

PRIMERAS LÍNEAS SOBRE LA TRADICIÓN EN EL MUNDO GRIEGO

PEDRO AMORÓS

RESUMEN

La tradición como concepto en el que se plantean los problemas fundamentales de la memoria oral colectiva es una creación griega. Este ensayo es un análisis de los libros II y III de la República de Platón, en donde están dados todos los elementos para comprender el tema de la tradición en el mundo griego: el vínculo entre poesía y mitología, el carácter de la mentalidad oral, la actividad de poetas y mitólogos, la relación entre oralidad y escritura, y la fuerza de la tradición como elemento de continuidad en la cultura griega.

Palabras clave: Tradición, transmisión, hermenéutica, *mythos*, *pheme*.

ABSTRACT

Tradition as a concept where the main problems of the collective oral memory are considered is a Greek creation. The present essay is an analysis of books II and III of Plato's Republic, where all the elements to understand the topic of tradition in the Greek world are to be found: the link between poetry and mythology, the nature of the oral mentality, the activity of poets and storytellers, the relationship between orality and literacy, and the power of tradition as a continuity element in the Greek culture.

Key words: Tradition, transmission, hermeneutic, *mythos*, *pheme*.

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Área Historia Antigua, Facultad de Letras, Universidad de Murcia, 30001 Murcia.

I. INTRODUCCIÓN: LA TRADICIÓN COMO CONCEPTO Y COMO PROBLEMA DENTRO DE LA CULTURA GRIEGA

Estudiar la tradición es un tema bastante resbaladizo. Su análisis ha dado lugar a las más variadas representaciones: fenómeno social, conglomerado heredado, memoria viva, palabra sin autor, palabra preservada en la memoria oral; he aquí algunos de los diferentes matices que ha adquirido la tradición en función de las pretensiones del investigador. A la luz de esta riqueza y ambigüedad semántica, el primer aspecto que se nos presenta con nitidez es el siguiente: la palabra tradición es un concepto equívoco, ambiguo y de difícil definición¹.

En cualquier caso, la premisa desde la cual se plantea este ensayo es que el tema de la tradición tiene como punto de referencia la cultura griega: la tradición como concepto en el que se plantean los problemas fundamentales de la memoria oral colectiva es una creación griega.

Para llegar a este tipo de conceptualización, los griegos tuvieron que seguir un camino bastante sinuoso en el que entraron en liza varios de los elementos principales que configuran cualquier cultura: oralidad y escritura, tradiciones y costumbres, pensamiento concreto y pensamiento abstracto, «ilustración» y cultura popular, todos estos elementos, y aún más, se ponen en juego desde el momento en que la alfabetización se extiende de forma lenta por Grecia, y sobre todo desde que la prosa entra en contacto con la poesía y con la experiencia poética dentro de la cultura griega. Centrémonos ahora en el concepto de tradición, aplicado esencialmente al mundo griego.

I.1. Tradición, transmisión y sabiduría

Ya hemos adelantado que la tradición evoca todo lo relativo a la memoria colectiva, toda palabra que no tiene autor. Hace referencia a todo lo que se considera verdadero, a las costumbres y tradiciones, a todo lo que se transmite entre la boca y el oído, y que procede de los antiguos. La tradición es, por tanto, memoria viva e implica *transmisión*. Pero toda transmisión lleva consigo una variabilidad temporal. La memoria, digámoslo así, combina la variación con la repetición, por lo que la tradición se ve sometida a un efecto que algunos investigadores han denominado «ley de progresión oral»².

En relación con la transmisión de la tradición, la crítica ha tendido a identificar la tradición con la poesía, convirtiéndose el poeta en el transmisor de la tradición oral. Ello significa, en todo caso, eludir otras prácticas de narración oral y otros agentes transmisores de la tradición³.

Otro aspecto interesante que también hay que tener en cuenta es cómo la tradición se transmite y se mantiene de forma diferente según sean los informantes y los transmisores de la

1 El último ensayo que he tenido la oportunidad de leer acerca del concepto de tradición trata precisamente la variedad de significaciones que adquiere la palabra tradición. Se trata del artículo de LENCLUD, G.: «Qu'est-ce que la tradition?», en DETIENNE, M. (ed.): *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, París, 1994, pp. 25-44. Debido a la ambigüedad que entraña la palabra, G. Lenclud considera el vocablo tradición como un «mot-problème». Por otra parte, es evidente que si tomamos el concepto de Tradición en mayúscula tendremos que referirnos a la ciencia de las religiones (Véase CONGAR, Y.: «Tradition», *Dictionnaire des religions*, París, 1984).

2 Esa es la expresión empleada por E. HAVELOCK en su libro *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994, p. 130, n. 19 [trad. castellana de *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963].

3 Este es el tema que plantea el ensayo de L. EDMUNDS, «Oral Story-Telling and Archaic Greek Hexameter Poetry», en el *V Coloquio Internacional de Filología griega*, Madrid, 2-5 de marzo de 1994.

tradición. La transmisión puede realizarse bien por medio de cantores más o menos profesionales, experimentados en fórmulas y recursos de reproducción, dentro de una esfera pública, colectiva, o bien mediante agentes transmisores no profesionales, en el seno de un cerrado círculo familiar.

Además de estar vinculada a los mecanismos de transmisión, la tradición está ligada al tema de la sabiduría: como palabra preservada y escuchada de los antiguos la tradición posee un principio de autoridad. Esta sabiduría emanada de la tradición está relacionada con el hecho de que es un depósito que se transmite a través del tiempo. Es, digamos, el desarrollo temporal el que concede a ese depósito su carácter de tradicionalidad. La idea de tradición está, por tanto, unida a las de ancianidad y continuidad⁴, y esta íntima conexión es la que permite concebir a los griegos una clave de sabiduría y verdad, un «mensaje escondido» en la tradición. En este respecto, más que un concepto de lenguaje, la tradición se presenta como una manifestación de ideas, creencias, valores, en suma, una visión del mundo.

Derivado del principio de autoridad se encuentra la afirmación según la cual la tradición es un terreno de creencias al que se alude por la incapacidad que tenemos los hombres para encontrar la verdad por nosotros mismos⁵. Sólo «los antiguos» saben la verdad. La tradición es, en cierta medida, un paso previo de conocimiento, pero esta especie de conocimiento es un «conocer» de oídas⁶, es la memoria del *logos*, de la palabra que va circulando de boca en boca.

A partir de estas consideraciones, un principio fundamental para entender la cultura griega se podría enunciar en los siguientes términos: la verdad es una posesión adquirida por los antiguos, y por lo tanto no se puede mentir desde la nada, tan sólo se va deformando en todo caso la verdad. A ello hay que unir el predominio que la palabra oral ejerce sobre la palabra escrita en la cultura griega. La tradición es un supuesto general de la existencia griega. Toda la cultura, en su integridad, sigue siendo la de los primeros días, sólo que recreada progresivamente⁷. Este supuesto previo es decisivo para comprender el tema de la tradición, porque hasta el más «racionalista» de los escritores griegos nunca deja de apelar a la memoria (*mneme*). La prosa de historiadores y filósofos, en este sentido, tiene sus propios mecanismos para referirse a la tradición. El denominado «intelectualismo» y la mentalidad abstracta que algunos autores atribuyen a la cultura griega a partir de Tucídides y Platón no logra, por consiguiente, sofocar la fuerza de la tradición dentro del mundo griego.

El vínculo entre tradición y sabiduría es, a la sazón, fundamental para entender la mentalidad griega. La tradición siempre aparece provista de autoridad, y es, precisamente, cuando se empieza a poner en tela de juicio esta autoridad cuando comienza a emerger el concepto de tradición como un concepto de lenguaje dentro del mundo griego. La tradición en este sentido es un problema de hermenéutica y lenguaje que adquiere consistencia y forma definitiva en la obra platónica.

4 «Una tradición parece tanto más activa e indispensable cuanto más antigua, y cuando se ha seguido de manera más ininterrumpida», afirma G. Lenclud en su ensayo «Qu'est-ce que la tradition?», en DETIENNE, M. (ed.): *Transcrire les mythologies*, París, 1994, p. 29.

5 Cf. PLATÓN: *Fedro*, 274 C; *Fedón*, 85 C y 99 C-D.

6 Tucídides conoce de oídas —ἀκοῖῃ— a Minos. Este conocer por oídas es conocer por la tradición. «La historia nace como tradición y no se elabora a partir de fuentes», dice P. VEYNE en su libro *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Barcelona, Granica, 1987, p. 27 [trad. castellana de *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, 1983].

7 J. BURCKHARDT escribe un hermoso y fundamental capítulo dedicado al mito en su *Historia de la cultura griega* (Vol. I, Barcelona, Iberia, 1974).

I.2. Tradición, hermenéutica y lenguaje

La cuestión que hay que plantear ahora es cómo la tradición empieza a constituir un *problema* para la mentalidad griega y cómo a partir de ese momento surge la tradición como *concepto* de lenguaje. En este respecto, la clave para empezar a entender el tema de la tradición no se halla en los cosmólogos jonios, ni siquiera en los sofistas; hay que buscarla en la actividad de los *logógrafos*. Esta idea ya había sido intuida en el siglo XIX por J. Burckhardt. En su *Griechische Kulturgeschichte* se lee lo siguiente: «La tradición, primeramente en manos de los rapsodas y de los poetas teogónicos, pasó a manos de los logógrafos, aquellos recopiladores de leyendas locales y tribales, de los que Tucídides (I, 21) nos dice ya que escribieron más para regalo del oído que para honor a la verdad. También Estrabón (VIII, 3, 9): «Los escritores antiguos cuentan muchas cosas que no han ocurrido, pues se han nutrido de mentiras al describir los mitos». Lo dice a propósito de uno de los logógrafos más importantes, Hecateo de Mileto, quien, quinientos años antes de Estrabón, había escrito ya: «Los griegos conservan muchas y risibles noticias»⁸.

En estas líneas, Burckhardt habla claramente de ese momento en que la tradición se pone en manos de los *logógrafos*. Al respecto, se pueden recordar las palabras de Hecateo en el prólogo de su obra: «Hecateo de Mileto habla así (*mytheitai*). Escribo (*grapho*) estos relatos como me parecen verdaderos»⁹. Se observa en este preámbulo cómo Hecateo combina los verbos «decir» y «escribir», al mismo tiempo que pasa en su discurso de la tercera a la primera persona. Su actividad como *logógrafo* se encuentra a medio camino entre el contar y el escribir. A pesar de todo, Hecateo no puede sustraerse a la idea de escribir buscando el placer del que escucha. Hecateo sigue apelando a la memoria. No obstante, es capaz de reconocer que los relatos de los griegos son múltiples (*polloí*) y ridículos (*geloioi*)¹⁰. En Hecateo se descubre el *logos* como lenguaje de la tradición al tiempo que se advierte que la tradición encierra variados y risibles *logoi*.

A partir de este momento, la tradición se convierte en una palabra cuando menos sospechosa¹¹, pero en la misma medida sigue siendo el elemento de referencia. Los «escritores» se van a mover a partir de entonces en una especie de equilibrio entre el respeto por la autoridad de la tradición y el distanciamiento crítico de ella. La escritura comienza a actuar y se empieza a escribir el discurso sobre la tradición. Este distanciamiento crítico de la tradición abre, pues, los caminos de la hermenéutica mediante un intercambio entre el pasado interpretado y el presente que interpreta. La hermenéutica instituye la tradición recuperando el pasado a través de una «lectura» o interpretación seleccionada.

Otro problema que plantea el tema de la tradición deriva de las únicas fuentes que poseemos, que son fuentes escritas. El problema se podría formular en los siguientes términos: ¿cómo descubrir las marcas de la oralidad en las fuentes escritas, es decir, cómo se reconoce formalmente la tradición?¹². El problema es arduo y el único camino viable es el análisis semántico.

8 BURKHARDT, J.: *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1974, vol. I, pp. 28-29.

9 HECATEO: *FGrHist.*, I, F. 1a, Jacoby.

10 HECATEO: *FGrHist.*, I, F. 1a, Jacoby.

11 «La conjetura, *eikasis*, [dice P. VEYNE], toma el lugar de la confianza en la tradición» (VEYNE, P.: *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, ed. cit., p. 94).

12 Algunos historiadores expresan este problema con la fórmula *fabricación de la tradición*. En este sentido, la tradición «es observada bajo los rasgos de una facultad empírica de palabras pronunciadas o de acciones ejecutadas en un contexto particular» (LENCLUD, G.: «Qu'est-ce que la tradition?», en DETIENNE, M.: *Transcrire les mythologies*, París, 1994, p. 34). La palabra clave, lógicamente, es «contexto». No en vano estos historiadores hablan de contexto de enunciación.

Teniendo en cuenta esta premisa, la idea que sugiero es que desde el momento en que la investigación de tradiciones antiguas (...ἀναζητήσις τε τῶν παλαιῶν, lo llama Platón en *Critias* 110 A3) penetra en la cultura griega, la tradición se expresa mediante retazos y fragmentos que el narrador se encarga de recoger y repetir. El yo del escritor se afirma frente al discurso de los otros, a mitad de camino entre el distanciamiento y la autoridad de la tradición. Para decirlo de otro modo, la palabra de la tradición cambia en época arcaica desde que el yo del autor no asume determinado relato y se refiere a él en estilo indirecto. Se trata de recordar lo que «se dice»: «La musa canta que...», «se dice que...», «un *logos* dice»¹³. La tradición es, pues, un murmullo de voces que se transmite de boca en boca. De ahí la importancia del vocablo *pheme* en todo este proceso, ya que esta palabra vehicula todos los «se-dice» que configuran la tradición («dicen», *legousi*; «se-dice», *legetai*; «el relato», *logos*). Pero más allá del poder del rumor, de *pheme*, existe otro vocablo que indica el sentido en que es recibida la tradición. Se trata de *akoe*, palabra que muestra claramente la forma en que la transmisión se lleva a cabo de boca a oído¹⁴.

Para finalizar, a modo de resumen, podemos afirmar que el tema de la tradición en el mundo griego plantea tres cuestiones diferentes que, a la sazón, se encuentran relacionadas entre sí.

Una cuestión es la tradición como problema de hermenéutica. En este respecto, Platón adquiere una gran importancia dentro de la cultura griega, pues el filósofo interpreta la tradición y la conceptualiza. Otra cuestión bien diferente son las «marcas» de la oralidad, los «signos» de la tradición. En este sentido, la tradición se convierte en un discurso indirecto a partir de finales del siglo VI a.C., y se expresa mediante *fragmentos*. Una tercera cuestión es la fuerza de la tradición que siempre se mantiene viva en el marco de la cultura griega.

Para estas primeras líneas sobre la tradición en el mundo griego he elegido a Platón. La elección no es arbitraria: en la época de Platón se pasa de una sociedad que vive inmersa en la tradición a una sociedad que dispone del concepto de tradición, es decir, que tiene conciencia de tradición, y que se mueve en un juicio crítico sobre «lo heredado» y su recepción.

El análisis que sugiero se refiere a los libros II y III de la *República* porque ahí están dados todos los elementos para comprender el tema de la tradición en el mundo griego.

II. TRADICIÓN, HERMENÉUTICA Y LENGUAJE: LOS LIBROS II Y III DE LA REPÚBLICA DE PLATÓN

La *República* de Platón es un libro atípico donde los haya. Su estructura interna no deja lugar a dudas: el tratado se inicia como un libro que reflexiona sobre la justicia y parece enfocado en principio hacia la teoría política. Sin embargo, pronto da un giro y el libro se orienta hacia la *paideia*¹⁵. De repente percibimos que todo lo que se ha dialogado hasta ese

13 VEYNE, P.: *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, ed. cit., pp. 51-52; también son importantes los comentarios de J.P. VERNANT en el prólogo a la nueva edición, de 1987, de su libro *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962 [trad. castellana: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992].

14 La cosa no termina aquí. Para ser completo, el lenguaje de la tradición ha de recoger las tradiciones y costumbres transmitidas de forma oral —*ethe* y *epitedeumata*— (HESÍODO, *Teogonía*, 66: *nomoi* y *ethe*) y que forman parte de la *paideia* griega. Son las leyes no escritas, *agrapha nomima*, a las que el pueblo suele denominar leyes tradicionales o de los antepasados (Cf. PLATÓN, *Leyes*, VII, 793 A —πατρίους νόμους—). Como se advierte, el campo de la tradición es amplio pues las tradiciones —*legomena*— son numerosas, y las producciones memoriales de la tradición variadas: proverbios, cuentos de viejas, genealogías, cosmogonías, epopeyas, arqueologías, costumbres, antiguos relatos en suma —*palaioi logoi*—.

15 Cf. *República*, II, 376 C-E.

momento funciona como preámbulo. El tema central de la obra está por llegar: Platón se dispone a educar a los hombres «como mitologizando en un mito», pero guiando el tiempo libre mediante el *logos*. Poesía y mitología pasan a ocupar el primer plano de una investigación que está a mitad de camino entre la exégesis y la hermenéutica, y que nos descubre el tema de la tradición en toda su extensión. He aquí, sin duda, la esencia de los libros II y III de la *República*.

En el fondo, el objetivo de Platón es la reforma de la *paideia* tradicional, de ahí que el tratado avance en la búsqueda de una continuidad entre la poesía y la filosofía. No hay que olvidar que en una sociedad como la griega, fundada sobre la tradición, las reformas corren a cargo de los filósofos y no de los historiadores¹⁶.

Pero la *República* no sólo es un libro atípico en cuanto a su estructura. Para el tema que nos ocupa, a saber, la tradición, es importante considerar la crítica que Platón realiza de la poesía, porque dicha crítica resulta cuando menos extraña para una mentalidad moderna acostumbrada a valorar la poesía desde un punto de vista estrictamente estético¹⁷. El lector siempre duda de las verdaderas intenciones de Platón y parece encontrarse no pocas veces en un callejón sin salida.

El análisis que propongo a partir de ahora se centra en los libros II y III de la *República* porque considero que en ellos reside la clave para entender no sólo la *República* sino también el camino de exégesis y hermenéutica de la tradición que ha iniciado Platón y que le lleva a conceptualizar la tradición misma. En este sentido, en estos dos libros están dados todos los fundamentos de la oralidad: composición, narración-comunicación y transmisión, es decir, tradición confiada a la memoria¹⁸.

II.1. Las huellas de la tradición

En una sociedad que vive inmersa en la tradición, en donde la verdad tan sólo ha sido vista y alcanzada por los primeros, por «los antiguos», y en donde no existe otra posibilidad que aceptar lo que se dice y se transmite, resulta fundamental seguir el camino que marca la tradición como escalón previo a todo conocimiento. Al fin y al cabo, como bien nos recuerda Platón en el *Fedro*, si nosotros pudiésemos descubrir la verdad por nosotros mismos no seguiríamos ocupándonos de la *doxa*¹⁹. Es nuestra incapacidad para alcanzar la verdad la que nos obliga a considerar la tradición, esa mediación y lenguaje engarzado por la *doxa*²⁰.

16 Arnaldo Momigliano lo explica con mucha claridad. Planteando el tema del cambio dentro de la historiografía antigua afirma lo siguiente: «Un rasgo interesante de esta historiografía del cambio es que deja libre al historiador para ser un tradicionalista en su corazón. O viceversa, el historiador era libre para recomendar el cambio. Mas debo admitir que no sé de ningún historiador griego o romano, de cuantos se nos han transmitido, que positivamente hayan recomendado el cambio... Los filósofos, más que los historiadores, recomendaban reformas» («La tradición y el historiador clásico» en *La historiografía griega*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 54) [el ensayo está publicado originalmente en *History and Theory*, XI, 3, 1972, pp. 279-293].

17 Véase el capítulo primero del importante libro de HAVELOCK, E.: *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.

18 En un importante libro, *Poesía e pubblico nella Grecia antica*, Bari, 1984, B. GENTILI ha explicado que en toda cultura oral suelen concurrir tres condiciones simultáneamente o por separado: 1) oralidad de la composición; 2) oralidad de la comunicación; y 3) oralidad de la transmisión. (Véase el capítulo primero de la traducción castellana, *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona, Quaderns Crema, 1996).

19 Cf. *Fedro*, 274 C.

20 Según E. LLEDÓ, «estar en la tradición es, por consiguiente, tener la única posibilidad de experimentar, aunque sea de una manera subsidiaria e inercial la razón de un origen. Y por ello hay que preocuparse de las «opiniones de los hombres» (*El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 41).

Siguiendo esta línea de pensamiento, en el inicio del libro II de la *República*, los discursos de Glaucón y Adimanto acerca de la justicia tienen como objeto abrir el campo de la tradición. Platón enmarca dichos discursos en el terreno de la *doxa*, a saber, en el marco de la opinión de la mayoría (*polloi*) y en el marco de las tradiciones antiguas (*legomena*).

En concreto, en el prólogo de su exposición, Glaucón se expresa del siguiente modo:

«Retomaré el argumento de Trasímaco, y trataré primeramente de cómo dicen (φασιν) que es la justicia y de donde ha nacido; en segundo lugar, cómo todos los que la cultivan lo hacen contra su voluntad, como una necesidad, no como un bien; y en tercer lugar, mostraré también que es natural que así procedan, pues, según dicen (ὡς λέγουσιν) es mucho mejor la vida del injusto que la del justo»²¹.

Esta declaración de intenciones por parte de Glaucón es muy interesante para comprender el terreno en el cual se va a mover su discurso: toda la argumentación de Glaucón en torno a la justicia toma como punto de partida la opinión de la mayoría. La utilización del vocablo φασιν (358 C2) y de la construcción ὡς λέγουσιν (358 C6) opera en este sentido. Además, poco antes, Platón emplea el vocablo πολλοῖς (358 A4) para hacer significar que la alocución de Glaucón se sitúa en el terreno de la *doxa*, concretamente en el marco de la opinión de «los muchos», *polloi*²².

La exposición de Adimanto, por otra parte, se propone ir más lejos que la de su hermano Glaucón y se encauza directamente hacia las tradiciones (*legomena*). Aunque, en un principio, Adimanto parece referirse a las tradiciones poéticas exclusivamente, Platón nos hace ver inmediatamente que el discurso sobre las tradiciones incluye aquello «que se dice por poetas y privados» (ἰδίᾳ τε λεγόμενον καὶ ὑπὸ ποιητῶν, 363 E6-364 A1) acerca de la justicia y de la injusticia. Así, los relatos (λόγοι, 364 B2) que cuentan, tanto unos como otros, acerca de la virtud son los más asombrosos de todos²³. Ahora bien, como testigos de estos relatos, *logoi*, emplea a los poetas²⁴. Concretamente, Platón utiliza los *logoi* de Hesíodo y Homero, y, además, menciona los *bibloi* de Museo y Orfeo²⁵. Todas estas narraciones quedan definidas en el texto platónico como tradiciones acerca de la virtud y del vicio, y la estimación que les conceden dioses y hombres. Y Platón emplea la palabra λεγόμενα (365 A5) para hacer referencia a ellas.

Aún más importante es lo que, a continuación, dice Adimanto con respecto a esas tradiciones:

«¿Cómo pensaremos que, una vez escuchadas (ἀκουούσας), afectarán las almas de los jóvenes (νέων ψυχὰς) bien dotados y capaces de volar por encima de todas estas tradiciones (λεγόμενα) y de deducir de ellas de qué modo se ha de ser y por dónde hay que encaminar la vida para pasarla lo mejor posible?»²⁶.

21 *República*, II, 358 B7-C6.

22 Toda la terminología utilizada por Glaucón en su discurso no deja lugar a dudas sobre el terreno en que se mueve: φασιν, 358 E3, 359 D1 y 362 C6; μυθολογοῦσιν, 359 D6; ὡς δόξειεν, 360 B4.

23 Cf. *República*, II, 364 B.

24 *República*, II, 364 C5-6: τοῖς λόγοις μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται.

25 La mención de unos documentos —*bibloi*— bien puede hacer referencia a fragmentos de la sabiduría de Museo y Orfeo, empleados por sacerdotes y adivinos, posiblemente como referencia para los sacrificios. La anotación es interesante por cuanto significa el empleo de *bibloi* por parte de una minoría. En época de Platón ya circulaban los fragmentos de la tradición de Museo y Orfeo.

26 *República*, II, 365 A6-B1.

Varias consideraciones de alcance se pueden extraer de este fragmento platónico:

1.— Platón utiliza nuevamente la palabra λεγόμενα (365 A7) para referirse a las tradiciones²⁷.

2.— El filósofo griego se sitúa en el plano de la oralidad al observar que estas tradiciones son escuchadas (ἀκουούσας, 365 A6) por los jóvenes. Nos encontramos ante fragmentos de los poetas que no son leídos sino escuchados.

3.— Todo ello está en relación con la función documental y pedagógica que ejercen los poetas en la cultura griega, pues contribuyen a cultivar el alma de los jóvenes.

La conclusión que extrae Adimanto de su exposición es de extraordinaria importancia para el desarrollo posterior de la *República*. Adimanto se expresa así:

«No obstante, si deseamos ser felices, se ha ir por este camino, según las huellas de las tradiciones transmiten» (ἀλλ' ὅμως, εἰ μέλλομεν εὐδαιμονήσειν, ταύτη ἰτέον, ὡς τὰ ἴχνη τῶν λόγων φέρει)²⁸.

Platón nos está señalando el sentido que tiene el estudio de la tradición como camino previo de conocimiento y felicidad. Fijémonos en sus palabras: «según las huellas de las tradiciones transmiten» (ὡς τὰ ἴχνη τῶν λόγων φέρει, 365 D2). La clave de este pequeño fragmento está en la traducción e interpretación de la palabra *logoi* y del verbo φέρω. El vocablo *logoi* hace referencia a las tradiciones. Dicha palabra ya ha sido empleada por Adimanto, en 364 B2, justo en el momento en que se inicia su análisis sobre los *logoi* más asombrosos de poetas y privados acerca de la virtud y de los dioses. Por su parte, he traducido el verbo φέρω por «transmitir», una de las acepciones menos utilizadas por los traductores. He tenido en cuenta que dicho verbo implica «llevar algo dentro de sí», algo que en este caso llevan las tradiciones y que se transmite. Finalmente, la palabra ἴχνος significa huella, señal, rastro, y el verbo ἴχνεύω tiene el sentido de «rastrear». El objetivo de Platón está claro: rastrear las tradiciones. Este pasaje así entendido es fundamental porque nos habla de la importancia de la tradición dentro de la obra platónica²⁹.

En conclusión, los discursos de Glaucón y Adimanto, que toman como punto de referencia la opinión de la mayoría (*polloi*) y las tradiciones (*legomena*) respectivamente³⁰, sirven como preámbulo al análisis de la tradición que se avecina en los libros II y III de la *República*.

II.2. Poesía y mitología. La actividad de «mitologizar»

En el libro II de la *República*, Platón propone una investigación que da un giro al tratado³¹. La *paideia* pasa a ocupar el centro de la *República* platónica en la misma medida en que Platón

27 La palabra λεγόμενα aparece de nuevo, por tercera vez consecutiva, en 365 B5, para señalar el contenido de las tradiciones poéticas.

28 *República*, II, 365 D1-2.

29 No es raro que en su edición de la *República*, Pabón y Fernández Galiano hayan traducido este pasaje del siguiente modo: «En este caso, si aspiramos a ser felices no tenemos más remedio que seguir el camino que nos marcan las huellas de la tradición» (PABÓN, J.M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M.: *Platón: República*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, tomo I, pp. 69-70).

30 Al final de su exposición, Adimanto reconoce que, en el tema tratado, se ha considerado tanto la palabra de los muchos como de los eminentes (ὡς ὁ τῶν πολλῶν τε καὶ ἄρκων λεγόμενος λόγος, 366 B6-7). Es significativa la distinción que elabora Adimanto entre la palabra de la mayoría y la «palabra escogida», «palabra tradicionante», *legomenos logos*.

trata las relaciones entre poesía y mitología. Platón, a la sazón, nos presenta el terreno de la mitología no sólo como un campo de relatos transmitidos y modelados sino como un lugar de investigación y hermenéutica mediante el *logos*.

Sócrates expresa de un modo contundente los perfiles de la investigación con las siguientes palabras: «como mitologizando en un mito y guiando el tiempo libre con el *logos* eduquemos a los hombres» (ὡςπερ ἐν μύθῳ μυθολογούντες τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας, 376 D9-10). A pesar de las dificultades que entraña la interpretación de este texto, Platón emplea las justas palabras: el vocablo *logos* expresa el sentido de investigación e interpretación que se propone Platón con respecto a las tradiciones antiguas, y que toma como modelo la poesía y los poetas. El carácter de investigación viene reforzado en el texto platónico por el empleo del término *scholē*. La palabra «mitologizar», en cambio, tiene el sentido de narración y composición de relatos³².

Ahora bien, el punto de partida de la hermenéutica platónica en la *República* es la *paideia* tradicional. Esto es lógico si se tiene en cuenta que la *paideia* de los griegos es un *descubrimiento* que procede de los antiguos, y en todo caso sería difícil *descubrir* otra³³. La incapacidad para alcanzar la verdad por nosotros mismos obliga a considerar la tradición. Platón no discute, en este sentido, la autoridad de la *paideia* tradicional, sabe que la sabiduría es un patrimonio de los «primeros», de aquellos que contemplaron la verdad. La interpretación platónica se mueve, pues, entre el respeto por la autoridad de la tradición y el intento de ofrecer una nueva «lectura» de la *paideia*.

En todo caso, la hermenéutica platónica se inicia en la cultura *mousike* ya que ella incluye los mitos que se relatan a los niños y a los jóvenes, y dichos mitos contribuyen de forma decisiva al modelado de las almas³⁴. En esta interpretación de los mitos, que emplea como modelo los relatos de los principales poetas, están dados todos los elementos que permiten relacionar oralidad, mitología y tradición.

Veamos cómo se dirige Sócrates a Adimanto en el preámbulo de esta exégesis de los mitos:

«¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente que los niños (παῖδας) escuchen mitos modelados (μύθους πλασθέντας ἀκούειν) por el primero que llega, y que en sus almas reciban (λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς) opiniones (δόξας) opuestas a aquellas que pensamos deberían tener al llegar a mayores?»³⁵

31 Cf. 376 C-D.

32 G. REALE realiza una interpretación sugerente de este fragmento. La idea de Reale es que, en dos pasajes de la *República* (II, 376 D9-E4; VI, 501 E2-5), Platón define su propio discurso como un *μυθολογεῖν*, en el sentido más amplio de narrar o contar, entendiendo que su discurso escrito no está conducido con un procedimiento de carácter estrictamente dialéctico. G. Reale, partiendo de la supremacía de la oralidad en la enseñanza platónica, llega a identificar discurso escrito, «mitologizar» y juego. De este modo, una mayor seriedad queda aplicada a lo que él denomina oralidad dialéctica (REALE, G.: *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, 1994, 13ª ed., pp. 82-86 (la 1ª ed. es de 1984)). La idea que propongo, por el contrario, es que Platón explica la oralidad con la palabra «mitologizar». Ahora bien, no se trata de una oralidad dialéctica sino poética.

33 La expresión platónica es la siguiente: ἡ χαλεπὸν εὐρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἠρρημένης; (*República*, II, 376 E2-3). Este fragmento tiene una gran relación con otros que he mencionado arriba: *Fedro*, 274 C; *Fedón*, 85 C y 99 C-D.

34 Cf. *República*, II, 377 A-B.

35 *República*, II, 377 B5-9.

E inmediatamente, Sócrates continúa del siguiente modo:

«Primeramente, pues, según parece, debemos vigilar a los forjadores de mitos (μυθοποιούς) y admitirlos cuando sean hermosos y rechazarlos cuando no; y persuadiremos a las ayas y a las madres (τροφούς τε καὶ μητέρας) para que cuenten (λέγειν) a los niños los [mitos] admitidos, moldeando sus almas (πλάττειν τὰς ψυχὰς) por medio de los mitos mejor que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que ahora cuentan (λέγουσι) se ha de rechazar la mayoría»³⁶.

En estos dos fragmentos, que constituyen el prólogo de la hermenéutica platónica, están desarrollados los elementos necesarios para pensar en una interpretación oral de la mitología griega. Desarrollemos ahora estos elementos que se ponen en juego:

(1) Platón se mueve claramente en el plano de la oralidad y de la tradición al afirmar que los niños en su más tierna infancia escuchan mitos modelados. Nos encontramos, por tanto, ante la actividad de «escuchar» (ἀκούειν, 377 B6)³⁷. En este sentido, los niños, como afirma Platón más adelante, deben «escuchar los más bellos *mythologemas* con respecto a la virtud»³⁸. El efecto contrario se produce con otro tipo de mitos que no se deben escuchar y con respecto a los cuales es mejor, literalmente, «guardar silencio» (σιγᾶσθαι, 378 A4).

En principio, podría pensarse que esta oralidad de la mitología apunta exclusivamente a la infancia, pero, más adelante, en el transcurso de su exégesis, Platón ofrece alusiones sobre la forma en que los mitos se cuentan y se escuchan por parte de jóvenes y mayores en general³⁹.

(2) El problema que plantean los mitos es que generan opiniones (δόξας, 377 B8) que los muchachos reciben en sus almas. Estas opiniones exigen, por tanto, un cuidado especial, porque de ellas puede brotar el conocimiento. A través de la δόξα puede surgir el saber.

La tradición, que es lenguaje mediatizado por la δόξα, contribuye a modelar, de este modo, las almas de los niños. La idea de Platón es que las opiniones recibidas (δόξαις, 378 D8) a determinada edad son «difíciles de borrar» y «constantes» (δυσέκκιπτά τε καὶ ἀμετάστατα, 378 D8-E1). La causa es bien sencilla: la tradición opera en la memoria y el lenguaje transmitido oralmente permanece de forma indeleble en el alma de los griegos, o lo que es lo mismo, en la memoria. La idea que sugiero es una posible identificación entre alma y memoria en toda la interpretación de los mitos que lleva a cabo Platón en los libros II y III de la *República*.

(3) Platón habla de mitos modelados (μύθους πλασθέντας, 377 B6) y de forjadores de mitos (μυθοποιούς, 377 B11), pero al mismo tiempo también menciona la actividad de contar o narrar (λέγειν, 377 C3). La distinción que opera aquí es aquella que se establece entre

36 *República*, II, 377 B11-C5.

37 Esta actividad es continuamente repetida en el texto platónico: ἀκούειν, 377B6; 378 A5; 380 A2; 380 B8; ἀκούσαι, 378 A6; ἀκούοντι, 378 B2.

38 *República*, II, 378 E2-3: κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

39 En 377 B, Platón utiliza la palabra joven (νέω) para referirse a esa edad en que el alma es más fácilmente modelada por los mitos. Más claramente aún, en 380 A1-2, el filósofo griego habla de determinadas palabras de la tradición que no deben escuchar los jóvenes (οὐδ'...ἀκούειν τοὺς νέους). En 377 D5-6, Platón habla de los falsos mitos que se han contado y aún se cuentan a los hombres (ἀνθρώποις).

narración y composición de relatos⁴⁰. Para hacer referencia a la actividad de componer o modelar relatos, Platón utiliza preferentemente el verbo ποιέω, pero también los verbos πλάττω y συντίθημι⁴¹. Por su parte, el verbo λέγω nos remite directamente a la actividad de contar relatos.

En principio, Platón parece aplicar la acción de componer o modelar mitos a los poetas⁴², mientras que las ayas y ancianas (τροφούς τε καὶ μητέρας, 377 C2-3) se encargan de narrar los relatos. En este juego de la narración de mitos también participan los ancianos y las ancianas⁴³. Pero el tema no es tan sencillo como parece. Para entender la hermenéutica platónica y la forma en que se expresa la relación entre poesía y mitología, hay que tener en cuenta que Platón propone un análisis que toma como modelo los «mitos mayores» dentro de la poesía. El objetivo del filósofo es indagar los mitos mayores porque el sello que imprimen es el mismo que los mitos menores, pero más fácilmente detectable⁴⁴. Estos mitos mayores son lo que cuentan esencialmente Homero, Hesíodo y otros poetas, «pues son ellos quienes han compuesto (συντιθέντες) los mitos falsos que se han contado y aún se cuentan (ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι) a los hombres»⁴⁵. Por tanto, hemos de pensar que la actividad de los poetas mezcla indistintamente la narración y la composición de relatos, y que Platón establece una distinción entre mitos mayores y mitos menores. Esta distinción puede funcionar en el mismo sentido que aquella que Platón realiza entre lenguaje público de la ciudad, a saber, la poesía, y lenguaje privado, es decir, la prosa⁴⁶.

La palabra clave en todo este engranaje es el que se mezcla la actividad de narración y composición de relatos tradicionales es μυθολογεῖν. En principio, Platón aplica la actividad de «mitologizar» a los poetas, pues son ellos quienes modelan los relatos transmitidos. Los poetas deben conocer las pautas según las cuales se debe «mitologizar»⁴⁷. No obstante, de modo conclusivo, Sócrates habla del siguiente modo en un pasaje importante:

«En cuanto a que la divinidad, que es buena, llega a ser causa de males para alguien, debemos oponernos por todos los medios a que se diga (λέγειν) o se escuche (ἀκούειν) en esta misma polis, si pretendemos que esté regida por la eunomia; ni el hombre más joven ni el más anciano mitologizarán, esté en verso o en prosa (μήτ’

40 La distinción entre narración (λέγειν) y composición (ποιεῖν) de relatos es clara en dos pasajes: 380 C6-8 y 383 A2-3.

41 Véase BRISSON, L.: *Platon, les mots et les mythes*, París, 1982, pp. 50-59.

42 La actividad de los poetas es modelar relatos —λογοποιεῖν— según queda claro en 378 D3.

43 Cf. *República*, II, 378 C-D.

44 Cf. *República*, II, 377 C-D. El método que Platón se propone en su investigación es el mismo que ya ha empleado al tratar el tema de la justicia: se trata en todo caso de observar cómo es la justicia en las poleis para pasar luego a investigar la justicia en cada hombre, «examinando la semejanza de lo más grande en la idea de lo más pequeño» (Cf. *República*, II, 368 C-369 A).

45 Cf. *República*, II, 377 D5-6.

46 En 363 E-364 A, Platón menciona los discursos de poetas y privados en el momento en que Adimanto inicia su exposición basándose en las tradiciones antiguas (*legomena*). En 366 E, Adimanto advierte que nadie ha tratado de demostrar ni en poesía ni en prosa que la justicia es el supremo bien.

47 Cf. *República*, II, 378 E-379 A.

48 *República*, II, 380 B6-C3.

ἐν μέτρῳ μήτε ἄνευ μέτρου μυθολογοῦντα), puesto que no serían tradiciones (λεγόμενα) piadosas, y ni son convenientes para nosotros ni armónicas entre sí»⁴⁸.

Estas palabras de Sócrates permiten pensar que la actividad de «mitologizar» no es exclusiva de los poetas y su público sino que se establece sobre todo entre jóvenes y ancianos, y que es una actividad cuyo contenido son las tradiciones (*legomena*) y que concierne al «decir» y al «escuchar» (λέγειν, ἀκούειν); por lo tanto es una actividad esencialmente oral que afecta tanto a la narración como a la composición de relatos.

II.3. Tradición y mentalidad oral

Desde que a partir de los años sesenta de esta centuria se ha planteado de forma minuciosa el carácter oral de la cultura griega siempre ha existido una tendencia a identificar la tradición con la experiencia poética y con lo que algunos críticos denominan «mentalidad homérica»⁴⁹. El origen de esta identificación se halla en la interpretación que ofrece Platón de la poesía y la mitología en la *República*. Veamos ahora cómo se manifiesta esta mentalidad oral en el texto platónico y tomemos como punto de partida el inicio del libro III de la *República*.

Platón cierra con el libro II de la *República* su análisis de los modelos o pautas que deben seguir aquellos que cuentan y componen relatos con respecto a los dioses. Este análisis ha servido a Platón para mostrar las relaciones existentes entre poesía y mitología, y para explicar en qué consiste la actividad de «mitologizar». En el comienzo del libro III, el filósofo reflexiona sobre los relatos referidos al Hades y el inicio de su análisis no puede ser más concluyente:

«Borremos de la memoria...todas las cosas de esta índole» (Ἐξαλείψομεν ἅρα...πάντα τὰ τοιαῦτα).⁵⁰

En este fragmento, Platón se refiere a determinadas palabras (ἔπους, 386 C3) de Homero y otros poetas. Lo verdaderamente importante en la afirmación platónica es la idea de que hay que olvidar y eliminar de la memoria (porque es allí donde residen) determinadas palabras poéticas. La tradición funciona y opera en la memoria. El verbo ἔξαλείφω es fundamental en toda esta argumentación. La tradición literaria nos juega una mala pasada cuando traducimos este verbo por «borrar» simplemente, con lo cual no se capta el verdadero sentido de las palabras de Platón. Así, la idea que se halla implícita en el texto es que hay que eliminar determinadas palabras que se encuentran grabadas en la *memoria* de los griegos. El mismo sentido tiene la utilización del verbo διαγράφω en 387 B2. Platón hace referencia a la eliminación de algunos versos. Nuevamente, la tradición letrada confunde a los comentaristas de Platón, que suelen traducir este verbo con el sentido de «tachar». Sin embargo, el filósofo griego se está refiriendo de nuevo a «borrar» o «eliminar», pero de la memoria. Ello viene confirmado, a continuación, por el empleo del verbo «escuchar» (ἀκούειν, 387 B3). El problema de algunos versos es que, precisamente, son excesivamente poéticos y agradables al oído⁵¹. Hay que eliminarlos, por tanto, de la memoria. Platón está poniendo en solfa, de este modo, determinada actividad y

49 El más claro ejemplo es el libro de HAVELOCK, E.: *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963 [trad. castellana *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994].

50 *República*, III, 386 C3-4.

experiencia que se realiza a través de la boca y del oído. No se trata, en cualquier caso, de eliminar determinadas lecturas.

Siguiendo en la misma línea, también hay que suprimir palabras terroríficas y temibles que se encuentran en los relatos tradicionales. Y Platón utiliza el verbo ἀφαιρέω para confirmar esa actividad⁵²; este verbo puede significar «suprimir», pero también «ser desposeído o despojado» de algo. Se podría decir en este caso que los futuros guardianes deben ser desposeídos de palabras poéticas que funcionan en la memoria.

Finalmente, Platón también habla de eliminar las quejas y lamentos de los héroes en los mitos, y el verbo utilizado en el texto platónico en esta ocasión es ἐξαιρέω⁵³. Este verbo tiene el sentido general de «eliminar», pero también significa «echar fuera». El objetivo inherente en las palabras de Platón es, pues, el de «alejar» este tipo de relatos de las mentes y los oídos de los jóvenes.

La idea que trato de presentar en toda esta argumentación es que si se quiere comprender el texto platónico debemos tener en cuenta que la hermenéutica platónica se refiere a unos relatos que son escuchados y no a unos textos que son leídos.

Siguiendo en la misma línea de argumentación, el siguiente punto que voy a tratar es la forma en que la experiencia poética y la mentalidad oral quedan reflejadas en el texto de Platón. El filósofo emplea, así, por primera vez, el vocablo *mimesis* para referirse a la actividad poética. El más grande de los dioses, llega a decir Sócrates, «no debe ser representado de forma tan distorsionada» (μήτοι... ἄνομοίως μιμήσασθαι, 388 C2-3). Así tenemos, pues, que la poesía es, a los ojos de Platón, una especie de *mimesis*, de representación⁵⁴. Ahora bien, los aspectos que definen esa *mimesis*, esa experiencia poética y su relación con la tradición oral son los siguientes:

(1) La actividad poética implica, en principio, composición y narración de relatos. Esta dos funciones están íntimamente relacionadas, de ahí que aparezcan juntas en el texto platónico como si se tratase de dos actividades que se desarrollan al mismo tiempo: «se ha de contar y componer... (λεκτέον τε καὶ ποιητέον, 387 C9). Esta dos funciones están en manos de los transmisores de la tradición.

(2) Uno de los rasgos que define la experiencia poética es la aceptación por parte del oyente del relato transmitido. La tradición se acepta y no se pone en duda. Platón emplea, en este caso, otro adjetivo verbal, ἀποδεκτέον (389 A7; 389 B1), para explicar que determinados relatos, por contra, no deben ser aceptados.

(3) La mentalidad oral lleva consigo una doble función que corresponde al receptor u oyente: «se ha de contemplar y se ha de escuchar (θεατέον τε καὶ ἀκουστέον), diciendo y obrando por parte de varones famosos... la perseverancia» (390 D1-3). Platón relaciona estas dos actividades, contemplar y escuchar porque, precisamente, formaban parte del mismo momento dentro de la actividad poética y oral. La recepción de un relato implica por parte del oyente una especie de ensimismamiento y de estado de contemplación.

51 Cf. *República*, III, 387B.

52 La forma verbal empleada por Platón es ἀφαιρετέα (387 C7).

53 La forma verbal empleada por Platón es ἐξαιρήσομεν en 387 D1 y en 387 D4, y ἐξαιροῖμεν en 387 E9.

54 Sobre la relación entre poesía y *mimesis* dentro de la *República* de Platón es interesante el capítulo segundo del libro de HAVELOCK, E.: *Preface to Platon*, Cambridge, Mass., 1963.

(4) Contemplar y escuchar un relato representa tolerar y aceptar aquello que se cuenta. Aquí, Platón introduce un nuevo adjetivo verbal en forma de premisa: ἐατέον (390 D7), tolerar. En virtud de esto, existen algunas historias que no se deben aceptar.

(5) La experiencia poética viene generalmente acompañada del canto. En este respecto, Platón emplea el adjetivo verbal ᾄστέον (390 E2) para explicar que no se han de cantar determinados versos a los varones.

(6) Otro aspecto que define la experiencia poética y la mentalidad oral es la alabanza, la conmemoración. Ello se desprende de las siguientes palabras de Sócrates: «no se ha de alabar a Fénix...», en donde el filósofo griego hace uso de una nueva forma verbal relacionada con la actividad poética: ἐποινετέον (390 E4).

(7) La transmisión de la tradición es un acto de comunicación que implica persuasión y creencia por parte del oyente. La tradición es un terreno de creencias. La cuestión es que Platón introduce otro adjetivo verbal, πειστέον (391 B5), que hace referencia al acto de persuadir, un aspecto clave en la experiencia poética.

Conclusión: La hermenéutica platónica nos conduce al hecho de que determinados relatos tradicionales no son piadosos ni verdaderos y, además, son «perjudiciales para quienes los escuchan» (Καὶ μὴν τοῖς γε ἀκούουσιν βλαβερά, 391 E4). La actividad poética queda, con estas palabras, encerrada claramente en el marco de la oralidad.

En relación a dichos relatos, Platón piensa, finalmente, que «se ha de poner fin a semejantes mitos» (παυστέον τοὺς τοιούτους μύθους, 391 E12). Platón emplea nuevamente un adjetivo verbal, παυστέον, del verbo παύω, que significa tanto «suprimir», «poner fin», como «desposeer». Si aplicamos este último sentido a la afirmación platónica nos encontramos ante el hecho de que el objetivo del filósofo griego es liberar algo que domina como una posesión el alma y la memoria de los griegos. La tradición implica una especie de posesión. Toda esta argumentación debe ser relacionada con ese «borrar de la memoria» del que Platón habla a principios del libro III.

En resumidas cuentas, a través del empleo de una serie de adjetivos verbales (λεκτέον y ποιητέον, «contar y componer»; ἀποδεκτέον, «aceptar»; θεατέον y ἀκουστέον, «contemplar» y «escuchar»; ἐατέον, «tolerar»; ᾄστέον, «cantar»; ἐποινετέον, «alabar»; πειστέον, «persuadir»), el texto platónico muestra la relación existente entre mentalidad oral y tradición.

II.4. La transmisión de la tradición: poetas y mitólogos

La tradición no se encuentra exclusivamente en manos de los poetas. Existen otras prácticas de narración de carácter oral y otros agentes encargados de transmitir la tradición al margen de la actividad que desarrollan los poetas. El texto platónico se hace eco de ello mediante una serie de vocablos: λογοποιός, μυθολόγος y λέγοντες.

El término λογοποιός aparece del siguiente modo en la discusión sobre la tradición: tras haberse ocupado de los relatos referidos a los dioses, los demonios, los héroes y el Hades, Sócrates afirma lo siguiente en relación a los discursos que se refieren a los hombres:

«...Poetas y prosistas hablan mal acerca de los hombres en lo más importante (ποιητὰ καὶ λογοποιοὶ κακῶς λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα)»⁵⁵.

55 República, III, 392 A13-B1.

Esta distinción que elabora Platón entre poetas y «narradores en prosa» es importante para comprender la forma en que Platón aborda el tema de la tradición. Centrémonos ahora en el vocablo *λογοποιός*. En un hermoso libro, *Atthis*, fundamental para entender las relaciones entre memoria, tradición e historia en el siglo V a.C. en Grecia, F. Jacoby ha explicado cómo el término *λογοποιός*, procedente de la tradición jónica, es reemplazado por el ático *λογογράφος* en la «historia» de Tucídides. Jacoby observa que Heródoto define como *λογοποιός* tanto a Hecateo (II, 143, 1 ; V, 36, 2) como a Esopo (II, 134, 3). En cambio, Tucídides llama a su propia actividad *ξυγγράφειν* (I, 1, 1) y *γράφειν* (V, 26, 1). Así mismo, podría haber formado el vocablo *ξυγγραφεύς*, pero prefiere la palabra *λογογράφος* porque con ella retiene el convencional *λόγος* al tiempo que innova con la segunda parte de la palabra. Tucídides, pues, combina tradición e innovación⁵⁶.

La idea que pretendo sugerir es que en Platón la voluntad de tradición es todavía mayor al volver a emplear el vocablo *λογοποιός*. Platón sitúa a poetas y «narradores en prosa» en el marco de la mentalidad oral⁵⁷. Esta idea está confirmada cuando, en el mismo contexto, Platón se refiere a la actividad que desarrollan tanto unos como otros: cantar y «mitologizar» (*ᾶδειν τε καὶ μυθολογεῖν*, 392 B5-6).

Esta distinción entre poetas y «prosistas» como narradores de la tradición nos conduce hacia otro problema relacionado con la transmisión de la tradición, y es la posible distinción entre poetas y *mitólogos*. El tema está planteado justamente en el momento en que Platón inicia su análisis de la *λέξις*, es decir, de la forma narrativa. Las palabras de Sócrates son las siguientes:

«¿Acaso no sucede que todo cuanto se dice por poetas y mitólogos (*ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται*) es una narración (*διήγησις*) de cosas que han pasado, de cosas que pasan y cosas que pasarán?»⁵⁸.

En principio, el problema que plantea este texto a historiadores y críticos en general es que tienden a identificar la figura del poeta y del *mitólogo* como si se tratase de un mismo tipo de narrador oral. La identificación que opera aquí es aquella que se establece entre poesía y mitología, y la ecuación se plantea en los siguientes términos: todo poeta es un mitólogo⁵⁹.

56 Sobre toda esta argumentación, véase JACOBY, F.: *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, p. 81 y 300, n. 28; también es importante, para el tema de la transmisión de la tradición, el capítulo que Jacoby dedica a los *λόγιοι ἄνδρες* (pp. 215-225).

57 En la introducción a su obra, Tucídides sitúa en un mismo plano de interés hacia los tiempos antiguos tanto a poetas como a *logógrafos*: acerca de los asuntos de antigüedades, «los poetas han hecho himnos engrandeciéndolos... y los *logógrafos* los escribieron con el objeto de seducir a los oyentes...» (I, 21). En su discurso, Tucídides relega a poetas y *logógrafos* al terreno del mito. Véase AMORÓS, P.: «Lengua e historia en Platón. Oralidad y escritura, *mythologein* y *mythologia* en el *Timeo* y en el *Critias*», en *Lengua e historia. Homenaje A. Yelo*, (Antig. crist., XII) 1995, pp. 125-142, esp. 139-142.

58 *República*, III, 392 D2-3.

59 Esta identificación es sugerida por los historiadores a partir de afirmaciones platónicas repartidas por el texto. Así, en 394 B-C, Platón afirma «que hay un tipo de poesía y mitología...», y a continuación señala los diversos géneros narrativos que engloba la poesía. Con ello, Platón está simplemente integrando la poesía en el marco de la mitología, pero no identifica ambas. Igualmente, en 398 A-B, señala que la *polis* necesita «un poeta y *mitólogo* más austero y menos agradable», pero con ello no está necesariamente identificando la figura del poeta con la del *mitólogo*.

Ahora bien, si damos la vuelta al argumento podemos sugerir la siguiente pregunta: ¿acaso todos los mitólogos son poetas?⁶⁰ Y siguiendo en la misma línea: ¿no es posible que Platón esté integrando la poesía en el marco de la mitología? La idea que sugiero en este sentido es que, al igual que posteriormente en el *Critias* Platón integra la investigación de tiempos antiguos en la mitología, el objetivo del filósofo en esta ocasión es situar la poesía en el interior de la mitología a través de un proceso de reflexión y hermenéutica. Esto nos lleva a pensar que, en la obra platónica, el concepto de *mitólogo* es más globalizador que el de poeta, que con la palabra *mitólogo* Platón está refiriéndose a un tipo de narrador de historias de carácter oral que no tiene porque coincidir con el poeta. Este es el sentido que tienen afirmaciones platónicas tales como: «todos los poetas y todos los que cuentan algo...» (πάντες οἱ ποιητοὶ καὶ οἱ τι λέγοντες, 397 C8). En este párrafo, el vocablo λέγοντες, al igual que anteriormente μυθολόγος, tiene un sentido globalizador. Aquello que quiero hacer constar, por tanto, es que, a pesar de que el análisis platónico toma como modelo los poetas, Platón siempre deja entrever la posibilidad de que la tradición es un campo abierto a otro tipo de agentes transmisores de la oralidad.

II.5. Oralidad y escritura: ἀκοή y ὄψις. *Mousike* y *grammata*. *Mousike* y *filosofía*

Fiel a su idea de seguir los pasos de la *paideia* tradicional, Platón llega a afirmar que la gimnasia y la *mousike* son dos artes concedidas por algún dios a los hombres para el «fogoso» y para el «filósofo»⁶¹. El objetivo de Platón, a la sazón, es presentar la *mousike*, bien encauzada, como un camino de preparación para la filosofía. Platón establece, así, una continuidad entre *mousike* y filosofía, de tal modo que la oralidad poética se convierte en la experiencia más apropiada para afrontar la oralidad dialéctica.

Para llegar a establecer esta continuidad, Platón empieza por definir con precisión el carácter y objeto de *mousike*: la educación musical debe impregnar el alma (o la memoria diría yo) de hermosos caracteres. Los consejos platónicos a los poetas funcionan en este sentido. El poeta, como un artesano más, es un modelador de imágenes (εἰκόνα) que moldea el carácter (ἦθος) de la juventud⁶². Se trata de evitar, entonces, que los jóvenes «crezcan entre imágenes del vicio como entre hierba mala»⁶³. La obra de los poetas, como la de los artesanos, debe atender a la sencillez (εὐηθεία, 400 E1), tratando que los jóvenes vivan en un lugar sano «donde de las obras hermosas se atiende al ojo o al oído (πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν, 401 C7-8).

60 La respuesta no plantearía problemas a Aristóteles, quien consideraba como mitólogo a Heródoto en *La generación de los animales*, III, 5, 756 B, 5-10. También, en el mismo sentido, ¿acaso es posible pensar que la actividad de Odiseo como relator de historias en el palacio de Alcinoos ante los feacios no sea propiamente la de un aedo sino la de un mitólogo y fabulista? En la *Odisea* se dice que Odiseo cuenta sus aventuras como si se tratase de un aedo entendido (μῦθον δ' ὡς ὅτ' αἰοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας, XI, 368). Fijémonos en las palabras: «como un aedo», ὡς...αἰοιδός. Pero realmente no es un aedo. Además, al final de su narración, se hace saber a Odiseo que no debe contar las cosas ya relatadas, es decir, la historia de Calipso (...εἰρημενα μυθολογεύειν, 450-453). Es evidente, pues, que no se ha de «mitologizar» aquello que ya ha sido mencionado. Tal como se describe en la *Odisea*, la actividad de Odiseo es la de un mitólogo, y no la de un aedo que acompaña su representación con el sonido de una canción y el tañido de una lira.

61 Cf. *República*, III, 411 E.

62 Cf. *República*, III, 401 B.

63 *República*, III, 401 B8-C1.

Platón se refiere aquí a los dos órganos sensoriales a los que atiende la obra de poetas y artesanos —ojo y oído— entendiendo que la producción de los poetas afecta al oído (ἄκοή) y la de los artesanos en general al ojo (ὄψις). Este sentido en el que la poesía apunta hacia el oído, que en este fragmento aparece sugerido, está totalmente desarrollado hacia el final de la *República* cuando Platón afirma que la pintura es una *mimesis* que se dirige a la vista (ὄψις), y la poesía es *mimesis* dirigida al oído (ἄκοη)⁶⁴.

La cultura *mousike*, dentro de la cual se integran la poesía y los relatos tradicionales en general, configura por tanto la tradición ya que toda ella se transmite por la boca y el oído. El terreno de *mousike* es la tradición, y ello queda todavía más claro si cabe en la curiosa comparación que realiza Platón entre la educación musical (μουσικῆ τροφή, 401 D6) y la educación de las letras (γραμμῶτων, 402 A7). Platón establece diferencias entre ambas porque efectivamente se trata de dos cosas diferentes. Considera que la educación musical, gracias al ritmo y a la armonía, penetra en el interior del alma (o de la memoria) de forma vigorosa, y convierte al hombre en un *kalos kagathos* si es educado correctamente⁶⁵. He aquí la gran importancia y la preponderancia de *mousike*. Sin embargo, la educación de las letras, *grammata*, bien conducida, tan sólo lleva a los hombres a convertirse en *grammatikoi*, hombres que saben leer y escribir⁶⁶. Platón habla como si la educación de las letras fuese un terreno excluido y al margen de *mousike*. De hecho, en todo su análisis de la *paideia* de los jóvenes ésta es la primera vez que se mencionan las «letras», *grammata*. Esto se debe sin duda al hecho de que la «cultura musical» no apunta a las letras sino a la memoria.

No sabemos si Platón está «combatiendo en retaguardia»⁶⁷ al defender la oralidad de la cultura *mousike*, pero sí está claro que Platón refleja una situación concreta en la Atenas de la primera mitad del siglo IV a.C., en donde se plantea una continua dialéctica entre cultura oral y cultura escrita, sus funciones respectivas y su importancia.

En cualquier caso, la cultura *mousike* tal como es sugerida en el discurso platónico apunta hacia la filosofía. Así, en 411 C, Platón relaciona por primera vez en la *República*, al menos que yo sepa, la «música» y la «filosofía». Platón habla de aquellos que se abandonan a la gimnasia, del hombre que «no enlaza —percibe— la música y la filosofía»⁶⁸, que «no comunica con la Musa de ninguna manera»⁶⁹, que «no gusta ni de la enseñanza ni de la investigación ni participa de *logos* ni de otra *mousike*»⁷⁰. Estas palabras de Platón sorprenden porque identifican aspectos

64 Cf. *República*, X, 603 B.

65 Cf. *República*, III, 401 D-402 A.

66 Cf. *República*, III, 402 A-B.

67 Esta es la expresión que emplea TURNER, Eric G. en su importante ensayo: «Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a.C.», en CAVALLLO, G. (ed.): *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 25-49 [trad. castellana de *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1975; el ensayo original de TURNER, E.G. fue publicado en 1952: *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Londres]. La idea de Turner es que Platón, «aun siendo un lector impenitente, está sosteniendo una batalla de retaguardia contra el efecto inhibitor que tiene la palabra escrita sobre el pensamiento: Platón se da cuenta de que ha pasado el tiempo en que podía anular el daño provocado por un libro demostrando públicamente la ignorancia culpable del autor. En los treinta primeros años del siglo IV los libros se han establecido firmemente y su tiranía continúa aún» (p. 44).

68 *República*, III, 411 C5: μουσικῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας μὴ ἀπτηται.

69 *República*, III, 411 C9-D1: μηδὲ κοινωνῆ Μούσης μηδαμῆ.

70 *República*, III, 411 D2-3: ἅτε οὔτε μαθήματος γευόμενον οὐδενὸς οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου μετίσχον οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς.

de la *mousike* y de la filosofía, hasta tal punto que aquel hombre que se abandona definitivamente a la gimnasia se convierte en un enemigo del *logos* y de la Musa al mismo tiempo, y no recurre jamás a las palabras para persuadir⁷¹.

Siguiendo en su énfasis en relacionar la «música» y la «filosofía», Platón observa que dos artes, la gimnasia y la *mousike* han sido concedidas por alguna divinidad para el «fogoso» y el «filósofo»⁷². La idea de Platón es vincular la gimnasia al «fogoso» y la *mousike* al «filósofo», al amante del saber, de modo que se puede decir que no hay ruptura entre *mousike* y filosofía. El planteamiento no es, pues, analizar la forma en que la filosofía sustituye a la poesía en el marco de la *paideia* [hay que partir de la idea de que la palabra *mousike* se refiere a la poesía], sino el sentido en que la palabra del «filósofo» continúa la palabra del «músico o poeta».

II.6. *Mythos* (oralidad de la composición y narración) y *pheme* (oralidad de la transmisión)

El punto más elevado de toda la hermenéutica platónica de los mitos tradicionales se alcanza en el final del libro III de la *República*, en el momento en que el filósofo griego se decide a contar un mito para dar firmeza a su discurso sobre la tradición y corroborar las funciones que cada hombre debe realizar en la *polis* modelada mediante el *logos*⁷³. Platón se dispone a utilizar un recurso, una invención (*μηχανή*, 414 B8), consciente de que un mito es una palabra que expresa origen y está llena de saber. El objetivo es persuadir a los gobernantes o, en cualquier caso, al resto de la *polis*, mediante una «mentira noble»⁷⁴.

Esta invención, esta «mentira noble» que va a contar Sócrates queda definida como un mito en dos ocasiones⁷⁵. En el preámbulo del relato, Sócrates se dirige a Adimanto en los siguientes términos:

«No se trata de nada nuevo, dije, sino de algo fenicio, ocurrido muchas veces ya antes, según dicen los poetas y han persuadido; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita de mucho poder de persuasión para llegar a convencer»⁷⁶.

En este prefacio al mito, Sócrates expone algunos de los rasgos del relato:

1.— No es una narración nueva, *kainos*. En este sentido, la utilización de la palabra *Φοινικικόν* (414 C4) puede sugerir que se trata de un relato de origen fenicio, o bien tan sólo de un caso fenicio.

71 *República*, III, 411 D7-8: Μισόλογος δὴ οἶμαι ὁ τοιοῦτος γίγνεται καὶ ἄμουσος, καὶ πειθοῖ μὲν διὰ λόγων οὐδὲν ἔτι χρῆται.

72 *República*, III, 411 E4-6: δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ' ἄν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικὴν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τῷ θυμοειδῆς καὶ τῷ φιλόσοφον.

73 Esta es la expresión utilizada por Platón en dos ocasiones: εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, 369 A5-6 ; τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν, 369 C9.

74 Platón habla en este contexto por referencia a dos fragmentos de la *República*: en 382 C-D, se refiere a la mentira expresada en palabras, aquella que es un fármaco útil para los hombres —no para los dioses— en determinadas ocasiones (frente a los enemigos; para evitar una locura de los amigos; y cuando en asuntos de mitología se desconocen los hechos antiguos); en 398 B, la mentira es un remedio útil y válido tan sólo para los gobernantes.

75 μύθου, 415 A2; μῦθον, 415 C7.

76 *República*, III, 414 C4-7: Μηδὲν καινόν, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ Φοινικικόν τι, πρότερον μὲν ἤδη πολλαχοῦ γεγονός, ὡς φασιν οἱ ποιηταὶ καὶ πεπείκασιν, ἐφ' ἡμῶν δὲ οὐ γεγονός οὐδ' οἶδα εἰ γενόμενον ἄν, πείσαι δὲ συγχνῆς πειθοῦς.

2.— Este relato ha sido empleado por la tradición poética (ὥς φασιν οἱ ποιηταί, dice el texto, 414 C5), que se ha caracterizado por su capacidad de persuasión (πεπείκασιν, 414 C5-6).

3.— El relato resulta difícilmente creíble en el presente y requiere un gran poder de persuasión para que llegue a suceder. «Entre nosotros no ha sucedido» (οὐ γεγονός, 414 C6), llega a afirmar Sócrates. En el pasado, sin embargo, ha ocurrido «muchas veces» (πολλαχού γεγονός, 414 C5). Un relato, pues, sucede, tiene vida en el momento en que es contado y creído por el oyente en un acto de persuasión por parte del narrador. Para que un relato tome carta de naturaleza en la *polis* será necesario, como luego veremos, que el rumor haga su camino.

El mito propiamente dicho se inicia de una forma un tanto truncada, y tiene todos los rasgos de una invención platónica combinada con elementos de la tradición. Se trata de persuadir a los gobernantes, militares, y la *polis* entera en la creencia siguiente: «...que nosotros hemos criado y educado a los mismos como algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad habían estado bajo tierra, modelándose y creciendo tanto ellos mismos como sus armas y demás enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse por el territorio en el cual viven, como por una madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hijos de la misma tierra»⁷⁷.

El relato se interrumpe en este punto, y tras un comentario de Glaucón, Sócrates afirma lo siguiente: «...escucha ahora lo restante del mito» (ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου, 415 A1-2). He aquí el relato: «Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad —diremos mitologizando (μυθολογοῦντες) a los mismos—. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los auxiliares, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o un hijo de oro de un padre de plata y de modo semejante entre los demás. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de los hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras apreciar su valor, lo pulirán como guardián o como auxiliar, respectivamente, pues, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando lo custodie un guardián de hierro o de bronce»⁷⁸. Hasta aquí el relato, posiblemente inspirado en Hesíodo⁷⁹.

El problema, para Platón, es persuadir (πεισθεῖεν, 415 C7) de este mito (μῦθον, 415 C7) a los ciudadanos. Para Glaucón no hay procedimiento posible. Habrá que esperar a los hijos de los ciudadanos a quienes se dirige dicho mito, y a futuras generaciones para hacer creíble el relato. El tiempo de la transmisión de la palabra, de la tradición, es posterior, así, al de la composición y narración de un relato.

Con todo, lo más interesante de este mito de invención platónica es el final: ¿cómo se transmite un mito y adquiere «carta de naturaleza» en la *polis*? Este es el momento de la

77 *República*, III, 414 D4-E6.

78 *República*, III, 415 A2-C6.

79 Cf. *República*, VIII, 546 E-547 A.

transmisión de la palabra, de *pheme*. Platón concluye de este modo: «la tradición guía —trae en la memoria—» (ἡ φήμη ἀγάγη, 415 D6). Estas palabras son definitivas porque expresan el sentido en que actúa el rumor y la tradición tomando un relato —mito—, que ha sido narrado (μυθολογοῦντες, 415 A3) y escuchado (ἄκουε, 415 A1), y llevándolo a la memoria colectiva⁸⁰. El mito queda atrás. Lo importante es contarlo y dejar luego que *pheme* actúe, para que el relato pueda ser aprehendido por generaciones siguientes, que contarán y repetirán el mito como si fuera propiamente suyo.

III. PLANTEAMIENTOS Y SUGERENCIAS

A modo de conclusión voy a señalar algunos de los aspectos más interesantes del texto platónico, que pueden ser el germen de futuros estudios:

(1) En los libros II y III de la *República*, Platón ofrece una hermenéutica, una lectura de la tradición diferente al método alegórico, a la *hyponoia* empleada por los sofistas. La hermenéutica platónica toma como modelo los «mitos mayores», es decir, los mitos contados por Hesíodo, Homero y otros poetas. Sin embargo, el campo de la mitología y de la tradición es mucho más amplio. En este sentido, la identificación entre mito, poesía y tradición debe ser desestimada. Un primer paso sería indagar concienzudamente sobre el vocablo μυθολογία y tratar de definir de forma clara la relación entre esta palabra y la tradición tal como se expresa en el texto platónico.

(2) La transmisión de la tradición no está exclusivamente a cargo de los poetas. Existen otros agentes transmisores de la tradición: ayas, madres y ancianos. Ahora bien, un aspecto interesante sería el estudio del sentido en que Platón habla de componer y contar relatos. Al respecto, el vocablo μυθολογεῖν puede ofrecer buenas perspectivas. Siguiendo el mismo hilo conductor, una de las sugerencias posibles puede ser analizar los perfiles de las palabras μυθολόγος y λογοποιός. No olvidemos que Platón vuelve a emplear el jónico λογοποιός allí donde Tucídides emplea el ático λογογράφος.

(3) La poesía es el lenguaje público de la *polis* todavía en época platónica. Sin embargo, Platón suele distinguir entre lenguaje público y lenguaje privado. Un aspecto digno de estudio es la relación existente entre lenguaje privado, prosa y tradición dentro de la obra platónica.

(4) Determinados pasajes de la *República* dejan entrever la posibilidad de que, al plantear el tema de la tradición, Platón establezca una identificación entre alma (ψυχή) y memoria (μνήμη). Es como si Platón pretendiera establecer una continuidad entre ambos conceptos. La importancia de la memoria para una sociedad inmersa en la tradición tiene su continuidad en la expresión platónica: el modelado de las almas. La memoria como lugar donde opera la tradición tiene su equivalente en el alma, como espacio en donde se imprime la memoria y el conocimiento. He aquí que el alma y la memoria son los lugares donde se almacenan las palabras. No conozco, en este respecto, ningún estudio que relacione ambos conceptos.

(5) Una idea frecuentemente extendida entre los estudiosos desde los años sesenta de esta centuria es la de revolución cultural y literaria en época platónica. En este sentido, está claro que Platón defiende la continuidad de la tradición cultural griega representada por *mousike* como

⁸⁰ He juzgado oportuno, en este sentido, tener en cuenta una de las acepciones que tiene el verbo ἄγω, «traer en la memoria».

paso previo a la filosofía, es decir, la continuidad entre oralidad poética y oralidad dialéctica. La dificultad estriba en conjugar la idea de revolución cultural y literaria dentro del mundo griego, y la idea de continuidad cultural defendida dentro de la obra platónica. Al respecto, quizá una vía posible sea analizar la forma en que Platón combina el radicalismo conceptual con el respeto por la tradición.

(6) La hermenéutica o interpretación de la tradición permite a Platón la clarificación de conceptos: *mythos* es la palabra transmitida, y *pheme* es la palabra que manifiesta el hecho de la transmisión. En todo momento, la palabra que se transmite es escuchada. Esta asimilación oral de la tradición se expresa con el vocablo *akoe*. Un estudio de la relación entre estos tres conceptos puede ser definitiva para comprender el tema de la tradición.

(7) Una teoría general del mito, y del sentido que tiene el vocablo *mythos* en Platón podría expresarse en los siguientes términos: la palabra *mythos* significa en Platón, por una parte, relato modelado, construido, de invención platónica, aunque mantenga elementos de la tradición (es el caso del mito que cierra el libro III de la *República*), y que no implica transmisión. Precisamente éste es el objetivo que se pretende al ser narrado el mito; por otra parte, *mythos* expresa en sí mismo una tradición. En este sentido, el mito no se narra porque ya es conocido y está asimilado en la memoria de los griegos.

Estas sugerencias no pretenden ser exhaustivas ni agotan el campo de la tradición. Tan sólo funcionan como un punto de referencia para el planteamiento de problemas.

• A modo de sugerencia final, pasaré revista a un texto del gran historiador alemán J.G. Droysen. En su famosa disertación, *Historik*, Droysen examina de forma muy hermosa la forma en que la tradición opera en la juventud de los pueblos. Aquello que ha sido transmitido, que ha sido adquirido por la costumbre nos domina hasta que interviene la reflexión. En ese momento, crucial en cualquier cultura, «lo primero habrá de ser poner en tela de juicio lo que hasta entonces habíamos tenido y creído, para adquirirlo de nuevo y seguramente mediante el examen y la fundamentación»⁸¹. Al leer estas palabras de Droysen me viene a la memoria el sentido de la obra platónica, y la forma en que Platón se apropia de la tradición después de haberla puesto en tela de juicio.

Y en el centro de todo este análisis, Droysen recuerda las palabras de Goethe: «lo que has aprendido de tus padres, adquiérelolo para poseerlo»⁸². Estas hermosas y enigmáticas palabras sin duda alguna habrían sido del agrado de Platón.

IV. BIBLIOGRAFÍA SELECTA

(Principalmente de trabajos recientes)

- P. Amorós, «Lengua e historia en Platón: oralidad y escritura, *mythologein* y *mythologia* en el *Timeo* y en el *Critias*», *Lengua e Historia. Homenaje A. Yelo*, (Antig. crist. XII), 1995, 125-142.
J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981.
P. Boyer, *Tradition as Truth and Communication: a Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, 1990.

81 DROYSEN, J.G.: *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la Historia*, Barcelona, Alfa, 1983, p. 45 [trad. castellana de *Historik-Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, ed. R. Oldenburg Verlag, Munich y Viena, 1977].

82 DROYSEN, J.G.: *Histórica*, ed. cit., p. 44.

- L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976.
- L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, París, 1982.
- J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 4 vols., Berlín-Stuttgart, 1898-1902 (trad. castellana, *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona, Iberia, 1974).
- A. Burns, «Athenian Literacy in the Fifth Century B. C.», *JHI*, XLII, 1981, 371-387.
- J. Burnet, *Platonis opera. Tomo IV: Republic*, Oxford, ed. 1992.
- C. Calame, *Le récit en Grèce ancienne. Enonciations et représentations de poètes*, París, 1986.
- C. Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Ginebra, 1988.
- G. Cambiano, L. Canfora y D. Lanza (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol. I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis*, Roma, 1992.
- L. Canfora, «Della logografia ionica alla storiografia attica», en R. Bianchi Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei Greci, II, 3*, Milán, 1978, 351-419.
- M. Cantilena, «Oralisti di ieri e di oggi», *Q. U. C. C., N. S.*, XIII, 42, 1983, 165-186.
- A. Capizzi, «Il nesso mythos-logos in Platone», *Discorsi*, IX, 1989, 309-325.
- G. R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Turín, 1982.
- J. Cascajero, «Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la historia antigua», *Gerión*, XI, 1993, 95-144.
- G. Cavallo (ed.), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1975 (trad. castellana, *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza, 1995).
- G. Cerri, «Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell'età di Platone», *Q. U. C. C.*, VIII, 1969, 119-133.
- «Platone inventore di miti: persuadere narrando», *AION* (filol.), IX-X, 1987-1988.
- *Platone sociologo della comunicazione*, Milán, 1991.
- G. Cerri (ed.), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo*, Roma, 1986.
- Y. Congar, «Tradition», *Dictionnaire des religions*, París, 1984.
- L.M. Chauvet, «La notion de tradition», *La Maison-Dieu*, n° 178, 7-46.
- J.A. Davidson, «Literature and Literacy in Ancient Greece, I», *Phoenix*, XVI, 3, 1962, 141-156.
- «Literature and Literacy in Ancient Greece, II: Caging the Muses», *Phoenix*, XVI, 4, 1962, 219-233.
- J. Derrida, «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, París, 1972, 71-197.
- M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, París, 1981. (Trad. castellana, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985).
- «L'écriture inventive: entre la voix d'Orphée et l'intelligence de Palamède», *Critique*, 475, 1986, 1225-1234.
- *L'écriture d'Orphée*, París, 1989 (trad. castellana, *La escritura de Orfeo*, Barcelona, Península, 1990).
- M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1988.
- *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture et historicité*, París, 1994.
- J.G. Droysen, *Historik-Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Munich y Viena, ed. Verlag, 1977 (trad. castellana, *Historia. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la Historia*, Barcelona, Alfa, 1983).
- L. Edmunds, «Oral Story-Telling and Archaic Greek Hexameter Poetry», *V Coloquio internacional de Filología Griega*, Madrid 2-5 marzo, 1994.

- L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore-Londres, 1990.
- C. Eggers Lan, *Platón: República*, Madrid, Gredos, 1988.
- G.F. Else, «Imitation in the Fifth Century», *CPh*, LIII, 1958, 73-90.
- H. Erbse, «Platon und die Schriftlichkeit», *A&A*, XI, 1962, 7-20.
- M. Erler, «Platons Schriftkritik im historischen Kontext», *AU*, XXVIII, 4, 27-41.
- M. Fantuzzi, «Oralità, scrittura, auralità. Gli studi sulle tecniche della comunicazione nella Grecia antica», *L&S*, XV, 1980, 593-612.
- G.R.F. Ferrari, «Orality and Literacy in the Origin of Philosophy», *AncPhil*, IV, 2, 1984, 194-205.
- M.I. Finley, «Myth, Memory and History», *H&T*, IV, 1965, 281-305.
- «Censura nell'antichità classica», *Belfagor*, XXXII, 1977, 605-622.
- «The Ancient Historian and his Sources», en E. Gabba (ed.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, I, Como, 1983, 201-214.
- R. Finnegan, *Literacy and Orality*, Oxford-Nueva York, 1988.
- J.M. Foley, *Oral-Formulaic Theory and Research: an Introduction and Annotated Bibliography*, Nueva York-Londres, 1985.
- P. Friedländer, *Platon. Band I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlín, ed. De Gruyter, 1964 (trad. castellana, *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid, Tecnos, 1989).
- K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Nápoles, 1984.
- D. Gallop, «Plato and the alphabet», *PhR*, LXXII, 1963, 364-376.
- B. Gentili, «Cultura dell'improvviso. Poesia orale colta nel Settecento italiano e poesia greca dell'età arcaica e classica», *Q.U.C.C.*, N. S. , 6, 35, 1980, 17-59.
- *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari, 1984 (trad. castellana, *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona, Cuaderns Crema, 1996).
- B. Gentili y G. Paioni (ed.), *Oralità: cultura, letteratura, discorso*, Roma, 1985.
- B. Gentili y G. Cerri, *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari, 1983.
- L. Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1961.
- S. Gozzoli, «Una teoria antica sull'origine della storiografia greca», *SCO*, XIX-XX, 1970-1971, 158-211.
- F. Graf, *Griechische Mythologie*, Munich-Zurich, 1985.
- J. Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977 (trad. castellana, *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid, Akal, 1985).
- J. Goody y I. Watt, «The Consequences of Literacy», en J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, 27-68 (trad. castellana, *Escritura en sociedades tradicionales*, Barcelona, Gedisa, 1996).
- W.Ch. Greene, «The Spoken and the Written Word», *HSPH*, LX, 1951, 23-59.
- N. Gulley, «Homer, Plato and the Two Cultures», *CR*, XIV, 1964, 31-33.
- M. Halbwachs, *La mémoire collective*, París, 1950.
- F.D. Harvey, «Literacy in the Athenian Democracy», *REG*, LXXIX, 1966, 585-635.
- E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963 (trad. castellana, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994).
- *Origins of Western Literacy*, Toronto, 1976.
- *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, 1982.

- «The Orality of Socrates and the Literacy of Plato», en E. Kelly (ed.), *New Essays on Socrates*, Washington, 1984, 67-93.
- *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven-Londres 1986 (trad. castellana, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Barcelona, Paidós, 1996).
- E. Havelock y J.P. Hershbell (ed.), *Communication Arts in the Ancient World*, Nueva York, 1978.
- E. Heitsch, *Platon und die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Maguncia, 1987.
- E. Hobsbawm y T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.
- K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, 1985.
- F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín, 1923-1958.
- *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949.
- W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., Berlín, 1934-1947 (trad. castellana, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, FCE, 1985).
- L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961.
- W. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Filadelfia, 1983.
- F.G. Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford, 1951.
- G.S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962 (trad. castellana, *Los poemas de Homero*, Barcelona, Paidós, 1985).
- *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge, 1976.
- B.M.W. Knox, «Silent Reading in Antiquity», *GRBS*, XIX, 1968, 432-445.
- «Books and Readers in the Greek world», en P. Easterling y B. M. W. Knox (ed.), *Cambridge History of Classical Literature*, Vol. I, Cambridge, 1985, cap. I, I.
- J. Labarbe, «De l'oral à l'écrit dans la Grèce archaïque», *BAB*, LXVII, 1981, 30-66.
- G. Lanata, *Poetica preplatonica. Testimonanze et frammenti*, Florencia, 1963.
- G. Lenclud, «Qu'est-ce que la tradition?» en M. Detienne (ed.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, París, 1994, 25-44.
- T.M. Lentz, *Orality and Literacy in Hellenic Greece*, Carbondale-Edwardsville, 1989.
- O. Longo, «Scrivere in Tuciddide: comunicazione e ideologia», en E. Livrea y G.A. Privitera (ed.), *Studi in onore di A. Ardigzoni*, I, Roma, 1978, 519-554.
- *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Nápoles, 1981.
- P. Loraux, «L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire», en M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1992, 420-455.
- A. Lord, *A Singer of Tales*, Cambridge, Mass., 1960.
- E. Lledó, *La memoria del Logos*, Madrid, 1984.
- *El silencio de la escritura*, Madrid, 1991.
- *El surco del tiempo*, Barcelona, 1992.
- M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, 1962 (trad. castellana, *La Galaxia Gutenberg*, Madrid, Aguilar, 1969).
- D.G. Miller, *Improvisation, Typology, Culture and «The New Orthodoxy». How «Oral» is Homer?*, Lanham-Nueva York-Londres, 1982.
- A. Momigliano, «Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale», *AAT*, XCVI, 1961-1962, 186-197.
- «Tradition and the Classical Historian», *H&T*, XI, 1972, 279-293.

- «The Historians of the Classical World and their Audiences: Some Suggestions», *ASNPser.*, CXI, 8, 1, 1978, 59-75.
- I. Morris, «The Use and Abuse of Homer», *ClAnt*, V, 1986, 81-128.
- G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca y Londres, 1990.
- G.F. Nieddu, «Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia arcaica e classica: pregiudizi recenti e realtà documentaria», *S&C*, VI, 1982, 233-261.
- «Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica», *S&C*, VIII, 1984, 213-261.
- «La metafora della memoria come scrittura e l'immagine dell'anima come deltos», *QS*, X, 19, 1984, 213-219.
- J. A. Notopoulos, «Mnemosyne in Oral Literature», *TAPhS*, LXIX, 1938, 465-493.
- W. Ong, *Orality and Literacy. The technologizing of the Word*, Londres-Nueva York, 1982 (trad. castellana, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires, FCE, 1993).
- M. Ostwald, «Was there a Concept of ἄγραφος νόμος in Classical Greece?», en *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos (Phronesis, Suppl. 1)*, Assen, 1973, 70-104.
- J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, *Platón: La República*, 3 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969.
- M. Parry, *The Making of the Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, (ed. A. Parry), Oxford, 1971.
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, 1994.
- M.D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, París, 1986.
- K. Robb, *The Progress of Literacy in Ancient Greece*, Los Angeles, 1971.
- *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Nueva York-Oxford, 1994.
- K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, Illinois, 1983.
- W. Rösler, «Alte und Neue Mündlichkeit. Über kulturellen Wandel im antiken Griechenland und heute», *AU*, XXVIII, 4, 4-26.
- J.J. Rousseau, «Essai sur l'origine des langues: où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale», en *Oeuvres de J. J. Rousseau* (21 vols., 1820-1823), París, vol. 13, *Ecrits sur la musique*, 143-221 (trad. castellana, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Torrejón de Ardoz, 1980).
- F. Sartori, «Libri e librai nel mondo antico», *A&R*, XIII, 1968, 1-17.
- G. Schepens, *L'autopsie dans la méthode des historiens grecs du V siècle avant J. C.*, Bruselas, 1980.
- A. Schnapp-Gourbeillon, «Naissance de l'écriture et fonction poétique en Grèce archaïque: quelques points de repère», *Annales (E.S.C.)*, XXXVII, 1982, 713-723.
- Ch. Segal, «The Myth was saved: Reflections on Homer and the Mythology of Plato's *Republic*», *Hermes*, CVI, 2, 1978, 315-336.
- E. Shils, *Tradition*, Londres y Boston, 1981.
- M. Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.C.*, París, 1982.
- B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlín, 1924.

- *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Gotinga, 1978.
- J. Svenbro, *La parole et le marbre: aux origines de la poésie grecque*, Lund, 1976.
- *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988.
- Th.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín, 1985 (trad. italiana, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milán, 1992).
- *Come leggere Platone*, Milán, 1991.
- H. Tarrant, «Orality and Plato's Narrative Dialogues», en I. Worthington (ed.), *Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, 1996, 129-147.
- J. Tate, «Imitation in Plato's Republic», *CQ*, XXII, 1928, 16-23.
- «Plato and Imitation», *CQ*, XXVI, 1932, 161-169.
- R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, 1989.
- *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992.
- E.G. Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B. C.*, Londres, 1952.
- A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, (*Er, Revista de Filosofía*), Sevilla, 1993.
- J. Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, 1961.
- *Oral Tradition as History*, Londres y Nairobi, 1985.
- M. Vegetti, «Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l'écriture chez Platon», en M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1992, 387-419.
- M. Vegetti (ed.), *Oralità, scrittura, spettacolo*, Turín, 1983.
- J.P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, ed., Paris, 1987 (trad. castellana, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992).
- P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, 1983 (trad. castellana, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Barcelona, Granica, 1987).
- G.B. Vico, *La scienza nuova terza*, Nápoles, 1744 (trad. castellana, *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos, 1995).
- R.W. Wallace, «Frammentarietà e trasformazione: evoluzioni nei modi della comunicazione nella cultura ateniese fra V e IV sec.», *Q.U.C.C.*, N. S. 46, 1, 1994, 7-20.
- R. Weil, «Lire dans Thucydide», en J. Binger (ed.), *Le monde grec. Hommages à Cl. Preaux*, Bruselas, 1975, 162-168.
- H.D. Westlake, «LEGETAI in Thucydides», *Mnemosyne*, XXX, 4, 345-362.
- R. Whitaker y E. Sienaert (ed.), *Oral Tradition and Literacy: Changing Visions of the World*, Durban, 1986.
- I. Worthington (ed.), *Orality and Literacy in Ancient Greece*, Leiden, 1996.
- F.A. Yates, *The Art of Memory*, Londres, 1966.
- P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, 1983.