

Las Musas como nombre mítico y sus connotaciones en la estructura del diálogo platónico:
Fedro, 258 e- 259 e y *República* VIII, 545 d- 547 c.

Dra. María Cecilia Fernández Rivero
Universidad Nacional de Córdoba
Coloquio de Filosofía Antigua, Junio 2017

El trabajo que presentamos aquí expresa una síntesis de las conclusiones provisorias alcanzadas en el desarrollo de nuestra línea de investigación particular, en el marco del programa de investigación de la UNC “Problemáticas en torno al conocer, decir y nombrar”. En este marco, nuestro proyecto aborda la temática de los nombres míticos en los diálogos platónicos y su función en el proceso de comunicación y conocimiento. Nos hemos centrado, desde una perspectiva filológica, en las ocurrencias del nombre “Musas” en la narración mítica de *República* VIII (545 d-547 c), que sirve de punto de inicio para la discusión sobre las formas de organización política; y en el llamado “mito de las cigarras” que precede a la discusión sobre la retórica en el *Fedro* (258 e- 259 e). Nuestro objetivo es considerar la función de las Musas, en tanto nombre mítico y divino, en relación con el conocer y el comunicar en cada diálogo específico. Consideramos que el análisis de los campos semánticos construidos en torno al término ‘Musas’ en estos pasajes platónicos concretos muestra que este nombre mítico, herencia de la tradición épica, lírica y también presocrática, es transpuesto por Platón, en términos de M. Dixsaut (2002: p. 17)¹, dentro del diálogo filosófico, y funciona como conexión entre el nivel mítico- narrativo y el nivel argumentativo dentro del diálogo. Como sabemos, estos dos niveles textuales están presentes en la mayoría de los diálogos platónicos. En los dos textos que tomamos como objeto de análisis en el presente trabajo, el paso de la argumentación a la narración mítica se hace explícito con la inclusión del nombre de las Musas, y el nombre de las Musas permanece en el retorno a la argumentación inmediatamente posterior, dotado entonces de connotaciones filosóficas². Esta conexión es fundamental para la

¹ Dixsaut reelabora esta categoría que proviene ya de DIÉS, A.: 1913.

² En el *Político*, la inserción del mito de la retrogradación del universo (Cf. 268 d y ss) y su vinculación con el contexto dialéctico anterior y posterior se realiza de modo muy similar, sobre todo a *República VIII*. Pero no aparece el nombre mítico de las Musas (sí los de Cronos y Zeus), y hemos querido, en esta investigación, analizar las connotaciones de este nombre solamente.

comunicación entre los interlocutores, ya que permite establecer una unidad de fondo entre narración y discusión dialéctica. Consideraremos la doble referencia de las Musas en el diálogo, en tanto nombre que alude a la vez a la inspiración poética y a la inspiración filosófica; la ambigüedad de sus matices (el mismo nombre puede generar connotaciones positivas y negativas, desde el punto de vista del conocimiento filosófico); y sus menciones en pasajes argumentativos del diálogo, posteriores a la introducción del relato mítico (como la discusión sobre la retórica en *Fedro* o la discusión sobre la timocracia en *República*).

MUSAS E INTERMEDIACIÓN

Las Musas se presentan, tradicionalmente, como mediadoras entre el ámbito divino y el ámbito humano. Este aspecto les es propio, creemos, también en el diálogo filosófico platónico; pero esta posición de mediación se extiende también a la estructura del diálogo.

El nombre “Musa”, ya a nivel lingüístico, se caracteriza por ocupar un lugar intermedio entre un nombre genérico y uno específico, en tanto las Musas que son su referente conforman un conjunto cerrado y acotado, que actúa muchas veces como colectivo (por ejemplo, en *República VIII* hablan juntas en primera persona del plural), al punto de que los nombres específicos de cada Musa parecen en algunos casos diluirse en la referencia a aspectos de una misma entidad.

Las Musas aparecen nombradas, en los dos pasajes abordados, como narradoras del mito, en el primer caso, o como inspiradoras de cantos y discursos, en el segundo. Tanto el discurso de las Musas en *República VIII* como el mito de las cigarras en el *Fedro* funcionan como bisagra por su posición en el diálogo: marcan un giro de la conversación, un punto en que el tema de la discusión sigue una línea diferente de la que se venía tratando. En el primer caso, el relato cierra la reflexión sobre la educación del gobernante filósofo de los libros VI y VII, y vuelve a situar el foco en la cuestión de las *politeias*, y en lo prometido al iniciar el Libro V (cf. 449 a y ss), es decir, la descripción de las constituciones que responden a modelos menos armónicos de *poleis* que el de la ciudad ideal construida en el discurso por Sócrates y sus interlocutores. Por otro lado, el mito de las cigarras en el *Fedro* oficia de interludio³ entre la finalización de los

³ Cf. REALE: 1993, en la introducción a su edición del *Fedro*.

discursos sobre Eros, después del segundo discurso de Sócrates, y el inicio de la discusión sobre la retórica y el arte de los discursos bien escritos o dichos. En este diálogo, además, la narración sobre los hombres y la inspiración de las Musas marca la articulación entre los dos grandes temas del *Fedro*, Eros y retórica, a raíz de los cuales tanto se ha discutido sobre su estructura y unidad⁴.

LAS MUSAS EN REPÚBLICA VIII

El Libro VIII se inicia con la continuación del diálogo entre Glaucón y Sócrates, en el que se sintetizan los caracteres principales de la *polis* ideal, “construida” en el discurso, en los libros II-V, para volver, después de la reflexión sobre la educación del filósofo en los Libros VI y VII, al punto en que Sócrates había prometido hablar sobre cuatro constituciones políticas (*πολιτείας*, 544 b 1) y los hombres semejantes a ellas. Sócrates las nombra ahora, en 544 c-d, contexto en el que se presentan desde una perspectiva histórica⁵:

“ [...] la que es elogiada por todos, la misma de Creta y Lacedemonia; y la segunda y elogiada en segundo lugar, llamada oligarquía, constitución política llena de muchos males; la democracia, que llega a ser diferente de ésta y le sigue; y la “noble” tiranía, que se diferencia de todas éstas, cuarta y última enfermedad de la *polis*.”

La preocupación de los interlocutores estará centrada, por un lado, en la contemplación de las distintas *politeiai* y el carácter de los hombres con ellas relacionados, para determinar cuáles son más justos o injustos y en qué modo se relaciona esta cualidad con la felicidad⁶; por otro lado, se preguntarán por la forma en que un régimen político va engendrando a otro (y correlativamente, un tipo de ciudadano o gobernante va mutando en el mismo sentido), desde un pasado mítico en que prevalece la *politeia* aristocrática⁷. La pregunta es, en este último

⁴ Cf., entre muchos otros, GUTHRIE, 1993: p. 396; REALE, 1993: p. 7; EBERT, 1993: pp. 211-214.

⁵ El Libro VIII está dominado por la tensión entre perspectiva metafísica e histórica. Creemos que ambas lecturas no se excluyen. Para una lectura que entiende que el ordenamiento de las *politeias* responde a una primacía ontológica y no a un devenir histórico, cf. BAKER, 1960 (ed. Original 1918): p. 283.

⁶ Cfr. *República*, 545 a-c.

⁷ Entendido este término en sentido etimológico, es decir, como “gobierno de los mejores” (cfr. Nota 4 de C. Eggers Lan a su traducción del Libro VIII: 2003).

sentido, cómo una *politeia* se transforma (μεταβάλλει, 545 d 1), al pasar sus gobernantes del pensamiento común (όμονοοῦντος, 545 d 2) a la disensión interna (στάσις, 545 d 2).

El relato de las Musas será así, como lo señala M. Meulder, un relato de orígenes, de “cómo algo sucedió por primera vez” (Cf. 545 e 1), entroncando con una tradición que se remonta a Homero, Hesíodo y Empédocles. Algo que en el plano de la discusión filosófica previa parece estar en el futuro (la ciudad gobernada por el rey filósofo) se transporta a un pasado mítico⁸, del cual no puede darse cuenta en forma verificable, y en cambio es la palabra de las Musas, que tienen poder de omnisciencia tanto sobre el pasado como sobre el futuro la que puede referir y explicar ese pasado (Cf. MEULDER, M.: 1992: pp. 152-55).

El discurso de las Musas, puesto en boca de Sócrates, incluye marcas que remiten a esa tradición poético-filosófica precedente, a la que el nombre mítico se integra de manera natural. Así, Sócrates y sus interlocutores deben “implorar” a las Musas (εὐχόμεθα, 545 d 8: este verbo connota la invocación a la divinidad)⁹, “como Homero” (545 d 7-8), las Musas hablan “al modo de la tragedia” (τραγικῶς, 545 e 1)¹⁰. Las Musas, dice Sócrates, hablan en tono solemne, pero en realidad juegan como con niños (Cf. 545 e 2-3). La imagen del cuento para niños y la tensión juego-seriedad suele estar asociada a la presentación de algunos mitos en los diálogos, como lo señala Morgan, para quien el contexto determina en qué casos esta imagen puede interpretarse como herramienta educacional o metáfora de la actividad filosófica (MORGAN, K.: pp. 172 y ss).

En *República* VIII, el relato mítico así presentado provee un fundamento cosmológico y matemático para el inicio del proceso de disgregación de la *polis* armónica. En primer lugar, las Musas señalan que aunque es muy difícil que una *polis* así constituida sea perturbada, todo lo generado es corruptible, por lo que la disolución llegará de una cierta manera. Esta postulación, ciertamente filosófica, se hará también en el *Timeo* (cf. 37 c y ss). La noción del número geométrico remite también al relato cosmogónico del mismo diálogo. Al no conocer

⁸ Cfr. Meulder: 1992, pp. 153 y ss. Señala cómo el uso del optativo proyecta los sucesos hacia el futuro. A su vez, al analizar los rasgos pitagóricos en el discurso, observa la noción de ciclo, que implicaría la posibilidad de repetición de este ciclo mítico-histórico.

⁹ Cf. *Timeo* 27 c-d, precediendo al relato cosmogónico.

¹⁰ Cf. MEULDER, M., 1992: p.168, sobre las posibles connotaciones del adverbio en este contexto y la alusión a una forma oracular de discurso que concordaría con las alusiones a la doctrina heraclíteica en su contenido.

los gobernantes el número¹¹ propio de la generación humana armónica, nacerán entre los guardianes jóvenes no aptos para el gobierno. Estos descuidarán a las Musas (ἡμῶν [...] ἀμελεῖν, 546 d 6), y “aun siendo guardianes (φύλακες ὄντες, 546 d 5-6)”, por tener a la música “en menor estima de la debida” (παρ’ ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ μουσικῆς, 546 d 6), se volverán ἀμουσότεροι (546 d 7), es decir, cada vez más alejados de las Musas. Podemos señalar que tanto el término μουσικῆς en 546 d 6 como ἀμουσότεροι en 546 d 7 (este último generalmente traducido como “incultos” o “poco educados”¹²), etimológicamente provienen del término Μοῦσα. De modo que el descuido de la música, entendida desde su vínculo con las Musas, es la primera señal del próximo cambio de constitución política, y es una señal que contradice la cualidad de “guardianes” que corresponde a los próximos gobernantes. Es también el elemento que pone en movimiento la perturbación y la división de la ciudad, ya que la consecuencia inmediata de la disminución de este vínculo (todavía en el plano del relato mítico) será la incapacidad de distinguir adecuadamente las razas de oro, plata y bronce¹³, lo que provocará una “irregularidad inarmónica” (ἀνομαλία ἀνάρμοστος, 547 a 3) en las almas de los futuros guardianes. Esta irregularidad no puede menos que generar guerra y enemistad. Así, los descendientes de los guardianes comenzarán a acumular tierras y casas y a hacer sirvientes a los amigos libres (547 a –c). Éste es el momento del cambio (μετάβασις, 547 c 5).

La descripción del nuevo régimen corresponde ya al plano de la discusión filosófica, en que Sócrates y Adimanto recuperan sus voces. Las Musas dejan de ser mencionadas en primera persona del plural, y lo son en tercera persona. Deberíamos entonces preguntarnos si la imagen del alejamiento de hombre y musa como causante de la perturbación de la *polis* permanece o es reemplazada en la argumentación subsiguiente. En ella se afirma que la timocracia, al ser un régimen intermedio entre aristocracia y oligarquía, imitará en parte a uno y a otro. La imitación de la (futura) oligarquía consistirá en la acumulación de riquezas, y la causa es, nuevamente, el descuido de “la verdadera Musa” (τῆς ἀληθινῆς Μούσης, 548 b 8), “la que se acompaña de

¹¹ Para un análisis metódico de las cuestiones matemáticas implicadas en esta sección del mito, cf. GAISER, K.: 1998.

¹² LSJ: without song, without the Muses, without refinement.

¹³ Aquí se la nombra como “las razas de Hesíodo”, remitiendo nuevamente a la tradición poética.

discursos y de filosofía” (τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας, 548 b 8- c 1), ya que han sido educados “no por la persuasión sino por la fuerza” (οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ’ ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι, 548 b 7-8) y han puesto la gimnasia en primer lugar respecto a la música (προεσβύτερως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκέναι, 548 c 2). La aclaración de “verdadera”, reforzada después por el vínculo que se establece entre música, discursos y filosofía, puede entenderse mejor en relación con *Timeo* 47 c- e¹⁴, en que se describe la finalidad con que el Demiurgo dota al hombre de ojos y oídos. En relación con estos últimos, se distingue entre un placer musical ἄμετρον y ἄλογον, contrario al orden interior del alma, y el que se relaciona con el ritmo y la armonía, y produce discursos filosóficos. Es de este último efecto de la Musa del que se alejan los gobernantes timocráticos. El resultado del alejamiento es una πολιτεία en la que bien y mal se hallan mezclados, pero en la que predomina el deseo de ser venerado, y los gobernantes son los hombres fogosos, más bien que los sabios. En consonancia con la metodología previamente acordada, a la descripción de la πολιτεία sigue la del hombre que se le asemeja, y en ella se acentúa el interés puesto por los interlocutores en la cuestión de la música: este hombre debe ser “más obstinado”, pero también “de algún modo más alejado de las Musas (ὑποαμουσότερον, 548 e 5)” que el anterior; al mismo tiempo, subrayando la ambigüedad propia de este régimen, se lo califica de “amigo de las Musas y de las audiciones, pero para nada retórico” (φιλόμουσον δε, καὶ φιλήκοον μὲν, ῥητεορῖκον δ’ οὐδαμῶς, 548 e 5- 549 a 1). Se trata entonces de un grado de alejamiento: se puede ser amigo de la Musa sin serlo en plenitud, alejándose sobre todo de la Musa filosófica, si tomamos la descripción anterior. Así, hombre y ciudad se asemejan, tal como han anticipado los interlocutores al iniciar su discusión, y la característica principal del hombre timocrático reside en la pérdida de un grado de cercanía con la verdadera música y con la audición de discursos filosóficos. Conserva el amor por estas audiciones, pero en un grado de alejamiento de lo verdadero. Más adelante, se dice que de viejo amarás las riquezas, por faltarle el ‘mejor guardián’: el λόγος, mezclado con la música (μουσικῆ

¹⁴ En la introducción de este diálogo muchos estudiosos (cfr. RACIONERO, 1998: 29; FRONTEROTTA, 2003: 11) ven una referencia a la *República*, y por lo tanto una intención de Platón de vincular ambos diálogos. Para el análisis del pasaje, cfr. FERNÁNDEZ RIVERO: 2015, pp. 68 y ss.

κεκραμένου), que es lo “único (μόνον) que aparece como preservador (σωτήρ) de la ἀρετή a lo largo de la vida” (549 b 6-7).

Tanto el nombre mismo de las Musas, entonces, como los términos lingüísticamente ligados a ella que aparecían en el relato mítico (μουσική y ἀμουσότερος), reaparecen en la discusión. Lo hacen resemantizados por el contexto: el nombre de las Musas aparece asociado a los términos ἀληθή, πειθῶ, λόγος y φιλοσοφία. La asociación del nombre mítico “Musa” a este campo semántico lo carga de connotaciones filosóficas. La distinción entre una Musa filosófica y una no filosófica, implícita en la caracterización de la primera, no opera en cambio dentro del relato mítico. En el nivel de la narración poética, la Musa se presenta capaz de proferir la totalidad, y capaz de gobernar todo tipo de discurso (así, por un lado, “hablan correctamente, puesto que son Musas”, cf. 547 b 1, y por otro lado “ponen un tono solemne en la voz, cuando en realidad se divierten con nosotros como niños”, cf. 545 e 3). El alejamiento de los hombres de la Musa implica la introducción de un elemento inarmónico en el alma de los gobernantes, causa a su vez de una separación del pasado mítico para ingresar en el devenir histórico donde las *politeías* se alejan del modelo. En la descripción del despliegue que sigue a esa separación, se pasa del relato poético, con rasgos retóricos y alusiones a la tradición filosófica presocrática¹⁵, a la discusión dialéctica. En este nivel textual se hace necesaria la distinción entre la Musa verdadera y filosófica, y la no-filosófica, y la especificación de que es de la primera de quien se han alejado los hombres menos educados que se transformarán en timócratas.

LAS MUSAS EN FEDRO 258 e- 259 e

El discurso de las Musas en *República VIII* podría asociarse en primera instancia, por su contenido, con otros mitos de contexto político o cosmogónico, como el del *Político* o el *Timeo*. Sin embargo, hemos elegido trabajar con *Fedro* 258 e- 259 e, porque allí reaparece el mismo nombre mítico, el de las Musas. El “mito de las cigarras” no es cosmogónico ni “politogónico” -para usar el término que Meulder (1992: p. 176) aplica al discurso de las

¹⁵ Cf. MEULDER: 1992.

Musas en *República VIII*)-, pero es también un relato de orígenes: en este caso, del origen de las cigarras en primera instancia y del canto y el filosofar en un nivel metafórico.

Terminados los discursos sobre Eros, en Fedro 258 e, Sócrates y Fedro deciden que van a tocar ahora la cuestión de cómo escribir o no escribir bien. Una vez tomada la decisión, pero antes de iniciar efectivamente la discusión sobre el arte de los discursos, Sócrates alude al calor reinante y a las cigarras (τέττιγες), que cantando (ἄδοντες) y dialogando (διαλεγόμενοι) entre ellas, parecen observarlos (Cf. 258 e 7- 259 a 1). Los personajes que “cantan” y “dialogan” (la palabra musical y la palabra hablada, dos acciones que tienen como correlato la audición y que pertenecen al ámbito de las Musas, como se verá enseguida) son en este caso las cigarras, que replican la actividad que sostienen Sócrates y Fedro. Éste continúa:

Si ellas vieran que nosotros dos, como los muchos (καθάπερ τοὺς πολλοὺς) en el mediodía, no dialogamos (μὴ διαλεγομένους), sino que dormitamos (νυστάζοντας) y nos dejamos encantar por ellas (κηλουμένους ὑφ’ αὐτῶν) por pereza del pensamiento (δι’ ἀργίαν τῆς διάνοιας), justamente se burlarían, considerándonos esclavos venidos a dormir a este refugio, como las ovejitas pasando la tarde junto a la fuente (259 a 1- 6).

El canto de las cigarras se opone en este contexto al diálogo, ya que escucharlo (o escucharlo al modo perezoso en que lo hacen “los muchos”) provocaría el adormecerse y alejarse de la discusión filosófica. También el “encanto” aparece aquí con un matiz negativo, línea que continúa en la imagen de las Sirenas:

En cambio, si nos vieran dialogando (διαλεγομένους) y navegando paralelamente a ellas, como [si fueran] Sirenas, resistentes [nosotros] a los encantamientos (ἀκηλήτους), quizás admirándonos nos darían el don que tienen, proveniente de los dioses (παρὰ θεῶν), para dar a los hombres (ἄνθρωποις), 259 a 6-b 2.

Los hombres no adormecidos y encantados por las cigarras siguen dialogando y esquivan el canto de las cigarras como si fuese el de las sirenas¹⁶. Sin embargo, son las mismas cigarras

¹⁶ Cf. *Simposio* 216 a y ss: aquí la imagen del encantamiento de las Sirenas sirve para caracterizar a la palabra de Sócrates, en el discurso de Alcibíades. En la perspectiva del personaje, este tipo de encantamiento tiene un matiz negativo, del que es necesario huir, pero en el contexto del diálogo el encantamiento de la palabra filosófica adquiere una connotación positiva: es propio del filósofo dejarse encantar. Sobre la analogía Musas- Sirenas, cf. también Meulder, 1992: pp. 164 y ss, en el contexto de *República VIII*.

las encargadas de premiar esta actitud, dando a estos hombres un don divino. Fedro no ha oído hablar de este don, a lo que Sócrates reacciona sorprendido de que un hombre “amigo de las Musas” (φιλόμουσον, 259 b 5) “sea uno que no ha oído de estas cosas” (τῶν τοιούτων ἀνήκοον εἶναι, 259 b 6). Cabe destacar que el término ἀνήκοον, a partir de su primer sentido de “alguien que no ha escuchado”, desplaza su significado hacia “sordo” y también “ignorante”, por lo que el sentido de la frase de Sócrates implica tanto que no es propio de un amigo de las Musas no haber escuchado este relato, como ser un ignorante. Sócrates narra entonces el “mito de las cigarras”:

Se dice que éstas en un tiempo fueron hombres, antes del nacimiento de las Musas, pero que después de nacer las Musas y habiendo aparecido el canto (φανείσης ᾠδῆς, 259 b 7-8), algunos de aquellos hombres fueron golpeados por el placer (ὑφ' ἡδονῆς, 259 b 8), de tal modo que cantando (ᾄδοντες, 259 c 1) descuidaron los alimentos y las bebidas, y sin darse cuenta murieron. De ellos nació la estirpe de las cigarras, que recibió de las Musas el don de no necesitar alimento y de cantar (ᾄδειν, 259 c 4) sin comer ni beber, así como de anunciar a las Musas qué hombres las honran y a cuáles de ellas. Así, a Terpsícore le hablan de quienes la honran en los coros; a Erato de aquellos que lo han hecho en cantos amorosos; y a Calíope y a Urania les llevan noticias de aquellos que pasan su vida en filosofía (ἐν φιλοσοφίᾳ, 259 d 4) y que honran (τιμῶντας, 259 d 4) su música (μουσικὴν, 259 d 5), las que, más que las otras Musas (μάλιστα τῶν Μουσῶν, 259 d 5), envían un sonido bellísimo (καλλίστην φωνήν, 259 d 7), porque están alrededor del cielo (περὶ οὐρανὸν, 259 d 6) y de los discursos divinos y humanos (λόγους θεῖους τε καὶ ἀνθρωπίνους, 259 d 6).

El canto se presenta al principio de esta narración como una ἡδονή perniciosa, ya que lleva a los hombres a la muerte. Sin embargo, el don de las Musas a los hombres convertidos en cigarras es precisamente el de cantar sin morir de hambre o sed como consecuencia. Las mismas Musas, por su parte, están relacionadas con el canto¹⁷.

Se evidencia en la narración una cierta ambigüedad en la consideración del valor de la música, del canto, de su ejecución y audición, ambigüedad que se traslada al nombre de las

¹⁷ Para referirse al ámbito específico de cada una de ellas, Platón realiza un juego etimológico según la fonética de sus nombres. Las que están relacionadas con la filosofía son precisamente Urania (de οὐρανός: recordemos que en el Fedro es el nombre que se le da al espacio celeste en el que las almas contemplan las ideas) y Calíope (Καλλιόπη en griego: evidentemente Platón pone el nombre en relación con κάλλος, que después se repite en καλλίστην φωνήν).

Musas, consideradas en tanto entidad inspiradora de cualquiera de los cantos aludidos a lo largo del relato. Por un lado, el escuchar a las cigarras puede llevar a los hombres al olvido de los discursos o directamente a la muerte. Por otro lado, son esos mismos hombres convertidos en cigarras los que establecen la mediación entre los demás hombres y las Musas que cuidan de los discursos filosóficos. La audición del canto de las Musas, mediado por las cigarras, dependiendo de la naturaleza y disposición de los hombres puede adormecer y hasta directamente conducir al cese del diálogo, o pueden ser la fuente de un diálogo fructífero y filosófico. El relato conecta a su vez con el contexto anterior y posterior del Fedro: en el anterior se daba el contraste entre los dos discursos sobre Eros de Sócrates, y el de Lisias. A su vez, la distinción entre un discurso verdaderamente retórico (y por eso filosófico) y un discurso construido según una retórica falsa es la cuestión que debatirán ahora Sócrates y Fedro. En esta discusión, podría pensarse en la falsa retórica como la productora de palabras que adormecen y alejan del verdadero debate, mientras que la filosofía o verdadera retórica podría equivaler a la “bellísima voz” de Urania y Calíope.

Esta proyección hacia la continuación del diálogo en una sección claramente dialéctica se asimila a lo que analizamos en *República*, en orden al papel de las Musas como bisagra en la estructura del diálogo. A pesar de la ambigüedad valorativa, ya en el discurso mítico el nombre “Musas” aparece asociado a términos como “filosofía” y “logos”, tal como ocurría en *República VIII*. También el término φιλομούσον se repite en ambos diálogos: aquí se aplica a Fedro, con el mismo sentido relacionado con la educación y el conocimiento.

A esta lectura del mito de las cigarras correspondería, en la continuación de la investigación, un análisis filológico detenido de la sección sobre la retórica. Dados los límites de esta ponencia, vamos a detenernos en un pasaje solamente, que consideramos fundamental en este sentido: es el pasaje sobre la retórica como *psicagogía*, que ha dado pie a algunos estudiosos para considerar que en la segunda parte del *Fedro*, Platón postula, por boca de Sócrates, frente a la *psicagogía* puramente retórica, un segundo modelo, de *psicagogía* filosófica y relacionada con la búsqueda de la verdad, a la par que con el encantamiento por el ritmo de las palabras¹⁸. Inmediatamente después de la presentación de la retórica como

¹⁸ Cfr. ASMIS, 1986: pp. 156 y ss.

psicagogía, vuelve a aparecer el nombre de las Musas en el diálogo, cuando Sócrates recuerda que tienen la suerte de haber pronunciado dos discursos paradigmáticos, probablemente debido a que han sido inspirados (ἐπιπεπνευκότες) por “estos profetas de las Musas (Μουσῶν προφήται) que cantan (ᾠδοῖ) sobre [nuestras] cabezas” (262 d 4). Como en el pasaje de *República*, el nombre de las Musas aparece en medio de la sección dialéctica, aludiendo al contexto narrativo en que habían sido nombradas antes, y confirmando nuestra interpretación de su función como inspiradoras, a través de sus intermediarios- cigarras, también de los discursos filosóficos. Sócrates, niega, un tanto irónicamente, poseer algún arte del decir, y por eso, aparentemente, atribuye a la inspiración el hecho de haber pronunciado los discursos que ahora servirán como ejemplo para la discusión dialéctica. Pero esta primera lectura de sus palabras abre un abanico de otras posibles alusiones: la referencia a la inspiración divina no puede considerarse un detalle más, en un diálogo donde uno de sus núcleos, el segundo discurso de Sócrates sobre el amor, comienza precisamente distinguiendo la locura humana de aquella producida por inspiración divina¹⁹; la expresión de Sócrates trae la resonancia de aquel discurso, contraponiendo su hablar, inspirado por la divinidad, al que se realiza mediante un tipo de técnica retórica (descrita en esta sección) y anticipando por otra parte la definición de otro tipo de retórica, del que sí es Sócrates exponente. Esta interpretación puede confirmarse con el análisis de 265 b-c en que se retoma la distinción entre los cuatro grados de locura – uno de ellos atribuido a la Musa, precisamente- y se postula la clasificación del segundo discurso de Sócrates como himno, y de 268 b-c, en que se presentan las analogías para el que se dice poseedor del arte de la retórica, entre ellas la del músico, o inspirado por las Musas (μουσικός), análisis que hemos realizado ya en un trabajo anterior²⁰. Así, se mantiene la connotación mítica de la inspiración como función de las Musas, pero resemantizada en un contexto filosófico.

¹⁹ Sobre la concepción platónica de inspiración se ha dicho mucho. Seguimos aquí el comentario de REALE (1993) y el artículo de S. BÜTTNER (2011), en cuanto a la inspiración divina considerada en sentido serio y no irónico en algunos contextos de los diálogos.

²⁰ Cf. FERNÁNDEZ RIVERO, M. C., 2015: pp. 134 y ss. Cf. MOUTSOPOULOS, 1959: p. 47, sobre la concepción del músico como conocedor de una armonía matemática, y DI GIAIMO, 2006: pp. 90 y ss, sobre el músico como inspirado por las Musas, según la etimología de la palabra.

CONCLUSIONES

El nombre Musa provee entonces de una unidad de fondo a los dos niveles del diálogo, narrativo y dialéctico, porque participa de ambos. Al mismo tiempo, ocupa un lugar privilegiado en la estructura de los diálogos a los que nos hemos referido, porque a través de la narración de las Musas (*República* VIII) o sobre ellas (*Fedro*) se produce la articulación orgánica entre dos secciones dialécticas fundamentales. Ambos relatos dan cuenta del origen, en un caso, de las *politeias*, y en el otro, de los cantos y discursos filosóficos, que son precisamente los contenidos sobre los cuales se desplegará a continuación la discusión dialéctica. El nombre mítico se recupera en esta discusión, resemantizado por connotaciones filosóficas, y despojado de la ambigüedad valorativa que presentaba en el contexto mítico. A su vez, su misma presencia en el nuevo contexto complejiza la concepción de la palabra filosófica, en el sentido de que difumina las fronteras entre uno y otro tipo de discurso.

Las Musas resultan así una clave textual para resolver las tensiones que dominan parte de los diálogos (metafísica- historia, en el Libro VIII de la *República*²¹, eros- retórica, inspiración – arte, en el *Fedro*), y se muestran como comunicadoras en el ámbito del diálogo, de lo divino a lo humano, y de los orígenes a la actualidad, y como concedoras y trasmisoras de un conocimiento que en el despliegue dialéctico se revela con potencial verdaderamente filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS (Ediciones y traducciones)

HACKFORTH, R. (1952), *Phaedrus*, Cambridge University Press.

PLATONE (1993), *Fedro*, a cura di Giovanni REALE, Fondazione Lorenzo Valla- Mondadori, Milano (texto griego, traducción italiana, introducción y notas).

PLATONE, *Repubblica*, a cura di Mario VEGETTI, Laterza, Roma-Bari, 1997.

PLATONE (2003), *Timeo*, a cura di Francesco FRONTEROTTA, Rizzoli, Milano (texto griego, traducción italiana, introducción y notas).

²¹ Cf. MEULDER, 1992: p. 176.

PLATON, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1999-2000.

PLATON (1954- 1974), *Oeuvres Completes.*, Les Belles Lettres, París.

REALE, G., a cura di, *Platone. Simposio*, Milano, F. Lorenzo Valla, Mondadori, 2001.

ROWE, C. (1998), *Plato: Symposium*, Aris& Phillips.

Bibliografía instrumental

AST, F. (1908), *Lexicon Platonicum*, Hermann Barsdorf Verlag, Berlín, Vol. I- VI.

CHANTRAINE, P. (1968), *Dictionaire étimologique de la langue grecque*, Klincksieck, París.

LIDDELL, H. y R. SCOTT (1991), *A Greek-English Lexicon*, ed. Rev. por Sir Henry STUART JONES, Clarendon Press, Oxford.

Bibliografía crítica citada

ASMIS, Elizabeth (1986), “Psychagogia in Plato’s Phaedrus”, *Illinois Classical Studies*, XI, University of Illinois, pp.156-172.

BAKER, E. (1960,1ra. Ed.1918), *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, London-New York.

BRANCACCI, Aldo y DIXSAUT, Monique, editors (2002). *Platon. Source des Présocratiques. Exploration*. París, Ed.Vrin.

BÜTTNER, S., (2011) “Inspiration and Inspired Poets in Plato’s Dialogues”, en DESTRÉE, P. y F. HERMANN, *Plato and the Poets*, Boston, Brill.

DI GIAIMO, M. C. (2006), “La música entre información y comprensión en la obra de Platón”, en CORNAVACA, R. et altr., *Estudios Platónicos II*, Córdoba, Eds. del Copista.

EBERT, Theodor (1993), “A pre-socratic philosopher behind the Phaedrus: Empedocles”. *Revue de Philosophie Ancienne*, T. XI, N° 2, pp.211-227.

FRONTEROTTA, F., (2003), “Introduzione”, en PLATONE, *Timeo*, Milano, Rizzoli.

GAISER, K., (1998), “Il discorso delle Muse sul fundamento dell’ordine e del disordine”, Milano (ed. original alemán 1974).

- GUTHRIE, W.K.C. (1990-1993), *Historia de la Filosofía Griega*, Vol. I, II, IV, V, Madrid, Ed. Gredos.
- FERNÁNDEZ RIVERO, M.C. (2015), *Ecos presocráticos en Platón*, Córdoba, Eds. del Boulevard.
- MEULDER, M. (1992), “L’invocation aux Muses et leur réponse (Platon, Républ. VIII, 545 d- 547 c)”, en *Revue de Philophie Ancienne*, Tome X, N ° 2, Bruxelles.
- MORGAN, Kathryn (2000), *Myth and Philosophy: From the Presocratics to Plato*. Cambridge University Press.
- MOTSOPOULOS, Evanghélos (1959), *La musique dans l’oeuvre de Platon*. Presses Universitaires de France.
- RACIONERO, Quintín, (1998), « Logos, myth and probable discourse in Plato’s Timaeus ». *Elenchos*, Rivista sul pensiero antico, Anno XIV, pp. 29-60.