde habitan los bienaventurados: los templos y los santuarios no poseen ahí las imágenes de los dioses, sino la habitación de los mismos dioses en su realidad personal⁴¹, de manera que allí se da, entonces, una verdadera *synousía* entre los dioses y los hombres.

Un aspecto decisivo en la interpretación de los mitos platónicos está enunciado por Pieper con gran claridad: sostiene que una buena parte de la dificultad que se manifiesta en la erudición sobre este problema, consiste en que para un cierto racionalismo hay sólo una alternativa excluyente entre “la afirmación científica” o la “simple fantasía” no exenta de una considerable dosis de capricho. Esta posición no tiene en cuenta una tercera realidad que no sea, necesariamente, ni afirmación científica ni fantasía caprichosa, sino *mito* inteligible⁴².

4. Acerca del saber mítico y de su necesidad

La existencia humana que alcanza a preguntarse por ella misma, arrancándose de su mera facticidad, experimenta la peculiar tensión entre dos extremos -igualmente misteriosos- entre los cuales la existencia del hombre se distiende: el *origen* de todo, incluido el mismo hombre, y su *destino* final. Así, entonces, el pensar se reconoce en la tarea de pensar *hasta el extremo*. Esta instancia del pensar es uno de los rasgos característicos de la obra filosófica de Platón y se halla presente ya en sus primeros Diálogos. A partir de allí crece la curva de ahondamiento y maduración que configura este peculiar *pensar extremo* en sus diversas etapas históricas en las que, ciertamente, se desarrolla la totalidad de sus virtualidades dialécticas. Ésta dialéctica es, sin duda, una disciplina rigurosa y necesaria que, además, muestra su grandeza, precisamente, en *aquel extremo* en el que *el pensar se abre* a la inmediata e imprevisible novedad de la *instancia mítica* a través de la palabra de los *antiguos* y de su admirable proximidad a lo divino.

De una manera absoluta y completamente natural el hombre *desea saber* -según la profunda advertencia del Estagirita- pero este deseo de saber no se agota en la multitud inabarcable de nuestra curiosidad, además *vana*, ni siquiera en los múltiples, nobles y esforzados empeños de las ciencias, las artes o las técnicas. No, este deseo de saber intenta ir más alto y más lejos, este deseo *se extrema* y acude solidariamente al servicio de una *memoria primordial* tan fecunda como para fundar todas *las memorias posteriores* y aun *precederse absolutamente* haciéndose memoria del futuro, *sabiduría del destino*, *inteligencia simbólica del fin*. Ahora bien, este *deseo extremo* no encuentra en el hombre ni una

⁴⁰ COUTOURAT, *De Platonoci mythis*, Paris, 1896, p.111, niega esto y habla de tres relatos diferentes apoyado, sobre todo, en una consideración centrada en los aspectos *materiales* de los mitos respectivos. La diversidad de los mitos mostraría para este erudito que Platón de ninguna manera creía en esas historias.

⁴¹ *Fedón*, 111b 7 ss.

⁴² J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 41.

experiencia sensible a su disposición ni, tampoco, un saber conceptual universal y necesario. A este *deseo extremo* le serán concedidas sólo *palabras* que están -por su misterio y su antigüedad venerables- *más allá* de lo que *vemos*, de lo que *tocamos* y de lo que podemos *pensar, obrar y producir*.

Es en este contexto en el que conviene *escuchar de nuevo* el mito del destino originario del hombre narrado por Aristófanes. Gerhard Krüger señaló en este relato mítico una exposición *teológica* de máxima hondura existencial⁴³, e hizo esto contrariamente a muchos intérpretes seducidos por un característico juego platónico de simulacros verbales y culturales detrás de los cuales se oculta *lo serio y aun trágico* del relato que, sin embargo, los eruditos juzgaron como *una enorme broma, una pirueta, un divertimento*⁴⁴, o bien como una *vere comica oratio y ridicula fabula*⁴⁵ o una *poetización desarrollada con todos los recursos de la fantasía*⁴⁶.

¿Qué dice, en substancia, el mito acerca del pasado anterior a la historia que pertenece al hombre? *Palai*, es decir: en el comienzo, el hombre poseía un ser pleno, rotundo; este ser tenía la forma -la más perfecta- de la esfera⁴⁷. En suma -explica Pieper⁴⁸- “la naturaleza humana estaba sana y completa”. Pero *ahora*, en el tiempo histórico, el hombre se percibe y se define a sí mismo en términos de una *pérdida* respecto de aquella totalidad primordial. En efecto, esta *pérdida* se le ha impuesto como castigo divino a su conducta, ya que los hombres ebrios con sus propias ideas de grandeza intentaron alzarse hasta el cielo y enfrentar a los dioses. Fue entonces cuando el hombre quedó *privado* de su perfección originaria al ser cortado en dos mitades, “como se corta un huevo con una crin de caballo”⁴⁹.

Si, como conviene, se deja cautamente de lado la discusión erudita a la que ha dado lugar la realidad *material* del “huevo” de la que habla el texto de Platón⁵⁰ ¿qué queda? Queda, ante todo, la intención filosófica del texto platónico que apunta no tanto a la materia sino a la *forma* de su expresión verbal. Parece que lo que allí se indica es la realidad de un hecho grave en sí mismo y en sus consecuencias históricas para el hombre. El mito que expone Aristófanes relata la pérdida de la *forma íntegra y plena* de la condición humana que afectó no sólo a los protagonistas directos de la *hybris originaria* sino, también, a nosotros “divididos por el dios a causa de nuestra injusticia”⁵¹. Aquí no sólo hay una culpa, sino una culpa *original y hereditaria*. De tal modo, nuestra existencia humana histórica -según el mito platónico- ha quedado *dañada y marcada* por causa de un crimen que escapa a nuestra experiencia y que en el lenguaje del relato mítico recibe el nombre de *destino*. Ahora bien, sin este *saber mítico* el hombre no sólo no podría comprenderse a sí mismo en su acto de existir *in-firme y carenciado originariamente* sino que, quizá, ni siquiera podría vivir como hombre. *Conocerse a sí mismo* en este horizonte mítico exige, entonces, un acto de máxima tensión espiritual en cuanto que aquí se trata de alcanzar la inteligencia de una memoria primordial del ser del hombre, ligada a la instancia indeclinable de su responsabilidad originaria y actual en términos de *injusticia*.

La meditación alcanza un *segundo nivel* cuando -dejando atrás el mito que narra Aristófanes en el *Simposio*- se accede al mito del origen del *cosmos* en el *Timeo*.

A través de la obra de Platón, la afirmación central respecto del origen del *cosmos* y el hombre consiste en declarar que “todos los seres mortales, todo cuanto crece sobre la tierra

⁴³ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 44, n. 4. G. KRÜGER, *En sicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Fankfurt a.M. 1948 2a ed. P. 130.

⁴⁴ R. WIGGERS, *Beiträge zur Entwicklungsgechichte des philophischen Mythos bei den Griechen*, op. cit. p. 25.

⁴⁵ L. COUTURAT, *De Platonis mythis*, op. cit. p. 19.

⁴⁶ W. WINDELBAND, *Platon*, Stuttgart, 1923, 7a ed. P. 122.

⁴⁷ *Timeo*, 33 b.

⁴⁸ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 46.

⁴⁹ *Symposio*, 190 e.

⁵⁰ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 47. Ver además P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, op. cit. p. 237 ss.

⁵¹ *Symposio*, 193 a.

desde una semilla o raíz, incluso todas las cosas inanimadas, armoniosas o no armoniosas que se forman sobre la tierra”, todo ha surgido “por la fuerza demiúrgica de Dios” y han brotado “por un arte divino”⁵². Y el Maestro añade: “Sabemos que nosotros mismos y los demás seres vivientes y todo cuanto ha sido hecho y está formado por el fuego, agua y demás elementos, somos productos de Dios”⁵³. Todas estas afirmaciones no proceden de un contexto precisamente mítico, sino que se leen en el *Sofista*, que es un Diálogo redactado por Platón en su vejez, en una fecha contemporánea a la escritura del *Timeo*.

Sin duda, no hay un Diálogo platónico más intrincado que el *Timeo*, su complejidad se ha hecho célebre a través de generaciones de lectores y estudiosos de Platón. En cierto sentido, se podría considerar como una verdadera enciclopedia filosófica de los conocimientos adquiridos hasta entonces: allí se describen los elementos, así como sus proporciones, se desarrolla la relación entre el curso de los astros y los conceptos matemáticos de los números y del tiempo, se expone una teoría del espacio; se examina la composición del cuerpo humano y la de sus funciones y se propone, también, una posible división de las enfermedades humanas, así como la constitución de los animales, etc. etc. Ahora bien, frente a esta diversidad de conocimientos, teorías y aún hipótesis que consigna el texto platónico, hay que destacar la *nitidez* y la *claridad* que componen el mito del origen del cosmos, como si se tratara de una figura muy simple de trazos firmes sobre un trasfondo abigarrado. El contenido esencial del relato del origen del cosmos cabe en unas pocas frases -coincidentes con los textos citados del *Sofista*- a saber: (1) “hay un hacedor y padre de todo esto”⁵⁴, al que se lo llama, también, “fundador” u “ordenador”⁵⁵. Además (2) -el dato no es irrelevante para la totalidad de sentido de la filosofía platónica- el *cosmos tiene naturaleza icónica*, es decir: el cosmos visible es *eikón*, imagen, de algo⁵⁶ no sólo diverso de él sino que, ante todo, *permanece igual a sí mismo siempre*⁵⁷, “eterno”⁵⁸.

A la pregunta siempre posible para el asombro filosófico ¿por qué hay *cosmos*? La respuesta de Platón es clara y formal, y como se verá implica una adhesión completa en su verdad: “Queremos expresar por qué el fundador ha fundado todo lo que existe y la totalidad del mundo: *porque él es bueno*. [...] El bueno no conoce envidia respecto de nada ni de nadie. Y así quiso, libre de cualquier celotipia, *que todas las cosas se le asemejasen lo más posible*. Ese es, ante todo, el origen altísimo del cosmos, que los hombres sabios han calificado como el más razonable. Porque como Dios quería que todas las cosas fueran en lo posible buenas y no malas, por ese todo [...] lo ha conducido del desorden al orden”⁵⁹. La conclusión que se impone a partir del relato mítico es que lo que llamamos la realidad en su conjunto -a partir de su origen- es un *cosmos*. Ésta es la visión *ontológico-teológica* de Platón respecto de *lo que es y aparece* a nuestra consideración como el *espectáculo* de un orden, un significado y una belleza que *se imponen sin consultarnos*. Esta visión, además, corresponde a las exigencias y la expresión de una *sabiduría venerable* que se comunica en los términos precisos de la *inteligibilidad helénica*. En su núcleo esencial señalado aquí, esta inteligibilidad *coincide* con las formulaciones básicas de la sabiduría cristiana. Esta coincidencia que no obstante respeta la idiosincracia de las culturas respectivas así como los límites históricos que le son propios, tiene una importancia decisiva a la hora de plantear la cuestión históricamente posterior a Platón -aunque no por eso menos necesaria- de la formalidad propia de una *inteligencia cristiana*.

⁵² *Sofista*, 265 c 2; 266 c 5.

⁵³ *Sofista*, 166 b 4.

⁵⁴ *Timeo*, 28 c 3-4.

⁵⁵ *Timeo*, 29 e 1. En *Timeo* 377 c 7 se lo llama “padre engendrador”

⁵⁶ *Timeo*, 29 a 1-2.

⁵⁷ *Timeo*, 28 a 6-7.

⁵⁸ *Timeo*, 29 a 2-3.

⁵⁹ *Timeo*, 29 d 5-30 a 5.

Entre tanto, y en lo que concierne al interés inmediato de este trabajo, conviene advertir que -en la tesis de Pieper- Platón ha considerado como verdad intangible el contenido de los mitos del origen del hombre y del cosmos, el juicio después de la muerte -entre otros- porque tales relatos se refieren a una realidad que Platón *cree* que existe, así como *cree* en el testimonio que *los antiguos* han transmitido a lo largo de la historia sobre ella.

Sin embargo, ésta no es la opinión dominante en la crítica platónica; por el contrario, se ha insistido, con diversos argumentos, en sostener que Platón no ha tomado *en serio* los relatos míticos y que tampoco ha creído en ellos. Así, por ejemplo, Karl Reinhardt declara de manera rotunda: “¡no existe la fe de los helenos!”⁶⁰. En el mismo sentido, la historia moderna de las religiones niega todo contenido *dogmático* al mito del que habla Platón. Así Karl Prümm señala que “el hombre antiguo [...] no se consideró jamás obligado a tener las narraciones míticas por una verdad histórica. No adoptó frente a ellas una actitud positiva. El mito no tenía nada en común con una fe. En la antigüedad pagana el mito era en cierto modo una doctrina libre. No estuvo sujeto a ninguna autoridad que lo proclamase o guardase oficialmente”⁶¹. Ahora bien, la pregunta ante esta observación de un prestigioso historiador de las religiones es ¿por qué la experiencia religiosa de la tradición de los *mitos griegos debería* cumplir con las condiciones históricas posteriores que son propias de la Iglesia cristiana, entendida como una institución que reúne en ella la autoridad y el magisterio de la fe para sus fieles estableciendo con ellos un fuerte *vinculo* espiritual, moral y jurídico? Es manifiesto que ninguno de los elementos señalados tuvo vigencia para la experiencia mítica del hombre antiguo en general y griego en particular. Pero este hecho *controlable* no indica que el contenido esencial de los mitos platónicos haya sido entregado a la *fantasía* o al *capricho* de cualquiera en la historia. Por el contrario, los mitos platónicos transmiten una serie de verdades en las que Platón *cree* y en las que aconseja creer a favor de su *razonabilidad*⁶².

La multitud de las opiniones eruditas difieren entre sí e introducen una considerable perplejidad en quien se acerca a la consideración atenta del problema de la verdad de los mitos platónicos. Pero es cierto que, en general, las más diversas opiniones de los estudiosos coinciden en *negar* toda adhesión *seria* -léase propia de un filósofo- a este tipo de *historias*. Los eruditos tienden a rechazar los términos del pasaje del *Timeo*, 29 d 5-30 a 5, transcrito arriba y han intentado justificar esas palabras a causa de las más diversas razones: (1) se trata del pensamiento y del lenguaje de un Platón ya *anciano que expresa su fe en la tradición*⁶³; (2) la frase citada es sólo un *gesto táctico* para evitar la acusación de *impiedad y ateísmo*

⁶⁰ K. REINHARDT, *Platons Mythen*, Bonn, 1927. Presenta un pensamiento de alguna manera contradictorio. En efecto, en la obra arriba citada, en la p. 49 escribe que “casi todo lo mítico en Platón está en el más allá”, pero en esta misma obra señala que *todas esas historias (míticas) son un puro juego mental en el que su Autor -obviamente- no habría creído*. La expresión que transcribimos corresponde a una conversación sostenida con Pieper, donde el conocido platonista se refiere al libro de U. WILAMOWITZ, *der Glaube der Hellenen*, 1931, reed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

⁶¹ K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der Altchristlichen Umwelt*, Friburg, 1943, p. 99.

⁶² Platón no ignora las dificultades que pueden plantear los mitos para los oyentes contemporáneos a su época, así escribe: “Como el hablar de *las cosas divinas* está por encima de nuestras fuerzas, debemos creer a *quienes en tiempos pasados tuvieron noticias de aquellas* y que podrían llamarse descendientes de los dioses, obteniendo de sus antepasados su seguro conocimiento. Y *no nos está permitido negar la fe* a los hijos de los dioses, *aunque su enseñanza pueda no parecer verosímil ni demostrable de modo cierto*” (*Timeo*, 40 d, las cursivas son nuestras). La advertencia platónica rezuma sentido común en al recordar que sobre las *cosas divinas* no se puede hablar en *los mismos términos*, con *la misma verosimilitud* y con *la misma capacidad de demostración* que sobre *las cosas humanas* objeto de las ciencias o las técnicas, por la buena razón de que *la verdad* que aquí está en juego no es la de un *objeto* sino, más bien, la de algunos *acontecimientos* que inciden en el significado de la existencia humana, así como del cosmos.

⁶³ O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, Burunswick, 1907, 2a ed. t. I, p. 461 ss.

como fue el caso con Sócrates⁶⁴; (3) las palabras en cuestión tendrían un *sentido irónico*⁶⁵; (4) en efecto, se trata de “una profunda ironía llevada hasta la burla”⁶⁶.

La figura de Paul Friedländer, tan apreciada en su inteligencia de Platón, ha insistido -con matices- en mostrar cómo el propio Platón pone en crisis la verdad de lo que afirma en sus relatos míticos⁶⁷. Parece que cualquiera sea el prestigio de los intérpretes y la acuciosidad de sus exámenes filológico-filosóficos no pueden *metabolizar* que las palabras del mito expresan algo serio y real para Platón en lo que es posible creer en términos de verdad, aunque no de verdad histórica. Platón exhorta a todo hombre a tratar de vivir de un modo bueno y verdadero “porque el premio de la lucha es magnífico y grande es la esperanza”, dice en el *Fedón* 114 c 8. Pero, *parece* que el mismo Platón desautoriza sus propias palabras al añadir: “[...] no sería conveniente en un hombre que piensa racionalmente pretender garantizar de una manera segura que todo ocurra tal como yo lo he contado” (*Fedón*, 114, d 1). ¿De qué habla Platón cuando narra el contenido religioso de los mitos? ¿No introduce el filósofo, finalmente, una *cautela crítica* de tal modo decisiva como para *anular* la posible verdad del discurso mítico? ¿Y, en consecuencia, la respuesta a la cuestión de la verdad de los mitos platónicos puede concluir en otra cosa que en *escepticismo*? Antes de responder a estas importantes preguntas, sería prudente *esperar* a que Sócrates termine su frase -cosa que no ha hecho aún- ya que en efecto el texto sigue diciendo: “[...] pero en cuanto respecta a nuestras almas y a su morada [...] las cosas discurren *de ésta u otra manera análoga*, es algo que a mi entender merece el riesgo de ser creído, porque el riesgo es hermoso”⁶⁸. La expresión debe destacarse para la sensibilidad de nuestros oídos contemporáneos, inicialmente dispuestos a la admiración del *riesgo cuasi titánico del acto del pensar (moderno)* y, en general, mucho menos *atentos* a admirar y valorar el *riesgo* enorme y hermoso que comporta el *acto de creer* como fuente solidaria de inspiración y significación de la totalidad de la realidad y de la existencia humana.

Platón advierte acerca de la posibilidad siempre abierta de una lectura *literal* del mito: “el que todo ello ocurra *exactamente*”...pero, es justamente esa lectura la que provoca la abolición del lenguaje y el significado *simbólicos* y con esto la percepción de su verdad. Toda la cuestión para un cierto racionalismo consiste en su imposibilidad de atribuir el lenguaje y el pensamiento simbólicos a otra cosa que no sea la *imaginación, el capricho o la fantasía*. Por otra parte, hay que apresurarse a conceder que en este punto Platón habría desarrollado una especie de filosofía *negativa* respecto del núcleo de *lo divino* y de su significación para lo humano. Todo ocurre *como si* frente a la excelencia ontológica del relato mítico en cuanto *historia divina*, el discurso humano sobre él se pudiera comparar como una *no palabra* y, entonces, con una *especie de mentira* en razón de su *desproporción*, no de su *voluntad de engañar*. En suma, en los relatos míticos platónicos se estaría ante una verdad si no absoluta, por lo menos *última*, en el sentido de *lo último* que se puede decir y pensar humanamente⁶⁹. La denominada -por la crítica- *crítica platónica de los mitos* no tiene el significado de convalidar anticipadamente la tesis de Hegel: “*lo mítico en general no es un medio idóneo para la exposición del pensamiento*”⁷⁰, sino que revela, ante todo, el esfuerzo por ajustar y afinar el lenguaje y el pensamiento simbólico de los mitos en la tarea *dialéctica* de salvar su verdad intangible. Dice Platón en la *República*, 379 a 7: “Hay que decir de dios justamente

⁶⁴ *Idem, Ibid.* p. 419.

⁶⁵ CH. DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. II, Freiburg, 1897, 2a ed. p. 349.

⁶⁶ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen, op. cit.* II, 1, p. 932, quien como sabemos depende de Hegel en su visión histórico-religiosa de los griegos.

⁶⁷ P. FRIEDLÄNDER, *Platon, op.cit.* 1a ed. t. 1, p. 219 y 2a ed. t. 1, p. 201, donde concede que “aquí la verdad se mezcla con la invención poética”. Es cierto que ya no habla de “*falsedad*”, pero señala que esta renovada inseguridad pertenece realmente a la esencia del mito” *Ibid.*

⁶⁸ *Fedón*, 114 d 6.

⁶⁹ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos, op.cit.* p. 60-61.

⁷⁰ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, t. I, p. 213.

aquello que él es en verdad”. “es así que dios es realmente bueno, luego hay que hablar así de él”.

5. Una conclusión

Finalmente, Pieper advierte con singular acuidad en este vasto y complejo problema de los mitos platónicos, que “es preciso corregir la representación habitual que separa demasiado tajantemente entre una conceptualidad filosófica y una verdad mítica. Platón en todo caso ha entendido la incorporación de la tradición sagrada del mito como un elemento y *hasta quizá* como *el acto supremo del quehacer filosófico*⁷¹.

La verdad de los mitos platónicos es transmitida por la tradición y es en ella donde resulta posible para el hombre histórico *creer* en su contenido. Pieper señala que lo decisivo en el acto de fe no es *lo que se cree* sino, ante todo, *la persona* a partir de cuyo testimonio *se acepta como válido* lo que no es objeto de una demostración y nuestro asegurarnos, de este modo, de su verdad. Pero si esto es así, ¿en quién cree -en última instancia- Platón cuando se trata de los relatos míticos? El Maestro responde: en *los antiguos* y, ciertamente, no los identifica por su nombre, su edad o por alguna otra condición histórica, sino por su *acción ejemplar* cual es *acoger y transmitir* una noticia que procede de una fuente divina⁷². Está claro en la exposición de Pieper que ni Platón ni los antiguos a los que se refiere como testimonios privilegiados son los *autores* del mito, así como tampoco lo es el alma⁷³. Los *antiguos*, el propio Platón y, por cierto, *el alma* de cada uno, no están llamados a crear el mito sino a acogerlo y transmitirlo como *lo que es*: “*theon eis anthropous dosis*”, un don de los dioses a los hombres⁷⁴. Aquí -una vez más- se experimenta *el extremo* del pensar platónico sobre *lo último* del mito. Platón no ha dicho quién es *el autor* del mito y en términos absolutos no podía hacerlo.

De todos modos, Pieper subraya la concordancia entre la sabiduría mítica platónica respecto de la procedencia de *todo* cuanto existe a partir de un ser absolutamente bueno, generoso, quien es visto y pensado como engendrador y padre de todo; el *acontecimiento* de una culpa y un castigo originarios, así como la instancia de un juicio personal -después de la muerte- de la totalidad de nuestra conducta histórica en términos precisos de *justicia*, y la sabiduría cristiana. Esta concordancia -declara Pieper- se apoya en el fundamento de una *revelación primitiva* de la cual indica, sumariamente, algunos elementos: “al comienzo de la historia humana hay el hecho de una comunicación divina propiamente dirigida al hombre. *Lo que* se ha transmitido en ella ha entrado en la tradición sagrada de los pueblos, es decir: en los mitos y en ellos se ha conservado y está presente de una manera segura, aunque algunas veces desfigurado, exagerado y, en algunos casos, convertido en algo *casi irreconocible*”⁷⁵. La verdad indestructible de la tradición mítica proviene del Logos que se ha encarnado en Cristo y ha penetrado en la historia; sólo *la luz* de ese Logos-Cristo permite discernir en el *pensamiento pre-cristiano* lo que es *alethéa o pseudéa* en el relato mítico. Esto es lo aquel pensamiento no podía hacer.

Por otra parte, tanto la sabiduría mítica que narra Platón, cuanto la sabiduría cristiana proceden de una fuente divina y se *participan ek akoes*, a partir de *lo oído*, por la fuerza de *lo*

⁷¹ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 67. Ver además H. W. THOMAS, *Epekeina*, op.cit. p. 84. n. 135. donde se señala que el verbo *peihesthai* en el contexto de los mitos *esjatólogicos* que narra Platón “*indica la certeza de la fe*”. Ver con este significado *Fedón*, 108 e 1; 108 e 4; 109 a 7; *Sympos.* 212 b 1. Una parte de muy prestigiosos eruditos -K. Hildebrandt, W. Nestle, F. Susemihl, Schleiermacher, F. Boll y B. Snell coinciden en señalar el significado de *fe*, de aquello en *lo que se ha creído*. Ver J. PIEPER, *Los mitos...op. cit.* p. 85-86, n.41.

⁷² *Filebo*, 16 c 5.

⁷³ Ver K. REINHARDT, *Platons Mythen*, op. cit. p. 43.

⁷⁴ *Filebo*, 16 c 5.

⁷⁵ J. PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, op.cit. p. 74.

escuchado, no por la fuerza de la propia experiencia, la verificación de los hechos, la propia reflexión científica o la operación técnica. En suma: por *la fuerza* de la fe que nace en el *templo del oído* a fin de poder *contemplar lo que se escucha y se cree*.

En segundo lugar, esta verdad sapiencial de la que habla la tradición mítica, así como la tradición cristiana, no se expresa en el lenguaje de *tesis de conceptos universales* sino, ante todo, en el lenguaje de las *historias o relatos*. Lo que contienen una y otra tradición no es un encadenamiento de verdades necesarias *in recta via* derivables de unos principios abstractos sino, más bien, la realidad de unos acontecimientos y actuaciones que se derivan de la *libertad de Dios y de los hombres*.

En el caso de Platón, la clara insistencia con la que llamó la atención acerca de la necesidad de una *sabiduría mítica* para la comprensión filosófica del cosmos y de la existencia del hombre, debe ser confrontada con el ser y las operaciones propias de una *cultura sofística* contemporánea a su pensamiento, en una curva que va desde el relativo respeto que tuvo por algunos sofistas, hasta el desprecio que le mereció la teoría y la praxis de la sofística política. La fenomenología de esa realidad histórica de alta complejidad a la que llamamos sofística, así como la consideración de la antropología filosófica que la sostiene en la figura del *hombre sofista*, exceden los límites de este estudio. No obstante, antes como ahora, conviene retener un *síntoma* de la antigua y de la contemporánea sofística en términos vivientes de *cultura*: constituirse como una *voluntad de saber* ordenada al *dominio* del lenguaje, el pensamiento y del hombre mismo a favor de un profundo *naturalismo del poder* que condena a priori el derecho y la justicia como el *alibi* de los débiles, mientras los *pocos fuertes* se reservan el *fideicomiso* de los bienes que se ha decidido que *no van a alcanzar a todos*. En la voz de todos los *sátrapas* se escucha el mismo imperativo: *poder es ser*.

Platón nos recuerda, con venerables y bellas palabras, que hay una *voluntad de saber* diferente, capaz de configurar una cultura *diversa*, porque este saber se funda no en la voluntad de *poder* sino en la voluntad de *acoger y escuchar* y así, *contemplar lo oído, gustar y ver lo que se escucha*. Este *saber*, entonces, redescubre la capacidad de acogimiento del espíritu porque ha sido *educado* en la pedagogía de *la realidad como don*. Este saber propone una cultura que no es todo lo que el hombre *hace*, sino todo lo que el hombre está dispuesto a *escuchar* a fin de vivir y ser. El imperativo aquí es no menos diverso: *escuchar es ser, y también obrar*.

* Sapientia 59 (2004), 469-489