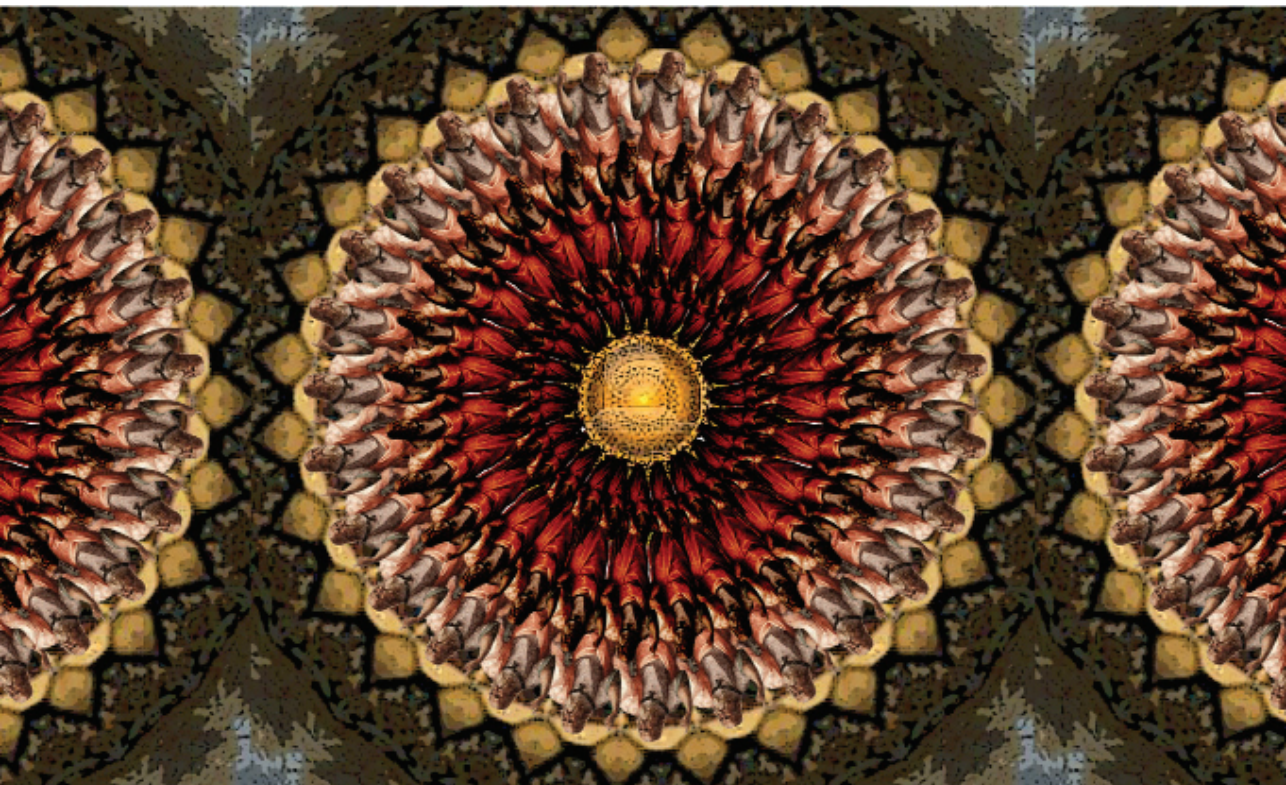




Platón y la sabiduría griega



Las reflexiones sobre la obra de Platón son abundantes y todo indica esta tendencia continuará por mucho tiempo. Por una parte, estar justificado el interés por el tema, pero, por otra parece que todo ya está dicho; y más aún, si se considera los trabajos de grandes investigadores como Wilamowitz, Jaeger, Guthrie, Krämer, Reale. Sin embargo, el interés o la pasión por los temas que se tratan en la obra del ateniense, impulsa a nuevas reflexiones y en algunos casos se cree haber encontrado algo importante, y que no ha sido considerado (al menos no en la dimensión que amerita el caso) por los grandes investiga-

dores. Tal es mi sospecha sobre los mitos, pero si consideramos que la filosofía de Platón no se agota en su obra escrita, el significado de la parte no argumentativa parece potencializarse. Esta línea de investigación sostendría que existe una doctrina no escrita de la obra de Platón, y para entender cabalmente el pensamiento del filósofo tendríamos que considerar, no sólo lo que nos dicen sus textos, sino indagar sobre lo que ellos “ocultan”. De hecho, al menos en la versión de Krämer y Reale, la verdadera filosofía de Platón se encontraría en esta parte no escrita. Pero ¿qué será la que ocultan?

Platón y la sabiduría griega

Colección Graduados
Serie Sociales y Humanidades

Núm. 9

Carlos Fernando Ramírez González

Platón y la sabiduría griega

Universidad de Guadalajara
2011

Primera edición, 2012
D.R. © Universidad de Guadalajara
Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel 130
Zona Centro
Guadalajara, Jalisco, México

ISBN Obra completa 978-607-450-377-7
ISBN E-book 978-607-450-494-1

Hecho en México
Made in Mexico



PROGRAMA INTEGRAL DE FORTALECIMIENTO INSTITUCIONAL

Esta edición fue financiada con recursos del Programa Integral de Fortalecimiento Institucional (PIFI) 2009 a cargo de la Secretaría de Educación Pública.

Índice

Introducción	9
[I] Dos interpretaciones de la filosofía platónica	13
La teoría de las ideas como fundamento ontológico de la filosofía de Platón	14
La teoría de los principios como fundamento de la ontología platónica	16
[II] Sobre la filosofía y la sabiduría griega	21
El orfismo como una religión reformista	25
Las teogonías órficas	29
Las referencias a Orfeo y los órficos en los diálogos de Platón	36
Orfismo y pitagorismo	40
[III] Los mitos como explicación	45
Los mitos como marco de explicativo	45
El mito cosmogónico en el pensamiento platónico	49
Apéndice	59
Aplicación de los resultados alcanzados	59
Dos mitos platónicos	59
El juicio de Minos, Radamantis y Éaco	59
El nacimiento de Eros	61
Conclusiones	69
Bibliografía	73

INTRODUCCIÓN

Las reflexiones sobre la obra de Platón son en exceso abundantes y todo indica que esta tendencia continuará por mucho tiempo. Esto lleva a una curiosa situación paradójica, cuando se pretende escribir un nuevo texto sobre el pensamiento del filósofo. Por una parte, parece estar justificado el interés por el tema, pero, por otra, que todo ya está dicho; y más aún, si se considera los trabajos de grandes investigadores como Wilamowitz, Jaeger, Guthrie, Krämer, Reale (y la lista podría extenderse de manera importante). Sin embargo, el interés (o si se quiere la pasión) por los temas que se tratan en la obra del ateniense, impulsa a nuevas reflexiones y en algunos casos se cree haber encontrado algo importante, y que no ha sido considerado (al menos no en la dimensión que amerita el caso) por los grandes investigadores. Tal es mi sospecha sobre los mitos.

Quien se aproxima por primera vez a la obra de Platón, reconocerá algunos pasajes que, como incrustaciones de piedras preciosas en el trasfondo áureo del argumento, completan la escena intelectual de cada texto.

La discusión sobre el valor y el significado de dichos pasajes es muy larga: en algunos casos se ha considerado que estas narraciones carecen de valor y sólo están como adorno de la línea argumental, otros han visto en ellos un valor didáctico, otros más el apoyo al aparato argumental desplegado en cada texto, etcétera.

Si se considera que la filosofía de Platón se agota en el contenido de sus textos, podemos establecer la relación de la parte argumentativa y la parte no argumentativa, y decidir cuál es la de mayor valía y significado. Si a esto agregamos, como dice D. D. Rápale (Rápale 1986: 11), que hay dos actividades que la filosofía occidental ha hecho desde siempre, a saber, analizar argumento y aclarar conceptos, las partes menos importantes son las que se alejan de estas actividades, es decir, las narraciones. Luego, podríamos asignarle un valor secundario a la parte no argumentativa, que podría ir desde el adorno hasta el auxilio de los argumentos.

Pero si consideramos que la filosofía de Platón no se agota en su obra escrita, el significado de la parte no argumentativa parece potencializarse. Esta línea de

investigación sostendría que existe una doctrina no escrita de la obra de Platón, y para entender cabalmente el pensamiento del filósofo tendríamos que considerar, no sólo lo que nos dicen sus textos, sino indagar sobre lo que ellos “ocultan”. De hecho, al menos en la versión de Krämer y Reale, la verdadera filosofía de Platón se encontraría en esta parte no escrita. Pero ¿qué será la que ocultan?

Una primera intuición es que existen conocimientos que no pueden ser revelados en la escritura, y esta prohibición no se funda en un deseo o voluntad de querer revelarlos, sino en una imposibilidad derivada de la naturaleza inherente a esos mismos conocimientos. Luego, parece que los argumentos utilizados en los textos no atrapan la etérea esencia de ellos. Y ¿qué los podrá atrapar?

Los pasajes, a los que me he venido refiriendo, se presentan en la obra escrita de Platón como bellas narraciones que parecen apoyar (o romper) con la línea argumental que se va siguiendo en el texto. Estos pasajes no son uniformes y algunas veces se presentan de forma breve y otras se extienden por algunas páginas; en ocasiones se refieren a acontecimientos del pasado y en otras al destino del alma, algunos simplemente ejemplifican alguna situación para “derrotar” los argumentos del opositor.

De todas estas formas, una es la que aquí nos interesa: el mito, y quizá sean éstos los que nos permitan “atrapar” esa filosofía no escrita.

Como se verá más adelante, es posible diferenciar al mito de los otros recursos que aparecen en los textos platónicos; y esto atendiendo tanto a su estructura y contenido interno como al papel que juega en el aparato argumental de los textos. Así, el mito está muy lejos de ser un mero adorno en la obra escrita de Platón, es una parte fundamental de su estructura.

Pero la presencia de los mitos en la obra de Platón deja algunas interrogantes: ¿de dónde vienen estos mitos?, ¿cuál es su origen?, ¿qué es lo que “ocultan”?

Es algo generalmente aceptado que antes de la aparición de la filosofía en la Hélade (de la cual la actual Grecia es sólo una parte) existió una tradición intelectual que intentó explicar el mundo utilizando la mitología y cuyo “vehículo” de expresión era la poesía. Esta interpretación del mundo generó los mitos que en manos de Homero¹ y Hesiodo se convirtieron en punto de referencia de la educación “griega”, hecho que fue rechazado, en alguna medida, por algunos de los filósofos presocráticos.

Lo sorprendente del asunto es que la figura del mito vuelve a aparecer en la obra de Platón, ¿por qué ocurre esto?

Existen dos respuestas simples:

- a) Platón representa un retroceso respecto a la posición de los presocráticos.
- b) Los mitos que utiliza Platón son radicalmente diferentes a los criticados por los presocráticos.

¹ Sobre la existencia de Homero, véase Frankel 1993.

Creo que la segunda opción es la correcta, Platón ha dejado de lado los poemas de Homero y Hesiodo, y ha recogido otro tipo de enseñanzas que se constituyen en el contenido de sus mitos; para aquéllos, el vínculo que une a los dioses con los hombres es externo, la relación es un “contrato” en donde unos sirven y otros son servidos. Pero, junto a esta interpretación de la relación hombres-dioses existía otra que suponía una conexión más estrecha, lo divino y lo humano están emparentados; el hombre es una criatura que alberga una chispa divina.

Las enseñanzas retomadas por Platón tienen que ver con la unificación de dos antiguas tradiciones religiosas, las uranias y las ctónicas. Los antiguos cultos de sacrificio, incinerando trozos de carne para agradar a los dioses celestes y aquello en donde se derramaban la sangre del sacrificado en la tierra; se unifican y forman una mezcla heterogénea, en donde algunos practicantes eran conscientes de la situación y a otros les pasaban totalmente desapercibida. El orfismo es ejemplo de un intento por dar consistencia al nuevo estado de creencias; ellos supusieron la unión de las dos tradiciones, como la unión entre dos de los dioses principales de cada culto: Dionisos y Apolo, el caos y el orden, los dos extremos de sus creencias religiosas. La unión inicia cuando (en el mito órfico) Apolo recoge los miembros de Dionisos después de su muerte, a manos de los Titanes. Pero la culminación de este acercamiento definitivo lo establecen los rasgos de Orfeo, el profeta y fundador de esta religión. Él es un servidor de Apolo, pero al arribo de Dionisos a las tierras tracias, hogar de Orfeo, el dios ctónico lo asesina. Esto se debe interpretar dentro de un contexto mitológico. M. Eliade, en este sentido, afirma que la muerte representa un renacimiento y éste es el significado de la muerte de Orfeo, un renacimiento de la religión griega.

La unión antes descrita junto con la poesía, el arte y la llegada posterior de la filosofía constituyen la llamada *sabiduría griega*; la filosofía antigua es, ella misma, una especie de sabiduría, en este sentido. La sabiduría griega es un esfuerzo por saber cómo se debe vivir, y, para ello, es necesario conocer no sólo el orden existente en el mundo sino también el caos que le subyace. La unidad de la razón ante la multiplicidad de los sentidos. El sabio es aquel que ha vivido ambos extremos. Éste es el contenido de los mitos platónicos, la sabiduría griega y la vía de llegada es el orfismo; mi trabajo apoyará esa posibilidad.

Para ello, seguiré el siguiente plan: en un primer capítulo, presentaré dos tradiciones sobre las interpretaciones de Platón: por una parte, están aquellos que sostienen los diálogos como obras acabadas, autárquicas tanto en forma como en contenido; por el otro, aquellos que suponen los textos platónicos no acabados, sobre todo respecto a su contenido. Esta discusión se presenta como el contexto general; sobre el cual se desarrolla este libro, si se consideran los textos de Platón como obras acabadas, el espacio de interpretación de los mitos se vería reducido a un aspecto meramente estructural, sin embargo, la otra, nos daría mayor posi-

bilidad de acción. Por ello, introduciré un apartado en donde discutiré los rasgos más relevantes de cada una de ellas; y daré las razones de por qué me parece una, explicativamente, más prometedora.

A los trabajos escritos sobre Platón (al menos hasta donde yo conozco) les ocurre lo que dice Cornford en *Principium sapientiae*, respecto a las interpretaciones de los presocráticos; a saber: que en su pensamiento se ha considerado una división tajante entre lo religioso y lo filosófico, es decir, que su pensamiento tiene una doble constitución. Si esto es así, debe existir en Platón, además de la influencia de los filósofos, otra línea de influencia; esta línea proviene de la sabiduría griega. Pero como ya se dijo, en la Grecia antigua, religión, poesía y filosofía eran consideradas como una especie de sabiduría. Por ello, se introducirá un apartado en donde se hablará del significado de la sabiduría griega y se establecerá a la religión como parte de este contexto cultural. Luego, se discutirá el problema de los órficos, para culminar con una discusión acerca de la relación orfismo-pitagorismo-Platón; y se heredará una pregunta para el siguiente capítulo “¿Cómo se refleja el orfismo en los mitos platónicos?”

La anterior pregunta da origen al tercer capítulo; en él nos enfrentaremos a un primer problema, el de definir qué es un mito. Este problema es complejo y trataré de satisfacerlo de la mejor manera. Luego, propondré algunos criterios para definir los mitos en los diálogos de Platón; eso lo haré caracterizándolos, para luego clasificarlos. Después, mostraré que los mitos seleccionados bajo esos criterios son consistentes entre sí, lo que interpreto como un marco explicativo.

Por último, presentaré un apéndice donde se hará un análisis de dos mitos contenidos en dos textos de Platón y mostraré: 1) que son mitos, 2) que sustentan la posición de Platón, 3) que tiene influencia órfica. Todo esto de acuerdo con los criterios alcanzados en el análisis.

DOS INTERPRETACIONES DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

Con la aparición del trabajo de Schleiermacher en 1804 (la traducciones de los diálogos platónicos) inicia la tendencia a considerar que la filosofía del ateniense se agotaba en sus diálogos; esta orientación, como lo señala Krämer, tuvo gran influencia en todos los trabajos posteriores sobre Platón. En su libro *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Krämer nos presenta las ideas más importantes sostenidas en las traducciones de Schleiermacher (1804):

- 1) El método de exposición de la filosofía de Platón en los diálogos, es, en cuanto forma de arte, inseparable del contenido.
- 2) En el ámbito de esta concepción que resuelve totalmente la filosofía de Platón en su obra literaria, no queda ya espacio alguno para una tradición indirecta complementaria que se remonte a la actividad oral de Platón.
- 3) El sistema de la filosofía platónica está enteramente contenido en los escritos, pero es desplegado en etapas sucesivas, según un preciso plan didáctico... (Krämer 1996: 37-38).

La idea de fondo es que la filosofía platónica está plasmada, toda entera, en sus textos.

Sin embargo, había ciertos indicios de que existía una filosofía platónica no escrita (y esto desde los remotos tiempos de Aristóteles), ello llevó a algunos estudiosos (L. Robin, H. Gomperz, entre otros) a investigar las posibles fuentes de esta filosofía y a proponer una explicación alternativa. Pero no fue hasta los años cuarenta de siglo XX cuando estas nuevas investigaciones adquirieron un inusitado impulso, gracias a las aportaciones de H. Krämer y K. Gaiser. En una concesión a los que sostenían la existencia de la filosofía no escrita de Platón, se había aceptado su existencia, pero sólo de manera tardía, es decir, sí existía, pero sólo se reflejaba en los últimos diálogos de Platón. Krämer y Gaiser mostraron que había errores en los métodos de datación de los diálogos y de ellos concluyeron que la filosofía no

escrita estaba presente ya en el momento que redactó *La República* (aproximadamente a mediados del 370 a. C.).

Para Krämer, las constantes referencias a la filosofía no escrita deberían ser escuchadas; así se propuso una investigación que culminó con su libro ya antes mencionado. En él encontramos un análisis pormenorizado de las tesis de Schleiermacher, así como las líneas directrices de la escuela de Tubinga y un apéndice de todas las referencias de la filosofía no escrita de Platón. En general, el análisis de Krämer, en este libro, concluye con la tesis de que existe una doble línea en el contenido de los diálogos platónicos: una, la vía que presentaba el contenido exotérico y, la otra, la que hacía alusión al conocimiento esotérico; sin embargo, esta doble línea implica una distancia insalvable entre ambos contenidos.

H. Gomperz, los miembros de la Escuela de Tubinga y Findlay, independientemente unos de otros coinciden espontáneamente en la admisión de una doble línea no interrumpida del filosofar platónico... (Kramer 1996: 84)

Las repercusiones de esta nueva interpretación marcan una orientación muy alejada de la de Schleiermacher; tan distantes son que G. Reale en *Para una nueva interpretación de Platón* afirma que inauguran un nuevo paradigma. La diferencias entre una y otra interpretación se observan en todos los planos del pensamiento de Platón; pero quizá el aspecto fundamental que se ve modificado es la interpretación de su ontología.

Veamos esto como ejemplo.

La teoría de las ideas como fundamento ontológico de la filosofía de Platón

Siguiendo la interpretación de Schleiermacher, tendríamos que concluir que los fundamentos de la filosofía platónica son la doctrina de las ideas.

Según se puede apreciar en los textos de Platón (siempre atendiendo a la interpretación de Schleiermacher), existen tres periodos claramente distinguibles:

En el primero de ellos, los diálogos parecen buscar respuestas a problemas de índole ético-moral, el método utilizado es el diálogo (en su más puro sentido socrático), generalmente no hay un conclusión positiva y Sócrates es el personaje central; la explicación que generalmente se da de estos rasgos es la gran influencia de su maestro. Además, parece como si Platón no hubiera encontrado una "teoría" que le permitiera resolver los grandes problemas filosóficos de su época. A este grupo de diálogos se les suele llamar "Diálogos de juventud".

El siguiente periodo, generalmente lo encontramos dividido en dos:

- a) Los diálogos de transición.
- b) Los diálogos de madurez.

Aquí encontramos la aparición (su primer esbozo en el Crátilo) y consolidación (en *La República*) de la Teoría de las Ideas, los diálogos parecen encontrar una dirección, encontramos a un Sócrates más “confiado” y su método parece “adquirir tintes” propios (quizá producto de un reencuentro con la filosofía eleática).

En el tercer periodo, Platón se muestra crítico con su Teoría de las Ideas y en el *Parménides* hace una revisión que culmina en una valoración, más bien negativa de su teoría. Pero es en este mismo periodo en el que surge (en el Sofista) una nueva versión de la Teoría de las Ideas que es la que finalmente heredó a Aristóteles, aunque éste no lo diga. A esta etapa se le conoce como *Periodo de vejez*. Bien, a lo largo de estos periodos es en donde se construye la Teoría de las Ideas, que encuentran una de sus expresiones más claras en *La República*.

Esta teoría sostiene, por un lado, que el mundo de la naturaleza existe como copia imperfecta de un mundo de ideas, y en este sentido parece que guarda una doble dependencia: ontológica y epistemológica con las ideas.

Las ideas, por su parte, son eternas, únicas, inmutables, incombinables, características que nos recuerdan al Ser de *Parménides*. Platón creyó que con su Teoría de las Ideas salvaba los obstáculos que le habían heredado sus antecesores.

Uno de esos problemas que recibió mayor atención, entre los filósofos antecesores de Platón, fue el del Ser y el Devenir. El embate de la escuela eleática a las reflexiones filosóficas anteriores fue devastador; como resultado de este ataque se minó la confianza en los sentidos (como fuente incuestionable de nuestros conocimientos), pero quizá el resultado más asombroso fue el de la negación del movimiento. Esta vía, meramente racional, nos conducía a aceptar resultados que contradecían el mismo sentido común: los sentidos no son la fuente de un conocimiento confiable, el movimiento no existe, y si ser y pensar son lo mismo (como lo estableció Parménides) el discurso falso es imposible; este es el contexto que recibe la propuesta platónica.

Brevemente exponemos el problema Devenir-Ser y su relación con la primera versión de la Teoría de las Ideas:

- a) Mientras en el mundo de las ideas se conserva las características del Ser parmenídeo, en la naturaleza es perfectamente aceptable el Devenir.
- b) En este mismo sentido, el movimiento deja de ser un problema ya que se ha aceptado la existencia del Devenir. Así, habrá movimiento pero sólo en la naturaleza.
- c) El principio de las cosas está en las ideas y no en un elemento de la naturaleza, ni en el Uno pitagórico.
- d) El problema de la falsedad, no se resuelve con esta teoría. No sé si fue esto lo que provocó que Platón hiciera la revisión crítica de su teoría o fue otra cosa la que lo motivó; pero la verdad es que este problema no se resuelve hasta la siguiente evolución de la teoría.

Sin embargo, en esta propuesta platónica surgió una nueva cuestión; si las ideas están en un mundo distinto a la naturaleza, entonces ¿cómo se comunican unas y otras?

Esta pregunta es contestada en la última versión de la Teoría de las Ideas. Si en el *Parménides* Platón había puesto en duda la teoría de las ideas, en el *Sofista* la replantea. La diferencia más notable (entre las dos versiones) es que, en la segunda, las ideas *son* combinables, y esta sencilla modificación le da una nueva vida a su teoría. Así, esta nueva versión permite:

- a) Que se resuelva el problema de la falsedad.
- b) La comunicación entre ideas y naturaleza se hace menos problemática.

Podríamos presentarnos toda la ontología platónica, desde esta perspectiva, en tres niveles:

- a) El nivel más bajo lo ocuparían los objetos físicos y lo que depende ontológicamente de ellos.
- b) El nivel de las matemáticas que serían algo así como el puente entre los objetos físicos y el siguiente nivel.
- c) El nivel de las ideas.

A su vez, el mundo de las ideas nos lo podríamos representar como una pirámide en cuya cúspide se encuentra la idea del bien.

La teoría de los principios como fundamento de la ontología platónica

Sin embargo, Krämer y sus seguidores afirman que la teoría de las ideas no es el último sustrato ontológico en el pensamiento de Platón; considera que existen principios más generales y ontológicamente más elementales que las ideas. La palabra Principio debe ser entendida a la manera de los milesios, es decir, como elemento constitutivo y origen (Kramer 1996: 143). De ello deduce (Kramer 1996: 143) que el pluralismo de ideas no puede ser el verdadero principio del cosmos, en la concepción de Platón. Él sugiere otros dos principios: el Uno originario y la multiplicidad (entendida como no unidad, pero también como la esencia de la pluralidad).

Esto replantea los niveles ontológicos que señalábamos en la sección anterior, pues se le agregaría un nivel, el más alto ontológicamente hablando:

- a) El nivel más bajo lo siguen ocupando los objetos y lo que depende ontológicamente de ellos.

- b) Las entidades matemáticas siguen ocupando este nivel.
- c) Las ideas.
- d) Los verdaderos principios.

Este replanteamiento de la ontología de la filosofía de Platón debe tener consecuencias en los otros ámbitos de su pensamiento; sin embargo, en cuanto a los logros citados más arriba no creo que haya grandes cambios. Esto es así porque la interpretación de Krämer no se contrapone con la posición de la otra tradición sino que suma algo que no había sido considerado.

Creo que la posición de Krämer es realmente prometedora, sus investigaciones que permiten unir la filosofía contenida en los textos con una tradición oral (no escrita), llevará a plantearse una serie de problemas que hasta ahora no habían sido contemplados.

Esta breve comparación nos permite señalar algunas consecuencias de seguir una y otra interpretación.

Aunque los cambios en apariencia no son de gran trascendencia, sí repercuten de forma considerable en el esquema platónico. Los fundamentos ontológicos ya no están donde tradicionalmente los creíamos, el verdadero conocimiento se ha transferido a otro nivel (que en la interpretación tradicional ni siquiera aprecia), pero, y lo más importante para nuestro trabajo, aceptar la interpretación de Schleiermacher es reducir la importancia del mito en el pensamiento de Platón. Así, parece haber un vínculo entre mito y las doctrinas no escritas, y esta relación parece realmente fuerte; tienen como objeto la Verdad. Ambos encuentran en la escritura una imperfecta presencia.

Krämer, en su texto ya citado, nos presenta el desafío que lanza Schleiermacher a los que postulan una filosofía no escrita en el pensamiento de Platón.

Schleiermacher, por otra parte, ha lanzado un desafío a los sostenedores de un esoterismo platónico, a saber, que su opinión debía “ser sostenida y desarrollada de modo ordenado, mediante una exposición coherente de tales doctrinas y de todas las alusiones, aun las muy leves que a ellas se refieren”. El desafío estaba, sin duda, motivado, ya que sólo así la esfera de lo esotérico podía ser despojada de su indeterminación y elevada a una concreta dimensión histórica comparable a los escritos, sin ser tomada como disfraz, a modo de *asylon ignorantiae*, como algunos habían hecho. Si Schleiermacher consideró posible tal empresa y tal exposición sistemática, no es posible establecerlo, porque él, como se ha mostrado, no planteó el problema de la peculiar naturaleza de lo no escrito con la necesaria claridad. Sin embargo, en la medida en que la tradición indirecta queda abierta a esta posibilidad —y Schleiermacher no puede negar esto—, la pretensión de monopolio de la imagen literaria de Platón proclamada por Schleiermacher resulta problemática y queda expuesta a la posibilidad de un redimensionamiento y de una revisión. (Krämer 1996: 47)

De aquí dos cosas de gran importancia: la imagen de Platón, que antes era monopolio de una tradición, queda abierta a nuevas investigaciones, y no es posible pedir una interpretación sistemática a algo que por naturaleza no lo es; en este caso, al esoterismo.¹

En su versión de la filosofía no escrita, Reale abunda en el tema:

Pero el mito no tiene que ver solamente con la forma —o sea, con la comunicación de mensajes mediante la escritura, en cuanto sólo en la dimensión de la oralidad dialéctica se impone el discurso como coherente, sólido y completo—, sino que tiene que ver también con ciertos contenidos, o sea, con ciertas temáticas que, por su naturaleza, no pueden expresarse en rigurosos conceptos dialécticos.

En primer lugar, es preciso destacar que todas las formas de realidad ligadas al devenir no se pueden expresar sino en forma de mito, en cuanto la pura nóesis y el puro saber dialéctico son posibles solamente en relación al ser inmóvil y eterno, y, por tanto, al mundo de las ideas. En consecuencia, todas las problemáticas relacionadas con el cosmos y las relacionadas con las almas y, en general, con la historia, son tratadas por Platón haciendo uso del mito, o sea, en la dimensión de lo verosímil, tal como veremos más adelante.

Además, hay que recordar que Platón asocia también el *mythos* con el discurso que encanta, como una suerte de “canto mágico”, en cuanto el mismo se dirige no solamente al alma racional, sino también a las otras fuerzas del alma, ejerciendo así persuasión con una particular eficacia. (Reale 2001: 313)

En este párrafo podemos observar las consecuencias más importantes de alejarse de una interpretación como la de Schleiermacher; primero, se sostiene la relación mito-oralidad, esto es, los mitos forman parte de la filosofía no escrita y por ello es necesario un replanteamiento de su papel en la obra de Platón; segundo, en cuanto a su contenido, el mito no puede ser tratado con los métodos de la razón humana; tercero, son discursos probables que persuaden pero no demuestran en el sentido de la lógica o la matemática;² y, finalmente, son discursos que “encantan”, como Orfeo hacía mover las piedras, así los mitos mueven las voluntades humanas. Sin embargo, hay un punto en que no puedo estar de acuerdo con él. Según su concepción, el mito nos habla de “las formas de la realidad ligadas al devenir”,

¹ Si bien ésta no es la posición del presente trabajo, hay una analogía en el sentido de que en la naturaleza del contenido último, los mitos no permiten una sistematización rigurosa.

² Para aclarar esta diferencia entre demostración y persuasión se puede consultar la obra de C. Perelman. Sobre todo. *El imperio retórico y Tratado de teoría de la argumentación*.

me parece que es una mala interpretación del mito en la obra de Platón. Lo más probable es que cuando Reale escribe este párrafo, esté pensando en el *Timeo* (29a al 29d), donde se establece una relación entre los discursos y los contenidos de ellos; efectivamente, lo que sigue a este pasaje es un mito y también tiene razón, Reale, en que se dice que este mito es un discurso probable; pero en donde se equivoca es a la hora de encontrar la razón de esto último; pues el mito es un discurso probable sólo porque el contenido del mismo escapa a las facultades humanas. No es posible conocer el origen del Universo (esto es el contenido de la narración) y, por tanto, no podemos hacer un discurso de ello.

Antes de concluir con este apartado, un par de cosas más. En el mismo lugar, Reale afirma que para Platón, así como hay un logos bueno (el relacionado con la ciencia y la verdad) y otro malo (el de la retórica), habrá un mito bueno y uno malo; creo más conveniente utilizar otro tipo de calificativos. En sentido estricto, no hay mito bueno o malo (y lo mismo para el logos), un mejor calificativo para ello es verdadero a falso; es cierto que en el pensamiento de Platón existe una relación bueno-verdad y malo-falsedad, pero ésta se da en otro nivel y no en el discurso. En este sentido, el mito verdadero es el que coincide con su sistema filosófico y el falso el que está en contra de él. Los mitos de Homero y Hesiodo, en su mayor parte, son falsos; la hipótesis es: los mitos verdaderos son descendientes de Orfeo.

Finalmente, resaltemos una consecuencia de lo que hemos dicho, si recordamos la conclusión ontológica de la interpretación de Krämer, nos daremos cuenta de que la generación del cosmos empieza a partir de dos principios, el uno originario y la multiplicidad; esto representan el bien y el mal (Reale 2001: 320). Estos principios los encontramos en la base de la religión órfica; de hecho la unión de ambos es lo que posibilita su existencia (el orden representado por el uno, y el caos por la multiplicidad). Ahora podemos justificar porque hemos desarrollado la línea ontológica, al inicio de este apartado, pues es una constante entre la Teoría de los Principios y nuestra interpretación del orfismo. Lo que sigue debe entenderse dentro de ese marco.

[II]

SOBRE LA FILOSOFÍA Y LA SABIDURÍA GRIEGA

Cuando el hombre medianamente culto piensa en los filósofos presocráticos, es frecuente que imagine que éstos tenían como objetivo principal eliminar toda forma de expresión religiosa; a cambio de ello, intentaban introducir una forma absolutamente atea y racional de pensar. En verdad, la relación entre la filosofía y las tradiciones prefilosóficas es mucho más compleja que un mero maniqueísmo.

La filosofía “nace” en medio de un contexto dominado por una tradición con una manera sistemáticamente organizada de interpretar el mundo. Es lo que Colli (1977) llama *sabiduría griega*; en su texto *El nacimiento de la filosofía*, nos dice que la misma filosofía presocrática forma parte de la Sabiduría griega; sin embargo, le supone, a ésta, una existencia en un estado anterior a la misma aparición de la filosofía, donde el pensamiento racional griego navegaba libremente en las aguas de la religión y la poesía.

...la extensión temporal de aquella era de la sabiduría es bastante incierta: en ella va incluida la llamada época presocrática, o sea, los siglos V y IV a. C., pero el origen más remoto se nos escapa. Tenemos que recurrir a la tradición más remota de la poesía y la religión griegas.”(Colli 1977: 14)¹

Luego, Colli se pregunta ¿quién es el dios de la sabiduría griega? y ¿cuáles son sus características? Después de una serie de observaciones, y contraponiéndose a lo sostenido por Nietzsche, llega a la conclusión que es Apolo el dios de la sabiduría griega; por un lado, representa el orden, la medida, pero, por otro, el caos, la manía. Apoyándose en un pasaje del *Fedro*, concluye: la manía, la locura es la fuente de la sabiduría griega. De todo esto, nos interesa esa dualidad reflejada en esta sabiduría, independientemente de que Colli tenga razón y sea Apolo el dios de la sabiduría griega o Nietzsche sea quien acierta; en ambos casos, la sugerencia es que

¹ La misma idea la encontramos en otros de sus textos *La sabiduría griega* (Colli 1998: 9)

el sabio debe conocer los opuestos (orden y caos, medida y manía). El sabio es quien puede recorrer el camino de un lado hacia el otro, y puede regresar nuevamente. Hay un ejemplo muy ilustrativo. Nos lo narra Campbell:

También podemos examinar la curiosa leyenda de Tiresias, el sabio ciego, a quien incluso Zeus y Hera se dirigieron en una ocasión para que arbitrara en una disputa. “Insisto”, había dicho alegremente el rey de los dioses a su esposa, “en que vosotras las mujeres obtenéis más placer al hacer el amor que los hombres”. Ella lo negó. De forma que llamaron a Tiresias, porque a consecuencia de una extraña aventura había experimentado ambos lados del amor.

“Un día, cuando estaba en el verde bosque”, narra Ovidio,

Tiresias irritó con un golpe de su vara a dos inmensas serpientes que se estaban apareando y (Oh maravilla!) cambió de hombre a mujer. Así vivió durante siete años. Al octavo, vio de nuevo a las dos serpientes y les dijo: “Si golpearos tiene la virtud de que quien lo hace se convierta en su opuesto, os golpearé otra vez.”. Así lo hizo, y recuperó su forma anterior, volviendo de esta forma al sexo de su nacimiento.

Por tanto, cuando fue requerido para resolver la disputa entre el padre de los dioses y su reina, Tiresias conocía la respuesta, y se puso del lado de Zeus. La diosa, en un arrebato de ira, lo dejó ciego, pero el dios, en compensación, le otorgó el don de la profecía. (Joseph Campbell 1992: 43-44)

Aunque la leyenda es usada para otros fines (se está mostrando la presencia de la serpiente en la mitología griega), Campbell concluye después que Tiresias golpeó por primera vez a las serpientes:

intencionalmente tocó otra vez el símbolo viviente de los dos que son uno en la naturaleza, y, al volver a su forma apropiada, a partir de entonces tuvo ambos conocimientos. Con más sabiduría que Zeus, el dios que era simplemente varón, y que su diosa, que era simplemente mujer (Joseph Campbell 1992: 43-44)

Tiresias adquiere la sabiduría por conocer los dos extremos, así como Colli supone, Apolo es el dios de la sabiduría porque él representa la medida y la manía. Pero no sólo eso, Campbell le supone una sabiduría mayor a la de Zeus, por lo menos respecto al caso en disputa, pues ha vivido ambos extremos de la sexualidad. Así, parece que una de las características de la sabiduría griega consiste en haber vivido una multiplicidad de situaciones,² pero, además, haber regresado al estado de la unidad; de hecho, esta idea está cerca de nuestra propia concepción de sabiduría.

² Pero siempre en el delgado hilo que une la vida y la muerte.

En su texto *Creer saber y conocer*, Luis Villoro (1996) hace una distinción entre los tipos de conocimiento, reconociendo principalmente dos: la ciencia y la sabiduría. Respecto a esta última sugiere que está constituida por conocimientos, es decir, por creencias sustentadas en el contacto directo con el objeto conocido (no importando que sea un objeto físico o intelectual); este contacto debe ser suficiente para dar cuenta de sus partes y características, y poderlas referir a un solo objeto, es decir, llevar una multiplicidad de experiencias a la unidad de un objeto.

Es esta idea de lo uno y lo múltiple, del orden y el caos, de la medida y la manía, lo que finalmente se decanta hacia la filosofía. Y esto lo encontramos expresado de formas variadas, desde el intento de encontrar el arché del mundo en los milesios, hasta expresiones más gráficas como “el camino que conduce hacia arriba es el mismo que conduce hacia abajo” de Heráclito. Es, así mismo, el camino seguido por Perseo en su visita al laberinto³ del Minotauro.

Así, la idea de la dualidad que caracterizó el mundo prefilosófico griego (poesía y religión) está ligado al periodo filosófico por una serie de problemas que, lejos de ser ignorados, eran incorporados y reinterpretados; en otras palabras, eran como el *aufhebung* hegeliano: negados, retenidos y superados. Esta herencia de la sabiduría griega es presentada de diversas formas por cada uno de los filósofos, y éste, también, es el caso de Platón.

Platón, aunque relativamente lejano en el tiempo, de estos acontecimientos unificadores de las dos tradiciones, no considero adecuado dejar de lado temas que le parecían genuinos y no se habían resuelto de una manera satisfactoria. Heredero de la tradición filosófica debió aceptar temas de los que sólo se podría elaborar un discurso probable (como él mismo nos lo menciona en el *Timeo*), mientras en otros era posible alcanzar la verdad. Así, en la Apología hace aceptar a Sócrates que éste sólo es sabio respecto a la sabiduría humana; es posible la existencia de otros asuntos de gran importancia, pero de ello se declara ignorante. Bien, si Platón fue heredero de la tradición filosófica, también lo fue de la tradición más antigua de la sabiduría griega. ¿En qué parte de la obra de Platón encontramos elementos de esa sabiduría? ¿Cómo se podría justificar esto? La respuesta a la primera pregunta es: en los mitos; para contestar a la segunda, habrá que mostrar los elementos de la sabiduría que están presentes en los textos de Platón.

³ El motivo del laberinto es tema fascinante, algunos sugieren que en sus inicios era el trazo de una danza ritual, presentada en ceremonias de iniciación y por ello sólo conocidas por los miembros de las comunidades que habían alcanzado mayoría de edad. Si es cierto que la religión en Grecia fue constituida por dos tradiciones que se unificaron (Campbell, Colli, Jeager, Guthrie), es posible que la leyenda del Perseo y el Minotauro refleje la iniciación de éste en los misterios de una religión que no es la urania.

En la obra de Platón encontramos una serie de narraciones que se diferencian claramente de la parte argumental, son historias de la génesis de alguna parte del mundo, ejemplos de cómo se comportó determinado dios o héroe y cuyas acciones han repercutido en la vida humana, también encontramos comparaciones y alegorías. Las dos primeras son las que llamaremos mito.⁴

El mito no es un invento de Platón; cuando oímos esta palabra en el contexto de la sociedad griega, pensamos inmediatamente en Homero y Hesiodo; y, sin embargo, Platón sigue un camino diferente, de hecho parece hacerles una abierta crítica.

¿Cuál es la fuente de los mitos platónicos? Una respuesta absolutamente concluyente a esta cuestión es imposible; sin embargo, trataré de presentar una opción que, me parece, es la línea más prometedora de investigación.

La filosofía de Platón parece tener una triple fuente de origen. Por un lado, no podemos negar la influencia de los milesios y los eleatas en su pensamiento, ni las determinaciones impuestas por el pensamiento socrático; pero, por otro, existen temas cuya naturaleza se aproximan más a una reflexión religiosa: por ejemplo, el tema de la inmortalidad del alma, unido al de su juicio. Es cierto que filósofos como Heráclito habían tratado el tema del alma y suponían su inmortalidad; pero en su concepción, el alma humana era una especie de división (porción) del ALMA DIVINA (logos-fuego); y en el mejor de los casos se fundiría en ésta una vez que se hubiera purificado (Guthrie 1984: 452-453). Además, por ninguna parte encontramos en el pensamiento del efesio un juicio del alma. En vista de lo antes dicho, sólo queda el difícil camino de suponer, en pensamiento del maestro de Aristóteles, un afluente religioso.

¿Cuál es ese afluente? Para contestar esta pregunta debemos indagar en el contexto religioso de la Hélade en siglo IV, en la medida de nuestras posibilidades. La situación de la religión adquirió su matiz un par de siglos antes, es decir, en el siglo VI; en este periodo, la organización de las ciudades griegas sufrió una transformación radical. Así nos lo narra Jaeger:

Hablando en general, el siglo VI significó para Grecia una renovación de la vida religiosa que la ola del naturalismo había amenazado con ahogar en el periodo anterior. Las prácticas del culto oficial de los dioses de la polis estaban siempre en peligro de volverse simplemente externas... Pero en el curso de la revolución social causada por las difundidas luchas de clases, que empezaron entonces por toda Grecia y que habían de alcanzar su ápice durante el siglo VI, a la elevación social y política de las clases inferiores, la acompañó también la penetración de sus concepciones religiosas en la vida intelectual superior, allanando así el camino para cambios decisivos. Heraldo de esta revolución fue la creciente estima en que se vino a tener entonces el culto de Dionisos. (Jaeger 1992: 62-63)

⁴ Esto lo comentaremos y justificaremos en la siguiente sección.

Para el siglo IV, los cultos a Dionisos y a los dioses olímpicos convivían en Atenas; habiéndose aceptado de forma poco reflexiva (al menos eso podemos suponer, pues contenían elementos contrarios y no fueron percibidos por sus practicantes. Véase más abajo). En esta misma época, existió una religión que parecía haber logrado una coherencia entre las dos tradiciones: el orfismo. En la siguiente sección se planteará el problema de la datación de esta religión, así como sus características; por lo pronto, apuntemos que más que una religión nueva, el orfismo fue una religión reformista, cuyo objetivo era conciliar el moribundo culto religioso oficial con la nueva fuerza de las creencias nativas de los campos, como lo señala Jaeger. Me parece que es éste, precisamente, el afluente que desemboca en el pensamiento de Platón, llevando consigo el fértil limo de la sabiduría griega.

Como el gran Río de Egipto se nutre del Nilo Azul, cuyas aguas puras nacen en el seno del lago Victoria; y del Negro Nilo que desbocado se arroja entre los peñascos de las elevadas montañas llevando la fertilidad al valle, así, la sobria racionalidad del pensamiento platónico recibe la oscura noche de la sabiduría griega.

Aunque el riesgo es grande no nos queda otra alternativa más que acercarnos al problema, esperando al final salir con resultados positivos para este trabajo.

El orfismo como una religión reformista

El tema del orfismo representa una serie de dificultades con las que muy pocos se quisieran encontrar; los resultados arrojados por los estudios eruditos sobre el tema oscilan desde una inocente postura apromblemática (sugiriendo la existencia de una religión órfica) hasta la negación de la misma (afirmando, fue un invento de Onomácritos); aquí sólo tomaremos una parte del problema; aquella que nos permita sostener su relación con los mitos en la obra de Platón.

Una clasificación común de la religión griega es aquella que la divide en religión olímpica y ctónica.⁵ La primera tiene como objeto de adoración a los dioses relacionados con algún fenómeno celeste: el rayo, el cielo, las estrellas; los otros, el culto a las fuerzas sublunares. Aunque cabe aclarar esta división, como cualquier otra, sólo es un punto de referencia (grosero si se quiere) para permitir clasificaciones más finas, con el fin de acercarnos a la naturaleza de los objetos de investigación.

Como lo señala Guthrie (1993: 57-59), en la antigua Grecia las delimitaciones entre las religiones no eran excluyentes como los son en nuestros días; así, un devoto del culto a Dionisos perfectamente podía participar de los rituales de adoración a Apolo. De hecho, existen dioses que tiene interpretaciones olímpicas y ctónicas (y no se trata de cualquier dios, es, por ejemplo, el caso de Zeus). La hipótesis de Guthrie es que en la antigua Hélade y sus colonias, los practicantes

⁵ Ver: Robert (1991: 27) Eliade (1976: 321), Guthrie (1993: 57).

de las religiones no eran conscientes de las diferencias entre un culto y otro; esto no se debe interpretar como un rasgo de inferioridad de aquellas religiones respecto a las actuales, hoy se pueden apreciar algunos ejemplos de esta misma inconciencia, aunque de forma más sutil.⁶

Con todo, es necesario partir de un esquema general para encontrar algunos elementos distintivos que nos ayuden en nuestro trabajo. Así, mientras las religiones olímpicas sostenían una separación definitiva entre mortales e inmortales, las religiones ctónicas buscaban la unión del hombre con lo divino. Esto lo podemos constatar, por un lado, en los poemas homéricos, en donde los dioses olímpicos y los hombres participan de las vicisitudes de la guerra de Troya, pero su naturaleza es totalmente diferente: no podemos pensar, desde la perspectiva de estos poemas, que un mortal se haga inmortal o viceversa. En cambio, en los cultos de las religiones ctónicas sucede algo radicalmente distinto, ahí la intención es la purificación del participante para que su alma se parezca a lo divino y finalmente se funda en él; los rituales orgiásticos dedicados a Dionisos tenían esta intención; los devotos perdían la individualidad (el orden) y se fundían en el todo, en lo divino. Estas diferencias quizá surgen por la misma naturaleza de los cultos; el cuerpo del hombre cuando moría se fundía en la tierra y ésta (como lo señalaban mitos antiquísimos) era la madre de todo.⁷ Este es el contexto sobre el que se desarrolló la religión órfica.

Hay dos problemas más acerca del orfismo que necesitamos tratar, teniendo siempre como contexto lo señalado antes. Primero, cómo aparece el orfismo en la cultura ateniense, pues Platón se desarrolla en ella; y segundo, cuáles son los rasgos distintivos del orfismo que influyeron en el pensamiento de Platón.

El problema de la aparición del orfismo puede arrastrarnos a una callejón sin salida; pues existen dos posiciones sobre el tema que anularían todo intento de tratarlo: Aquí mencionaré las dos, esto con el ánimo de fijar mi postura al respecto.

⁶ Guthrie pone de ejemplo las diferentes concepciones de Dios que se tienen entre los cristianos. En un mismo templo se puede estar adorando al mismo Dios, pero adjudicándole rasgos distintos: algunos pueden estar pensando que al dios que rinden tributo es un dios justiciero, otros que es un dios bueno, incluso algunos pensarán que es un dios que los llamará a su lado para fundirse con él en la eternidad.

⁷ Esta idea está en Hesiodo:

Salud, hijas de Zeus! Otorgadme el hechizo de vuestro canto. Celebrad la estirpe sagrada de los sempiternos Inmortales, los que nacieron de Gea y del estrellado Urano, los que nacieron de la tenebrosa noche y que crió el salobre Ponto. (Hesiodo 2001: 15, v. 105).

Pero no es de dudarse que la idea sea más antigua; en su *Herreros y alquimistas*, M. Eliade señala que la extracción de los metales, en tiempos prehistóricos, se interpretaba como el de su nacimiento de las entrañas de la madre Tierra.

1. El origen de la religión órfica es la invención de un “piadoso falsificador” como lo llama Guthrie (1993: 55) súbdito del rey Pisistrato; si esto es cierto, habríamos de aceptar que estamos ante un ingenioso juego cuya duración se aproxima a los 2500 años. Al parecer, esta sospecha surge de los comentarios de Aristóteles, pues él duda de la existencia del Orfeo hombre⁸ y supone a Onomácrito⁹ (tal es el nombre de este falsificador) como el redactor de los poemas órficos.
2. Existe una tesis igualmente radical: ésta sostiene la imposibilidad de la existencia de la religión órfica. En el prefacio a la edición americana de 1993, del texto de Guthrie: *Orfeo y la religión griega*, Larry J. Alderink nos presenta la posición de Linforth (Guthrie 1993: 32); éste sostiene que, al ser Orfeo el patrono de todos los cultos históricos, no es posible delimitar una unidad de creencia y ritos alrededor de él; en otras palabras, Orfeo sólo era un nombre con el que se designaba la actividad mística.

Respecto a la primera posición, si bien es cierto que Aristóteles duda de la existencia del Orfeo histórico, acepta la existencia de un grupo de poemas que él mismo reconoce como órficos (independientemente de quién los haya escrito); por ello, estamos en condiciones de hablar de esa literatura, siendo éste uno de los supuestos de nuestro trabajo. En cuanto a los comentarios de Linforth, el punto de desacuerdo es su concepción de la religión órfica; si tomamos como referencia la organización de las religiones actuales, evidentemente sería complicado encontrar, en la antigüedad, formas espirituales que cumplieran esos requisitos. Como ya se dijo, la organización del espíritu religioso en la Grecia antigua no se corresponde al orden actual. Por ello, si Linforth no encuentra una religión es porque la busca en una forma inexistente en aquella época.

Existen otras dos posiciones sobre el orfismo a considerar, pero ahora desde una perspectiva positiva; es decir, estas posiciones aceptan la existencia del orfismo, pero difieren en la datación de los poemas órficos.

1. Algunos sugieren que los escritos órficos fueron elaborados por el propio Orfeo, y datan la vida de éste en la época heroica de la antigua Grecia:

⁸ La confusión es más indirecta de lo que se puede apreciar. En *Sobre la naturaleza de los dioses*, Cicerón afirma: “Aristóteles sostiene que jamás existió el poeta Orfeo” (Cicerón 1986: 42); sobre la interpretación de esta frase se puede ver: Guthrie 1993: 113-114.

⁹ Filopon sostenía que “el propio Aristóteles consideraba los poemas órficos, al menos en la forma que él los conocía, como obra de Onomácrito. (Guthrie 1993: 65)

El propio nombre de Orfeo pertenece al nivel más antiguo de los nombres griegos: los que terminan en *-eus* (por ejemplo, *Atreus*). Son nombres prehoméricos. (Campbell 1999: 208)

Como fecha de su antigüedad se suponía que había vivido en la época heroica, varias generaciones antes de Homero; y, considerando su reputación como padre de los cantos, no es de sorprender que los encontramos representado por algunos historiadores griegos como el antepasado de Homero. (Guthrie 1993: 78)

‘*Onomklutòn*’ *Orfhn*: “al famoso Orfeo”. En estas palabras, arrancadas de su contexto como tantos otros fragmentos de la literatura antigua e insertas en los escritos de un autor tardío, Orfeo, aparece en la historia por primera vez para nosotros. Son palabras del poeta Íbico que vivió en el siglo VI. Famoso era, pues, ya en la fecha que por primera vez lo oímos nombrar (Guthrie 1993: 51)¹⁰

Lo anterior muestra la antigüedad de la leyenda de Orfeo, mas no necesariamente la de los poemas órficos.

2. Ante la incertidumbre de si fue Orfeo quien escribió los poemas que Platón cita como órficos, surge una nueva hipótesis; ésta nos habla de la existencia de un conjunto de escritos elaborados por Orfeo, pero modificados en el transcurso del tiempo: de tal forma, es posible que Platón conociera sólo la reelaboración de los escritos originales. Desde esta perspectiva se puede dividir en dos ciclos la literatura órfica; por un lado, tendríamos un conjunto de mitos antiguos con base en la leyenda de Orfeo, y sobre los cuales se hizo reformas. La época donde se sitúan estos mitos es prehomérica y se le ha dado el nombre de cosmogonía rapsódica; la reelaboración posterior data del siglo IV.

Aunque las dos posiciones anteriores entrañan una disputa compleja, en la cual no podemos contribuir en nada, sí podemos sacar algunas conclusiones que nos ayuden a esclarecer el problema aquí tratado. Platón es un pensador del siglo IV, y, claro, no desconocía un cierto tipo de literatura a la que llamaba órfica; si fue la rapsódica o la de elaboración tardía es difícil averiguarlo; pero es claro que no le era indiferente el contenido de esos escritos. Antes de exponer las referencias platónicas de Orfeo y los órficos, expongamos los elementos más importantes de la teogonía rapsódica y de los escritos del siglo IV; pues es posible que compartan elementos en común, y si esto es así, quizá sean los rasgos considerados por Platón en su obra. No debemos olvidar que a diferencia de nuestros días donde lo nuevo

¹⁰ Esta referencia y otras que atestiguan su antigüedad las encontramos en (Eliade 1999: 216-220.)

es lo mejor; para los antiguos, lo más remoto en el tiempo era lo más venerado; por ello, la discusión de si Homero es antecesor de Orfeo o a la inversa.

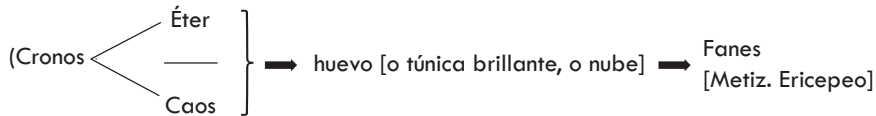
La primera consideración a hacer es la que se refiere a las teogonías de una y otra tradición.

Las teogonías órficas

No está de demás recordar que el problema del orfismo es muy complejo y lo que se puede concluir con certeza sobre el tema siempre será previsional. Lo que intentaré en esta sección es un bosquejo del problema apoyándome en los resultados de algunos eruditos en el tema. Presentaré alguna de las versiones de la cosmogonía órfica, haciendo hincapié en que hay formas más antiguas que otras; después comentaré sobre esas diferencias.

Teogonía rapsódica:

Ésta es, pues, en estas Rapsodias órficas, tal como se conocen, la teología referente a lo inteligible; los filósofos la explican también poniendo a Crono en el lugar del principio único de todas las cosas...



...Tal es la teogonía órfica usual.¹¹ (G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield 1987: 47)

Esta versión de las teogonías rapsódicas se la debemos a Damascio; un análisis minucioso de ella rebasa con mucho este trabajo. Sin embargo, es conveniente señalar que ésta es considerada como una de las versiones más antiguas de la cosmogonía órfica.

La teogonía órfica del siglo IV:

En un principio existían Caos, la Noche, el negro Erebo y, el ancho Tártaro, y ni Ge ni Aer ni Urano existían; en los senos ilimitados de Erebo, la Noche de negras alas alumbró primeramente un huevo, del que, al término de las estaciones, brotó Eros el deseado, brillante su espalda con alas doradas, semejante a los ventosos torbellinos. Éste, tras unirse al alado Caos tenebroso en el ancho Tártaro, empolló a nuestra raza y fue el primero en sacarla a luz. No existía la raza de los inmortales hasta que Eros mezcló entre sí todas las cosas; y, al mezclarse unas cosas con otras,

¹¹ He preferido este esquema que la versión completa. Como sea necesario se añadirá lo que sea pertinente. La versión completa se puede consultar en (Colli 1998. 286-289)

nació Urano, Océano, Ge y la raza imperecedera de todos los dioses felices. Así somos, con mucho, los más antiguos de todos los bienaventurados. (G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. 1987: 51)¹²

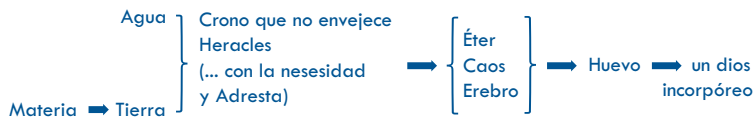
Este es un fragmento de *Las aves* de Aristófanes, y al igual que en el caso anterior, me es imposible un examen detallado del mismo; pero se pueden sacar algunos rasgos en común, siempre pensando en la posibilidad de confrontarlo con alguna parte de la obra de Platón; y en concreto las referencias a la génesis de los dioses (así, por ejemplo, en el *Timeo*).

En estos pasajes de las teogonías órficas, podemos apreciar tres puntos importantes:

- a) Se menciona el huevo cósmico. Si bien puede ser cierto que el motivo de su aparición en el fragmento de *Las aves* no fuera eminentemente órfico, como lo señala Kirk, sí lo es en el texto de Damascio, lo cual, asegura, es un elemento órfico.¹³ La importancia de este elemento es doble: por un lado, de él nace Fanes (en la versión rapsódica) que será el GENERADOR del mundo; y, por otro,
- b) Aparece la figura de Fanes¹⁴ (que en la versión de Aristófanes es Eros). Este dios, desconocido para la teogonía hesiódica, plantea una nueva relación entre dios-

¹² Kirk nos presenta otras dos interpretaciones más de la cosmogonía órfica (G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. 1987: 48 y 49):

La teogonía órfica en versión de Jerónimo y Helénico (si es que no son la misma persona) es como sigue: el agua, afirman, existía desde siempre y la materia de la que, por solidificación, se formó la tierra...



Existe otra variante, obra de Atenágoras. Lo que nos da idea de la constante reelaboración que sufrieron los primeros textos, claro, todos éstos en el caso de que hayan sido elaborados en tiempos prehoméricos.

¹³ La exposición completa de la versión de Damascio se puede consultar en Colli 1998: 286-289. Además de estas referencias al huevo cósmico en la teogonía órfica se puede consultar la interpretación de Clemente de Alejandría en el mismo texto de Colli: 241.

¹⁴ En el fragmento *Las aves* no aparece el nombre de Fanes, sin embargo, por el contexto órfico en el que está escrito, es fácil apreciar que al protógono (así también se le llama a Fanes) aquí se le da el nombre de Eros. Este Eros es uno de los dioses primeros, antes que el propio Zeus, el Eros hermano de Afrodita es posterior en la generación.

mundo-hombre. En ésta, el dios ya no es sólo el regidor del cosmos, como en el caso del Zeus homérico o hesiódico, sino que Fanes ha generado el mundo. El dios del *Timeo* es un nuevo replanteamiento de la tríada relacionada, es un matiz del mismo asunto, Fanes es el único principio del mundo.¹⁵

- c) Los dioses olímpicos son desplazados a una generación posterior. Fanes (como el dios del *Timeo*) es el generador del mundo. Los dioses olímpicos son creados por él.

Esto es suficiente para marcar los rasgos que nos interesan de la teogonía órfica, pues con ello podemos hacer una comparación de la postura de Platón sobre la génesis de los dioses; de hecho, y sin adelantar el análisis, es posible que a Platón ni siquiera le interesara, de manera particular, la teogonía. A pesar de ello, si esto es cierto, los rasgos aquí mencionados nos ayudarán en la indagación.

Pero la preocupación del orfismo no se agota en este asunto; por sus características, el tema Dios-hombre es un tópico fundamental. Podemos resumir los comentarios a la teogonía órfica y adelantar la importancia de este nuevo punto, en unas líneas muy afortunadas de Guthrie:

Difícilmente quienes tenían un mensaje que predicar en Grecia pensarían en hacerlo inventando nuevos mitos o ritos y enajenándose así de entrada las mentes conservadoras de aquellos sobre quienes quisieran influir. El cambio se cumplía por infusión de un nuevo sentido a los mitos y ritos existentes. Por lo tanto, nuestra atención no debe concentrarse primariamente en el mito de Fanes ni en los sufrimientos de Dionisos, sino en las doctrinas de un creador y del parentesco divino de la humanidad. (Guthrie 2003: 163)

Así, si hemos destacado la idea del Fanes creador, ahora veamos al Dionisos emparentado con la humanidad. Su figura es muy compleja, aunque se le suele identificar con una serie de rituales y mitos a los que finalmente se les da unidad (algunas veces artificiosa); no deja de ser un reto el poder caracterizarlos en su justa

¹⁵ La relación entre la teogonía hesiódica y la órfica es tratada en Guthrie 1993. Según él, el espíritu de los antiguos moradores de Grecia era conservador, en el sentido de que siempre intentaban conciliar los elementos adquiridos de otras culturas, pero tratando de no deshacerse de lo suyo. Esto mismo pasaría respecto a la aceptación de nuevos dioses o ideas religiosas; por ello, cuando se enfrentaron ante el problema de un dios regidor del universo y uno generador del mismo, buscaron una ingeniosa solución. Fanes, el creador del mundo, es deglutido por Zeus (a la manera de la teogonía hesiódica) para luego devolverlo, generando así un nuevo orden del mundo. De esta forma, el regidor del mundo ahora es también su generador.

dimensión. Quizá el problema inicia cuando intentamos buscar la unidad en un personaje que fue construido entre una variedad de tradiciones. Por ello, trataré de mostrar al Dionisos relacionado de una forma más estrecha con las cosmogonías órficas: este Dionisos fue importado a los pueblos peninsulares, desde Creta. El Dionisos cretense, como el resto de los dioses griegos, recibe la justificación de su existencia mediante mitos o leyendas. Presentemos, pues, el de su origen, seguiré la narración que hace Guthrie.

Como se verá, este pasaje nos permitirá reconocer los rasgos más importantes del Dios del orfismo y esto es necesario para la comprensión de su función en la religión órfica; pero además nos permitirá perfilar la influencia del orfismo en Platón; por ello, citaré en extenso el pasaje.

El contexto es el siguiente: Zeus, con ayuda de la Noche, ha derrotado a Cronos y le pide consejo (a la Noche) de cómo debe rehacer el cosmos; ésta le da instrucciones del orden que debe tener (Guthrie 2003: 132). Este pasaje nos sitúa en un momento decisivo, el Rey de los Dioses ha sido derrocado, y su sucesor debe reconstruir el reino (el cosmos).

Después de hacer lo que le indica la Noche, se narra cómo se van generando los dioses, esta generación se realiza de manera antropomórfica, es decir, mediante la unión sexual de los dioses y diosas; es así que se llega a la parte de los hijos de Perséfone:

De Plutón tuvo a las Furias; de Zeus, a Dionisos, el último en reinar sobre los dioses. A éste entregó Zeus el poder, “aunque era joven, solo un goloso infante”.

Así, Dionisos tiene como padre a Zeus y como madre a Perséfone; aquí hay que notar dos cosas: a) Esta teogonía es propia del orfismo. No es gratuito que en esta versión Perséfone sea la madre¹⁶ de Dionisos, pues ella representa el inframundo que emerge a la luz; *Persephone personified the corn seed that lies underground in winter and springs up in the warm months* (Daly 2004: 41). Una fuerza ctónica uniéndose a las uranias; b) Zeus le entrega el poder al infante Dionisos, esto es el anuncio de la sucesión en el trono de los dioses. Y el mito continúa:

Lo puso en su trono y le colocó en la mano su propio cetro, y dijo a la nueva generación de dioses: “Prestad oído, oh dioses; a éste he hecho vuestro rey” (208). Pero los Titanes, quienes, por supuesto, también habían recibido nuevamente la vida en el nuevo orden creado por Zeus, estaban celosos del niño y conspiraron contra él. Según algunas autoridades, fue por instigación de Hera, la esposa

¹⁶ En otras versiones, la madre de Dionisos es Seleme, en otra Demeter, o Diona, etc. Ver Daly 2004: 41.

legítima de Zeus, presta a atacar al hijo de otra madre. Con un espejo y otros juguetes distrajeron al niño, y mientras jugaba le mataron y descuartizaron.

Esta parte de la narración nos proporciona tres elementos característicos del dios. Primero, Zeus, explícitamente lo nombra su sucesor, y como se verá más adelante, esto será interpretado como un estado de cosas venidero (quizá, hasta con una poca sensación de esperanza); segundo, Dionisos será un dios resucitado, su muerte sólo es el pretexto para marcarle el rasgo de resucitado; y tercero, el motivo de su infancia y los juguetes le darán una imagen reconocible; por ello, dice Heráclito: "El evo es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino" (Mondolfo 2004: 37).

Sus miembros, por orden de Zeus, fueron recogidos por Apolo y conducidos a Delfos. El corazón fue salvado por Atena, que lo llevó a Zeus para que éste, por medio de ese órgano, hiciera renacer a Dionisos. Vivo de nuevo, Dionisos queda para los órficos como el supremo objeto de culto. Recordamos también que el mismo Panes era llamado igualmente Dionisos, de modo que en realidad el dios existió desde el comienzo de todo; un dios tres veces nacido: Dionisos-Fanes, Dionisos-Zagreos (corno se lo llama a veces, aunque no frecuentemente, en los textos conservados, como víctima de los Titanes) y Dionisos el resucitado.

Zeus ordena a Apolo que recoja los restos de Dionisos, es decir, es el dios del orden y la armonía el que va en busca de los miembros del dios muerto. Aquí se aprecian dos cosas dignas de comentario: primero, está en juego la unidad y la multiplicidad, Dionisos: la multiplicidad; recogido por el dios de la unidad. Segundo, en otras mitologías como la cristiana (el Cristo) y en la egipcia (Osiris) hay dioses resucitados, pero Dionisos es dos veces resucitado.

Así, en la dinastía divina de la teogonía órfica se presentan seis generaciones que se suceden en el gobierno supremo del universo: Fanes, Noche, Urano, Crono, Zeus y Dionisos, y se cumple así el mandato del poeta, ese mandato que se expresa en una de las pocas y preciosas líneas atribuidas a Orfeo por Platón mismo: "Y en la sexta generación pon fin al orden de tu canto" (Filebo, 66c).

Ya habíamos anunciado esta sucesión de los Reyes de los dioses, sólo habría que apuntar que el régimen que vivimos (si hacemos caso al mito) es en el reino de Zeus y el que viene será el de Dioniso. Pero, este pasaje nos presenta una cita importante; es la del *Filebo*, un diálogo platónico de vejez (al menos donde encontramos una serie de posiciones filosóficas muy elaboradas) y eso nos permite afirmar que Platón conocía estos mitos (los órficos) y que los aceptaba.

La historia no termina en este punto:

Una vez que dieron muerte al infante Dionisos, comieron de su carne. En su cólera por el ultraje, Zeus los fulminó con un rayo, y de los restos humeantes de los Titanes surgió una raza que esa edad no había conocido: la raza de los mortales. Así, nuestra naturaleza es doble. Somos nacidos de los Titanes, los malvados hijos de Tierra, pero hay en nosotros algo también de naturaleza celeste, puesto que en nuestra formación entraron fragmentos del cuerpo de Dionisos, hijo de Zeus Olímpico, de quien los Titanes habían hecho su festín impío.

El elemento del canibalismo hace más repugnante las acciones de los asesinos, pero lo más importante a destacar es la generación de la raza de los mortales. Éstos tendrán una doble naturales, por un lado está las cenizas de los Titanes y por otro el de los restos del dios devorado. Es así como los órficos entendían la naturales humana, y, como veremos, Platón compartía esta misma concepción. El largo pasaje termina diciendo:

De modo que ahora dedicamos plegarias y sacrificios a Dionisos “en todas las estaciones del año”, como lo dice el texto sagrado, “anhelando que se nos libere de nuestra ascendencia culpable”. Dionisos puede hacerlo, y por eso le llamamos el “Liberador”, Dionisos el inmortal, el resucitado, de cuya naturaleza hay una partícula en todos y cada uno de nosotros. Sabiendo todo esto, ¿qué otro fin podemos tener en la vida sino purificarnos hasta donde sea posible del elemento titánico y exaltar y fomentar el dionisiaco? En este punto, por el momento, debemos detenernos. La historia de la creación ha terminado, y más tarde encontrará su lugar adecuado el resto: cómo ha de cumplirse esa purificación, y qué recompensa hay para el puro y qué castigo para el indiferente, aquí o en la vida futura. (Guthrie 2003: 133-134)

Recapitulemos. Tenemos un dios que ha sido designado por Zeus (el rey de los dioses) como su sucesor, este dios es asesinado y devorado por los Titanes; su muerte hace posible la generación de los mortales. Más aún, Dionisos es la unión entre el hombre y los divino, es el tránsito entre una religión de contrato (hombre-dioses) a una religión de identificación; los hombres ya no tienen una naturaleza totalmente distinta a la Divina. Pero, junto con esta naturaleza divina, se ha colado un elemento desagradable, indeseable: parte de nosotros está hecha de las cenizas de los Titanes, y por ello hemos nacido con un “pecado original”: el crimen y la deglución de un Dios. Tenemos un principio celeste que nos heredó los restos de la víctima; pero también guardamos un principio ctónico, parte de nosotros es la ceniza de los hijos de la Tierra.

Dionisos representa la ZOE, la vida en su acepción más universal y poderosa; no es una forma de vida sino que es el principio mismo de vida, es la psique bifurcada en cada hombre. En su texto *Dionisos*, K. Kerényi nos habla de los objetos identificados con el Dionisos cretense: la cabra, pues es el animal emblemático con el que se le representa; la máscara, porque el dios es Zoe, la vida indiferenciada, y en cada forma de vida específica se coloca una máscara, y la red. Dionisos es Zagreus. En un medallón antiquísimo se le puede ver sujetando a dos leones, los ha domado, los ha hechizado, los tiene cautivos (Kerényi 1998: ilustración 25)

Nos dice K. Kerényi:

un cazador que atrapa vivo a los animales se le llama en griego zagreu"... "la palabra zagre, de procede del ámbito lingüístico jonio y con el significado de "excavación para atrapar vivos los animales"... la traducción exacta sería "atrapador de animales". (Kerényi 1998: 68-69)

Es de suponer la antigüedad del nombre, su construcción sugiere el desconocimiento de la red o en todo caso el uso poco frecuente de ella; con el paso del tiempo ésta se constituyó en una herramienta de caza frecuente y se estableció el nexo con Dionisos. Finalmente, debe hacerse notar el fin religioso de la red; habría que atrapar vivo al animal y devorar su carne cruda. Se imitaba así el suceso de deglución del dios, recordando nuestra naturaleza titánica.

De todo lo antes dicho podemos concluir algunos puntos como rasgos característicos del orfismo:

1. El orfismo es una religión de reforma; no pretende inaugurar un nuevo credo, más bien busca una nueva interpretación de los ya existentes.
2. Aunque existe un debate acerca de su datación, podemos encontrar, en las diversas versiones del orfismo, rasgos generales que se presentarían como preocupaciones genuinas de esta religión.
3. La primera de las preocupaciones de los órficos (el orden es estrictamente el de la exposición, no el de su importancia) es la génesis del mundo; para tratar este problema reelaboraron una versión de las cosmogonías ya existentes.
4. La segunda preocupación se refiere al alma; y este problema lo abordaron bajo tres perspectivas:
 - a) El origen y naturaleza del alma; el alma humana tiene un origen dual, producto de las cenizas de los Titanes y del elemento divino, incorporado por Dionisos.
 - b) La necesidad de purificar el alma. La vida es una constante lucha por oprimir el elemento titánico, esto sólo se logra con rituales que permitan la purificación.
 - c) El destino del alma. No sólo adonde va, sino su retorno a este mundo.

- d) La recompensa o castigo del alma. El lugar a donde el alma se dirige, después de haberse desprendido del cuerpo, está determinado por el grado de pureza, que aquélla haya alcanzado cuando estaba en un cuerpo.
- e) El juicio del alma. Si el alma recibe recompensas o castigos que determinan su futura estancia, debe existir un juicio del grado de su pureza. Estos son los elementos que buscaremos en los mitos platónicos.

Las referencias a Orfeo y los órficos en los diálogos de Platón

Las referencias a Orfeo en los diálogos de Platón generalmente son afortunadas, sin embargo, existen dos que parecen agrietar esta buena idea en la que el ateniense tiene al profeta.

Estas dos referencias están el *Banquete* 179c-d y en la *República* 634e.

La primera se da dentro del discurso de *Fedro*:

Así también los dioses honran por encima de todo el esfuerzo y el valor en el amor. En cambio, a Orfeo, el hijo de Eagro, lo despidieron del Hades sin lograr nada, tras haberle mostrado un fantasma de su mujer, en cuya búsqueda había llegado, pero sin entregársela, ya que lo consideraban un pusilánime, como citaredo que era y no se atrevió a morir por amor como Alceste, sino que se las arregló para estar vivo en el Hades.

Antes de comentar este pasaje, es importante hacer una breve referencia a la leyenda de Orfeo. La leyenda dice que al morir su esposa Euridice, Orfeo viaja al Hades en su búsqueda; pero, desde la interpretación de Platón, con su descenso no logra su objetivo¹⁷: regresar a su esposa al mundo de los vivos. Sin embargo, el suceso no deja de traer consecuencias: por un lado, él podía instruir a sus discípulos en ese fatigoso viaje que todos alguna vez realizaremos; por otro, el no haber podido regresar a su esposa lo volvió un personaje ensimismado, vagaba por las montañas despertando suspicacias por su celibato. De una u otra forma esto marcará su muerte. Una versión de la misma nos dice que se suicidó ante el infortunio de su fracaso, otra presenta a las mujeres tracias como las asesinas, porque les arrancaba el amor de sus consortes. Pero la versión más interesante es la de Esquilo, además de ser la primera: Orfeo era adorador de Apolo pero vivía en Tracia, territorio dionisiaco; el hecho de las muchas consideraciones hacia el dios solar trajo como consecuencia la cólera de Dionisos y mando a las Ménades a asesinarlo; ellas, a la manera de los rituales báquicos, lo desmembraron. La

¹⁷ Según Guthrie es posible que existiera una versión de la leyenda en donde Orfeo habría tenido éxito (Guthrie 1993: 83).

importancia de esto último radica en que Orfeo está situado en medio de los dos dioses representantes de fuerzas opuestas: el dios del orden y la luz, y el dios del caos y la oscuridad; es decir, los extremos de la Sabiduría Griega. Orfeo es el contacto de estos dos mundos:

Ciertamente, Orfeo parece haber tenido en todas las épocas lo bastante de apolíneo para sustentarse la opinión de que pertenecía originariamente a la religión diurna y solar de los helenos, de que era un sacerdote de Apolo dotado de muchos atributos del dios al cual servía; más tarde se encontró con Dionisos y se convirtió en el exponente de una religión sacramental y escatológica. (Guthrie 1993: 82)

Así, Orfeo es exponente de esa sabiduría que da el conocer los extremos del camino.

Regresemos al fragmento del *Banquete*. Guthrie sugiere que este pasaje está lleno de fantasía y que no refleja, necesariamente, una leyenda bien establecida en la época de Platón (Guthrie 1993: 82). De hecho, Platón hace un cambio a la versión más conocida: en el fragmento platónico, Orfeo falla porque es pusilánime y no se atreve a morir para estar con su esposa; en una versión más común, la culpa la tiene Eurídice, porque no sigue el consejo de evitar mirar atrás.

No hay que perder de vista que para Platón es importante mantener viva la filosofía y, por ello, usa el método dialéctico; pálidos fantasmas son los discursos escritos. Sin embargo, en sus diálogos hace un intento por reflejar el aspecto vivo de la filosofía, argumentando y contraargumentando, ahora exponiendo su punto de vista, ahora el de un sujeto imaginario; cree poder trazar un débil puente entre el lado osificado y el siempre vivo de la filosofía. Si esto es así, no tenemos porque suponer que lo dicho por Fedro, en el *Banquete*, es la posición del Platón.

En lo sucesivo, éste será el criterio a seguir, aquí y en las secciones posteriores, se deberá de identificar quién es el sustentante de tal o cual cosa y se verá si existen buenas razones para suponer lo expuesto como tesis de Platón.

El otro pasaje contenido en la *República* dice:

Proveen, por otra parte, un fárrago de libros de Museo y de Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, según afirman, y llevan a cabo sacrificios de acuerdo con tales libros. Y persuaden no sólo a individuos sino a Estados de que, por medio de ofrendas y juegos de placeres, se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como incluso tras haber muerto: y a estas cosas las llaman “iniciaciones”, que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles.

Este fragmento es parte del comentario de Adimanto respecto a ciertos tipo se discursos; aquellos que sostienen la ventaja de la injusticia sobre la justicia, y quien afirme lo contrario sólo lo hará porque sigue la opinión y la convención. Con base en lo anterior se puede afirmar que lo dicho en este fragmento no es la opinión de Platón respecto a Orfeo: a) Adimanto es el interlocutor de Sócrates y por ello su contraparte en el proceso dialéctico y b) el fragmento es una ejemplificación de lo dicho anteriormente, se hacen discursos colocando lo injusto sobre lo justo. Me parece una posición muy alejada del pensamiento platónico.

Sin embargo, Guthrie (Guthrie 1993: 216) ve aquí “el peor aspecto del orfismo”, pues se la relaciona con “la hechizaría y la magia”;¹⁸ me parece un comentario poco afortunado, pues es un juicio parcial de valor. El estado del desarrollo intelectual de aquella época no debe ser juzgado con los cánones modernos; ciencia, magia, filosofía y religión apenas podrían diferenciarse.

A diferencia de los dos fragmentos anteriores, existen otros en donde podemos apreciar la opinión de Platón sobre Orfeo. Uno de ellos lo encontramos en Crátilo 400c:

Sóc. —Éste, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque se le varíe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la “tumba” (sema) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se la llama justamente “signo” (sema).

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que “resguardarse” (sóizetai) bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el soma (prisión) del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra.

Ésta sí es la opinión de Platón sobre Orfeo, la sostiene el mismo Sócrates. Orfeo aparece como el legislador que da el nombre a una cosa, y desde el texto podemos apreciar el buen recibimiento de Platón a ese nombre. En general, el contexto en el que aparece el párrafo tiene como trasfondo el nombre alma, es decir, sí está bien puesto el nombre a la “cosa”.

El otro fragmento está en Filebo 66c:

¹⁸ Es posible que esta caracterización de Orfeo nazca de una interpretación que lo clasificaba como un chamán. Según Merciea Eliade, es muy factible que así se le considerara por algunas leyendas que se contaban, por ejemplo, que se podía estar en dos lugares al mismo tiempo. En todo caso, Eliade señala que es posible el Orfeo chamán, pero no así el orfismo como una doctrina chamánica. (Eliade 2001: 304-308).

SÓC. —En quinto lugar colocaremos los placeres que hemos definido como exentos de dolor, llamándolos puros y del alma sola, placeres que acompañan a las ciencias y a las sensaciones.

PRO. —Puede.

SÓC. —“En la sexta generación”, dice Orfeo, “poned fin al canto”; pues bien, también nuestro discurso parece determinar en la sexta sentencia. Después de esto ya no nos queda más que, por así decirlo, dar una cabeza a lo dicho.

La importancia de este fragmento no está a la vista, tendremos que recurrir a la interpretación. En el contexto se discute acerca de lo que es un bien para el Hombre, el planteamiento inicial es una disyunción entre el placer y el intelecto. Sin embargo, Sócrates no está de acuerdo en que el problema sea una disyunción y que el placer sea, en el peor de los casos, un segundo bien; por ello, introduce una quinteta de elementos considerados como bienes. Según algunos (Colli 1998: 405), la causa de esto es la analogía entre los bienes y la generaciones de reyes divinos: Fanes, Noche, Cielo, Zeus y Dionisos. Orfeo había expuesto cinco generaciones, de la sexta todavía no se puede decir nada, pues es la época en la que vivimos; lo mismo sucede respecto a los bienes.

Bien, hasta aquí hemos mostrado que la figura de Orfeo goza de buena reputación en la obra de Platón, y los casos donde aparece menospreciado es porque quien sustenta tal idea no lleva la voz del autor.

Los fragmentos comentados son las menciones más significativas del profeta en la obra de Platón, aunque hay por lo menos otras siete u ocho referencias,¹⁹ la mayoría se hacen situándolo en la tradición de los iniciados o de los profetas junto a otros. Pero las referencias al orfismo tienen una mejor fortuna; Platón las utiliza para introducir un ambiente misterioso o para orientar el diálogo. Veamos sólo un ejemplo:

Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador.

Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místicos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, “muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes”. Y éstos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente. De todo eso no hay nada que yo, en lo posible, haya descuidado en mi vida, sino que por cualquier medio me esforcé en llegar a ser uno de ellos. Si me

¹⁹ Otros son: *Ión* 536b, *Protágoras* 316d, *Leyes* I 669d y *Leyes* II 829d, *Carta séptima* 355a.

esforcé rectamente y he conseguido algo, al llegar allí lo sabremos claramente, si dios quiere, dentro de un poco según me parece (Fedon 69c-d).

El contexto, como se recordará, es la reflexión sobre muerte; los que van a morir tienen miedo de hacerlo porque consideran la muerte un mal. Pero el pasaje parece decirnos otra cosa, quien muere va a encontrar “buenos amos y compañeros”. Inmediatamente asoma el ambiente órfico-mistérico: la misma verdad es una purificación. Estos ejemplos nos permiten ver el elemento órfico presente en la obra de Platón, ya sea en forma de menciones al profeta, o en citas aludiendo el espíritu de su pensamiento; finalmente debemos dirigirnos a los mitos; pues lo que aquí tratamos de mostrar es la presencia del orfismo en los mitos usados por Platón.

Sin embargo, antes de llegar a este último punto debemos tratar dos asuntos de máxima importancia.

En la Hélade antigua, a fines del siglo VI, surge una religión cuyas características son muy parecidas a las del orfismo; su fundador es uno de los grandes matemáticos y filósofos: la religión es el pitagorismo y su fundador es Pitágoras. Es perfectamente conocida la influencia de Pitágoras sobre el pensamiento de Platón; por ejemplo, sin decirlo explícitamente, el Dios generador del cosmos en el *Timeo* es un matemático, y por la manera en que fue construido el mundo, podemos decir que la naturaleza está escrita en un lenguaje matemático.

Pero éste no es el problema, es claro que la matemática pitagórica constituye uno de los fundamentos de la filosofía platónica; nuestro problema se encuentra en que los mitos platónicos parecen estar vinculados a una concepción religiosa, y es en ese punto donde pitagorismo y orfismo parecen indistinguibles. Es pues necesario marcar un límite entre estas dos religiones, para determinar la influencia de Orfeo en el pensamiento de Platón.

Orfismo y pitagorismo

Escribir sobre este tema en un espacio tan reducido como el presente, se antoja una locura; esta relación ha originado un debate que ha producido miles de páginas. Grandes eruditos han tratado el tema con suma profundidad y elegancia. Y, sin embargo, se tiene que hacer.

Bajo estas circunstancias, tomaré las opiniones de cuatro estudiosos para presentar la caracterización de la relación orfismo-pitagorismo, y esto sólo en dos temas que hemos mencionado como creencias del orfismo; a saber, el del origen del cosmos y el alma. Las cuatro personalidades a considerar son Guthrie, Kirk, Cornford y Jaeger.

Iniciemos con el cosmos.

El cosmos un problema compartido:

Cornford, en su texto *Parménides y Platón*, cita a Alejandro Polystor (siglo I a. C.), quien nos presenta un resumen muy apretado de la cosmología pitagórica.²⁰

El primer principio de todas las cosas es el Uno. Del Uno proviene un Dos Indefinido, como asunto del Uno, que es la causa. Del Uno y del Dos Indefinido vienen los números; y de los números, los puntos; de los puntos, líneas; de las líneas, figuras planas; de las figuras planas, figuras sólidas, y de las figuras sólidas, cuerpos sensibles. Los elementos de éstos son cuatro: fuego, agua, tierra y aire; éstos cambian y se transforman por completo, y a partir de ellos se origina el cosmos, animado, inteligente, esférico y rodeando toda la tierra, la cual es en sí misma esférica y está habitada por todas partes. (Cornford 1989: 38)

Veamos las similitudes con el orfismo; hay un principio único: en el caso de los órficos Fanes y en el de los pitagóricos el UNO.²¹ Y las coincidencias crecen si, como señala el mismo Cornford, se interpreta el UNO pitagórico como Dios; situación que no fue ajena a las reflexiones de los estudiosos del tema; así, Eudor (siglo I a. C.) señala “que la Mónada es el primer principio de todas las cosas y “el dios supremo” (Cornford 1989: 39). Este principio da origen a la pluralidad: en el caso de los órficos, cuando Fanes es devorado por Zeus y luego devuelto. Hasta aquí las similitudes, al menos más obvias, pero no son de despreciarse. En ambas escuelas está presente el problema de la unidad y la multiplicidad, y eso habla de una herencia común, y aún más importante para nosotros, el problema se presenta en el pensamiento platónico.

Es difícil saber con seguridad cuál de las líneas es la que conduce al dios platónico. Sin embargo, me parece de mayor posibilidad la órfica; el dios pitagórico es impersonal, genera el mundo y rige mecánicamente sobre él. Por su parte, el dios del orfismo, aunque involuntariamente, cede el dominio del mundo a los otros dioses, pero no por ello dejan de estar cerca de los hombres. Podemos recurrir al *Timeo*, para ver esa misma característica; de hecho, lo que realiza Fanes lo hace el Demiurgo platónico: una vez generado una parte del cosmos, cede el control del cosmos; pero este último de forma voluntaria.

El alma

El alma, para los pitagóricos, es la armonía; y como señala Guthrie, es la armonía de sí misma, no del cuerpo. Sin embargo, luego afirma que el alma está conformada

²⁰ Aunque Cornford le llama cosmogonía, la razón es que finalmente la interpretación de que están entendiendo los pitagóricos por UNO se presta para ambas interpretaciones.

²¹ Contra G. Reale, que cree que los números son el principio último de las cosas (Reale 1991: 46-51).

por tres partes: “la razón, la pasión ($\Thetaυμος$) y el deseo”; la armonía consistiría en el equilibrio de estas partes. Y agrega “nos estamos aproximando, por supuesto, a la concepción platónica del alma, tal y como lo expone en la *República*, y podemos observar cuánto debía a sus amigos pitagóricos” (Guthrie 1984: 301). Esto inclinaría la balanza a favor del pitagorismo respecto del origen del concepto de alma en la filosofía de Platón. Esto siempre y cuando se mostrara que para los pitagóricos el alma también era tripartita, y parece no ser así.

El mismo Guthrie, una páginas atrás, cita un pasaje de Aristóteles (de *De anima*) con el cual está de acuerdo, y dice lo siguiente: “Existe, sin embargo, otra teoría del alma... Los que la sostienen dicen que es una especie de armonía porque la armonía es una mezcla o composición de contrarios y el cuerpo está compuesto de contrarios” (Guthrie 1994: 293). Se da el caso de que los contrarios son siempre dos y no tres.²² A esto se le puede agregar que si se sigue la exposición del tema del alma en los pitagóricos, hecha por Guthrie, el esquema es dual; hasta llegar a aquella cita de la *República*. Lo dicho en la *República* no se sigue de la afirmación de Guthrie, y esto deja en la misma condición a los pitagóricos y a los órficos, pues ambos sostienen una naturaleza dual del alma, mientras que en el pasaje citado, Platón tendría una concepción tripartita de la misma.

Esto tiene una explicación: primero, la concepción tripartita del alma parece ser un agregado de Platón a una concepción más antigua en donde el alma era dual; y segundo, la afirmación anterior se puede sostener por algunos pasajes en donde Platón la menciona como tal. Por ejemplo, en el *Timeo* 35b, cuando está describiendo cómo el dios construyó el alma del mundo, menciona un principio dual (de la unidad surge lo par e impar y con ellos se construye); otro caso claro es el mismo pasaje de la *República* que nos ha servido de referencia. Ahí mismo se señala la dualidad del alma, pero uno renglones antes; y aquí no se debe ver una contradicción o inconsistencia en Platón, sencillamente se está tomando una idea antigua y la ha modificado.

Las otras características del alma que nos podrían auxiliar en esta controversia son: la inmortalidad, la reencarnación, la dualidad y los castigos y recompensas en acuerdo al comportamiento observado en vida. Desgraciadamente, tanto en unos como en otros se presentan de forma tan similar que no es posible diferenciar a quién pertenecen cuando los encontramos en la obra de Platón. Sin embargo, existe un criterio que nos inclina a pensar en el orfismo como el afluente de los mitos platónicos; los pitagóricos no expusieron su cosmogonía en mitos; además, y esto

²² El contrario de p es $\neg p$, por eso se dice que $(p \wedge \neg p)$ es una contradicción. No se puede pensar una interpretación como la hegeliana en donde los contrarios son la negación de la identidad; y en refuerzo de esto viene la tabla de contrarios que los mismos pitagóricos elaboraron.

es fundamental, nunca se interesaron por una teología, mientras que los órficos presentaron su teología a manera de mitos.

Un segundo elemento que nos permite afirmar el afluente órfico en los mitos platónicos es la datación de estas religiones, en el supuesto de que una (la más antigua) influyó en la otra. Si se acepta las fechas establecidas en la sección anterior, es decir, la aparición de Orfeo en época prehomérica, tendríamos que aceptar la anterioridad del orfismo sobre el pitagorismo y con esto la posibilidad de una influencia de la religión del tracio sobre la del jónico. La controversia es muy amplia para seguir siendo tratada aquí.

Esperemos que con lo dicho hasta aquí sea suficiente para mostrar cómo en la filosofía de Platón el torrente de la vivencia que representa la sabiduría griega se une a la caudalosa razón, desbordando los cauces que le habían marcado sus antecesores y fertilizando el campo de la reflexión.

[III]

LOS MITOS COMO EXPLICACIÓN

En la obra de Platón encontramos un conjunto de mitos; éstos parecen formar un marco de explicación. Sin embargo, todo indica que originalmente no era esa su intención.

Quizá, después de la *República* empezó a surgir en él esta idea. Ya en el *Timeo* es claro su pretensión de ensayar una explicación mítica de la realidad y tal vez una alternativa de la racional explicación dialéctica.¹ Lo que aquí intentaré es: a) mostrar la estructura de este marco explicativo, b) por qué el *Timeo* debe ser considerado la corona de este marco; esto, aunado a la tesis de que existe una doctrina platónica no escrita, replanteará algunos de los tópicos clásicos del ateniense.

Los mitos como marco de explicativo

Cuando se pretende hablar de los mitos en la obra de Platón, de entrada existen dos dificultades, a saber, qué significa “mito” y en dónde se hacen presentes en su obra.

Al intentar solucionar estas dificultades surge una serie de posibilidades, y cada uno elige la que le parece más conveniente en función de su formación y de una especie de intuición. Respecto al primer problema, mi idea inicial fue recurrir al lenguaje como punto de referencia, sin embargo, al ver las dificultades del texto *Los mitos como estructura formal de la obra de Platón* (Ruiz 1996) y lo poco satisfactorio de la selección que ahí se hace de los mitos, creía que éste no era el camino. Lue-

¹ Según una larga tradición, cuyos representantes más recientes son Krämer y Reale, existe una filosofía platónica no escrita que está ligada a la oralidad. Si esto es así, los mitos deberán jugar un papel muy importante en el sistema del filósofo, ya que los mitos están, por “naturaleza”, estrechamente relacionados con la oralidad. Además, autores de la más diversa formación filosófica sugieren que con el mito, Platón pretende alcanzar una región del saber que no pudo hacerse con el logos. Desde Jean Brun (1997: 77-78) hasta Paulo Friedländer (1954: 203), pasados por Pipper (1965: 21), por citar algunos ejemplos.

go, pensé que quizá el problema podría ser enfrentado de manera más adecuada utilizando la caracterización de algún mitólogo: ensayé con Pieper, Kirk, Frezer, y todos ellos me parecieron inadecuados para el trabajo que me proponía; llegué así a la obra de Mircea Eliade y a la Joseph Campbell; y fueron de ellos los que me proporcionaron, no sólo la caracterización buscada sino algunos esquemas para una interpretación general del marco de mitos platónicos.

Por una parte, los trabajos de Campbell sugieren una tentadora idea de explicar los orígenes del mito recurriendo a las tesis de K. Jung; así, sería posible dilucidar las coincidencias míticas de los pueblos. Hay una red de estructuras en la especie humana, heredadas biológicamente, que provocan interpretaciones similares de los fenómenos naturales (Campbell 1991: 53 y ss.) Algunas de estas interpretaciones las llamamos mitos (no es de desdeñar la similitud con la teoría epistemológica de Piaget, o de Kant). Aunque no es mi propósito comparar los mitos platónicos con otros, para lo cual emplearía estas ideas de Campbell, tomaré su postura como uno de mis supuestos. De forma más directa, las ideas de Eliade orientarán este trabajo.

En su texto *Mito y realidad*² nos presenta un esquema que aquí seguiré. Nos habla de un mito primordial que él llama Cosmogónico, es el mito de creación por excelencia; en él se narra el origen del cosmos en un tiempo primordial (este tiempo es distinto al tiempo “profano”, pues es un momento anterior a él), luego, vienen algunos mitos de creación, es decir, mitos que completan el orden adquirido por la realidad y, finalmente, y conformando un todo solidario, un conjunto de mitos de ejemplos. En los mitos de creación encontramos cómo la realidad (ya sea social o natural) adquiere cierta particularidad: la formación del alma, la sexualidad de los hombres, la aparición de ciertas especies (por ejemplo, el origen de las cigarras en el mito platónico que encontramos en el Fedro 259b), la “historia” de un pueblo, etc.; mientras en los mitos de ejemplo nos narran cómo se comportaron los seres sobrenaturales ante determinadas circunstancias y con ello fundaron, para el hombre, la manera correcta de proceder, es este carácter solidario lo que permite hablar de un sistema de mitos en las culturas primitivas. Los mitos adquieren su significación dentro de una estructura general de creencias. De la misma forma, cuando los mitos en la obra platónica se aíslan, su lectura resulta ambigua, por ello, debe interpretarse dentro de una totalidad. Así, la forma adecuada en que se debe de estudiar los mitos es considerándolos como un todo solidario.

Queda una pregunta: ¿qué es un mito?, como ya apuntaba más arriba, la respuesta más satisfactoria la encontré en la obra de Eliade. En el texto ya citado dice:

el mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de

² Este texto también apareció con el título de *Aspectos del mito*.

otro modo. El mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento ... En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el mundo (Eliade 1999: 13 y 14).³

A diferencia de los cuentos o las fábulas, los mitos suponen historias verdaderas. Por un lado, lo importante en las fábulas consiste en la moraleja, en el consejo que pueden dar al auditorio, por el otro, los cuentos nos narran historias profanas; pero ambas son historias “falsas”.

Las historias “falsas” son aquellas que cuentan aventuras y hazañas de modo alguno edificantes del coyote, del lobo de la pradera. En una palabra: en las historias “verdaderas” nos hallamos frente a frente con lo sagrado o sobrenatural; en las “falsas”, por el contrario, con un contenido profano... (Eliade 1999: 16)

Es cierto que en el caso de Platón la tradición mitológica había pasado por un proceso de racionalización muy importante. Desde Tales hasta Sócrates existe una tendencia a desmitificar el pensamiento, en abono de explicaciones donde los dioses tuvieran cada vez menos importancia; sin embargo, existían algunos acontecimientos que no era fácil explicar, si se eliminaba por completo la acción divina. Además, como se verá más adelante, la desmitificación de las explicaciones no eran necesariamente equivalentes a la eliminación de los dioses; de hecho, este proceso de racionalización generalmente desembocó (en cada uno de los filósofos, de manera más o menos radical) en la postulación de un Dios, cuyas características no coincidían, en general, con la imagen dada por los poemas de Homero o los textos de Hesiodo.

En todo caso, parece difícil sostener que para Platón los mitos fueran *Hieroi logoi* (historias sagradas), pero sí eran explicaciones que contaban una verdad no siempre fácil de asir con la razón o, en todo caso, era una digna sustitución de ella.

En el diálogo del *Protágoras*, Sócrates le pide a aquél que les demuestre que la virtud es enseñable.

Sóc. —... Así que, si puede demostrarnos de modo más claro que la virtud es enseñable, no nos privas de ello, sin danos una demostración.

—Desde luego, Sócrates, dijo, no os privaré de ello.

³ Se podrá hacer la observación de que lo dicho se refiere a los mitos en las comunidades primitivas, sin embargo, esto mismo vale para los mitos en la obra de Platón. Para una aproximación más directa con la idea de Eliade respecto a los mitos en Platón, se puede consultar la misma obra en las páginas 121-123.

—¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento?

—Enseguida, muchos de los allí sentados le contestaron que obrara como él preferiera. Protágoras 320b-c

Lo narrado a continuación es el mito de Prometeo, pero lo relevante para el caso es que: 1) Protágoras considera posible una **demostración** con un mito o con un razonamiento; y más aún 2) “muchos de los que estaban ahí”⁴ les pareció no existía diferencias en demostrar de una forma o de otra.⁵

El valor que Platón le da a los mitos es ambiguo, pudiendo oscilar entre el discurso probable del *Timeo*, o incluso un aparente menosprecio, por ejemplo en el *Gorgias*:

Sócrates, después de afirmar que es más preocupante cometer injusticia, a la “vergüenza” de perder un alegato, dice lo siguiente:

Sóc. —Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, consideras un mito pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad (523^a).

Lo interesante del caso es que luego cuenta un mito. De lo anterior, podemos conjeturar dos cosas: a) Platón usa de manera descuidada la palabra mito, ahora como discurso demostrativo, ahora como mentira y hace esto porque los considera de poca importancia; y b) cuando él emplea la palabra mito algunas veces lo hace pensando en los que se habían elaborado tomando como referencia las obras de Homero y Hesiodo o, en general, cierto tipo de religión común en su época.⁶

Yo me inclino por lo segundo, me parece que la importancia y el gran valor de los mitos en la obra del Platón se puede reconocer en tres puntos: a) si no los considerara valiosos e importantes no los usaría; b) el momento en que los usa son

⁴ Hay que señalar que la refutación posterior de Sócrates no es sobre el mito, propiamente dicho, sino sobre la imposibilidad de mostrar con él que la virtud es enseñable. Véase más abajo.

⁵ El hecho de que Protágoras señale *¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito...*, ha dado origen a asignarle al mito una función meramente didáctica en la obra de Platón, como si fueran los cuentos que se les narran a los niños para entretenerlos o para despertar su imaginación; creo que esto no es así.

⁶ El problema no es un asunto de traducción (situación que también se presenta cuando se consultan las diversas traducciones de los mitos en la obra de Platón) como se puede ver en el texto griego: *akoue dê, phasi, mala kalou logou, hon su men hêgêsêi muthon, hês egô oimai, egô de logon: hês alêthê.*

momentos cruciales, sobre todo ante situaciones ontológicas y éticas (es decir, son discursos que muestran ejemplos de conducta y generación, aunque no faltan los matices epistemológicos), c) los usa (en muchos de los casos lo dice explícitamente) como un discurso que sustituye el discurso directo de la razón.

El mito cosmogónico en el pensamiento platónico

Dice Eliade:

Al ser la creación del mundo la creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación.⁷ (Eliade 1999: 29)

En los diálogos de Platón encontramos un mito cosmogónico; aunque no se afirma que es un mito de manera explícita; sino que es “un discurso probable”:

Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá. (Timeo 29c-d)

El hecho de que el discurso mítico sea probable en este contexto, es porque el problema del origen del cosmos sólo el Dios lo conoce. La sabiduría humana es rebasada por semejante problema y todo esfuerzo quedará corto ante la magnitud de la empresa. Pero, ¿por qué no se trató el asunto de otra manera?, digamos, mediante una explicación racional. Quizá Platón veía en ella una forma inadecuada para dilucidar semejante cuestión; y no creo que haya quién sugiera el tema del origen del cosmos como de poca importancia para el ateniense.

Por otro lado, si consideramos las características enunciadas más arriba de los mitos, en el discurso de *Timeo* acerca de la formación del cosmos estamos ante un mito. Los habíamos caracterizado como “historias” que cuentan un suceso en tiempo primordial, en donde intervienen seres divinos o sobrenaturales y considerados como historias verdaderas;⁸ todo esto lo encontramos como elementos del mito de la formación del cosmos en el *Timeo*.

⁷ Es decir, parafraseando a Borges en su “Siete noches”: “el mito cosmogónico es el género y los mitos de origen son la especie”.

⁸ Ya hemos dicho que el mito del *Timeo* nos cuenta una historia lo más verdadera que puede elaborar un ser mortal de un acontecimiento divino. Además, no hay que olvidar que Timeo le recuerda a Sócrates que antes de emprender “una tarea grande o pequeña” se debe invocar a los dioses; coloca el diálogo en un contexto mítico y no racional.

De manera general, podemos dividir el mito en dos instantes de formación:

En el primer momento, el Dios forma a los seres inmortales: al cosmos (el mayor de los seres vivientes), a los dioses con cuerpo (planetas y astros) y finalmente a los dioses incorpóreos (Zeus...); luego, los dioses generados completan la imagen del modelo y forman a los seres mortales, hombres, mujeres, animales y plantas.

Veamos algunos momentos cruciales de esta formación.

Aunque la narración inicia con la formación del cuerpo del cosmos, no es lo primero que se forma; antes el Dios ha formado el Alma que será extendida por todo el cuerpo del mayor de los seres vivos.

Ciertamente, lo generado debe ser corpóreo, visible y tangible, pero nunca podría haber nada visible sin fuego, ni tangible, sin algo sólido, ni sólido, sin tierra. Por lo cual, el dios, cuando comenzó a construir el cuerpo de este mundo, lo hizo a partir del fuego y de la tierra. (Timeo 31b)

Pero más adelante señala:

El dios no pensó en hacer el alma más joven que el cuerpo, tal como hacemos ahora al intentar describirla después de aquél —pues cuando los ensambló no habría permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más joven—, mas nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar. Por el contrario, el demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado a partir de los siguientes elementos y como se expone a continuación". (Timeo 34b)

En los mitos, el orden de creación o formación de las cosas no carece de relevancia; lo más antiguo está más cerca del modelo generador y es más perfecto; y conforme lo generado se aleja del modelo (es decir, lo generado de forma posterior), es cada vez más imperfecto.⁹

Es la idea de la "perfección de los comienzos", expresión de una experiencia religiosa más íntima y más profunda, nutrida por el recuerdo imaginario de un "Paraíso perdido", de una beatitud que precedía la actual condición humana [...]. Así pues, el transcurso del tiempo implica el alejamiento progresivo de los "comienzos" y, por tanto, la pérdida de la perfección inicial. (Eliade 1999: 55)

⁹ Por ello, en los pueblos primitivos los rituales eran esenciales en su vida religiosa, ya que ellos reactualizaban las creaciones fundamentales para la existencia de la humanidad. Desde los matrimonios entre los dioses, que aseguraban la fecundidad de los campos, hasta la generación del cosmos.

Por ello, el Dios en el *Timeo*, cuando forma el Cosmos, primero construye el alma, así ella está más cerca del modelo. La manera en que procedió el Dios en este primer momento fue mediante relaciones matemáticas, así llevó el caos al orden.

Después de “juntar” alma y cuerpo del mundo (cosmos), el siguiente momento de creación es el del tiempo:

Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo. (*Timeo* 37c-d)

Esto muestra claramente que la formación del cuerpo y alma del cosmos se realizó antes de la existencia del tiempo; por ello, su naturaleza divina es inasequible para nuestra razón, nuestros discursos sobre el tema sólo pueden ser probables.

La siguiente generación está ligada estrechamente al tiempo y es la de los dioses corpóreos, es decir, los planetas y cuerpos celestes: primero, el sol y la luna, luego los planetas, después las estrellas fijas y, finalmente, la tierra. Todo esto lo ordenó de la siguiente manera: en el centro, la tierra; y girando alrededor de ellas, en órbitas circulares, los cuerpos celestes (38c-39d).

Una vez hecho esto, generó a los dioses que a veces tiene cuerpo y a veces no, es decir, los dioses de la mitología griega; en este punto, Platón, se atiene a lo que dicen los poetas:

Decir y conocer el origen de las otras divinidades es una tarea que va más allá de nuestras fuerzas. Hay que creer, por consiguiente, a los que hablaron antes, dado que en tanto descendientes de dioses, como afirmaron, supongo que al menos conocerían bien a sus antepasados. No es posible, entonces, desconfiar de hijos de dioses, aunque hablen sin demostraciones probables ni necesarias, sino, siguiendo la costumbre, debemos creerles cuando dicen que relatan asuntos familiares. (*Timeo* 40e)

Lo que se narra a continuación es la generación de los dioses olímpicos de una forma similar a los relatos de la *Teogonía* de Hesiodo; ¿por qué hace esto Platón?, ¿en la *República* no había hablado de lo perjudicial de la influencia de los poetas?, ¿por qué aquí esa reconciliación?

No hay ninguna incompatibilidad en la posición de Platón. Primero, su rechazo a las concepciones sobre los dioses era porque se les adjudicaba una serie de características inmorales y de pasiones, y esto no se puede deducir a partir de cómo fueron generados en el mito del *Timeo*; segundo, si Platón está pensando en lo más antiguo como más sagrado, y por ello más digno de veneración, ha colocado un Dios que antecede a los dioses olímpicos (de hecho Él los generó); tercero, si (como intentaré mostrar en el siguiente apartado) existen fuertes motivos religiosos ligados a las explicaciones mitológicas, y si Platón está en medio de una revolución religiosa (iniciada por los filósofos milesios, eleáticos y pitagóricos), el plantear la existencia de un Dios “superior” a los dioses olímpicos consolidaría una nueva visión religiosa.

Aquí se detiene la labor del Dios y (después de la advertencia de que nada de lo que ha generado debe ser destruido) le encomienda a los dioses olímpicos que terminen la generación del cosmos; es decir, generen el resto de los seres vivos, a saber, el hombre, la mujer, los animales y las plantas. Los dioses obedecen y completan lo que estaba inacabado.

Pero lo más interesante es que el Dios desaparece de la escena ¿por qué?

Este mismo suceso acontece en las mitologías primitivas, y la coincidencia entre ellas y el papel del dios en el *Timeo* es muy grande, y podríamos afirmar la continuidad entre aquellas mitologías y el diálogo platónico. Veamos lo que nos dice Eliade respecto a aquellos esquemas de las mitologías primitivas:

Un gran número de tribus primitivas, especialmente las que han quedado en el estadio de caza y recolecta, conocen un ser supremo: pero no desempeña apenas ningún papel en la vida religiosa. Por lo demás, se saben pocas cosas de él, sus mitos son poco numerosos y, en general, bastante simples. Este ser supremo es considerado como el creador del mundo y del hombre, pero abandonó muy pronto sus creaciones y se retiró al cielo. A veces ni siquiera acabó la creación, y es otro ser divino, su “hijo” o su representante, el que se encarga del trabajo. (Eliade 1999: 95-96).

Pero, y siguiendo la línea de pensamiento de Eliade, esta desaparición, lejos de empobrecer la vida religiosa, la potencializa:

La desaparición del ser supremo no se traduce por un empobrecimiento de la vida religiosa. Por el contrario, podría decirse que las verdaderas “religiones” aparecen después de su desaparición: los mitos más ricos y más dramáticos, los rituales más extravagantes, los dioses y las diosas de toda especie, los antepasados, las máscaras y las sociedades secretas, los templos, los sacerdocios, etc., todo esto se encuentra en las culturas que han superado el estadio de la recogida y la caza menor, y en las que el ser supremo está, o bien, ausente (¿olvidado?), o

bien, profundamente amalgamado con otras figuras divinas, hasta el punto de hacerse irreconocible. (Eliade 1999: 96-97)

Si seguimos la exposición del *Timeo*, vemos que el Dios “retornó a su posición habitual” (42e) y de él ya no se vuelve a hablar en el resto del texto. El Dios forma la parte racional del alma humana (41e-42e) y deja a los dioses la tarea de que generen el resto de ella (43-47e) junto con el cuerpo y la unión de ambos. Este formidable intento de explicar la generación de los seres vivos se ve completado con la generación del mundo material (substancia amorfa, elementos y objetos físicos), las leyes que gobiernan el destino del alma y el papel de la inteligencia.

Aunque nuestro interés se centra en los dos últimos puntos, hagamos un breve comentario del tercero. Para Platón, la parte material del cosmos se forma de una materia amorfa, es decir, sin determinaciones; así, no es ni del fuego, ni del agua, ni de la tierra o del aire de donde se generan los cuerpos. De hecho, estos elementos están constituidos por átomos, que a su vez fueron generados a partir de cuerpos geométricos. Luego, hay una especie de “substancia material”, a la manera aristotélica, pero sin ninguna determinación.

Volvamos a los puntos de nuestro interés en este trabajo. Las leyes que gobiernan el destino del alma están ligadas a una concepción religiosa que supone su castigo o premio. El alma humana, según el comportamiento llevado en vida, será recompensada o castigada. Esto sólo es posible si el alma es inmortal.

A diferencia de otras creencias religiosas, para Platón el castigo consiste en no poder salir del círculo de la generación y, por ello, el alma, si su depositario no ha llevado una vida adecuada, tendrá que regresar a encarnar otro cuerpo, hasta que sea lo suficientemente pura para escapar a las reencarnaciones y habitar junto a los dioses (ver mito del alma *Fedro* 246a-255e, aproximadamente). En el *Timeo* se puede observar esta ley dictada desde la generación de las almas (41e) y ella misma (la ley) contribuyó en la aparición de la mujer y los animales (90e- 92c).

Por otra parte, la inteligencia juega un papel fundamental en la generación del cosmos, el Dios al momento de considerar la existencia de un viviente como el cosmos:

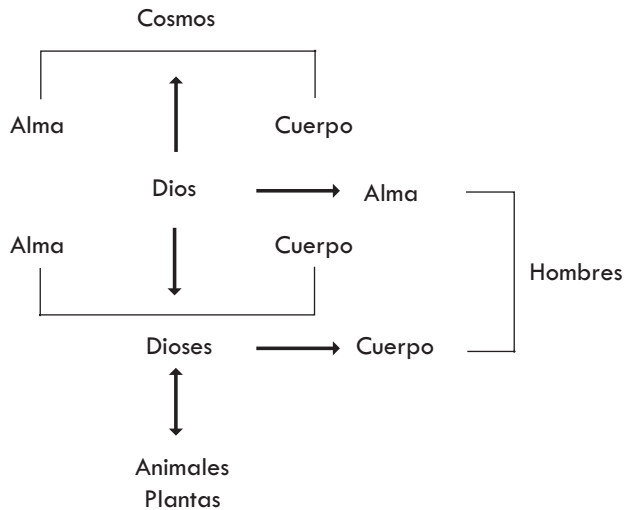
Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. (*Timeo* 30a-b)

Más aún, el Dios no la coloca en el cuerpo del cosmos hasta que considera que ha adquirido razón:

Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, éste entró todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma. (Timeo 36d-e)

El cuadro mítico del *Timeo* se completa con una breve narración. Al inicio del diálogo donde (20d) Critias cuenta el relato (“un relato extraño, pero absolutamente verdadero”) que había narrado Solón hacía ya mucho tiempo, de cómo el lugar ocupado por Atenas había sido habitado por una raza de hombres sabios y respetuosos de la ley. Este mito prepara el camino del que aparece en el *Critias*; es importante considerar el tipo de mito que se adiciona al marco del *Timeo*; es un mito de origen, es el mito del origen de la ciudad de Atenas y su conexión con una raza muy antigua, por ello, venerable y menos imperfecta.

Este gran mito tiene como fin mostrar lo generado en un sentido muy amplio. Podríamos elaborar un esquema de lo generado siguiendo los momentos más importantes del *Timeo*:



El inicio de la flecha indicaría el que genera, y la punta lo generado. En el centro está el Dios pues es él que genera, pero no es generado. Todo lo demás, incluso los dioses y el alma, pueden ser destruidos. La inmortalidad del alma, de la que tanto se habla en el pensamiento platónico, es relativa; es así sólo porque fue una orden del Dios.

El hecho de que la generación de todo el cosmos esté presente en el mito del *Timeo* habla de la importancia que tiene en el marco mítico del pensamiento platónico.

nico. Pero no sólo eso, el mito narra el origen primero del mundo y es a partir de él que son posibles los demás mitos. Así, gracias a la acción divina habrá hombres, ciudades o animales. El resto de los mitos en la obra de Platón reciben su último apoyo en el mito cosmológico del *Timeo*.

De acuerdo al esquema, podemos hacer una primera clasificación de los mitos:

Tema: mito, localización

Del Dios		
El Dios	Mito del demiurgo	<i>Timeo</i> 27c-29d
Del cosmos		
El cosmos	El mito de la formación del cosmos (alma y cuerpo)	<i>Timeo</i> 30c-47c
De los dioses		
Los dioses	El mito del origen de los dioses (alma y cuerpo)	<i>Timeo</i> 30c-41a
La genealogía de los dioses (los dioses homéricos)	La linajes de los dioses	<i>Timeo</i> 40d-41a
Eros	El mito del nacimiento de Eros	<i>Banquete</i> 189b-193d
Crono		<i>Leyes</i> 713b-714a
Del alma humana		
Naturaleza del alma	El carruaje alado	<i>Fedro</i> 245c-257b
El juicio del alma	El juicio de Minos, Radamantis y Eaco	<i>Gorgias</i> 523a-526d
El destino del alma	El mito del destino de las almas	<i>Fedón</i> 107d-114c
Reencarnación del alma	Er	<i>República</i> 614b-621b
De las ciudades		
Gobierno	Los tres mitos de los ciclos	<i>Político</i> 268e-274e
	El caso fenicio	<i>República</i> 415d-415c
	Los ciclos de la humanidad	<i>Leyes</i> 676a-682e
De su fundación		
Modelo de ciudad	La ciudad ideal	<i>Timeo</i> 20d-26c
La Atlántida	La Atlántida	<i>Critias</i> 108e-121c

Como se puede ver, el mito del *Timeo* aborda problemas que son fundamentales para el sistema filosófico (incluso para la inclinación religiosa) de Platón. En su conjunto, los mitos nos muestran una serie de elementos que aparecen como supuestos en la teoría del conocimiento y en su concepción ontológica; si prescindimos de la inmortalidad del alma, su teoría del conocimiento se verá seriamente afectada; lo mismo, si no reconocemos el modelo utilizado por el Dios (es decir, el mundo de los

ideas) su ontología no se sostendría. Así mismo, el esbozo mitológico planteado al inicio del diálogo (acerca de la antigua Atenas) nos narra un mito no desdeñable ya que en buena medida representa un modelo para la organización de las ciudades. Todo lo anterior me lleva a pensar que el *Timeo* es el texto en donde Platón corona todo un marco de interpretaciones no alcanzables por medio de la razón humana.

Una nueva clasificación de los mitos platónicos nos ayudará para nuestros fines:

A) Como elemento estructural

- 1) Hay mitos que coinciden con la posición de Platón y otros no. Esto se debe reconocer por el contexto, por ejemplo, si está en voz de Sócrates, entonces es un mito que coincide con la posición de Platón.
- 2) Hay mitos que sólo son usados para reafirmar una posición argumental. Así, el caso del mito de Er.

B) En cuanto su contenido

- 1) Los mitos de origen, los que hablan de cómo se generó una parte del mundo o una determinada condición.
- 2) Los mitos de ejemplo establecen normas de conducta, modelos a seguir.
- 3) Mitos mixtos, es decir, aquellos que son tanto mitos de origen como ejemplares.

La clasificación general busca establecer la función del mito en el diálogo, mientras que la segunda trata de establecer el contenido del mito; es decir, es una clasificación de forma y contenido.

Para mayor facilidad, podemos tipificar las variantes:

Forma (A) Contenido (B)

* Los que sostiene Platón	# Mitos de origen
** Los que no coinciden con la posición de Platón	# # Mitos de ejemplo
▣ Los que su función es reforzar un argumento o que son un argumento	### Mitos mixtos
▣▣ Aquellos que son usados para tratar un problema que no puede ser resuelto por la razón o que nada tienen que ver con la argumentación	

Podríamos ensayara algunos ejemplos:

El mito de *Prometeo y Epimeteo*

(* , ###, ▣)¹⁰

¹⁰ Si Platón hubiera agotado las posibilidades de combinación ¿cuántos tipos de mitos tendríamos?

Es un mito que narra Protágoras, describe cómo se ha repartido el conocimiento, la justicia y la moral, y refuerza una demostración.

El mito de las *Cigarras*

(* , #, ㊦)

Es sostenido por Sócrates, narra cómo se generó una especie y nada tiene que ver con la argumentación (la discusión previa, consiste en cómo escribir bien; después del mito se continúa con aquella temática).

Aplicando lo dicho hasta aquí, podemos seleccionar un grupo de narraciones que son mitos, muestran las tesis de Platón, no son parte de una argumentación y tratan problemas que no puede resolver la razón.

- 1) El juicio de Minos Radamantis y Eaco
- 2) El destino de las almas
- 3) El carruaje alado
- 4) La cigarras
- 5) El mito del dios Theuth
- 6) El caso fenicio
- 7) Los mitos de los ciclos de la humanidad
- 8) Atlántida
- 9) El Demiurgo
- 10) Los ciclos de la humanidad
- 11) Cronos

La anterior clasificación nos ayudará a seleccionar aquellas narraciones que son mitos y representan las tesis de Platón, y conforman un marco de explicación fuera de la razón humana.

Nos queda mostrar cómo funcionan los criterios aquí presentados.

APÉNDICE

APLICACIÓN DE LOS RESULTADOS ALCANZADOS

DOS MITOS PLATÓNICOS

He seleccionado un mito sobre el alma en el que se aplicarán los criterios alcanzados; la elección es producto de la facilidad para apreciar la influencia órfica y mostrar que es un mito. Lo ideal sería aplicar los criterios a todos aquellos que se nos presentaron como mitos y poder dar un estudio exhaustivo; pero sería tarea ardua y no la realizaremos por el momento.

Hay dos cuestiones más sobre lo que aquí se hará; como el objetivo es aplicar estos criterios, se pasará por alto otro tipo de elementos alusivos al mismo orfismo. En todo caso, si esto resulta como se espera, lo otro sólo será reafirmar lo que aquí se ha hecho. Finalmente, es imposible determinar si Platón tomó de alguna otra parte elementos que aparecen en sus mitos, aquí sólo buscaremos la influencia órfica. Si después de ello adiciona tal o cual cosa de otro lado, o si fue invención suya, es casi imposible saberlo.

Pero creo que el papel de algunos mitos en la obra de Platón también están estrechamente relacionados con la parte argumental, por lo que me parece importante bosquejar esta relación. Para ello, presentaré un mito (el nacimiento de Eros) que “sigue” la estructura de un argumento, pero que sin su respaldo, éste (el argumento) parece muy débil. E igual que en el caso anterior haré su tipificación, conforme a los criterios que hemos encontrado.

El juicio de Minos, Radamantis y Éaco

Soc. —Escucha pues, como dice un preciso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad. Como dice Hornero, Zeus, Poseidón y Plutón se repartieron el gobierno cuando lo recibieron de su padre. Existía en tiempos de Crono, y aún ahora continúa entre los dioses una ley acerca de los hombres, según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las Islas de los Bienaventurados y residir allí en la mayor

felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro. En tiempos de Crono, y aun más recientemente, ya en el reinado de Zeus, los jueces estaban vivos y juzgaban a los hombres vivos en el día en que iban a morir; por tanto, los juicios eran defectuosos. En consecuencia, Plutón y los guardianes de las Islas de los Bienaventurados se presentaron a Zeus y le dijeron que, con frecuencia, iban a uno y otro lugar hombres que no lo merecían. Zeus dijo:

Veamos los elementos que tenemos hasta aquí; es un relato que sostiene Sócrates y en ese sentido es “solidario” con el pensamiento de Platón, es una narración verdadera (el mismo Sócrates lo dice); es clara la intervención de los dioses en el mundo (en este caso en el destino del alma)

El mito prosigue:

Yo haré que esto deje de suceder. En efecto, ahora se deciden mal los juicios; se juzga a los hombres —dijo— vestidos, pues se los juzga en vida. Así pues, dijo él, muchos que tienen el alma perversa están recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas, y cuando llega el juicio se presentan numerosos testigos para asegurar que han vivido justamente; los jueces quedan turbados por todo esto y, además, también ellos juzgan vestidos; sus ojos, sus oídos y todo el cuerpo son como un velo con que cubren por delante su alma. Éstos son los obstáculos que se les interponen y, también, sus ropas y las de los juzgados; así pues, en primer lugar, dijo, hay que quitar a los hombres el conocimiento anticipado de la hora de la muerte, porque ahora lo tienen. Por lo tanto, ya se ha ordenado a Prometeo que les prive de este conocimiento. Además, hay que juzgarlos desnudos de todas estas cosas. En efecto, deben ser juzgados después de la muerte. También es preciso que el juez esté desnudo y que haya muerto; que examine solamente con su alma el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte, cuando está aislado de todos sus parientes y cuando ha dejado en la tierra todo su ornamento, a fin de que el juicio sea justo. (523a- 524a)

Esta serie de reglas determinará el destino del alma, pero no deja de entreverse la idea que es un modelo de conducta; los juicios no deben de ser alterados por elementos ajenos al caso. No hay porqué considerar las vestimentas ni las familias, sólo el comportamiento que la persona observó en vida; igual debe suceder en los juicios humanos. Se está originando una forma de comportarse.

Recapitulemos. Estamos ante la presencia de un mito, esto lo podemos concluir porque hay una participación divina y porque se da en un tiempo primordial (no es el mito cosmológico, por tanto, no necesita ubicarse fuera de la temporalidad. Este

mito es del tipo *##ϩ; es decir, es un mito que sostiene Platón (Sócrates es el portavoz), es un mito de ejemplo (se introduce para concluir cuál es el comportamiento que se debe seguir, si no se quiere una alma atormentada después de la muerte) y, finalmente, es una “prueba”, así se menciona en Gorgias 527e.

Los elementos claramente órficos saltan a la vista:

- 1) El juicio del alma sólo se puede efectuar si ésta sobrevive al cuerpo, y aquí encontramos dos elementos: a) el hombre es una dualidad cuerpo alma y b) el alma sobrevive al cuerpo.
- 2) Hay una idea clara de recompensa y castigo, y esto está subordinado al comportamiento en vida. Zeus se dio cuenta de la injusticia cometida en los juicios de los hombres cuando estaban vivos; además, sólo se juzga el alma, que lleva las cicatrices de su conducta cuando estaba albergada en un cuerpo.

Hay una parte que no es propiamente el mito, pero es importante; en ella (524b-526d) se señala:

- 1) Que el mito es una demostración pues, casi al inicio, dice Sócrates “la conclusión de esto”; el argumento es por modelo, por ello, se podría afirmar que no es parte y está subordinado a otro argumento. Muestra así su autarquía.
- 2) Como todo argumento por modelo, invita a la imitación; esto es lo que confirma que sea del tipo ϩ.

El nacimiento de Eros

El mito del nacimiento de Eros es una narración hecha por Sócrates y que forma parte de los seis discursos sobre Eros que aparecen en el *Banquete*. En el 5^{to} discurso, pronunciado por Agatón, éste atribuye una serie de rasgos a Eros que serán el punto de partida de la intervención de Sócrates.

Dice Agatón:

De esta manera, Fedro, me parece que Eros, siendo él mismo, en primer lugar, el más hermoso y el mejor, es causa luego para los demás de otras cosas semejantes. (Banquete 197b)

Así, al ser Eros hermoso es bello y al ser el mejor es bueno; además, es causa de cosas semejantes.

La intervención de Sócrates inicia con la refutación a estos rasgos de Eros; en esta refutación aparecen algunas afirmaciones sobre las que se apoyará la parte que aquí nos interesa, por lo que será importante ver cómo se construyen.

Sócrates, a su manera usual, una vez que Agatón ha terminado su discurso, desea interrogarlo:

—¿Es Eros amor de algo o de nada?

—Por supuesto que es de algo (Banquete 200a)

Y enseguida:

—¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee?

—Probablemente —dijo Agatón— cuando no lo posee. (Banquete 200a)

Más adelante:

—Ea, pues —prosiguió Sócrates—, recapitulemos los puntos en los que hemos llegado a un acuerdo. ¿No es verdad que Eros es, en primer lugar, amor de algo y, luego, amor de lo que tiene realmente necesidad?

—Sí —dijo (Banquete 200e)

De aquí tenemos dos afirmaciones que han sido aceptadas por ambas partes:

- 1) Eros es amor de algo, y
- 2) Se ama o desea de lo que realmente se tiene necesidad, porque no se le posee.

En el fragmento *201a* se acuerda que si Eros ama algo, esto debe ser lo bello y no lo feo (esto en atención a la primera proposición aceptada anteriormente); pero es necesario satisfacer el segundo de los acuerdos, si Eros ama lo bello, entonces está falto de belleza, pues no la posee.

En este sentido, Sócrates pregunta, si Eros está falto de belleza y no la posee, entonces ¿podrá ser bello? Agatón no se compromete con una respuesta, pero es claro que la respuesta debe ser “no” (201 b).

Finalmente, Sócrates establece una relación entre lo bello y lo bueno: “¿las cosas buenas no te parece que también son bellas?” (201c), esto es, si A es bueno, entonces A es bello; luego, esto se aplica a Eros: “Si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto de cosas buenas”. (Banquete 2001c)

Recapitulemos:

1. Eros es amor de algo.
2. Se ama o se desea lo que no se posee.
3. Eros es amor de lo bello.
4. Si Eros es amor de lo bello, Eros no posee lo bello.
5. Si lo bueno es bello y si Eros no posee lo bueno, tampoco posee lo bello.

Ahora veamos cómo se presenta la parte argumental que dará la estructura que seguirá el mito.

Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas. Así, por ejemplo, en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia. Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. (Banquete 201d)

Hasta aquí hay un argumento por autoridad, habla de una mujer sabia que le enseña “las cosas del amor” y fue ella la que instruyó a Sócrates sobre este asunto.

Intentaré, pues, exponeros, yo mismo por mi cuenta, en la medida en que pueda y partiendo de lo acordado entre Agatón y yo, el discurso que pronunció aquella mujer. En consecuencia, es preciso, Agatón, como tú explicaste, describir primero a Eros mismo, quién es y cuál es su naturaleza, y exponer después sus obras. Me parece, por consiguiente, que lo más fácil es hacer la exposición como en aquella ocasión procedió la extranjera cuando iba interrogándome. Pues poco más o menos también yo le decía lo mismo que Agatón ahora a mí: que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Pero ella me refutaba con los mismos argumentos que yo a él: que, según mis propias palabras, no era ni bello ni bueno. (Banquete 201d-e)

Aquí hay tres cuestiones que me gustaría destacar: a) se menciona la participación de Agatón en la polémica; esto es importante porque el mito se incrusta en un ejercicio dialéctico: hay dos líneas argumentales, una la que defiende Agatón y la otra la que sostiene Sócrates. Creo que no hay duda de que la defendida por Sócrates es la que concuerda con el pensamiento de Platón; b) se está de acuerdo con Agatón, de primero hablar sobre la naturaleza de Eros, y luego de sus obras; esto constituye el orden del argumento y el mito, y c) según Diotima, Eros no es ni bello ni bueno. Si Eros no es bello ni bueno, quedan dos posibilidades: 1) Eros es feo y malo, o 2) hay una tercera alternativa: no es ni bello ni bueno, pero tampoco feo y malo.

—¿Cómo dices, Diotima? —le dije yo—. ¿Entonces, Eros es feo y malo?

—Habla mejor —dijo ella—. ¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?

—Exactamente.

Hasta aquí, Sócrates no se ha percatado de que la pregunta de Diotima tiene una tercera posible respuesta, él sólo piensa que o Eros es bello y bueno o es feo y malo.

—¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?

Diotima sugiere algo intermedio entre los opuestos “ignorancia-sabiduría”; pero...

—¿Qué es ello?

—¿No sabes —dijo— que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia (Banquete 2001e-2002a)

Esta relación **ignorancia-[opinión verdadera]-sabiduría**, constituye el esquema que replanteará los opuestos bello-feo, bueno-malo que se habían mencionado anteriormente.

—Tienes razón —dije yo.

—No pretendas, por tanto, que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y así también respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos. (Banquete 202b)

La opinión verdadera es lo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia, ahora Eros se muestra como lo intermedio entre bueno y malo, bello y feo.

—Sin embargo —dije yo—, se reconoce por todos que es un gran dios.

—¿Te refieres —dijo ella— a todos los que no saben o también a los que saben?

—Absolutamente a todos, por supuesto.

Entonces ella, sonriendo, me dijo:

—¿Y cómo podrían estar de acuerdo, Sócrates, en que es un gran dios aquellos que afirman que ni siquiera es un dios?

—¿Quiénes son éstos? —dije yo.

—Uno eres tú —dijo— y otra yo.

—¿Cómo explicas eso? —le repliqué yo.

—Fácilmente —dijo ella—. Dime, ¿no afirmas que todos los dioses son felices y bellos? ¿O te atreverías a afirmar que algunos de entre los dioses no es bello y feliz?

— Por Zeus!, yo no —dije.

—¿Y no llamas felices, precisamente, a los que poseen las cosas buenas y bellas?

—Efectivamente.

Pero en relación con Eros al menos has reconocido que, por carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente eso mismo de que está falto.

—Lo he reconocido, en efecto.

—¿Entonces cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno?

—De ninguna manera, según parece.

—¿Ves, pues —dijo ella—, que tampoco tú consideras dios a Eros? (Banquete 202b-202d)

En esta parte, Eros se revela como un ser que no es un dios. Las razones son claras: los dioses son bellos y felices, los seres felices son aquellos que poseen las cosas bellas y buenas; pero estas son las cosas que busca Eros por carecer de ellas, y si no participa de lo bueno y lo bello, no puede ser un dios. Reordenemos el argumento: Todo dios es bello y feliz. Todo ser que posee las cosas bellas y buenas es bello y feliz. Se desea lo que no se tiene. Si Eros desea lo bello y lo bueno, entonces no posee las cosas bellas y buenas, luego no es bello y feliz; por lo tanto, no es un dios.

—¿Qué puede ser, entonces, Eros? —dijo yo—. ¿Un mortal?

—En absoluto.

—¿Pues qué entonces?

—Como en los ejemplos anteriores —dijo—, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

—¿Y qué es ello, Diotima?

—Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal.

—¿Y qué poder tiene? —dijo yo.

—Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros. (Banquete 202d-203a)

Eros es un demon, un ser intermedio entre lo inmortal y lo mortal, entre la divinidad y lo mortal; pero más aún, su poder (función) es ser un intermedio entre los dioses y los hombres. Los dioses no están en contacto directo con los hombres, lo hacen a través de Eros.

Aquí inicia el mito.

Refiriéndose a Eros:

—¿Y quién es su padre y su madre? —dije yo.

Es más largo —dijo— de contar, pero, con todo, te lo diré. Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar —pues aún no había vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces, Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros. (Banquete 203b)

Debe observarse que esto sucede en un tiempo lejano, “aún no había vino”. Penía es la pobreza, la falta de recursos y Poros es lo opuesto, la riqueza en recursos; esto va a quedar totalmente claro en las siguientes secciones. Eros, por su origen, tiene como naturaleza la pobreza y la riqueza; la mejor forma que tenemos los seres humanos para tratar semejante tema (la naturaleza de un dios) es el mito por eso: “Es más largo...”

Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignoran-

tes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.¹ (Banquete 203c-204a)

Aquí aparecen las características de Eros:

1. Es amante de lo bello, dado que nació en la fiesta de Afrodita.
2. Es pobre, por carecer de posesiones (entre ellas la sabiduría).
3. Rico en recursos.
4. Eros está entre la pobreza y la riqueza.

Esta posición de intermedio es análoga a la que encontramos en el argumento que sostenía que había un intermedio entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, y la sabiduría y la ignorancia. Pero la relación se vuelve más fuerte cuando Eros es un intermedio entre el sabio y el ignorante; el primero ya no busca la sabiduría porque ya la tiene; por otro lado, el ignorante ni ama ni desea la sabiduría.

Sin embargo, hay una equivalencia de estructura que me parece más interesante y que quedará clara en la última parte.

—¿Quiénes son, Diotima, entonces —dije yo— los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

—Hasta para un niño es ya evidente —dijo— que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este demon. Pero, en cuanto a lo que tú pensaste que era Eros, no hay nada sorprendente en ello. Tú creíste, según me parece deducirlo de lo que dices, que Eros era lo amado y no lo que ama. Por esta razón, me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter diferente, tal como yo lo describí. (Banquete 204b-204c)

¹ Esta última parte es un argumento que tiene su antecedente en el interrogatorio que le hizo Sócrates a Agatón: se desea y se ama lo que se necesita porque no se le posee.

En el 8º y 9º renglón podemos leer “Tú creíste, según me parece deducirlo de lo que dices, que Eros era lo amado y no lo que ama”. Esto último es lo que me parece interesante. En el argumento se decía que Eros debe ser amor de algo, no ese algo que es amado; de la misma manera, aquí Eros se nos presenta como el que ama, no lo amado. En ambos casos, Eros es una relación entre un sujeto y lo que ama.

Me parece que esto muestra lo que había conjeturado al inicio, la parte argumental “guía” la estructura del argumento. En ambos aparece un intermedio entre los opuestos, y este intermedio coloca la naturaleza de Eros como una relación.

Finalmente, podemos afirmar que esta narración “cae” dentro de las que habíamos considerado como mito: a) se narra el origen de una parte de la realidad (el amor), b) hay una intervención de lo divino en el mundo y Eros es el encargado de esa relación. Además, este mito está en la línea argumental de Platón, pues Sócrates lo presenta como puesto a lo dicho por Agatón. Finalmente, los motivos órficos están presentes; como se había dicho, cuando comentábamos las dos versiones del orfismo; en la Aristófanos, Fanes (dios originario en la versión rapsódica) es equiparado con Eros. Luego, parece que se trata de un dios ligado a los motivos órficos. Pero aún más, Eros es un medio entre los hombres y los dioses (*No es por naturaleza ni inmortal ni mortal*), además es un cazador, al igual que el Dios órfico. Esto nos permite la siguiente tipificación: **#Ϸ.

CONCLUSIONES

Este trabajo lo iniciamos con algunas pretensiones y es hora de que valoremos lo conseguido.

Iniciamos considerando que existían dos interpretaciones de la filosofía de Platón: una sostenía que el pensamiento del ateniense se hallaba contenido por completo en sus diálogos, la otra suponía la existencia de una filosofía no escrita y con ello la posibilidad de encontrar elementos fuera de los textos; y más aún, la verdadera filosofía de Platón se encontraría en esta parte.

Como se mostró, la segunda interpretación es una vía de investigación más prometedora, pues en ella encontramos un intento de unir la tradición escrita, propia de los esfuerzos filosóficos después de Aristóteles, y la tradición oral, rasgo distintivo de la filosofía socrática y presocrática.

Además, la interpretación de la filosofía no escrita, nos permite una revaloración general de la filosofía platónica, y con ello termina con el monopolio de tradición muy arraigada que mostraba a un Platón reducido a sus diálogos. Esta revaloración permite buscar una nueva interpretación de los elementos que constituyen la obra escrita de Platón, y entre esos rasgos a replantear se encuentran los mitos.

Al optar así por esta vía de interpretación, hemos llegado a preguntarnos por las fuentes de los mitos platónicos, esto es, por la herencia que recibió de su contexto cultural; apareció la posibilidad de que su filosofía no fuera una herencia meramente filosófica y que existiera otra fuente.

La hipótesis fue: la sabiduría griega es la otra vía de influencia hacia el platonismo; ello nos llevó a indagar que era la sabiduría griega, cuáles eran sus manifestaciones y finalmente cuál de ellas fue la que impactó el pensamiento del ateniense.

La filosofía griega es una forma de ser sabio, y en la antigua Grecia se podría llegar a este estado por tres caminos: el arte de los poetas, la filosofía y la religión; aunque esta división sólo debe ser vista como un planteamiento teórico y no como una descripción de un hecho, pues lo más seguro es que en el espíritu de aquella época las tres actividades estarían mezcladas.

Descartamos el más joven de estos caminos como fuente de los mitos platónicos porque su naturaleza lo ve en otra dirección; quedaban sólo la poesía y la religión, pero no implica un gran esfuerzo caer en la cuenta de que estas dos pueden bien presentarse como una, y éste es el caso de la religión órfica. Si a esto añadimos los elementos que saltan a la vista inmediatamente cuando un lee los mitos que Platón incrusta en sus diálogos, nos pareció ser el camino buscado.

Surge así la pregunta por el contenido del orfismo; ante las dificultades del problema, decidimos centrar nuestros esfuerzos en encontrar los rasgos generales del orfismo que pudieran estar presentes en los mitos platónicos. Una vez hecho esto, nos encontramos con una nueva dificultad: el pitagorismo pertenece a este mismo contexto religioso y sostiene casi los mismos que el orfismo ¿no será ésta la verdadera fuente de los mitos en la obra de Platón?

En este punto tuvimos que decidirnos por la poción que nos pareció más razonable, el orfismo. Esto por la razón de ser una religión más antigua y presentarse a manera de mito mientras el pitagorismo no presenta sus creencias de esta forma. Debemos reconocer que esto no es la última palabra, pues es posible el desarrollo de posteriores investigaciones que nos lleven a conclusiones diferentes, pero, al no tenerlas a la mano, nos pareció reconocer al orfismo como un origen muy probable de los mitos en Platón.

Pero mientras este punto parece controversial, en lo referente a la participación de la sabiduría griega como origen de los mitos, me parece que no hay duda. Platón recoge en sus mitos una serie de problemas que no pueden ser resueltos en el plano racional e incluso no pueden presentarse en rigurosos razonamientos y sólo le quedó el recurso de auxiliarse del mito.

Y esto no es descabellado, ni siquiera extraño; si la sabiduría es un conjunto de vivencias, éstas no pueden ser franqueadas por el razonamiento; el dolor, la angustia y la ira no se pueden expresar con un buen argumento, se señalan con un gesto o con un mito.

Parecía que habíamos llegado a un final feliz, pero faltaba algo: ¿mostrar que lo dicho estaba en los mitos platónicos? Más aún ¿qué debemos entender por mito en la obra de Platón?

Aunque el planteamiento puede parecer claro y aproblemático, es exactamente lo contrario.

La palabra mito es usada de formas tan divergentes que podemos creer que todo es mito: las mentiras de los políticos, los discursos sagrados de los antiguos, las leyenda, los cuentos... todo.

Ante esta situación, decidimos buscar una caracterización del mito que nos permitiera dar cuenta de los presentes en la obra de Platón, pero con el cuidado de que no fuera un criterio meramente práctico, sino que se sostuviera alejado del contexto en que fue introducido.

Todo esto desembocó en criterios de decisión para seleccionar lo que es un mito en la obra platónica, pues éstos constituyen un marco explicativo de una realidad inasible a la razón.

Finalmente, se presentaron ejemplos de la aplicación de estos criterios; pues de nada hubiera servido establecerlos y no mostrar su funcionalidad; como el mito es una unidad que conforma un marco general, no es aconsejable presentarlos en fragmentos, por ello, decidía no mutilarlos.

Lo expuesto aquí espero que sea suficiente para mostrar el doble origen del pensamiento platónico, y por ello su doble vía de investigación y forma de exposición. Asimismo, que el origen de una de las vías sea el orfismo (al menos es lo más probable).

BIBLIOGRAFÍA

- Brun, Jean. *Platón y la Academia. ¿Qué sé?*, México, 1997.
- Campbell, Joseph. *Las máscaras de dios. La mitología primitiva*. Alianza, Madrid, 2000.
- *Las máscaras de dios. La mitología occidental*. Alianza, Madrid, 2000.
- Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*. UNAM, México, 1986.
- Colli, Giorgio. *La sabiduría griega*. Trotta, Madrid, 1998.
- *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets Editores, Barcelona, 1996.
- Conford, F. M. *Platón y Parménides*. Visor, Madrid, 1989.
- Daly, Kathleen. *Greek and Roman Mythology A to Z*. Facts On File, Inc. Nueva York, 2004.
- *Principium sapientiae*. Visor, Madrid, 1987.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Kairós, Barcelona, 1999.
- *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*. FCE, México, 2001.
- *Herrereros y alquimistas*. Alianza, Madrid, 1999.
- *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (tomos I y II). Paidós, Barcelona, 1999.
- Friedländer, Paul. *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*. Técnos, Madrid, 1964.
- Fränkel, Hermann. *La poesía y la filosofía en la Grecia arcaica*. Visor, Madrid, 1993.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega* (tomos I y II), Gredos, Madrid, 1984.
- *Orfeo y la religión griega*. Siruela, Madrid, 2003.
- Jeager, Warner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. FCE, México, 1992.
- Kerényi, Karl. *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*. Herder, Barcelona, 1998.
- *La religión antigua*. Herder, Barcelona, 1995.
- Kirk, G. S. *La naturaleza de los mitos griegos*. Paidós, Barcelona, 2002.
- Kirk, G. S., Raven J. E. y Schofield M. *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1987.
- Krämer, Hans. *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Monte Ávila, Venezuela, 1996.
- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI, México, 2004.

- Perelman, Chaïm. *Tratado de la argumentación*. Gredos, Madrid, 1989.
- Pieper, Josef. *Sobre los mitos platónicos*. Herder, Barcelona, 1998.
- Platón. *Obras completas* (8 tomos). Gredos, Madrid, 1997.
- Raphael, D. D. *Filosofía moral*. FCE, México, 1986.
- Reale, Giovanni y Darío, Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Herder, Barcelona, 1991.
- Reale, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder, Barcelona, 2003.
- *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Herder, Barcelona, 2001.
- Ruiz Yamuza, Emilia. *El mito como estructura formal en Platón*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Salamanca, 1996.
- Villoro, Luis. *Crear, saber y conocer*. Siglo XXI, México, 1996.

Platón y la sabiduría griega

Núm. 9

Se terminó de editar en febrero de 2012

en Epígrafe, diseño editorial

Verónica Segovia González

Marsella Sur 510, interior M, Colonia Americana

Guadalajara, Jalisco, México

La edición consta de 1 ejemplar

Diseño editorial: VSG / Diagramación: Juan Francisco Bojórquez

Corrección de textos: Jorge Orendáin