

Estudio antropológico y semiótico del mito final del diálogo *Fedón**



Anthropological and semiotic study of the final myth of the *Phaedo* dialogue

Camino, Jeremías

Jeremías Camino *

jereasecas@gmail.com

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Nuevo Itinerario

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

ISSN: 0328-0071

ISSN-e: 1850-3578

Periodicidad: Bianaual

vol. 19, núm. 2, 2023

sophos.resistencia@gmail.com

Recepción: 03 Julio 2023

Aprobación: 23 Septiembre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/632/6324423003/>

DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.1926999>

Cómo citar este artículo:: APA: Camino, J. (2023). Estudio antropológico y semiótico del mito final del diálogo *Fedón*. *Nuevo Itinerario*, 19 (2), 35-53. DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.1926999>

Resumen: El objetivo de este trabajo es dar cuenta de la complejidad cultural presente en el mito final del diálogo *Fedón*. La propuesta se lleva a cabo mediante un análisis antropológico y semiótico. Con el primero, se expone la relación que tiene aquella narración mitológica con prácticas cúllicas y ritos místéricos. Con el segundo, se logra explicar la manera en cómo es que el mito se entrelaza con los pasajes argumentativos (los propios del logos), con los relatos orales y con las narraciones tradicionales de la cultura griega. A su vez, esta interpretación es contrastada con la interpretación del mito que lo presenta en la oposición racional/irracional, para la cual aquél es, o bien una fantástica creación para ilustrar lo que la razón no puede, o bien como un tipo de justificación de ciertas afirmaciones pertenecientes a la argumentación de una tesis. Se demostrará que esta concepción es solidaria con el mote de mito escatológico, concepto que no permite ver su vinculación real con la tradición mitológica anterior a Platón. Y, al mismo tiempo, se evidencia que aquella interpretación presenta una versión semióticamente simplista de la complejidad de los diálogos medios en general.

Palabras clave: Mitología, Tradición Oral, Cultura Griega, Racionalismo, Filosofía Antigua.

Abstract: The objective of this work is to account for the cultural complexity present in the final myth of the *Phaedo* dialogue. The proposal is carried out through an anthropological and semiotic analysis. With the first, the relationship that mythological narration has with cultic practices and mystery rites is exposed. With the second, it is possible to explain the way in which the myth is intertwined with the argumentative passages (those of the logos), with the oral stories and with the traditional narratives of Greek culture. In turn, this interpretation is contrasted with the interpretation of the myth that presents it in the rational/irrational opposition, for which it is either a fantastic creation to illustrate what reason cannot, or as a type of justification of certain affirmations belonging to the argumentation of a thesis. It will be demonstrated that this conception is in solidarity with the nickname of eschatological myth, a concept that conceals its real link with the mythological tradition prior to Plato. And, at the same time, it is evident that that interpretation presents a semiotically simplistic version of the complexity of media dialogues in general.

Keywords: Mythology, Oral Tradition, Greek Culture, Rationalism, Ancient Philosophy.

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este trabajo es enmarcar al mito que expone el personaje Sócrates al final del diálogo *Fedón* en el entramado cultural de Grecia Antigua. La pregunta que cabe inmediatamente hacer es por qué realizar otro nuevo estudio de un tema para el que se dispone de una multitudinaria bibliografía. Kingsley, hace unos veinte años atrás, notaba que, en general, este material puede ordenarse según la oposición entre mito y logos (1997, p. 80 y ss.). Radcliffe, más recientemente, prosigue ese criterio pero de un modo más sofisticado. Plantea que, o bien se ha fijado una dicotomía epistemológica que jerarquiza y pone al logos por encima del mito, o bien se ha dado un lugar principal a los métodos de la teoría de la argumentación, donde el mito es funcional a algunas proposiciones que Platón emplea en las demostraciones lógicas de sus tesis (2004: p. 162 y ss., con abundantes referencias bibliográficas). Si bien estos autores (así como otros que tendremos ocasión de visitar, como Brisson, Dixsaut y Annas) buscan salirse de esa dicotomía al entrecruzar perspectivas antropológicas y religiosas, sin embargo, todavía persiste cierta reticencia, más o menos explícita, a deshacerse de la misma. A la vez, notamos que existen deficiencias en las conceptualizaciones utilizadas para el abordaje del mito platónico, íntimamente conectadas con las poco valiosas conclusiones que se sacan al notar su vinculación con las prácticas cúlteras y la tradición oral de Grecia Antigua. Como veremos, ocurre que el abordaje interpretativo del mito sobrevalora el racionalismo que se fue desarrollando en el mundo griego y al que pertenece en parte la obra platónica, eclipsando así otros planos culturales que también están presentes de manera *igualmente* significativa (así como en el de los diálogos medios *Gorgias*, *República* y *Fedro*). Como intentaremos demostrar hacia el final de este trabajo, ello evidencia que tales interpretaciones se manejan dentro de una metafísica propia del racionalismo moderno, a la vez que manifiestan una noción vaga o ingenua de la interrelación de los diferentes planos culturales.

Por ello, este artículo busca dar cuenta de manera apropiada de la compleja trama cultural inserta en el mito final del *Fedón*, a partir de un estudio antropológico y semiótico (cuyas consecuencias alcanzan a los otros tres diálogos mencionados). Es decir, en el plano antropológico, busca mostrar la relación que éste tiene con narraciones antiguas transmitidas oralmente y con prácticas cúlteras que tuvieron origen en diferentes partes del mundo griego, así como también su vinculación con los ritos místicos. Y en el plano semiótico, mediante conceptos elaborados por Lotman, se pretende dar cuenta de cómo estos aspectos están interrelacionados, en la medida en que Platón generó en los diálogos medios un código semiótico que los articula según un sentido de múltiples significaciones.

Con tal fin, se propone el siguiente procedimiento. En primer lugar, revisaremos críticamente el concepto de “mito escatológico” que suele utilizarse como caracterización suficiente para tal pasaje del diálogo. Veremos que este concepto atiende más a características narrativas posteriores a los diálogos de Platón, y por ende encubre su vinculación con narraciones mitológicas anteriores. Para dar cuenta de esta vinculación, expondremos una serie de ejemplos de los relatos aludidos en segundo lugar que, perteneciendo a la tradición oral griega, son originarios de diversas partes del mundo antiguo. En ellos destacaremos un conjunto de

NOTAS DE AUTOR

- * Licenciado en Filosofía por la Universidad de La Plata. Ha escrito artículos sobre temas de Filosofía Antigua, Ontología y Filosofía Contemporánea, y participado en congresos y jornadas afines. Es asistente en el Proyecto de Investigación “La recepción de la noción platónica del alma en el platonismo tardoantiguo y medieval. Aspectos epistemológicos, éticos y antropológicos”, dirigido por Dra. M. Tonelli. Es colaborador en el Proyecto de Investigación “Crítica del sujeto, lenguaje y narración en algunas corrientes filosóficas de siglo XX” dirigido por la Dra. A. Di Pego. Publicó el artículo “Verdad, drama y filosofía en el Banquete de Platón”, *Rev. Cuadernos Filosóficos (Segunda Época)*, 18, 2021. Y publicó “Sistema de comparación: Hesíodo, Anaximandro, Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles” en *Konvergencias*, N° 29, 2019.

características que también se encuentran en el mito platónico, lo que permite obtener una nueva perspectiva y clasificación. En segundo lugar, abordaremos la cuestión relativa a las fuentes de las que Platón se habría servido para elaborar su obra, revisando las tesis interpretativas contemporáneas sobre la influencia de la “doctrina” pitagórica y del orfismo, que suelen ser reconocidas tanto en comentaristas como en las versiones críticas del diálogo *Fedón*. En base al análisis de los relatos compendiados, demostraremos que hay razones suficientes para creer que la transmisión oral es, por lo menos, tan relevante como aquellas. Y, finalmente, abordaremos la cuestión de la oposición entre mito y logos que mencionamos en el párrafo anterior, para concluir que esta dicotomía presenta una versión simplista de los diálogos medios en general, con la intención de restituir la complejidad cultural de los mismos, que se deriva de toda la exposición anterior y con el auxilio de conceptos semióticos elaborados por Lotman.

2. EVALUACIÓN DEL CONCEPTO DE MITO ESCATOLÓGICO

Iniciemos resumiendo el mito final del diálogo *Fedón*. Luego de que el personaje Sócrates refiera al viaje del alma al Hades guiada por su *daímon* (107d5 y ss.) y de describir la geografía de la tierra (108e4 y ss.), comienza lo que el mismo Sócrates llama mito (110b1). Éste consta de una primera descripción sobre el estrato geográfico puro de la tierra (110b5), de una segunda descripción sobre el estrato superficial y el estrato subterráneo de la tierra (111c4), cuyo sistema de concavidades merecen una especial atención (por sus corrientes de agua y de fuego, el Tártaro y los cinco afluentes: el mayor y más extenso Océano, el río Aqueronte, el Piriflegetonte, el Estigia y el Cocito), para finalmente, en 113d1, abreviar a la cuestión de los juicios de las almas, el reparto de los castigos, la posibilidad de liberación y la reencarnación.

La mayor parte de los comentaristas, así como los traductores del diálogo *Fedón* en sus notas críticas,[1] acuerdan en denominarlo mito escatológico, por cuanto es un tipo específico de relato cuyo tema es la escatología. El mote pareciera resultar obvio en tanto cuenta lo que sucede al alma una vez muerto el cuerpo. Sin embargo, se constata casi unánimemente que, en la literatura anterior a los escritos de Platón, no existe un relato escatológico tan pormenorizado y rico en detalles (con la única excepción, quizás, de la comedia *Las ranas* de Aristófanes), ni tampoco hay una narración mitológica que congrege todos los aspectos que aparecen en este. Esta situación lleva a los comentaristas contemporáneos a considerar que Platón fabricó un relato como resultado de combinar, con genio creativo destacable, diferentes mitos tradicionales con escuelas de pensamiento ya existentes y con su propia filosofía. Siendo así, se da la circunstancia particular de que la única razón por la cual seguir llamando mito a ese pasaje del diálogo radica en que Platón pone en boca de Sócrates justamente esa palabra: *muthos*. A partir de entonces, toda la investigación se cierne exclusivamente sobre la obra platónica, y se intentan formular criterios para reconocer cuándo un pasaje es y no es un mito (por caso, Most en Collobert, Destrée, Gonzalez (2008)), así como se buscan los puntos de contacto con la tradición, a la cual se presenta como externa a la obra, ya sea por la distancia racionalmente crítica que Platón expresa en algunos pasajes de sus diálogos (por caso, Brisson y Tihanyi: 2008, cap. 2) o por la libertad propia de la creación artística (Bordoy: 2013). Esto no parece resolverse intentando restablecer el vínculo al rastrear, en la literatura previa, la presencia de otros mitos “escatológicos”: Santamaría Álvarez (en Bernabé, Kahle y Santamaría Álvarez (eds.): 2011) ha querido encontrar desde Ferécides de Siros hasta Píndaro, la especial escatología de la metempsicosis, trabajo que ha resultado ser una interpretación demasiado forzada.[2] Incluso si se aceptara tal interpretación, sin embargo, se ganaría bastante poco: tal escatología es apenas una insinuación en comparación con el mito del *Fedón*.

No creemos que exista un hiato entre aquella tradición y Platón, ni tampoco, a la inversa, que haya ido desarrollándose cada vez más ese tipo de relatos. Lo que ocurre es que el concepto de “mito escatológico” es inadecuado. Conjeturamos que existen dos razones que asisten a los comentaristas para considerarlo de esa manera: en primer lugar, la preponderancia que dan a los desarrollos argumentativos y, por ende, racionales, en los diálogos platónicos, quedando el relato mitológico relegado a la categoría opuesta de cosa irracional,

y, en segundo lugar, en que se observa la obra platónica en el sentido histórico que va de adelante hacia atrás, es decir, se la estudia a la luz de lo que vino después, particularmente con la religión cristiana (parte de esta conclusión la basamos en las consideraciones que hizo Vishwa sobre la problemática vinculación entre teología y filosofía griega, en Vishwa, 2013). Para atender a ambas cuestiones aquí sostendremos que, por un lado, la oposición *lógos-muthos* no es excluyente ni tajante ni suficientemente comprensiva, y que obedece más a criterios propios de los intérpretes, tal como lo desarrollaremos hacia el final del trabajo. Por otro lado, propondremos una perspectiva histórica inversa, a saber, considerando la tradición griega en la que se desenvuelve la obra platónica. Con esto último, eludimos trabajar con preconceptos que determinan la comprensión de la temática del relato (como es el de “escatología”), permitiendo la aparición de otros relatos mitológicos con los que se conecta. Para esta temática, la muerte es sólo un caso particular (o también, si así se quiere, una interpretación posible, quizás la más literal). Nos referimos a los mitos en los cuales los seres humanos van, de alguna u otra manera, desde su mundo hacia el mundo divino.

Estos relatos suelen aparecer en las genealogías de los reyes de las diferentes regiones que conformaron Grecia Antigua, o, en menor medida, dentro de poemas épicos, de epinicios e incluso tragedias y comedias. Se diferencian, por ello, de aquellos que tratan, a la inversa, de la intervención de deidades en el mundo humano, de los cuales, el ejemplo más paradigmático, lo conforman las apariciones de Zeus en pos de unirse con mujeres humanas. A su vez, ambos tipos de relatos mitológicos se distinguen de aquellos cuyo tema es la genealogía divina, donde se narran hechos exclusivamente de los dioses, como es, en su mayor parte, la *Teogonía* de Hesíodo. Veremos, en los ejemplos que siguen, que el tema del viaje de los humanos al mundo divino, que conlleva la desaparición del personaje mitológico del mundo humano, reconoce en cada versión diferentes causas, diferentes medios y diferentes resultados.

3. COMPENDIO DE RELATOS MITOLÓGICOS DE LA TEMÁTICA DEL VIAJE HUMANO AL MUNDO DIVINO

A) Pausanias (1994, I. 17) describe una pintura de Micón en un santuario dedicado a Teseo en el ágora ateniense, cuya tercera parte está borroneada. Pausanias sospecha que allí debía estar representado el cuento en el que Minos conmina a Teseo a demostrar que es hijo de Posidón, poniéndole como prueba traer el anillo que aquel había arrojado al mar. Teseo se zambulle al agua y regresa “llevando consigo el anillo, y una corona de oro, regalo de Anfitrite”.

B) Apolodoro (1985, III) refiere al rapto de Europa por un toro relucientemente blanco en tierra fenicia. El toro era la manifestación de Zeus que la condujo a la isla de Creta, desapareciendo ya del mundo humano pero, no obstante, dejando una descendencia que sí tendrá incumbencia en él (Minos, Sarpedón y Radamantis).

C) En *Il.* XX.232-235, en el relato genealógico de Eneas, se cuenta que Ganímedes, “el que igualábase a un dios” por su hermosura, fue llevado por los dioses junto a ellos, para escanciar el vino a Zeus; el “Himno a Afrodita” agrega que fue raptado por Zeus para vivir entre los inmortales (1978, 200-206).

D) En la *Nemea IX*, que Píndaro dedica a Cromio de Etna, se alude a la expedición de los siete contra Tebas, “no conforme al curso de aves favorables”, porque Anfiarao, adivino y guerrero, sabía de su fracaso. Y aunque todos los comandantes de la expedición murieron, Anfiarao tuvo una suerte distinta concedida por Zeus, quien abrió con el rayo la tierra para ocultarlo allí junto con sus caballos (1984, v. 21 y ss.).

E) En el Epítome de la *Biblioteca*, Apolodoro cuenta (1985, 12 y ss.) el vuelo de Ícaro por las alas fabricadas por su padre Dédalo, quien le advirtió que no volara ni tan alto, para no derretirlas con el sol, ni tan bajo, para que no se desprendiesen con la humedad del agua. Ícaro, “entusiasmado”, se elevó tanto que el sol las fundió y cayó al mar, donde pereció. Una versión más racional de la historia, la cuenta Pausanias (1994, IX.11.5), al describir una imagen de mármol blanco (obra de tebanos) en la que él y su padre Dédalo huyen de Creta en barco.

F) En *Il.* VIII.365-370, Atenea refiere al descenso de Hércules para que “del Érebo sacara a ese can espantoso” con su ayuda. Según Diodoro de Sicilia (2004, IV.25), la entrada al inframundo la hizo en el cabo de Ténaro, al sur del Peloponeso.

G) El mismo personaje mítico y el mismo descenso, aunque en un contexto diferente, se narra en la tragedia *Alceste* de Eurípides (1991). En esta tragedia, Heracles logra traer al mundo humano a la esposa sacrificada de Admeto.

H) En el libro III de la *Biblioteca* (1985) Apolodoro cuenta que Glauco, uno de los tantos hijos de Minos, siendo niño jugaba persiguiendo a un ratón, entretenimiento que lo hizo caer “en una tinaja de miel”, causándole la muerte. Minos lo creyó desaparecido y, aconsejado por los curetes[3], le encargó a Poliido que busque al niño. Éste efectivamente encuentra su cuerpo por adivinación, pero Minos, insatisfecho, le exigió que se lo devuelva con vida y lo encerró a él junto al cuerpo. Fue entonces que, después de dar muerte a una serpiente, apareció otra llevando una hierba que puso sobre el cuerpo del niño, haciéndolo resucitar.

I) En la *Pítica* III, dedicada a Hierón de Siracusa, Píndaro relata la vida de Asclepio, donde cuenta que, movido por la codicia, “sacó de la muerte a un varón que ya estaba cogido por ella” (1984, v. 54 y ss.), lo que le valió el castigo del rayo fulminante de Zeus.

J) El Libro XI de la *Odisea* está casi enteramente dedicado al viaje al Hades de Odiseo, en busca de la ayuda del famoso adivino Tiresias, quien lo recibe con desconcierto: “Divino Laertiada, habilidoso Odiseo, ¿por qué, pues, infeliz, dejando la lumbre del sol, viniste, y así, visitas a los muertos en este lugar funesto [*aterpéa chōron*]?” (2019 – con algunas modificaciones propias). Por tales consejos, Odiseo puede retomar el curso de su regreso.

K) Diodoro de Sicilia, en el Libro IV de su *Biblioteca Histórica*, apartado 63 (2004), cuenta el descenso de Teseo y de Pirítoo al Hades, para que éste pudiera desposar a Perséfone, cosa que le fue prohibida y, por ello, encadenados. En búsqueda de Cerbero, Heracles los encuentra y logra liberar a Teseo, pero no a Pirítoo, que habitó allí eternamente como castigo por su impiedad.

L) En el apartado 25 del mismo libro, Diodoro relata el mito del descenso al Hades de Orfeo, a quien se le permitió llevar a su mujer Eurídice gracias al encanto de su música, bajo la condición de no verla durante el ascenso, lo que no pudo cumplir. Eso implicó, pues, que Orfeo retornara solo al mundo humano.

En base a estos mitos, podemos notar lo siguiente. En las narraciones de Hércules, de Odiseo, de Orfeo y de Teseo (el del descenso con Pirítoo),[4] ellos van al Hades por sus especiales capacidades y vuelven al mundo humano. En el mito restante de Teseo, éste se arroja al mar y vuelve con la prueba de su genealogía y una corona. En el de Anfiarao y el de Europa, estos personajes sólo van al mundo divino al entrar a la tierra o al mar (en un caso por salvación y en otro por rapto), pero no vuelven. En el caso de Ganimedes, el rapto lo conduce junto a los inmortales. En el caso de Eurípilo (el revivido por Asclepio) y del hijo de Minos, se supone que ellos han ido al inframundo y, por la medicina mágica, retornaron al mundo humano. Y en el relato de Ícaro, su ascenso al mundo divino a través del cielo se trunca por las condiciones de aquello que lo conduce (las alas de cera), cayendo al mar para no volver más. Es decir que: no siempre es la muerte el acceso al Hades, no es tampoco el Hades el lugar al que siempre van cuando desaparecen del mundo humano, no siempre son los mismos motivos, ni tienen sus empresas el mismo resultado. Es evidente, pues, que el pasaje de personajes míticos entre mundo humano y mundo divino no es unidireccional, y que ocurre de variadas formas. Veremos más adelante la importancia que tienen estas características en el estudio del mito final del *Fedón*. [5]

4. EL BREVE COMPENDIO DE LEYENDAS

Hay otro tipo de relatos que se asemejan a los mitos anteriores, pero se diferencian en que versan sobre personajes no mitológicos. Estrictamente hablando, tales narraciones no son mitos, sino leyendas. Fueron

estudiados extensivamente por Burkert (1972: p. 147 y ss.), dentro de una de las mejores investigaciones sobre el pitagorismo, cuando el estudioso alemán aborda la cuestión del chamanismo que se asoció a Pitágoras.[6]

I) Heródoto (2007, IV.13-15) relata la historia que oyó en el Proconeso y en Cícico sobre el origen de un poema atribuido a Aristeas de Proconeso. En este poema, que fue conocido como la Arimaspeia, se cuenta que Aristeas, poseído por Apolo, viajó a la tierra de los isedones, de quienes aprendió las enseñanzas de Arimaspo el grifo y de los hiperbóreos que vivían un poco más al norte. Pero Aristeas muere en un batán de Proconeso antes de componerlo, y recién a los seis años se presenta con el poema que regala a los griegos, para desaparecer por segunda vez.

II) Seguido a este, Heródoto relata (2007, IV.15) lo que le contaron los metapontinos a “doscientos cuarenta años” después de aquella última desaparición: en efecto, Aristeas se les presentó a estos pobladores ordenando erigir un altar a Apolo junto con una estatua suya con su nombre.

III) Nuevamente, Heródoto (2007, IV.36), con suma brevedad, anota: “no voy a contar la historia sobre Ábaris (que, por lo que dicen, era un hiperbóreo), según la cual paseó su flecha por toda la tierra sin tomar alimento alguno”.

IV) Diógenes Laercio (2007, I.109-115) cuenta breves informaciones sobre Epiménides de Creta. Hijo de Festio o de Dosíadas, compuso poemas y escribió tratados sobre leyes. Enviado por su padre a buscar una oveja perdida, “se desvió del camino a mediodía y se quedó dormido en una cueva durante cincuenta y siete años”. Al regresar a su hogar, encontró todo cambiado y su hermano más pequeño, que ya era viejo, le contó la verdad. Purificó el Ática mediante un rito con ovejas negras y blancas. Se hacía llamar Éaco, dio a entender que renacería muchas veces, “envejeció en tantos días cuantos años había dormido” y, al fallecer, en Creta lo adoraron como a un curete.

V) Diógenes Laercio replica lo que leyó de Hermipo sobre Pitágoras de Samos, que vale la pena citarlo completamente:

Dice [Hermipo] que durante su residencia [la de Pitágoras] en Italia se construyó un habitáculo bajo tierra, y encargó a su madre que le apuntara en una tablilla los sucesos indicándole también la fecha, y que se la enviara abajo hasta tanto que él resurgía. Y así lo hizo su madre. Al cabo de cierto tiempo Pitágoras salió de nuevo a la luz, escuálido y esquelético. Y al irrumpir en la asamblea afirmó que venía del Hades. Y entonces les recitó lo que había sucedido durante su ausencia. Los otros, conmoviéndose con tal relato, se echaron a llorar y a gemir, y admitieron que Pitágoras era un personaje divino, al punto de que le confiaban a sus mujeres para que las instruyera en sus doctrinas. A esas mujeres es a las que llaman “Pitagóricas” (2007, VIII.41).

En estas leyendas, el elemento común con los mitos anteriores es obviamente la desaparición del mundo humano; las historias de Aristeas y de Pitágoras además comparten con algunos de aquellos relatos mitológicos la forma de desaparecer (la muerte y el entrar a la tierra), mientras que en la de Epiménides aparece algo nuevo: el sueño. La diferencia radica, en todos los casos, en que regresan poseyendo la sabiduría o alguna cualidad que los hace ante la comunidad magníficamente notables. Esto supone una razón suficiente para establecer un culto, cosa que no es diferente de algunos de los personajes míticos anteriores: Teseo era venerado, Heracles también por los juegos olímpicos y Anfiarao tenía un santuario (Heródoto, 1989, VIII.134). Comprender la temática a la que pertenecen estas leyendas será importante para el estudio del mito final del *Fedón*. [7] A continuación veremos cómo.

5. LA TRADICIÓN A LA QUE PERTENECEN LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS

Los mitos que hemos reunido pertenecen a diferentes regiones de la Antigua Grecia: el Ática, Tebas, el Peloponeso, Icaria, el Helesponto, Creta. Aunque más modernamente se haya hecho una clasificación por la que se agrupan los relatos en términos de mito, saga, leyenda (p.e. Jolles, 1968), y aunque durante y después del helenismo se hayan racionalizado tanto como se pudo a los mitos (como Diodoro de Sicilia) o se los haya unido con un afán rayano en lo sistemático (como Apolodoro), todas esas narraciones son, en sus comienzos

anteriores a la Época Arcaica, relatos orales arraigados en un lugar específico y no racionalmente conectados. Frankel (1993) lo hace explícito respecto de los poemas épicos de Homero, que quizás constituyan el ejemplo paradigmático de esta tradición oral. Plantea que son, en cierta manera, el resultado de la dispersión a que se vieron conducidos los pueblos griegos con la así conocida invasión doria (p. 52). Los “inmigrantes” llevaron “consigo sus tradiciones narrativas y, a partir de ellas, se formó el ciclo de los poemas épicos” (ibid.). La *Iliada* y la *Odisea* cristalizaron en la escritura lo que se narraba en determinadas ocasiones por distintos aedos (p. 26 y ss.), siendo que sus temas pertenecían a distintas tradiciones.[8] El panorama muestra aún más su complejidad y singularidad si se consideran, por un lado, los diferentes epítetos que han recibido los dioses en distintos lugares, lo cual evidencia, sin duda, la existencia de múltiples desempeños en tanto múltiples funciones antropológicas.[9] Y, por otro lado, la amalgama que resultó de las conquistas griegas ocurridas a partir del s. VIII a.C., que atestigua el solapamiento de las divinidades de los colonizadores con la de las comunidades que ya vivían allí.

Otro tanto debemos decir de las leyendas. Ellas comenzaron a florecer durante la Época Arcaica, justamente a la par de la creación de los yambos y los elegíacos, en los cuales despuntaron, entre otros temas, la integración del destino del ser humano en una ordenación inconmensurablemente más grande que él, la dificultad de conocer el futuro, la preocupación que esto acarrea para el desenvolvimiento actual de la vida, y, también, la mutabilidad de la suerte humana.[10] Temas que, como hemos visto, también son preocupación de los personajes de cada leyenda. Sin embargo, en los relatos que hemos compendiado, cada lugar en donde fueron creados le imprime su rasgo distintivo y característico, visible a partir de algunos elementos que lo componen (la estatua metapontina, el culto cretense a los curetes y las cuevas italianas).

Esos dos tipos de narración forman parte de la tradición oral. Ahora bien, hay claras marcas literarias (también reconocidas por los comentadores) que evidencian que Platón tomaba parte de su material de dicha tradición. En el diálogo *Fedón*, que principalmente nos ocupa, aparecen los siguientes casos: *i*) Sobre la recomendación de Sócrates al poeta Eveno (de que lo siga a la muerte prontamente), aquel lo basa en las cosas oídas: “[...] yo hablo de oídas sobre esas cosas [*egō ex akoēs peri autōn légō*]” (61d9) para las que se “narran mitos” (*muthologeîn*, 61e2); *ii*) Sobre que es mejor estar muerto, es lo que “se declara en los relatos inconfesables [en *aporrois legómenos*]” (62b3), es decir, en los misterios; *iii*) Respecto a que, para los buenos, en la muerte se aguarda algo mejor que para los malos, Sócrates lo afirma a partir de la “antigua sentencia [*pálai légetai*]” (63c6); *iv*) en cuanto a que la purificación es separación máxima de cuerpo y alma, se basa en “lo que dice la antigua sentencia [*hóper pálai en to lógo légetai*]” (67c5-6); *v*) el “antiguo relato [*palaios...ésti tis lógos*]” (70c5-6) que informa que los que han muerto llegan al Hades “desde aquí [*hōs eisin enthénde...*], y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos” (70c6-8); *vi*) respecto a las múltiples regiones de la tierra, el personaje Sócrates admite haberse “dejado convencer por alguien [*hōs egō hypó tino pépeismai*]” (108c8), y según “se cuenta [*légetai*]” (110b5).[11] Un compendio semejante puede elaborarse para los diálogos *Menón*, *Gorgias*, *República* y *Fedro*. [12] Es interesante notar que una formulación parecida es la que utiliza Heródoto en los ejemplos que hemos dado anteriormente: la historia sobre Aristeas que “sobre él oí contar en Proconeso y en Cícico [*ton de peri autou #kouon lógon en Prokonnēsō kai Kuzikō*]” (1992a, I.14.1-2) y la brevísima alusión a Ábaris “por lo que dicen [*tou legóménou*]” (2007, IV.36.1-2).

La pregunta que aquí debe hacerse por cuanto induce una duda sobre esta interpretación apunta a cuál es el sujeto referido por el personaje Sócrates con cada una de estas marcas textuales. El asunto es complejo porque Platón no da ninguna caracterización específica que permita reconocer la fuente, pues justamente es oral. Hay sólo una excepción en el *Gorgias* (493a1-3, ver n. 11), punto referencial que utilizan todos aquellos comentadores que sostienen que Platón retoma la “doctrina” pitagórica de la metempsicosis. A esta conjetura se le otorga un sustento ulterior porque los contenidos de la fuente oral que registran los diálogos, refieren a lo que ocurre después de la muerte del cuerpo. Sin embargo, la conclusión de que el pitagorismo sea la única influencia (y, como veremos, lo mismo vale para el orfismo) es exagerada por cuatro motivos, que resultan

importantes para seguir esclareciendo un poco más lo transmitido oralmente y quién es el sujeto que los transmite:

1°. Se plantea en general que Pitágoras enseñó una tal doctrina, como si estuviera firmemente establecida y detallada. Pero, a juzgar por los escritos anteriores a Platón, no se puede derivar esa caracterización. Del propio Pitágoras no se conserva ningún escrito atribuible auténticamente a él; y lo poco que se recolectó, y sobre lo que no hay certeza de si fue o no obra suya, son las sentencias éticas y preceptos prácticos de las *Acúsmata*, en las que nada se dice de la metempsicosis. Por otra parte, Heródoto refiere explícitamente a Pitágoras en una ocasión, cuando habla del tracio Zalmoxis y su concepción de la inmortalidad del alma, idea que le habría enseñado aquél.[13] En otra ocasión, habla de los pitagóricos (junto con los órficos y los báquicos) para referir a ciertos preceptos sobre la ropa no adecuada para entrar en los templos, y que, sostiene, fueron importadas de las costumbres egipcias.[14] Un tercer pasaje en que sí habla de la transmigración de las almas, y que la ubica históricamente primero en Egipto, hace alusión a ciertos griegos que también comulgan con esa idea, pero omite dar deliberadamente sus nombres.[15] También se dispone de un fragmento de Empédocles, D.38 (=B129 de Diels-Kranz) – según la edición de Láks y Most (2016), en que habla de un hombre que vio la totalidad de las cosas que son en diez y hasta en veinte vidas de otros hombres. Este fragmento aparece en la *Vida de Pitágoras* de Porfirio, para quien Empédocles está aludiendo a Pitágoras. Y finalmente están los versos de Jenófanes, citados por Diógenes Laercio (2007, VIII.36), donde se dice que Pitágoras conminó a alguien a no golpear a un perro, porque era la encarnación del alma de un amigo suyo. Así pues, ordenando lo que nos informan estos pasajes según su probabilidad decreciente, Pitágoras debió enseñar la inmortalidad del alma y la metempsicosis; pero ello no puede ser aseverado con certeza ni mucho menos derivar de allí la existencia de una doctrina. Burkert señala que la cuestión más difícil de resolver está en determinar cuánto de estas ideas pertenecen al pitagorismo y cuánto al orfismo; su conclusión es acertada: aun considerando el Papiro de Derveni[16], la metempsicosis no aparece en el orfismo, sino únicamente la preexistencia del alma (1972: p. 126), aspecto que comparte con el pitagorismo.[17]

2°. Que Platón no estuvo *únicamente* influido por el pitagorismo se demuestra por los ejemplos de mitos de la tradición oral. Habíamos determinado que el tema principal de ese tipo de relatos es el viaje de los humanos hacia el mundo divino. Platón refiere en sus diálogos medios a algunos de los que compendiamos: así, el mito del descenso al Hades de Teseo y Pirítoos en *Rep.* 391c8-d1, la resurrección lograda por Asclepio en *Rep.* 408b7-c1 [18], el viaje al Hades de Odiseo en *Rep.* 614b2-3, el mito de Orfeo o el descenso de Heracles para rescatar a Alceste en *Fedón* 68a3-7, y el mito del rapto y absoluta desaparición de Ganimedes en *Fedro* 255c1-3. La selección hecha por el propio Platón demuestra su interés por las variantes de tal temática: el viaje al mundo divino y consecuente desaparición del mundo humano para luego retornar a este, de entre los cuales uno solo implica muerte y resurrección (Asclepio), y el otro es una excepción porque hay desaparición absoluta (Ganimedes) – cuyo desenlace es el tener un lugar al lado de los dioses. Hemos dicho también que, para tales relatos mitológicos, la muerte es un caso especial. A este respecto, debemos aclarar lo siguiente. En primer lugar, es cierto que el tema principal del *Fedón* es la muerte, dado el contexto en que se desarrolla la trama. El mito final (que comienza en 110b1), después de describir el estrato puro de la tierra (110b5-111c3) y el estrato subterráneo (110c4-113c8), refiere (113d1 y ss.) a lo que ocurre una vez que el alma humana arriba al mundo divino, que Platón identifica con el Hades. Describe las sentencias que prodigan los jueces a cada alma conducida por su *daímon*, conformes a la vida que cada una llevó, entre las cuales, la que le toca al filósofo marca la diferencia: “liberándose de esas regiones del interior de la tierra [...] asciende a la morada pura” (114b8-c2), la de los bienaventurados (115d4). Es la misma temática que la del mito final del *Gorgias* (aunque en este pone mayor énfasis en los detalles de las leyes y las sentencias que determinan los jueces después de morir, y menos en la geografía) y el mito de Er al final de *República* (aunque haya alguna referencia a los estratos terrestres, al sistema de canales y a los recorridos de los condenados, en este caso Platón acentúa el momento de decidir con qué modo de vida encarnar).[19] Sin embargo, por otro lado, no es la única manera de acceder a aquel lugar divino (el Hades), al que Platón interpreta como lo invisible y

depositario de la sabiduría[20]: “el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo” (*Fedón* 64e8-65a1) de tal modo que todos aquellos que están preocupados por el cuerpo creen que el filósofo “se empeña en algo próximo al estar muerto” (65a6). En efecto, el acceso a la sabiduría no precisa de la muerte efectiva del cuerpo[21], pero conlleva un salirse del mundo humano. Los ejercicios que aquí indica Platón son múltiples, por ejemplo: el “recogerse [el alma] y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo” (67c8), la anámnesis (72e5) y el “conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo” (75e4-5), y el análisis de las cosas percibidas para obtener lo que es en sí (73c4 y ss.).[22] Este mismo sentido es el que tienen dos de las imágenes más famosas de Platón en otros dos diálogos: la imagen [*eikóna*, 517a8] de la caverna del Libro VII de *República* y la imagen [*éoiiken*, 246a5] de la procesión de los dioses en *Fedro* (246b5 y ss.). Si en la primera el filósofo es arrastrado violentamente para contemplar lo real fuera del mundo humano y luego volver a éste para comunicar lo aprendido, en la segunda, cada alma que participa del cortejo de cada dios se afana en apenas asomarse al más allá del cielo, para alcanzar la contemplación que hace dioses a los dioses, empresa en la que no tienen éxito (excepto los filósofos), lo que conlleva su caída nuevamente en la tierra.

3) En conjunto con el punto anterior, están también las leyendas. Platón refiere a la leyenda de Zalmoxis en *Cárm.* 156d6 y ss. (1985), y a otras dos que no hemos compendiado: la leyenda del rey lidio Giges en *Rep.* 359d1 y la del primer compositor de ditirambos, Arión, en *Rep.* 453d9-11. Por Heródoto, ya sabemos que Zalmoxis y Aristeas fueron venerados en sus lugares (la tierra geta y Metaponto, respectivamente), y por Platón sabemos que Pitágoras fue amado por sus seguidores[23]. Ahora bien, todas las leyendas que compendiamos y las dos últimas agregadas tienen el ya mencionado elemento común de desaparecer del mundo humano para volver a aparecer poseyendo una sabiduría o cualidad especial. Este tránsito se genera mediante un internarse en la tierra, en el mar, o en el sueño. Si tomamos en cuenta esto, entonces nos es posible vincularlo directamente con el poema de Parménides, ya que, como lo demostró Burkert (en Vishwa: 2013), el viaje comienza en la morada de la noche, es decir, que Parménides obtiene los dichos de la diosa en una cueva (y por lo tanto, dentro de la tierra).[24] Pero, esto no tiene ninguna relación con cierta doctrina de la metempsicosis (como en el aludido trabajo de Santamaría Álvarez), sino con el hecho de que la cultura tradicional de Grecia Antigua acogió la idea de un tránsito al mundo divino por los medios ya indicados, tal como lo dice Kingsley (1997: p. 133-5)[25]. Platón, pues, prosigue esa misma línea en las imágenes que hemos referido en el punto anterior, e incluso pretende hacer del filósofo una leyenda o un héroe (p.e. *Rep.* 501b1-7 y *Rep.* 516c8-d7). Cabe quizás una sola salvedad: si en dichas imágenes platónicas, el que adquiere la sabiduría lo hace partiendo desde una cueva (mitos del *Fedón* y *Gorgias*, y la imagen de la cueva) o desde el aire (la imagen del *Fedro*), ello es porque el mundo humano entero es una cueva (en paralelo al plano individual en el que el cuerpo es una prisión, *Fedón* 62b3-4, o tumba, *Gor.* 493a2-3). Pero ello no implica novedad, pues así ya lo había concebido Empédocles.

4) Y hay finalmente otro elemento destacable, que son los cultos místicos, que en el diálogo *Fedón*, no menos que en otros diálogos, Platón da una preponderancia especial. Las abundantes referencias explícitas parecen ser suficientes para establecer que le daba una gran valoración, al punto de tomarlos como modelos para su comprensión de la filosofía. En efecto, Sócrates afirma que “la sabiduría [*phronēsis*] no sería otra cosa que un rito purificador” (69c2-3), que, como “dicen los que nos instituyeron los cultos místicos [*tas teletas*]” y según “se insinuó desde antaño [*pálai ainittesthai*]” (69c3-5), “quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado e iniciado habitará junto con los dioses” (69c5-7). Si bien Sócrates admite que eso es lo que ha oído en las sentencias incomunicables o secretas [*aporr#tois legómenos*] (62b3), sin embargo lo interpreta según cierta práctica filosófica sustentada en que la sabiduría se adquiere desvinculando el alma del cuerpo.[26] Pero, ¿a qué cultos místicos se refiere? Si bien no se puede responder con evidencia textual, lo más probable es que refiera a los misterios eleusinos.[27] Hay ciertos aspectos del planteo de Platón que tienen semejanzas con elementos del culto eleusino (seguimos la reconstrucción hecha por Larson, en Larson, 2007 p. 73 y ss.): *i*) El proceso místico se divide entre los pequeños misterios y los misterios propiamente dichos, y a ellos refiere Platón, aunque en un contexto risueño, en *Gorgias* 497c3-4

(*ta megála memúēsai...ta smikrá*); *ii*) los candidatos para la iniciación tienen los ojos vendados, detalle que se relaciona con las condiciones para conocer la verdad en Platón y en la etimología que propone para Hades; *iii*) nadie que no haya sido ritualmente purificado puede hablar en el día de la asamblea[28]: en *Gor.* 507d6 y ss. se plantea que el inmoderado no es estimado ni por dioses ni por hombres y “es incapaz de participar en una comunidad”, y en *Fedón* 108b3 y ss., se dice que el alma no purificada y que cometió injusticias es despreciada en el Hades por otras almas; *iv*) en la procesión de retorno a Eleusis, los iniciados son guiados por *Iakchos*, que ha sido asociado con Baco,[29] lo que podría explicar el verso platónico de “muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes” (69c8-d1); *v*) hay un momento secreto, en que los iniciados son conducidos a una cueva, donde está ubicado el Telesterion, que es donde habrán de recibir la *epoptai*, la revelación, ritual que está determinado por el mito del rapto de Perséfone por el dios Hades, y al que posiblemente aluda Platón con las ya mencionadas “sentencias incomunicables”, así como la “última revelación [*ta télea kai epoptiká*]” a que refiere Diotima en *Banq.* 209e2 (2015). Larson sostiene que las personas viajaron a Eleusis para “buscar una experiencia profunda, algo que les calmara de su miedo a la muerte y para mejorar inconmensurablemente su vida” (p. 73). Precisamente, para Burkert (2005: p. 40 y ss.) los misterios eleusinos no estuvieron asociados tanto a la salvación, sino a la “bienaventuranza” en el más allá (como, vg., en el frag. 137a de Píndaro). Algo semejante se puede plantear de los misterios dionisiacos. Estas cuestiones están también contempladas por la práctica filosófica según Platón: ella es una esperanza (*Fedón* 63b9, *elpízo*) y un cultivo de la valentía ante la muerte (*Rep.* 486b1).

En base a todo esto, podemos establecer que los mitos e imágenes que Platón utiliza en sus diálogos están tomados, y recreados, de la tradición oral griega. El sujeto que los comunica está referido en varias ocasiones y de diversas maneras en los diálogos: las “viejas [*graos*]” (*Gor.* 527a5), la “tradición [*nómos*]” y los “poetas” (*Rep.* 365e2-3), las “nodrizas y madres” (*Rep.* 377c2-3), los “ancianos y ancianas” (*Rep.* 378d1); Brisson (1998, p. 56-7) ofrece una lista semejante, y agrega el ejemplo de los mayores [*presbutérion*] en *Prot.* 320c3.

6. LA NOCIÓN DE MITO

En base al desarrollo anterior, podemos exponer un concepto de mito que no esté aislado dentro de la obra platónica, sino que muestre su pertenencia a la tradición cultural griega, y la forma en que Platón se relaciona con ella. Nos basaremos en las consideraciones que ofrece Burkert sobre el mito, en un escrito propedéutico al tema y originalmente publicado en 1981. Allí, este autor dice que los “mitos son [...] narrativas tradicionales” (2001: p.17), no cercadas específicamente, sino relatos que refieren a genealogías de familias y ciudades, así como

a santuarios, fiestas de los dioses y sepulturas de héroes, narrativas en tanto verbalización de determinados complejos, supra-individuales, colectivamente importantes. En este sentido, el mito es fundamental [...] como 'carta de fundación' de instituciones, explicación de rituales, antecesor de aforismos mágicos, esbozos de reivindicaciones familiares o étnicas, y, sobre todo, como orientación que muestra el camino en este mundo o en el otro. El mito, en este sentido, nunca existe 'puro' en sí, sino que tiene por objetivo la realidad; el mito es simultáneamente una metáfora al nivel de la narración (p. 18).

Y como tales narraciones no tenían un texto fijo, están íntimamente relacionadas con la experiencia y la memoria, de manera tal que “puede ser artísticamente desarrollado o comprimido hasta el más arduo resumen, puede aparecer en prosa, verso o canción; lo mismo puede, sin perder su identidad, traspasar las fronteras lingüísticas” (p. 19).

Por lo tanto, ha de admitirse que el mito tiene la cualidad de la plasticidad, lo que denota un desenvolvimiento que depende del momento y el lugar en que se reapropia, y cuya única condición de ser o existir es que se haya conservado por la tradición oral. Nuestra recopilación no exhaustiva de mitos y leyendas, así como el estudio de las marcas textuales en los diálogos que refieren a dicha materia oral pretendió, en parte, mostrar esto mismo. En ese sentido, Platón hace exactamente lo mismo que han hecho, antes que él, los

poetas, los trágicos y los comediógrafos, lo que nos conduce a creer que, en cualquier caso, no se trata sólo de establecer cuál era el mito original sino, antes bien, de captar cómo ha ido variando. Quizás resulte ilustrativo considerar, a este respecto, el tema mitológico del viaje de los argonautas: de un atado de breves referencias del s. VIII o VII a.C. en los versos de la *Il.* XXI.40-1 y *Od.* 69-72, se pasa a un relato más detallado en el s. V a.C. en la Pítica IV de Píndaro, al desarrollo de uno de sus temas en la tragedia *Medea* de Eurípides en el mismo siglo, y luego a la extensa obra *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, compuesta en el s. III a.C.[30] De esto se deriva que tanto Radcliffe (2004) como Kingsley (1997) no sean certeros al considerar que Platón falsea los mitos al modificarlos, y además, como veremos inmediatamente, esta consideración descansa en una visión ingenua o estrecha de los análisis de la cultura griega.

7. MITO Y LOGOS

Ahora bien, si pretendemos buscar cuál es la diferencia específica del mito final del *Fedón* (que alcanza, claro está, a otros mitos platónicos), entonces debemos partir de la plasticidad del mito y de su variación a lo largo de la historia. Los comentaristas de la obra suelen dar mayor preponderancia a los resultados de un proceso que está ampliamente documentado en los estudios de la historia y de la filosofía de Grecia Antigua. Nos referimos especialmente, por un lado, a lo que Burkert denomina la crisis del mito (2001, p. 59 y ss.) y, por otro, a la emergencia de la escritura. Respecto de la primera, Burkert refiere a la aparición, a partir del s. VI a.C., de un nuevo pensamiento en tanto “nueva manera de describir el mundo sin prejuicio, exacta y prosaica”, aludiendo al desarrollo de la filosofía jónica, y a la crítica de las “formas míticas” (p.e., con Jenófanes). En cuanto al segundo, Vernant (2003: p. 171 y ss.) distinguió la escritura de la oralidad por tener “reglas más variadas y más flexibles”, pues la redacción (sobre todo en prosa) implica una nueva forma de pensamiento que da lugar al lenguaje abstracto, al dominio del estilo, a la rigurosidad analítica y a una disposición conceptual más ordenada. Junto a estos dos aspectos, también aparece el género de la oratoria, tanto la que se daba en las asambleas atenienses y promovidas notablemente por los sofistas, así como la desarrollada en el ámbito judicial, cuyo ejemplo muy claro lo constituyen varios de los discursos del “Palatino X” de Lisias.[31] Y finalmente, para el caso particular de Platón, han de mencionarse los diálogos desarrollados por los socráticos, generados en un ámbito de discusión intelectual de muy diversas temáticas.

La presencia de todos estos aspectos en Platón resulta del todo innegable, por supuesto. No sólo conocía la línea tradicional de la sofística, desde Tisias de Agrigento hasta Protágoras de Calcidonia (*Fedro* 267a1-267d4), sino que la practicó en sus diálogos;[32] además, la búsqueda de la verdad es una marca frecuente y preponderante en general, pero particularmente en los diálogos medios; a su vez, se encuentran argumentos que están en función de obtener una verdad mediante una demostración racional; y, finalmente, aparecen nombres e ideas asociadas del círculo de socráticos en sus obras. Es decir, Platón se inserta en esa trayectoria cultural que se había iniciado cien años antes que él. Pero, pretender que estos rasgos en los diálogos medios sean hegemónicos y absolutamente determinantes, parece ser un equívoco. Justamente esa es la interpretación dominante en los trabajos de G. W. Most, M. Disxaut, H. Tarrant y C. Collobert, reunidos en el compendio *Plato and Myth* (Collobert, Destrée, Gonzalez: 2012), quienes, más allá de las particularidades debidas a sus diversos intereses, sostendrán que el mito es un producto lingüístico ficcional que sirve a los fines argumentativos de las tesis racionales de Platón. Una línea interpretativa semejante se encuentra en los trabajos de Radcliffe (2004, 2014), en el ya aludido trabajo de Annas (1982), en el estudio introductorio a una selección de mitos de Partenie (2004) y también, recientemente, en Macías (2022). Sin decirlo explícitamente, para estos autores pareciera que todo lo que pueden aportar significativamente los mitos platónicos es una especie de justificación de una de las tantas proposiciones necesarias para deducir una tesis, justificación que se basa, según tal perspectiva, en la validez de la tradición o en el recurso de la “mentira útil”.

Pero el trabajo que quizás se destaque por profundizar hasta los fundamentos metafísicos de esa postura es el de Brisson (1998), que podría tomarse como un buen índice de los trabajos aludidos en el párrafo anterior. A pesar de haber encontrado en los diálogos platónicos la presencia de la tradición oral, del entrecruzamiento semántico de las palabras griegas *muthos* y *lógos*, de las creencias populares (como los monstruos que atemorizan a los niños) y de las novedades de la escritura, Brisson piensa que el mito es un conjunto de “proposiciones injustificadas e injustificables” que buscan “únicamente persuadir” independientemente de la verdad (p. 11). Aunque el mito, para Brisson, adolece de cinco “defectos” (p. 9-10), sin embargo, debe ser utilizado cuando la razón y su “método deductivo” alcanzan “sus límites” (p. 11). El problema está, según el autor, en que aquello sobre lo que el mito versa (dioses, héroes, el pasado lejano, etc.) no puede encuadrarse en la “ontología” de Platón, para la cual el discurso racional sólo está compuesto de dos únicos referentes, lo sensible y las ideas (p. 67 y ss.), y cuyas dos características principales son el poder ser verdadero y la falsabilidad (en el sentido popperiano del término, n. 1 de p. 91). Pero esto, no sólo choca contra la afirmación que enuncia el Sócrates platónico cada vez que presenta los mitos en el *Gorgias*, *Fedón*, *Fedro* y *República* (esto es, que el mito es verdadero), tanto como es incompatible con la posibilidad de obtener una verdad mediante la inspiración divina (como se plantea en *Fedro*), sino que la excepcionalidad del mito hace sentir a Brisson la obligación de encuadrarlos, a pesar de todo, dentro de una especie de teoría del lenguaje, en un ejercicio curioso de extrapolación derivado del diálogo *Sofista*. Además de que Platón nunca hizo un análisis semejante de los mitos (lo que conduce a Brisson a hacer malabares)[33], además de que no está libre de pasos infructuosos el aplicar desarrollos de diálogos posteriores a diálogos anteriores, y además de que, sabiendo que Platón profundizó el racionalismo en los diálogos tardíos (como el *Sofista*, *Teeteto*, *Timeo*, *Leyes*) y siguió no obstante afirmando la verdad del mito (como es muy claro en *Timeo* y *Leyes*), toda la interpretación de Brisson busca imponer dos tesis filosóficas a su comprensión de los mitos platónicos, que no logran dar cuenta de las múltiples dimensiones que manifiestan: la verdad por correspondencia y el logicismo (p. 94). Más allá de que estas dos tesis están lejos de ser simplemente aceptables, ellas acentúan el criterio de oposición mito/logos al reconducirla a la oposición más fundamental racional/irracional.

Entonces, en lugar de priorizar la tendencia racional en los diálogos medios, que tiene su mejor exponente recién en Aristóteles (para quien los detalles míticos en ciertas cuestiones sirven para “persuadir a la mayoría”, Met.1074a38 y ss.), convendría, en primer lugar, percibir su co-existencia con la tradición cultural del mito, de manera tal que la dupla *muthos/lógos* se comprenda como dos formas interactuantes, de mutua determinación. Como lo plantea Laks, en la lengua griega, uno y otro compartían una semántica común hasta que se dio un “paso de un estado indiferenciado a un estado diferenciado” (2010: p. 55), que *no supone reemplazo ni obsolescencia*. Si bien la distinción posterior implica un trío de oposiciones (“narratividad y argumentación”, “ficción y verdad” y “pasado lejano y presente próximo”), sin embargo, se sigue constatando que “el propio mito pueda ser el producto de una actividad racional y que, inversamente, la razón pueda volverse mítica” (ibid.).

En segundo lugar, y más importante aún, al reconocer en los diálogos medios la presencia conjunta de la tradición oral, la tradición mitológica, la tradición racional y la escritura, tal como en general se hace, entonces debemos asumir que la dicotomía mito/logos es una simplificación poco feliz. Este reconocimiento implica un cambio de enfoque que trata la dupla racional/irracional como un plano más que conforma los diálogos medios. Así pues, resultará más fructífera aquella perspectiva que logre dar cuenta de esa multiplicidad, y por la cual tales obras platónicas aparezcan como un texto entretejido por diversos planos culturales (o textos de diverso lenguaje).[34] Esto es lo que justamente aporta una lectura semiótica, particularmente la establecida por Yuri Lotman. Que la obra platónica esté entretejida por diversos textos, significa que una parte importante de la cultura griega se manifiesta en los diálogos medios, pero no como una mera reproducción fiel, sino como lo que Lotman llamaba una “creación”. Esto es: si a cada uno de los aspectos que afirmamos están presentes en los diálogos medios se los concibe como siendo textos cuyo lenguaje está dominado por un código específico[35], entonces la creación “pone a jugar” tales códigos y los “desfigura” (Lotman: 1996, p.

87-8). Esto se justifica por el análisis previo: A) hemos visto cómo el mito abarca tanto al relato oral como a los misterios entrelazándose con la cuestión de obtener la sabiduría (recuérdese la continua etimología de Platón: *philo-sophía*), B) también vimos las distintas leyendas que armonizaban en la personalidad del Sócrates platónico, y C) acabamos de referir a la importancia de cierta práctica argumentativa para la obtención y defensa de determinadas verdades.

Sin embargo, es claro que no sólo hay una utilización y una desfiguración en el diálogo *Fedón*, como en los otros tres diálogos, sino que, además, hay una novedad. Lo característicamente novedoso está en que el punto central, el punto focal de la articulación de los planos culturales que hoy en día se nos dificulta pensar conjuntamente, es la filosofía tal como Platón *la produjo*. ¿Y cuál es la característica semiótica destacable de la filosofía en los diálogos medios?, es decir, ¿cómo es que la filosofía que Platón produjo logra esa articulación? La filosofía de los diálogos medios porta en sí misma un código semiótico: *tá eidés*, las Formas; dicho de otro modo, Platón generó tal código semiótico que está representado por las Formas y que determina a la filosofía como tal. Veamos cómo esto es así.

Lo que este código permite es una ordenación y jerarquización de los textos que se entrelazan en el texto que es cada diálogo. Con ello, Platón generó una constelación de significados orientados a un único sentido: las Formas. Así es con la imagen de la línea dividida, de la caverna y la imaginación del futuro gobierno filosófico en *República*, la imagen mitológica y la disposición de las diversas “artes mánticas” del *Fedro*, las diferentes retóricas del *Gorgias*, los múltiples *lógos* de la belleza en el *Banquete*, y las distintas músicas del *Fedón*. Por lo tanto, las narraciones míticas no son alegorías que encubren un mensaje oculto (como pretendían los neoplatónicos hasta Olimpiodoro), ni tampoco la jerarquización se caracteriza por ser racional o por establecer un objeto racional como cosa suprema. El hecho de que las Formas sean aquellas que hacen a la sabiduría, así como aquello que poseen los dioses en tanto seres divinos, como lo que se revela en los misterios, y a lo cual la filosofía permite acceder, denota las múltiples maneras de decir una sola cosa, el cual es el efecto del código.

8. CONCLUSIONES

Mediante la crítica al concepto de mito escatológico, hemos podido rastrear algunos mitos y leyendas de la tradición griega con los cuales se relaciona el mito del *Fedón*, y que hemos podido estudiar en cuatro puntos. Eso nos permitió desarrollar el concepto burkertiano de mito en tanto narración característicamente plástica, que es válido tanto para las obras platónicas como para la cultura griega. Con todo ello, revisamos críticamente la interpretación sustentada en la metafísica racionalista moderna de tal mito. Y mediante conceptos de la semiótica lotmaniana, expusimos la articulación de los distintos estratos culturales en los diálogos medios, la cual se logra mediante la generación de un código semiótico que son las Formas. Con ellas se explica la multiplicidad de significados que conviven en los diálogos medios (como *Fedón*, *Gorgias*, *República* y *Fedro*) orientados a un único sentido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Annas, J. (1982). Plato's Myths of Judgement. *Phrónesis*, v. 27 (2), 119-143.
- Apolodoro (1985). *Biblioteca* (M. Rodríguez de Sepúlveda, Trad.). Madrid: Gredos.
- Apolonio de Rodas (1996). *Argonáuticas* (M. Valverde Sánchez, Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristófanes (2007). *Comedias III. Lisístrata. Las tesmoforias. Las ranas. La asamblea de mujeres. Pluto* (L. M. Macía Aparico, Trad.). Madrid: Gredos.
- Bernabé Pajares, A. (2008). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* (Bernabé Pajares, A., Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

- Bernabé Pajares, A. (2011). Orfeo y la filosofía. *Hypnos*, n. 27, 183-204.
- Bernabé Pajares, A. (2016). Fedón, 69c: ¿Por qué los βᾶκχοι son los verdaderos filósofos? *Archai*. n.16, 117-142.
- Brisson, L. (1998). *Plato, the Myth Maker* (G. Naddaf, Trad.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Brisson, L.; Tihanyi, C. (2008). *How Philosophers Saved Myths? Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bordoy, F. C. (2013). Los relatos escatológicos en Platón: entre el logos y el mito. *Humanitas*, 65, 71-86.
- Buis, E. J. (coord.) (2017). *Derecho griego antiguo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UBA.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagorean* (E. L. Minar Jr., Trad.). Cambridge: Harvard University Press.
- Burkert, W. (2001). *Mito e mitologia* (M H. da Rocha Pereira, Trad.). Lisboa: Perspectivas do Homem.
- Burkert, W. (2005). *Cultos místéricos antiguos* (M Tabuyo y A. López, Trad.). Madrid: Trotta.
- Collobert, C.; Destrée, P.; Gonzalez, F. J. (2008). *Plato and Myth*. Leiden: Brill.
- Diodoro de Sicilia (2001). *Biblioteca Histórica. Libros I-III* (F. Parreu Alasá, Trad.). Madrid: Gredos.
- Diodoro de Sicilia (2004). *Biblioteca Histórica. Libros IV-VIII* (J. J. Torres Esbarranch, Trad.). Madrid: Gredos.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres* (C. García Gual, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Eurípides (1991). *Tragedias I. El Cíclope. Alceste. Medea. Los Heráclidas. Hipólito. Andrómaca. Hécuba* (A. Medina González y J. A. López Férez, Trad.). Madrid: Gredos.
- Fränkel, H. (2004). *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica* (R. Sánchez Urtiz de Urbina, trad.). Madrid: La Balsa de Medusa.
- Heródoto de Halicarnaso (1992a). *Historia. Libro I (Clío)* (C. Schrader, Trad.). Madrid: Gredos.
- Heródoto de Halicarnaso (1992b). *Historia. Libro II (Euterpe)* (C. Schrader, Trad.). Madrid: Gredos.
- Heródoto de Halicarnaso (2007). *Historia. Libro IV (Melpómene)* (C. Schrader, Trad.). Madrid: Gredos.
- Heródoto de Halicarnaso (1989). *Historia. Libro VIII (Urania)* (C. Schrader, Trad.). Madrid: Gredos.
- Jolles, A. (1969). *Einfache Formen*. Tübinga: Max Niemeyer Verlag.
- Homero (2019). *Odisea* (P. C. Tapia Zúñiga, Trad.). México D. F.: UNAM.
- Jolles, A. (1969). *Einfache Formen*. Tübinga: Max Niemeyer Verlag.
- Kingsley P. (1997). *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Nueva York: Oxford University Press.
- Laks, A. (2010). *Introducción a la filosofía "presocrática"* (L. Iribarren, Trad.). Madrid: Gredos.
- Laks, A. y Most, G. W. (2016). *Early Greek Philosophy. Volume V. Western Greek Thinkers. Part 2 (A. Láks y G. W. Most, Trad.)*. Cambridge: Harvard University Press.
- Larson, J. (2007). *Ancient Greek Cults*. Nueva York: Routledge.
- Lotman, Y. (1979). *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y el texto* (M. Cáceres, Trad.). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lotman, Y. (1982). *Estructura del texto artístico*. Madrid: Istmo.
- Macías, J. (2022). La asociación entre *mythos* y *logos* en el Fedón, o sobre cómo alcanzar el *logos* más difícil de refutar. *Archai*, n.32, 1-27.
- Montanari, F.; Rengakos, A.; Tsagalis, C. (eds.) (2012). *Homeric Contexts*. Berlin: de Gruyter.
- Partenie, C. (2004). *Plato. Selected Myths*. Oxford: Oxford University Press.
- Pausanias (1994). *Descripción de Grecia. Libros I-II*. (M. C. Herrero Ingelmo, Trad.). Madrid: Gredos.
- Píndaro (1984). *Odas y Fragmentos* (C. García Gual, Trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (1911). *Plato's Phaedo*. (J. Burnet, Trad.). Nueva York: Oxford at the Clarendon Press.
- Platón (1933). *Platon. Oeuvres Complètes. Tome IV – 3ra Partie. Phèdre* (L. Robin, Trad.). Paris: Les Belles Lettres.

- Platón (1985). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras* (J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual, Trads.). Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Trads.). Madrid: Gredos.
- Platón (2005). *República* (C. Mársico, Trad.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Losada.
- Platón (2010a). *Plato*. (G. S. Bowe y K. D. Otto, Trads.). Nueva York: Global Scholarly Publications.
- Platón (2010b). *Gorgias* (M. I. Santa Cruz, Trad.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Losada.
- Platón (2010c). *Fedro* (A. Poratti, Trad.). Madrid: Akal.
- Platón (2015). *Banquete* (E. Ludueña). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue.
- Pomeroy, S. B. et al. (2004). *A Brief History of Ancient Greek: Politics, Society, and Culture*. Nueva York: Oxford University Press.
- Radcliffe, G. E. (2004). *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez Tobal, J. M. (2005). *El ala y la cigarra. Fragmentos de la poesía arcaica griega no épica*. (J. M. Rodríguez Tobal, Trad.). Madrid: Hiperión.
- Santamaría Álvarez, M. A. (2008). Dos tipos de profesionales del libro en la Atenas clásica: sofistas y órficos. En M. P., Fernández Álvarez; E. Fernández Vallina; T. Martínez Manzano (coords.). *Est hic varia lectio, la lectura en el mundo antiguo*. (pp. 63-81). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Santamaría Álvarez, M. A. (2011). La transmigración del alma en Grecia. De Ferécides de Siros a Píndaro (Siglos VII-V a.C.) En: A. Bernabé; M. Kahle; M. A. Santamaría (eds.). *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente* (pp. 233-267) Madrid: Abada Editores.
- Schibli, S. H. (1990). *Pherekydes of Syros*. Nueva York: Clarendon Press.
- Vernant, J.-P. (1973). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (J. D. López Bonillo, Trad.). Barcelona: Ariel.
- Vernant, J.-P. (2003). *Mito y sociedad en la Grecia Antigua* (C. Gázquez, Trad.). Madrid: Siglo XXI.
- Vishwa, A. (2013). Philosophy, Salvation, and the Moral Condition. En: A. Vishwa (ed.). *Philosophy and Salvation in Greek Religion* (pp. 1-28). Berlin: de Gruyter.

NOTAS

*El presente texto se encuentra vinculado al Proyecto de Investigación “La recepción de la noción platónica de alma en el platonismo tardoantiguo y medieval. Aspectos epistemológicos, éticos y antropológicos” (IdIHCS-UNLP), bajo la dirección de la Dra. M. Tonelli.

[1]Tomamos en cuenta la versión española de García Gual, Martínez Hernández y Lledó Iñigo (Platón: 1988), las inglesas de Burnet (Platón: 1911) y de Bowe y Otto (Platón: 2010a), y la francesa de Robin (Platón: 1933).

[2]Este autor ha realizado otros trabajos interesantes, alguno de los cuales tendremos ocasión de referir, pero en este caso, más allá del estudio de la abundante bibliografía antigua, la pretensión resulta desmedida. Así, respecto a Ferécides, además de reproducir casi literalmente el capítulo quinto del trabajo de Schibli (1990), el autor se basa en alusiones indirectas de autores que escribieron 500 años después de Ferécides. De Heráclito, el autor realiza una hermenéutica de algunos fragmentos que está lejos de ser concluyente. Respecto de Parménides intercala ideas dudosas (por ejemplo, la idea de la transmigración de las almas). Y respecto de Píndaro, toda su propuesta se basa en unos pocos fragmentos sumamente oscuros para la pretendida certeza.

[3]Aceptando la sugerencia del o la revisor/a, quien correctamente remarcó la importancia de estos seres mitológicos en la recepción filosófica de Platón (como en Proclo), cabe consignar sobre quiénes son los curetes. Según cuenta Apolodoro (1985: I.1.6), para evitar que Crono engullera a su último hijo, Rea se ocultó en una cueva del monte Dicte, en Creta, para dar a luz, y encargó su cuidado a las ninfas Adrastea e Ida, y a los curetes. Estos, con sus armaduras, custodiaron al recién nacido Zeus, golpeando sus armaduras para ocultar su llanto de los oídos de Crono. Diodoro Sículo (2004: V.65) nos informa que los curetes o bien descienden de Gea o bien de los Dáctilos Ideos, y han enseñado diversos conocimientos útiles vinculados a la agricultura, la ganadería, el arte bélico, así como las formas de relacionarse entre pares.

[4] Quizás sea conveniente recordar que Hércules y Teseo, siendo usualmente considerados héroes, son ambos nacidos mortales, aun teniendo padre dios y madre humana (sólo con la muerte adquieren un lugar especial entre los dioses). La única excepción a esta regla es Dioniso.

[5] Punto 2 del apartado 5.

[6] La razón que tiene Burkert de estudiar tales relatos (que no son todos los que tratamos aquí) está en que esa asociación está atestiguada por quienes han elaborado alguna biografía de Pitágoras, como Porfirio y Jámblico, o quienes han escrito ocasionalmente sobre él en sus obras, como Clemente de Alejandría, Plinio y Proclo (ver nota 146 de p. 147).

[7] Punto 3 del apartado 5.

[8] Para una discusión más actual sobre estos temas, remitimos al compendio de trabajos de Montari, F.; Rengakos, A.; Tsagalis, C. (2012).

[9] Por poner tan solo un ejemplo ilustrativo que muestre nítidamente el punto, podemos dar el caso de Zeus. Zeus Licón en tanto dios hacedor de lluvias y tormentas en el Monte Licao de la Arcadia peloponesia, Zeus Polieo como guardián de las leyes civiles en el altar de la Acrópolis de Atenas, Zeus Melicos como purificador en una inscripción de la Selenia siciliana, Zeus Dikteo como preservador de los juramentos en el este de Creta, entre otros (para una lista más completa, ver Larson, 2007).

[10] Ejemplos, Semónides de Amorgos (fr. 2), Solón de Atenas (fr. 1 y los restos de Eunomía), Alceo de Mitilene (fr. 130) y Simónides de Ceos (fr. 520, 541, 542) – la numeración de los fragmentos corresponde a la edición bilingüe hecha por Rodríguez Tobal (2005). Es interesante notar la presencia frecuente del Hades.

[11] El texto griego de los diálogos platónicos medios que tomamos como referencia es la edición oxoniense de J. Burnet (*Platonis Opera*).

[12] Hemos hecho el siguiente recuento. 1) Diálogo *Gorgias* (2010b): *i*) Referencia al “escolio” donde se enumeran las tres mejores cosas en orden descendente (451c9-5); *ii*) que respecto de que vivir es estar muerto, que el cuerpo es un sepulcro y que los deseos son cambiantes, Sócrates admite haberlo “oído de cierto hombre sabio [#kousa tōn sofōn]” (493a1-2); *iii*) que “algún hombre sutil narrador de mitos, quizás un siciliano o italiano” (493a3) comparó el cuerpo a un tonel, y los “irreflexivos [a los] no iniciados” (493a6), que en el Hades éstos últimos son “los más desgraciados” porque están castigados a llevar agua a un “tonel agujereado con un cedazo, algo también agujereado” (493b4-7), y que, “tal como me lo contó [pros eme de légōn]” (493b7-c1), el alma misma es un cedazo agujereado (493c1); *iv*) para reprocharle a Calicles el que haya mentido por decir que lo estimaba a Sócrates, éste le dice que habrá que seguir un “dicho antiguo [palaion lōgon]” (499c5) que dice “sacar el mejor partido de las circunstancias” (499c5); *v*) respecto de que lo peor es que el “alma llegue al Hades cargada de muchas injusticias” (522e3-4) está el mito “según se dice [phasi]”, que es un “relato más que bello [mála kalou lōgou]” (523a1-2). 2) Diálogo *Fedro* (2010c): *i*) Sócrates se atiene “a lo aceptado [peithómenos]” (230a2) respecto de la interpretación de los mitos; *ii*) respecto de que, según Fedro, Lisias trató el asunto del amor de la mejor manera, Sócrates no está convencido ya que “sabios varones y mujeres de antaño [palaioi gar kai sophoi andres te kai gunaikes]” (235b7) lo han hecho mejor aún, según “las he escuchado de alguien [de hōti tinōn ak#koa]” (235c2-3); *iii*) el mito de la invención de la escritura, Sócrates admite, sin más precisiones, que “[lo] escuché [#kousa]” (274c5); *iv*) la introducción al mito de las cigarras, Sócrates dice: “se cuenta que [légetai]” (259b6). 3) Diálogo *República* (2005): *i*) en el desarrollo argumentativo de Adimanto de las dos posturas sobre la justicia, el personaje refiere a un dicho “según me muestran los sabios [hos delousí moi oi sofói]” (365c1); *ii*) respecto de la “mentira noble” que, por la necesidad de educar con cierto fin necesario a los guardianes, Sócrates hablará de un “relato fenicio” que ha sucedido muchas veces “según dicen los poetas [hós fasin oi poiētai]” (414c5); *iii*) para introducir el desarrollo de la parte del alma (la *thumoidés*), Sócrates habla de “algo que escuché y le doy crédito [pote akouásai ti pistelō toútō]” (439e6), que es la experiencia de Leoncio ante los cadáveres; *iv*) respecto a que los filósofos son salvados de la oscuridad, “tal como dicen que [hósper...légontai] algunos son rescatados por los dioses del Hades” (521c2).

[13] En IV.95 (2007) relata lo que se informó de (*punthánomai*) los griegos del Helesponto y del Ponto. Aquí el contexto es relevante. Está contando la llegada de Darío a la tierra de los getas, de quienes dice que se consideran inmortales (*athanatizousi...ton trópon*, IV.94.1) pues, al morir, sostienen que van a reunirse con el “divino Zalmoxis” (al que conciben como una divinidad y al que consultan mediante un ritual de sacrificio humano). Seguidamente, Heródoto hace un muy breve relato de su biografía y en ella cuenta que, habiendo sido esclavo en Samos, fue luego servidor (*douleisai*, 95.1) de Pitágoras y, ya como un hombre libre, se instaló en la tierra geta. En ella construyó un recinto donde recibía a los pueblerinos y les enseñaba (*anadidáskein*, 95.3) que ellos no morirían sino que vivirían por siempre en un lugar colmado de bienes, lo cual probó al bajar a una cámara subterránea y permanecer allí durante cuatro años.

[14] En II.81 (1992b).

[15] En II.123.2-3 (1992b). En este pasaje, la palabra que resulta clave es *lógos*: “Los egipcios fueron también los primeros en enunciar el *lógos* de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida [...]”. Es difícil sostener que quiera significar una *epistēme*, como en Platón o en Aristóteles, cuando está hablando de las costumbres egipcias. Quizás más adecuado sea “comprensión”, o incluso “creencia”.

[16] Bernabé ofreció una traducción en su edición de los fragmentos de los Presocráticos (2008).

[17] La cuestión sobre si Platón estuvo o no influido por el orfismo es un tema complejo. Siendo innegable que hay elementos comunes entre el pitagorismo, el orfismo y la filosofía platónica (la existencia del alma después de la muerte, su viaje en el otro mundo, la esperanza de una salvación), creemos que Platón rechazó el orfismo por las críticas que le realiza en *Rep.* 363c4 y ss (donde dice que los seguidores de Museo sostienen que la recompensa en el más allá es una borrachera eterna, a la que se le puede contraponer la imagen del banquete intelectual en el *Fedro*), en *Rep.* 364b5 (donde habla de los sacerdotes que venden perdones del más allá) y *Prot.* 316d2 (donde Protágoras plantea que la sofística descubre su origen en, entre otros, los seguidores de Orfeo y Museo). Una vinculación entre sofistas y órficos fue expuesta correctamente por Santamaría Álvarez (2008). Para Mársico en *Rep.* 364b5 (v. nota 12 de su traducción; Platón, 2005) hay una crítica a las religiones místicas, lo que creemos improbable, dada la importancia que Platón le confirió a las mismas (y la evidencia es clara, ver punto 4). Bernabé (2016) comprende correctamente la importancia de los misterios en los diálogos medios (o al menos en lo que respecta al *Fedón*), pero rinde demasiada preponderancia al orfismo: por un lado, no es verdad que “para los griegos, las *teletai* son creación de un personaje, Orfeo” (p. 123; para algunos es así, pero, p.e., Heródoto en II.171 (1992b) plantea que los misterios eleusinos los importaron de Egipto las hijas de Dánao, y Diodoro Sículo, en I.29 (2001) que los importó Erecteo, haciendo de Museo, que para Diodoro era “el hijo de Orfeo”, uno de los sacerdotes en IV.25 (2004)), y por otro, la evidencia que registra de los diálogos como hablando de los misterios órficos es sumamente controvertida. En otro escrito (2011), sostiene la tesis, muy poco evidente, de que, aunque Platón “no cita el nombre de Orfeo, y cuando lo cita, las referencias son banales”, sin embargo, “hace uso de doctrinas órficas” (p. 193). Quizás pueda resumirse que las argumentaciones de Bernabé para sostener su tesis, se centran en que Platón hace una interpretación de los relatos mitológicos, empresa que la conecta con el Papiro de Derveni. Sin embargo, nuestra conclusión, expuesta en el apartado 5, es diferente, al basarse en la perspectiva semiótica.

[18] Aquí, Mársico traduce *ándra thanásimon* (408b9) por “hombre moribundo”, pero no es conforme al mito en que tal hombre está efectivamente muerto (*thanásimos* es un adjetivo que denota la mortalidad, el estado de moribundo y el hecho de haber muerto. De ésta última la expresión: *thásimon bebékénai*, “yacer muerto”).

[19] Annas ha publicado un trabajo (1982), que se ha vuelto famoso, en el que estudia los tres mitos. En su introducción general hace una correcta consideración sobre los prejuicios que han movido a los intérpretes a su desestimación, con una interesante alusión al análisis que hiciera Aristóteles sobre algunos pasajes del *Fedón*. Si bien coincidimos con el reconocimiento de los elementos compositivos que diferencian a los tres mitos, sin embargo, notamos que tales diferencias están enmarcadas dentro de un análisis de los argumentos que se desarrollan en el contexto en que figuran, lo que, nuevamente, implica subsumirlos bajo la dicotomía mito/logos (o racional/irracional). En el apartado 5 discutimos este criterio interpretativo, desde una perspectiva semiótica, que permite entender diferentemente lo que racionalmente Annas declara como “género mezclado del mito filosófico”, de donde la autora deriva la idea de que allí radica el verdadero problema interpretativo de los mitos platónicos, y que determina todo el trabajo.

[20] Platón habla del “Hades verdadero [*Háidou hos alēthōs*]” (80d6-7) que es “invisible, divino, inmortal y sabio [*to aides [...], to theiōn te kai athánaton kai phrónimon*]” (81a4-5).

[21] De hecho, el Sócrates platónico plantea una aporía que es una reversión de la del *Menón*: si es cierto que poseer la sabiduría implica la no intervención del cuerpo y por lo tanto la mayor separación del alma, entonces o bien “no es posible adquirir nunca el saber” en tanto se está vivo, o bien “sólo muertos” (66e6). Pero, como en vida hay conocimiento (por la reminiscencia y otros métodos que mencionaremos), entonces la aporía se difumina.

[22] Basamos nuestras consideraciones en el trabajo “Los aspectos míticos de la memoria y el tiempo” de Vernant (1973).

[23] El Sócrates platónico menciona el modo de vida pitagórico (*Rep.* 600b2-5) por la estimación [*agapētós*] que produjeron sus enseñanzas.

[24] El punto central del argumento se focaliza en las doncellas. En primer lugar, ellas son llamadas *Heliádes kourai* (v.9 de D4=B1), lo que para Burkert no significa que su lugar propio sea el cielo, sino su linaje: son hijas del sol (como lo atestigua el mito de Faetón en un fragmento de Esquilo y el catálogo de Hesíodo). En segundo lugar, respecto del trayecto que realizan las Heliádes, Burkert plantea que, lo que está dicho entre el v.8 y el 10, está ordenado gramaticalmente de una manera extraña, ya que lo que aparece último (*ósámenai* [...]: v.10) debería intercambiarse por lo que aparece primero (*hóte* [...]: v.8). La única forma de resolverlo es

planteando que la dirección (*eis*: v.9) debería entenderse en conjunto con *prolipein*, para designar no el “alcanzar” o “arribar”, sino la meta (uso que tiene un apoyo textual en Mimnermo). Siendo así, lo que se describe en el Proemio es un proceso en el que “dejar la casa de la noche” y “alcanzar la luz” son lo mismo. Esto supone, pues, que Helios y las Helíades tienen su morada en la casa de la noche (lo que no es extraño, según se evidencia por la *Teogonía* de Hesíodo y la poesía de Estesícoro).

[25] En el intento de rastrear el autor de un poema del que sólo sabemos su nombre (*Kráter*), Kingsley plantea correctamente que las cuevas eran lugares culturalmente importantes (como las cuevas de Nápoles y Sicilia), porque eran entendidos como “puntos de descenso y entrada al inframundo” (p. 134), o como sitios de poder por cuanto se realizaban ordalías, juramentos, oráculos, o se obtenían verdades, así como se los asoció a los sueños.

[26] Esto es desarrollado por Sócrates y Simmias en un intercambio de preguntas y respuestas entre 64c10 a 66a8, que puede resumirse como sigue: 1) El filósofo se desentiende de los placeres; 2) El filósofo no se preocupa por el embellecimiento del cuerpo (vestimenta, etc.), sino que 3) el filósofo busca liberar al alma de su cuerpo, que es lo más cercano a morir; 4) La adquisición de la sabiduría [*phron#seos kthésin*], es decir poseer la verdad [*échei alētheian*], no es con los sentidos, pues, en el “tocar la verdad [*altheias háptetai*]” la intervención del cuerpo hace engañar al alma, y, por lo tanto, cuando reflexiona [*logízesthai*] lo hace estando en sí misma y es así como tiende al ser [*orégetai tou ontos*]; 5) Lo justo, lo bello y lo bueno no se perciben así como tampoco intervienen los sentidos sensitivos en el decir [*ení lógou*] el ser [*ousía*]; 7) Dado que la purificación del alma es su alejamiento del cuerpo y, correlativamente, el ser puro (real) de las cosas no es captado sensorialmente, entonces, se piensa [*diánoia*] el ser [*ousía*] de cada cosa en cuanto se está lo más puro posible [*katharótata*].

[27] Se ha propuesto que sean los misterios órficos, pero hay razones para negar esta posibilidad: las críticas de Platón al orfismo (ver n. 16).

[28] De cuyo ejemplo se dispone la comedia aristofánica *Las tesmoforias* (2007).

[29] La razón de la asimilación entre uno y otro radica en la similitud de sus nombres, y en que *Iackhos* es la deidad que rige el momento del llanto ritual, que es ruidoso como en las procesiones *dionisiacas*, por las que a Baco se lo llama también Bromio.

[30] Para una reconstrucción completa de todas las referencias desde Homero hasta Apolonio, ver “Introducción” del traductor Valverde Sánchez de las *Argonáuticas* (1996, p. 24 y ss.).

[31] Respecto de las transformaciones históricas que ocurrieron durante el s. V y sus antecedentes en el siglo anterior, remitimos a los capítulos 6-8 de Pomeroy et al. (2004); respecto al género judicial, remitimos a los ensayos de Harris, E. M. y Arnaoutoglou, I. N. en Buis, E. J. (2017).

[32] Por referir las más reconocidas: el discurso de Lisias en *Fedro*, el discurso de Agatón en *Banquete*, y el discurso fúnebre en *Menéxeno*.

[33] El planteo de Brisson sería el siguiente (p. 96 y ss.). En el diálogo *Sofista*, una aseveración en el *lógos* supone su falsabilidad y que si es verdadera entonces trata sobre las Formas. El problema con el mito, para Brisson, es que se debe dar por supuesto que habla de cosas existentes sin ser falsable. Así, el primer malabarismo es que el mito se entiende como algo que un sujeto y verbo (reducción bastante asombrosa de los mitos, que pretende equiparar a los ejemplos del tipo “el hombre aprende” o “Teeteto vuela”). El segundo malabarismo está en que, si por un lado, los sujetos son nombres propios, los verbos, en Platón, no se reducen a una cantidad de elementos cuya combinación sea infinita en número, porque a Platón le interesan los verbos que refieren a la relación entre las formas inteligibles (pretendiendo igualar la dialéctica de un diálogo tardío con el significado “oculto” del mito). De esto, pues, concluye Brisson que Platón diría que los mitos no son falsables.

[34] En el ensayo “La semiótica de la cultura y el concepto de texto” (1982), Lotman registra las transformaciones contemporáneas a las que se vio sometido el concepto de texto y propone la suya propia, que seguimos aquí. Enumera cinco funciones socio-comunicativas, y lo define como un “complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes” (p. 82). En otra obra (1982: Cap. 3) que trabaja específicamente sobre la noción de “texto artístico”, precisa las condiciones que debe reunir todo texto en tanto tal y que también pueden reconocerse en la obra platónica. Entendemos que estas condiciones sólo pueden aprovecharse en nuestro tema, si se toma en consideración la dinámica de la cultura como sistema, que Lotman desarrolla tanto en el ensayo “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” (1979) y “El texto y el poliglotismo de la cultura” (1982). Precisamente en el primero de estos ensayos, Lotman plantea una noción de cultura que, interesantemente, tiene semejanzas con el concepto burkertiano de mito que se analizó en el apartado 6. Y en el segundo, Lotman expone la idea compleja de que, si bien es correcto hablar de la cultura como un sistema conformado por subsistemas, el hecho empírico de la significación supone un necesario intercambio imperfecto entre ellos, dejando así sin efecto la concepción de la cultura como una integración de unidades autónomas y sin mezcla. Los diferentes “planos culturales” que hacen a la trama de la obra platónica serían

justamente esos subsistemas culturales. En este sentido, la obra de Platón es un ejemplo más de la inevitable dinámica cultural que tiende a la diversificación.

[35]Entiéndase por código aquello que permite entender lo que se comunica en tal lenguaje.