

## CONSIDERACIONES SOBRE EL MITO EN PLATÓN Y ARISTÓTELES\*

*María Isabel Méndez Lloret*

Como es sabido, Aristóteles fue miembro de la Academia durante los veinte últimos años de la vida de Platón (368-67/ 348-347 a.C.). Durante ese tiempo participó activamente en la vida de la comunidad, que no estaba marcada por el dogmatismo, sino por el intenso debate intelectual en torno a los principios de la filosofía platónica, un debate que sólo en parte quedó recogido en la obra del maestro. A estos años corresponde, en efecto, la elaboración de las obras de mayor madurez autocrítica en Platón: *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Tímeo*, *Critias*, *Leyes*.

Pero lo más destacable del último periodo de Platón, que en el 360 había regresado a Atenas para permanecer al frente de la escuela hasta el año de su muerte, no es tan sólo su producción escrita, sino su más original aportación a la filosofía como desarrollo del socratismo: la recuperación del diálogo vivo, de la oralidad dialéctica, manifiesta precisamente en esa discusión intelectual a que hacíamos referencia. La comprensión de las realidades últimas (objeto de especialísima atención en esos últimos años académicos) precisaba de una metodología adecuada, distinta de la utilizada en la tradición del lenguaje escrito. Las declaraciones que Platón hace a este respecto en la *Carta VII*, en el largo pasaje que abarca desde 340c hasta 344d, son un anuncio tanto del objeto de interés del filósofo académico, a saber, la doctrina de los principios y la derivación, a partir de ellos, de los estratos de lo real, como de la negación del valor del discurso escrito, por cuanto versa acerca de lo concreto y singular y lo presenta como objeto de ciencia. En efecto, el discurso escrito, en la medida en que queda

---

\* Comunicación presentada en el I Congrés de Mitologia mediterrània. La raó del mite, Terrassa (Barcelona), 1-3 de julio de 1998.

fijado, supera los límites temporales, trasladando su contenido concreto y singular a momentos y situaciones diversos, como señala *Fedro* (275c). La exposición positiva se manifiesta equívoca e incapaz de expresar las realidades últimas en su identidad: «Precisamente por ello cualquier persona seria se guardará muy mucho de confiar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de muchos»<sup>1</sup>.

El discurso escrito cumple, no obstante, una función dianoética: inicia una discusión racional que conduce al lector a descubrir niveles más elevados de realidad, superiores a los de las realidades por él expresadas. A través de la escritura Platón pretende conducir al diálogo y desde éste a la intuición inmediata (*theoria*, *noésis*) del objeto último de conocimiento<sup>2</sup>. En este sentido podríamos atribuirle la instauración de una especial *paideia* platónica. Sin embargo, el programa educativo ascendente del académico, esto es, del miembro de la Academia, del filósofo, no termina aquí. El discurso escrito posee otra dimensión, pues él mismo inicia la dinámica dialéctica. Su *positividad* hace aparecer su negación, su contrario, que no es tanto la invalidación de lo expuesto como su superación. Y la fórmula que utiliza para esta especial praxis de superación es, de nuevo, el *diálogo* (pero esta vez el diálogo vivido en comunidad) y también el *mito*.

Se trata de fórmulas que juegan en Platón idéntico papel al de la práctica más madura de la dinámica socrática, el «agujoneo» que prepara o estimula las mentes a la praxis mayéutica. El mito, como instrumento pedagógico que capacita al filósofo para aprehender la verdad, para desvelar la *alétheia*, adquiere una dimensión epistémica (como la aritmética, en este caso) en la medida en que transporta al individuo a un nivel de realidad absolutamente atemporal<sup>3</sup>, por ello innombrable o difícilmente expresable en el lenguaje<sup>4</sup>. Es, por tanto, instrumento para despertar el *lógos*, pero también para superarlo estimulando la actividad noética.

Así, la progresiva revalorización del mito en la obra escrita de Platón a partir del *Gorgias* responde a razones epistemológicas, de método, pero

1 *Carta VII*, 344 e; trad. de Juan Zaragoza, en Biblioteca Clásica Gredos.

2 *Ibidem*, 343c y 344b.

3 La atemporalidad de las realidades expresadas por el discurso escrito nada tiene que ver con este tipo de atemporalidad.

4 El lenguaje, en cuanto impone límites a través de nombres y definiciones, sólo puede limitar o determinar lo ya limitado o definido: las realidades naturales expresadas por la materia. Así, la «temporalización» y diversificación de los arquetipos en la materia podría ser considerada otra forma de lenguaje (la doctrina de la *anamnesis* podría aplicarse al lenguaje escrito). El cosmos visible es la expresión *lógica* (el discurso es orden —jonios—, límite —Parménides— y presencia —Heráclito—) de lo indecible.

también de contenido. Determinados mitos, a los que Platón hace referencia con el término *lógos* («tradición» o «relato»; cf. «antiguas y sagradas tradiciones», *Carta VII*, (335a); «antiguo relato», *Fedón* 70c), contienen algunas de las tesis básicas del orfismo acerca de verdades religiosas integradas en el sistema platónico. Los mitos son, pues, valorados y recuperados no sólo en su estructura formal como recurso pedagógico y metodológico, sino también como transmisores o contenedores de conocimiento y, además, de conocimiento de esa realidad suprema de la que el discurso ordinario, hablado o escrito, es incapaz de dar cuenta.

Pues bien, es precisamente este juicio acerca de la doble función del mito el que parece estar presente en Aristóteles en el diálogo *Peri philosophías*, obra de juventud de la que sólo han llegado hasta nosotros fragmentos, redactada y publicada con gran probabilidad en el periodo académico de Aristóteles, esto es, en vida de Platón. En efecto, en el libro primero de esta obra Aristóteles desarrollaba el tema de la destrucción periódica de la civilización y la consiguiente pérdida de la Sabiduría (el conocimiento de las realidades supremas o divinas) alcanzada previamente. El fragmento número 8 (edición Ross)<sup>5</sup> de esta obra señala que la época de barbarie subsiguiente a la catástrofe conserva algún resto de esa Sabiduría anterior en la forma de *proverbios* que, gracias a su concisión y agudeza, han salvado el conocimiento. Diversos pasajes de los tratados llegados hasta nosotros, que, según opinión mayoritaria de la crítica, representan citas o préstamos del *Peri philosophías* permiten completar el cuadro. Así, *De caelo* (I, 3, 270b, 17ss.) señala, en el marco de la discusión del elemento celeste, que la misma *etimología* de la palabra *éter* (*aithér*, derivada de *aei theîn*, «correr siempre») indica que «el nombre se nos ha transmitido hasta nuestros días por los antiguos, que lo concebían del mismo modo que nosotros decimos»<sup>6</sup>, esto es, como lo divino e inmortal en tanto que superior. Resulta, pues, que el lenguaje, en los proverbios y en la misma etimología más o menos velada y encubierta, transmite restos —restos poderosos además; conocimiento de lo divino y ontológicamente superior— de la sabiduría precedente al periodo de barbarie subsiguiente.

Pues bien, el *mito* parece estar integrado en este esquema. El importantísimo capítulo octavo de *Metafísica* XII, cuya pertenencia a la redacción original del libro Philip Merlan demostró de manera concluyente e irrefutable<sup>7</sup>,

5 Aristóteles, *Fragmenta selecta*, ed. de W. D. Ross, Oxford Univ. Press, 1955.

6 Aristóteles, *Acerca del cielo*, trad. de M. Candel, en Biblioteca Clásica Gredos.

7 Ph. Merlan, «Aristotle's Unmoved Movers», *Traditio*, 4, 1946, pp. 1-30. Véase también I. Méndez Lloret, «La concepción aristotélica de la divinidad: del *Peri philosophías* a *Metafísica* XII; teología cósmica y motores inmóviles», *Daimon, Revista de Filosofía*, 6, 1993, pp. 23-40.

concluye con un pasaje en el que la crítica ha reconocido también una cita o extracto del *Peri philosophías*:

De los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos [no ya las esferas celestes, sino sus motores inmóviles o inteligencias] son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadido mítica-mente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que éstos tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones: pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente y que, verosímelmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias suyas se han conservado hasta ahora como reliquias. Ciertamente, la opinión original de nuestros antepasados y la procedente de los primitivos nos es conocida solamente hasta este punto<sup>8</sup>.

Así pues, también el *mito* recoge y transmite el saber de lo divino y primero en el orden del ser. Los pocos supervivientes a la catástrofe, salvajes e ignorantes, se ven convertidos de este modo, por el valor del mito que en ellos opera activamente, en protagonistas de la historia de la humanidad como herederos y transmisores de la *sophía*. Pero el mito tiene, según nos dice Aristóteles, dos niveles de lectura y en consecuencia una doble incidencia sobre el colectivo humano. Por un lado, la lectura más pública, unida a elementos espúreos y falsos, revierte directamente en la vida colectiva como sustentador de la armonía política (no en la perspectiva de la verdad, sino de «lo conveniente» políticamente, to; *sumferon*). Por otro lado, parece pertenecer al ámbito de lo filosófico como fiel transmisor de la correcta idea de lo divino y superior, alcanzada de nuevo por Aristóteles en el presente ciclo civilizatorio: la inteligencia pura y divina motor inmóvil de las esferas celestes. Si atendemos a la descripción de las cinco etapas en las que Aristóteles ordena la reconquista de la *Sophía* perdida (según el mencionado fragmento nº 8 perteneciente al primer libro del *Peri philosophías*), el mito es útil para la tercera etapa (política) y para la quinta (teología, como *perfección* de la Sabiduría en tanto que conocimiento de las realidades supremas o *tà theia*).

Se podría pensar que la distancia que abre entre ambas, en cuarto lugar, la *physikè theoría*, elimina irremisiblemente la posibilidad de comu-

---

8 *Metafísica*, XII, 8, 1074b 1-14; trad. de Tomás Calvo en Biblioteca Clásica Gredos.

nicación entre ellas, hecho que supondría una ruptura absoluta entre los planteamientos generales de Platón y Aristóteles. Sin embargo, para Aristóteles el mito, en la medida en que es portador de un discurso verdadero sobre lo divino (el verdadero objeto de la Filosofía; la Teología es, en efecto, Filosofía primera, siendo la Física el desarrollo primero y más inmaduro de la Filosofía), se reconoce como un elemento de unión entre política y filosofía. Es, ciertamente, el punto de articulación entre la religión para el vulgo y la religión del sabio tal como se formula en la teología astral<sup>9</sup> y en la teología de la Inteligencia.

A través del mito se constata la irracionalidad de la mayoría, pero al mismo tiempo parte de su utilidad radica en encauzar hacia lo supremo a esa mayoría ignorante por medio de la imagen. El mito encierra, a un mismo tiempo, verdades fundamentales de la *sophía*, referentes a las realidades supremas y principios del ser; transmite una definición esencial acerca de lo divino, pues, del mismo modo que en Platón, el valor del mito es teológico. Según el Estagirita, el mito es instrumento de investigación del filósofo; de ahí que su consideración esté prácticamente en el punto de partida de su *opera magna* en materia teológica, la *Metafísica*: «Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe, de ahí que el amante del mito (*philomythos*) sea, a su modo, «amante de la sabiduría» (*philosophos*): y es que el mito se compone de maravillas»<sup>10</sup>.

A pesar de la evidente continuidad en la valoración del mito entre la posición de Platón y la de Aristóteles, es preciso señalar asimismo su antagonismo. Aristóteles valora el mito como *palabra fijada*, sea transmitida oralmente o por escrito, en su positividad. Según el significado de cada término del discurso y del discurso en su globalidad (recordemos que el Estagirita descubre los distintos modos de lo real o *categorías* a través del análisis lingüístico, fundamento metodológico de su *Organon*), el mito, la palabra fijada por la tradición, denota explícitamente lo real, la realidad de su discurso para aquél que lo sabe utilizar o leerlo en sus justos términos<sup>11</sup>.

9 Los dioses visibles, esto es, los astros, son objeto de estudio de la *física*. Véase la clasificación de las ciencias, acorde con la jerarquía de las sustancias, en *Metafísica*, XII, 1, donde se asigna a la Física (y a la Astronomía, la ciencia matemática más cercana a la Filosofía según *Metafísica*, XII, 8, 1073b 4-5) el estudio de la sustancia o entidad sensible, tanto corruptible (mundo sublunar) como incorruptible y eterna (mundo supralunar o divinidad celeste). Véanse los artículos citados antes, nota 7.

10 *Metafísica*, I, 2, 982b 17-19; trad. cit. de T. Calvo.

11 El que sabe «tomar sólo lo primitivo» (*mónon tò prôton*) referente a la verdad del ser («las entidades primeras son dioses»), separándolo de lo «añadido para la persuasión [política] de la multitud», cuya perspectiva es, en cambio, pragmática: «el beneficio de las leyes y de lo conveniente».

En cambio, para Platón, el valor «positivo» del mito reside en su carácter contradictorio, en su ambigüedad: ser *imagen* (*eikôn*) no es verdaderamente *ser*. El desfase o la distancia entre el conocimiento dianoético o dialógico (la forma humana de conocer) y el objeto en sí (véase *Carta VII*, 342a ss.) impiden que el *lógos*, la palabra fijada, contenga y exprese la realidad auténtica. Por eso, para Platón, la «palabra fijada», bajo las diferentes formas que pueda adquirir (nombre, definición, imagen; cf. *Carta VII*, 342b), es necesaria para que se produzca el *conocimiento*, la ciencia: «a fuerza de manejarlos todos<sup>12</sup>, subiendo y bajando del uno al otro, a base de un gran esfuerzo se consigue crear el conocimiento cuando tanto el objeto como el espíritu están bien constituidos» (*ibidem*, 343e). La debilidad de la palabra fijada, la contradicción de la imagen, el juego de luz y sombras referido en la alegoría o mito de la caverna, despiertan de repente la intuición del intelecto dando señales de la vida de la *ousía* inteligible, del ser completo; como dice Platón en esta *Carta VII*, (344b):

Y cuando después de muchos esfuerzos se han hecho poner en relación unos con otros cada uno de los distintos elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a críticas benévolas, en las que no hay mala intención al hacer preguntas ni respuestas, surge de repente la intelección y comprensión de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana.

---

12 Los elementos del conocimiento: nombre, definición, imagen, conocimiento mismo. Véase *Carta VII*, 342 a-d.