



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Esta obra ha sido publicada bajo la licencia Creative Commons
Reconocimiento-No comercial-Compartir bajo la misma licencia 2.5 Perú.

Para ver una copia de dicha licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pe/>



Índice

1. Introducción	Pág. 2
1.1 Hegel y la “doble regulación”	3
1.2 Inmadurez conceptual o pedagogía narrativa	7
2. Mito platónico: narración y tradición	12
2.1 El mito como forma discursiva	12
2.2 El mito y la tradición griega	15
3. <i>Gorgias</i>	18
3.1 Preliminares: de la retórica a la justicia	18
3.2 Filosofía y tragedia I	20
3.3 Filosofía y tragedia II	22
3.4 El alma, el cuerpo como sepulcro	25
3.5 El mito escatológico del <i>Gorgias</i>	29
3.6. Justicia, mito y filosofía en el <i>Gorgias</i>	36
4. <i>Fedón</i>	41
4.1 Preliminares: contexto dramático y narración	41
4.2 Filosofía y <i>mousiké</i> I	43
4.3 Alma, mito y filosofía en el <i>Fedón</i>	46
4.4 Mito y <i>logos</i> frente al temor a la muerte	49

4.5 Filosofía y <i>mousiké</i> II	51
4.6 El mito escatológico del <i>Fedón</i>	57
4.7 El <i>Fedón</i> y la tradición mitopoética	63
5. <i>República</i>	70
5.1 Preliminares: mito y filosofía en la <i>República</i>	70
5.2 Céfalo	71
5.3 Glaucón y Adimanto: mitos y justicia	74
5.4 La crítica a la poesía	77
5.5 La articulación de dialéctica y escatología	82
5.6 El mito de Er I: sinopsis	84
5.7 El mito de Er II: “tragedia” y filosofía	86
5.8 El mito de Er III: filosofía y justicia	91
5.9 ¿La <i>República</i> como mito?	95
6. Consideraciones finales	98
7. Bibliografía	102

1. Introducción

“Pero no merece la pena examinar con detenimiento las especulaciones de carácter mítico”.

Aristóteles. *Metafísica*, 1000a18

“Exteriormente, no cabe duda de que esos mitos pueden ser útiles cuando el filósofo desciende de las alturas especulativas para expresar cosas fácilmente representables; pero el valor de Platón, como filósofo, no reside evidentemente en los mitos. Una vez que el pensamiento es lo suficientemente vigoroso para ofrecerse en sus elementos para darse su propia existencia, el mito se convierte en un adorno superfluo que en nada contribuye a impulsar la filosofía.”

G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*

1.1 Hegel y la “doble regulación”

Empezamos a través de Hegel porque creemos que la interpretación de Platón que realiza en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* influencia decisivamente, incluso hasta nuestros días, a muchas de las interpretaciones acerca del lugar del mito en la filosofía platónica. Esta regulación sobre la exégesis platónica puede ser atestiguada en un plano doble. Primero, cuando al acercarse a la obra de Platón se asume una estricta separación y dualidad entre dos ámbitos relacionados, pero discernibles, separables, y de cuyo discernimiento y separación depende la comprensión de la filosofía platónica. Esto es, la distinción entre una “forma” exterior —narración, alegoría, símil— en la cual se expresa un cierto “contenido” propiamente “filosófico, el pensamiento “puro”, los auténticos

“filosofemas”¹. Y en segundo plano: cuando la regulación se hace más estricta al comprender la relación entre los dos elementos de esta (pre)supuesta dualidad como un dominio del “contenido” sobre la “forma”, en la cual el “contenido filosófico” siempre es su propio criterio de demarcación —en tanto claridad e inmediatez a sí del pensamiento frente a una forma de expresión “primitiva”, “infantil”, inadecuada por ser exterior. Denominaremos a esta demarcación y dominio “doble regulación”². Nuestro objetivo general en el siguiente ensayo es discutir la pertinencia de esta “doble regulación” como principio interpretativo de la filosofía platónica. Para tal efecto, nuestro análisis se centrará en un análisis de tres diálogos del “periodo medio”: el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*.

Esta “doble regulación” la atestiguamos inicialmente en aquello que suele comprenderse como “filosofía platónica” o “platonismo”. La comprobamos cuando frente a la confusa mezcla de símil, mito, argumento, metáfora, alegoría y narración que es el diálogo platónico, se emplea una pre-definición de “pensamiento” como la herramienta-criterio que rige la identificación y el rescate de aquello que es propiamente “filosofía”. Demarcación y rescate que se realiza frente al —y en el— transfondo/escenario que son los diálogos, las ficciones miméticas escritas por Platón. Así, el “contenido” propiamente “filosófico” es aquello que debe ser extraído/abstraído de los diálogos platónicos. La filosofía es lo que debe ser demarcado estrictamente frente a todo lo “externo” al pensamiento, pero que se encuentra “mezclado” con este en los diálogos. Se trata de delimitar y distinguir a la

¹ “Las obras de Platón tienen una importancia igualmente atrayente por su forma y por su contenido. Pero, para afrontar debidamente su estudio, debemos saber, de una parte, qué es lo que en ellas debemos buscar y podemos encontrar de filosofía (...).” (Hegel 1955b [1833]: 142)

² Llamamos “doble regulación” a la exterioridad y carácter formal del mito frente al *logos* y al (pre)dominio de éste último sobre el *mythos*. Debemos señalar nuestra deuda con los análisis de Edelstein (1949: 463) y de Derrida (2008: 9-11) para lo que sigue en esta introducción: la identificación de este doble presupuesto hermenéutico y su rastreo del mismo en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel.

filosofía frente a todo lo “exterior”, ya sea “pedagógico”, “artístico”, “poético” o “literario”. Y también —y sobre todo— frente a lo “mítico”:

Por tanto, para captar la filosofía de Platón a base de sus diálogos, es necesario que sepamos *distinguir* lo que es simple representación, sobre todo allí donde recurre a los mitos para exponer una idea filosófica, y lo que es la idea filosófica misma; sólo entonces es posible saber que lo que se refiere a la representación como tal, y no al pensamiento, no es lo esencial.³

Esta articulación de demarcación y dominio —o “doble regulación”— y la forma que adquirió como oposición entre *logos* y *mythos* en Platón, no es gratuita, menos aún arbitraria. No es gratuita desde cierta concepción de la historia del pensamiento, pues la historia del “milagro griego” —el supuesto heroico tránsito del mito al *logos*— depende hasta cierto punto de la demarcación regulatoria de Hegel y, sobre todo, de la teleología histórica que yace en su fundamento. En esta demarcación, el filosofema mismo —expresado torpemente en el mito— determina la valoración del mito como una forma de exposición inadecuada. Ello implica una interpretación del pensamiento platónico como un paso importante —a veces torpe, a veces más decidido— del dominio de lo “conceptual” frente a lo “imaginativo”, del predominio de la razón frente a las fábulas y las narraciones. El resultado de este tránsito —el llamado “milagro griego”— sería el dominio del *logos* frente al mito: el predominio de lo conceptual y racional frente a lo narrativo e irracional.

³ Hegel 1955b [1833]: 152

Cabe acotar que esta demarcación y jerarquización del discurso platónico tematizada por Hegel se apoya en elementos presentes en la obra de Platón. No se trata, en ese sentido, de una “malinterpretación”: la posibilidad de esta demarcación responde a indicios ya presentes en los diálogos. Mencionemos algunos de esos indicios que refuerzan esa posibilidad: 1) Es evidente que Platón demarca y opone el mito frente a la dialéctica con claridad, insistencia y algo de ironía. Las introducciones de los mitos son señaladas usualmente por una suerte de ruptura en los diálogos⁴. 2) Esta demarcación también se hace manifiesta a través de llamadas de atención sobre el problemático “valor de verdad” del mito: a eso apuntan las menciones sobre su carácter extravagante, infantil y lúdico. La ruptura se hace manifiesta, a su vez, en el distanciarse de las narraciones atribuyéndolas a lo escuchado a terceros y en la recomendación de cautela frente a su aceptación irreflexiva⁵. 3) Platón objetiva la acción de “contar un(os) mito(s)”⁶ al designarla con el término *mythologia*. Y es esta objetivación la que le permite emprender la crítica a la poesía tradicional en la *República*: crítica que indudablemente se realiza desde los criterios inflexibles del *logos* de la dialéctica. 4) Platón distingue, en consonancia con lo anterior, todo aquello que se acepta *ex akoes*, la repetición del mito y su aceptación de oídas, frente a la dialéctica y la concomitante actividad del alma que recuerda la verdad.

Por todo lo anterior, la “doble regulación” puede apoyarse en varias de las oposiciones centrales y “definitorias” del platonismo: apariencia/realidad, mimesis/paradigma, sofística/filosofía, poesía/filosofía, opinión/conocimiento, mito/dialéctica. La “doble regulación” ha sido una opción entre las posibilidades interpretativas de la obra de Platón.

⁴ Cfr. Murray 1999: 255

⁵ Cfr.: *Protágoras* 320c; *Gorgias* 523a, 527a; *Fedón* 108e, 114d; *República* 614b; *Político* 268d-e.

⁶ Cfr. Brisson 2005: 201-107

Sin embargo, a nuestro juicio, tal lectura simplifica en exceso —cuando no pasa por alto completamente— elementos cuya problematización es sumamente importante para la comprensión de la filosofía platónica.

1.2 Mito: inmadurez conceptual o pedagogía narrativa

Sigamos a Hegel. En la introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel establece claramente la distinción jerárquica entre el contenido filosófico y la forma discursiva del mito. La forma discursiva del mito está subordinada siempre al contenido filosófico, de modo tal que esta forma es siempre exterior, siempre ajena a la pureza del contenido conceptual. Por lo tanto es inexacta, imprecisa y torpe. El contenido filosófico mismo es el criterio según el que se juzga la pertinencia y exactitud de la forma discursiva en que es expresado. La filosofía debe existir como pensamiento⁷ y este es esencialmente claridad, auto-transparencia; la esencia del pensamiento consiste en manifestarse, y en manifestarse claramente:

El pensamiento es (...) lo que se manifiesta; en ello consiste su naturaleza: en ser claro. Y el manifestarse no es, precisamente, un estado que pueda existir o no existir, de tal modo que el pensamiento pueda seguir siendo pensamiento aunque no se manifiesta, sino que la manifestación es su propio ser.⁸

⁷ “La filosofía no es el pensar acerca de algo, de un objeto que ya previamente sirve de base como sustrato; su contenido es de suyo pensamiento, el pensamiento general, que debe ser, pura y simplemente, lo primero: o bien lo absoluto en la filosofía debe necesariamente existir *como* pensamiento.” (Hegel 1955a [1833]: 87)

⁸ Hegel 1955a [1833]: 86

Por ello, toda forma de discurso que recurra al símil, a la alegoría, a la comparación, toda forma discursiva que pueda calificarse de “simbólica” es inesencial, exterior y —valga la redundancia— “formal” frente al contenido filosófico que pretende “transmitir” o expresar. La exposición a través del mito y, en general a través de formas simbólicas es placentera, sencilla y agradable, pero estas formas no son de ninguna manera exactas ni adecuadas al pensamiento, sino que contienen un residuo, una impureza: la representación sensible en la cual se apoyan, elemento completamente ajeno e inferior al pensamiento. Los mitos son:

(...) movimientos de la imaginación que se plasman por sí mismos o relatos tomados de la representación de los sentidos, determinados indudablemente por el pensamiento, pero sin que éste llegue en realidad a penetrarlos sino de tal modo que lo espiritual se vea determinado por formas de representación (...).⁹

El mito, en tanto es un conjunto narrativo de representaciones sensibles o productos de la imaginación, significa una adición a la idea filosófica, un agregado externo a la misma que tiene como objetivo, a fin de cuentas, expresarla. Pero esta forma de expresión del pensamiento a través de mitos es sumamente imperfecta: la exterioridad y diferencia del mito con respecto a la idea filosófica terminan por contaminarla.

Con lo anterior se halla relacionado el hecho de que, al trascender el ángulo visual de lo sensible, se mezcla con ello, por fuerza, alguna materia casual y exterior, pues la representación del concepto de un modo sensible (i.e., el mito) no es nunca, ni puede ser, totalmente adecuada, ya que la fantasía no puede expresar nunca la idea de un modo

⁹ Hegel 1955b [1833]: 150. Respecto a este tema, Hegel parecería apoyarse en algunas de las oposiciones tradicionales y centrales del platonismo: sensible/inteligible, apariencia/realidad, opinión/conocimiento, mimesis/paradigma.

verdadero. Esta forma sensible, nacida de un modo histórico o natural, tiene necesariamente que determinarse en muchos aspectos, y esta determinabilidad exterior no tiene más remedio que diferir, por su naturaleza, de la idea en mayor o menor medida. Y puede también ocurrir que en aquella explicación se contengan también muchos errores, sobre todo si entra en detalles.¹⁰

A pesar de que, en general, “la intención de lo mítico es expresar el pensamiento” se trata de una forma de expresión defectuosa. El mito agrega un elemento a la idea filosófica que no es la idea filosófica, que no es el puro manifestarse del pensamiento en su transparencia a sí. Por ello Hegel sospecha que el uso de una “forma simbólica” para la expresión del pensamiento es defectuosa porque “quien oculta un pensamiento bajo una forma simbólica, es que todavía no lo tiene, pues el pensamiento es lo que se revela, por lo cual lo mítico no es el medio del pensamiento.”¹¹ El uso de símbolos, en última instancia, revelaría una no posesión del pensamiento. Hegel pronuncia el dictamen y la regulación inflexibles: “[el mito] no es la forma en que se debe exponer el pensamiento, sino solamente una modalidad subalterna.”¹² La narración se subordina al pensamiento, el *mythos* se subordina al *logos*

Así, para Hegel, el uso platónico del mito es síntoma de una platónica “incapacidad para emplear la forma pura de expresión del pensamiento”¹³; o bien es muestra de una cierta inmadurez e “impotencia” del pensamiento, de una “torpeza” para presentar al pensamiento por sí mismo y en sí mismo. Así, se trata de la infancia de la ciencia, en la cual es todavía difícil para el pensamiento expresarse sin recurso a la metáfora, al símil, a la comparación,

¹⁰ Hegel 1955a [1833]: 80-81

¹¹ Hegel 1955a [1833]: 85-86. Hegel cita el pasaje de Aristóteles que colocamos como epígrafe de esta introducción (*Metafísica*, 1000a18) para apoyar su estricta evaluación.

¹² Hegel 1955a [1833]: 86

¹³ Hegel 1955a [1833]: 85

al mito. Pensamiento aún infantil “que aún no sabe andar sin andaderas”. Sin embargo el hecho de que, por ejemplo, en el *Parménides* Platón exponga “simples determinaciones conceptuales” debe significar para Hegel que en Platón definitivamente se encuentran ya “los primeros comienzos de la verdadera ciencia bajo su verdadera forma.”¹⁴

Por otro lado, Hegel considera que, dada su belleza y sencillez, el mito también cumple en Platón una función pedagógica: la fluidez de su expresión lo constituye en ayuda a la enseñanza. Es así una invitación al pensamiento, invitación que implica la carencia del mismo. Y con una carencia que también tiene que ver con la otra caracterización que Hegel hace del mito platónico: el síntoma de la impotencia del pensamiento de expresarse por sí mismo, una cierta no-poseción del pensamiento. Lo común a ambas caracterizaciones es la subordinación del “mito” al “pensamiento”; de la forma exterior narrativo-simbólica al “contenido” filosófico; la censura de la impureza-agregado, censura del mito en tanto representación sensible y producto de, y para, la imaginación¹⁵. Por todo ello, existe la necesidad demarcar celosamente al *logos* filosófico y distinguirlo del *mythos*, de todas las formas narrativas exteriores en las cuales se expresa.

“El pensamiento es lo que se manifiesta”, nos dice Hegel. Pero el pensamiento, para este, es algo puro: es aquello que se manifiesta siempre en (y es) la forma de la exposición lógica — “simples determinaciones conceptuales”— como en el *Parménides*. Una exposición en la cual lo único que se dice es el pensamiento mismo, transparente a sí y dueño de sí, sin ningún agregado “exterior” y formal que lo nuble o entorpezca.

¹⁴ Hegel 1955b [1833]: 149-150

¹⁵ Cfr. Hegel 1955b [1833]: 151

Para cumplir con el objetivo general de evaluar críticamente esta clave hermenéutica que hemos denominado “doble regulación” a través del *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*, nos concentraremos a lo largo de la investigación en dos objetivos específicos y complementarios: 1) rastrear y analizar la compleja interacción entre la forma narrativa del mito y la forma argumentativa del *logos* en los mencionados diálogos y; 2) rastrear y analizar la multifacética relación de la filosofía platónica con algunos motivos y contenidos de la tradición mitopoética griega. En otras palabras, lo que nos interesa aquí es evaluar críticamente esta concepción del “mito” como un agregado formal–exterior y subordinado al *logos* en la obra de Platón.

Ya hemos pasado revista al punto de vista de Hegel sobre el mito en la filosofía platónica. En la sección siguiente estableceremos a qué nos referiremos nosotros, de aquí en adelante, con “mito” y *mythos*. A partir de una definición operativa cumpliremos con nuestro objetivo general de discutir y evaluar la “doble regulación”.

...

2. Mito platónico: narración y tradición

- “[Sócrates:] Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no; y convencer a las madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio a las fábulas mejor todavía que sus cuerpos con las manos. Y habrá que rechazar la mayor parte de los que ahora cuentan.”

República 376b-c

Definir de forma unívoca y definitiva qué es un mito —asumiendo que tal definición es posible¹⁶— sería motivo de un esfuerzo que escapa largamente a los límites de esta investigación. Es indispensable, sin embargo, enunciar y recurrir de aquí en adelante a una definición operativa y minimalista de “mito”, que nos sirva de guía para el análisis. Definiremos al mito como relato o narración tradicional¹⁷. Problematizaremos a partir de esta definición el uso platónico del mito.

2.1. *El mito como forma discursiva*

“Relato tradicional” es el uso y sentido de la palabra *mythos* que está operativo en el mundo griego desde la irrupción del ideal educativo de la retórica y la dialéctica¹⁸. Desde la Ilustración griega se tematiza el lenguaje y la palabra verdadera de forma más o menos

¹⁶ Detienne argumenta que “el mito es una forma inhallable”, imposible de definir. El mito no es un relato tradicional, en tanto la categoría (moderna) “mito” incluye también elementos que no son relatos: los proverbios y las genealogías (1985: 162). Argumenta Detienne que a partir de Platón se inicia la *mitología*, la ciencia sobre los mitos. La cual -ya en la modernidad y presa de la “ilusión mítica”- crea la categoría de “mito” a través de la aplicación anacrónica de categorías modernas al estudio de datos sobre la Antigüedad. Si bien es útil metodológicamente tener en mente que el estudio de los mitos indudablemente construye a su objeto, seguir de forma radical esta clase de enfoque nos dejaría sin vocabulario ni herramientas conceptuales para el estudio, análisis y dación de sentido a cualquier uso del mito. Cfr. Buxton 1999: 10-11; cfr. Brisson 2005: 181-186;

¹⁷ Cfr. Lincoln 1999: ix; cfr. Edmonds 2004: 4-13; cfr. Brisson 2005: 181-186; cfr. Kirk 1992: 12-24

¹⁸ Gadamer 1997: 26. No es nuestra intención en estas líneas ofrecer una historia detallada del binarismo *mythos/logos* en el mundo griego.

independiente al entramado religioso en el cual solían inscribirse. *Mythos* solía referirse al discurso verdadero de poetas y reyes divinamente inspirados dentro de una concepción mágico-religiosa de la palabra y de la memoria íntimamente ligada a la oralidad. Sin embargo, dentro del contexto socio-cultural de la democracia ateniense y de la progresiva difusión de la escritura¹⁹, *mythos* pasa a designar al modo discursivo de las narraciones tradicionales, productos no ya de una inspiración divina sino de la convención humana²⁰. Por otro lado, desde Heráclito, Parménides y la matemática pitagórica aparece el concepto contrapuesto de *logos*, cuyos orígenes etimológicos nos remiten a “contar” y “reunir”, al campo de los números y sus relaciones, al orden racional de la argumentación y de la explicación, del dar cuenta de²¹.

El *mythos* parece tematizarse en Platón ya como una forma de discurso contrapuesta al *logos*. La narración —el relato aceptado de oídas— se contrapone a la argumentación, al pensamiento que da cuenta de sí. Pero, como veremos más adelante, la relación entre *mythos* y *logos* es compleja en Platón. Más allá de una mera contraposición, tenemos indicios de una íntima vinculación de “emparejamiento y correspondencia”²², que podríamos incluso llamar dialéctica, entre *mythos* y *logos*. Como ejemplo podemos remitirnos al derroche de virtuosismo discursivo del cual hace gala Protágoras en el diálogo epónimo, cuando ofrece a su auditorio la posibilidad de elegir entre una demostración del carácter enseñable de la virtud a través de un *logos* o de un *mythos*:

¹⁹ Lincoln 1999: x. Nuevamente, trazar una genealogía del binarismo *mythos/logos* a través del mundo griego es imposible aquí. Para un rastreo interesante del desarrollo de estas nociones y su oposición cf. Brisson 2005; Lincoln 1999; Morgan 2000.

²⁰ Cfr. Detienne 2004: 157 y ss., donde se ubica estos hechos dentro del proceso que Detienne ha denominado “la secularización de la palabra”. Cfr. Burkert 1985: 312.

²¹ Cfr. Gadamer 1997: 25

²² Cfr. Gadamer 1997: 26-27

— [Protágoras]: Desde luego, Sócrates, dijo, no os privaré de ello. ¿Pero os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento (μῦθον λέγων ἢ πιδειξω ἢ λόγῳ διεξελθῶν)?

En seguida, muchos de los allí sentados le contestaron que obrara como prefiriera.

— Me parece, dijo, que es más agradable contaros un mito (χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν).²³

El primer objetivo de la investigación es señalar, subrayar y analizar estas complejas y significativas interacciones entre *mythos* y *logos* —entendidos como formas discursivas— en el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*. Veremos que, en última instancia, la fascinante y compleja relación entre narración y argumentación en estos diálogos nos provee de pistas importantes para la comprensión del sentido y lugar de los mitos en el pensamiento de Platón. A nuestro juicio, la relevancia de este enfoque en la comprensión del pensamiento platónico radica en que esta compleja y siempre sorprendente interacción entre narración y argumentación es, finalmente, la esencia misma de los diálogos de Platón²⁴.

²³ *Protágoras* 320c

²⁴ Cfr. Murray 1999: 260-261; cfr. Rowe 1999: 265

2.2 El mito y la tradición griega

“[Sócrates]: (...) tenía yo la idea de que la filosofía, que era de lo que me ocupaba, era la música más excelsa

(μεγί στης μουσικῆς).”

Fedón 61a

Creemos que es indispensable para la comprensión de la filosofía de Platón un esfuerzo por contextualizar sus temáticas e intereses en el centro de ciertos motivos de la tradición mitopoética griega. Esta contextualización debe tomar la forma de un señalar aquellos momentos de apropiación y resignificación de lo tradicional, así como de oposición frente a versiones rivales de esa tradición, con el objetivo de insistir en que el “contenido” de la reflexión platónica es en muchos casos una toma de posición dentro del universo de la tradición mitopoética griega.

Podemos rastrear uno de los signos de esta pertenencia en los mismos gestos de oposición y rechazo que Platón realiza frente a la tradición poética. El momento paradigmático de esta oposición es la expulsión de los poetas de la ciudad ideal de la *República*. Sin embargo, dicha oposición y censura frente a las versiones precedentes de la tradición no implican un desechar el mito para dar paso al *logos*. Por el contrario, Platón escribe sus propios mitos y narraciones. Mitos creados según los criterios estipulados por el *logos* filosófico. Narraciones míticas que no son creaciones *ex nihilo*, sino que Platón crea tomando de la tradición ciertos elementos —e.g.: personajes, héroes, divinidades— y ciertos patrones de

acción —e.g.: el paso del mundo de los vivos al de los muertos—²⁵. Y también, cabe agregar, ciertas temáticas tradicionales, e.g.: la memoria, el olvido, el sentido y el destino del “alma”. Estos elementos son resignificados y reformulados por Platón, y un seguimiento de tales reformulaciones es central —a nuestro juicio— para una comprensión adecuada de su pensamiento.

La crítica y la censura a la poesía no implican un rechazo total del mito. Por el contrario, esta crítica y censura a la poesía colocan a Platón en el centro de la tradición griega del *agon* por la autoridad discursiva y por la palabra verdadera, siempre vigente entre poetas y sabios de todo tipo. Al reconocer como oponentes a las versiones rivales de la tradición, Platón se coloca en el seno de la tradición discursiva griega del *agon* entre los poetas, de la lucha por la posesión de la verdad, de la versión memorable de la tradición. Como afirma Nietzsche en *El certamen de Homero* “Todo talento tiene que desarrollarse en la lucha, así manda la pedagogía popular helénica”. Homero, Hesíodo y la tragedia ática parecen ser los objetos de antagonismo preferidos de este Platón competidor. Citamos nuevamente a Nietzsche:

Eso que, por ejemplo, reviste particular significación artística en los Diálogos de Platón, es la mayor parte de las veces el resultado de una rivalidad con el arte de los oradores, de los sofistas, de los dramáticos de su época, inventada con el objeto de decir al final: ‘¡Mirad, yo también soy capaz de hacer lo que mis competidores pueden hacer; yo puedo, incluso, hacerlo mejor que ellos. Ningún Protágoras ha compuesto mitos tan bellos como yo, ningún dramaturgo, un todo tan vivaz y cautivante como el Banquete, ningún orador ha escrito un

²⁵ Edmonds (2004: 167, nota 22) señala asimismo tres formas, a su juicio centrales en las cuales Platón incorpora la tradición: alusión a un motivo o patrón de acción reconocible en la tradición; citas directas de un poeta conocido y el *agon* frente a otras versiones de la tradición.

discurso semejante al que yo coloco en Gorgias – y ahora repudio todo eso en bloque y condeno todo arte imitativo! Sólo la rivalidad ha hecho de mí un poeta, un sofista, un orador!²⁶

El segundo objetivo de esta investigación es señalar algunas de las apropiaciones, reformulaciones y gestos de oposición que Platón realiza en medio de ciertos motivos de la tradición mitopoética griega. Ello con la esperanza de aclarar que en Platón la reflexión filosófica se constituye en esos complejos movimientos de apropiación y resignificación de la tradición y, también, en movimientos de competencia y oposición frente a versiones rivales de esa tradición. Es decir, el horizonte de la reflexión de Platón es la tradición mítica griega. El pensamiento filosófico de Platón no se realiza como una independización con respecto a esa tradición, como los primeros pasos de la independización del *logos* frente al *mythos*, o como el progresivo alejamiento de formas “míticas” de expresión para dar paso a la plena posesión del pensamiento por sí mismo. Por el contrario, es en buena parte la reformulación crítica y la apropiación autoconciente y racional que Platón efectúa de la tradición mítica la forma en que instituye aquello que —milenios después de garantizado el éxito de su esfuerzo— denominamos tranquilamente “filosofía”.

...

²⁶ Nietzsche 1997: 237

3. *Gorgias*

3.1 *Preliminares: de la retórica a la justicia*

Establecer el “tema general” del *Gorgias*, como el de muchos diálogos platónicos, es una labor complicada. El texto se inicia con una discusión entre Sócrates y Gorgias —la más breve del diálogo— sobre la esencia y objeto de la retórica. Interrogado por Sócrates sobre la esencia de la retórica, Gorgias afirma que ésta tiene por objeto “los discursos” (περὶ λόγους)²⁷. Más adelante especificará que versa sobre aquellos *logoi* acerca de “los más importantes y excelentes asuntos humanos”²⁸. Presionado por aún mayor especificidad, Gorgias aclara que su tema es la persuasión por medio de la palabra con fines políticos²⁹, persuasión cuyo objeto es lo justo y lo injusto³⁰. Luego de la salida de Gorgias de la discusión, su lugar es tomado por Polo. Él acusa que la argumentación de Sócrates, basada en argucias, encuentra contradicción en las afirmaciones de Gorgias solo por la concesión que este hace de que enseñaría la justicia, concesión hecha por vergüenza frente a la posibilidad de admitir su ignorancia sobre esta³¹.

La conversación con Polo —la segunda en extensión en el diálogo— dará el giro hacia la tematización sobre la relación entre el actuar justamente y la felicidad. Las tesis de que cometer injusticia es peor que recibirla, que el mayor de todos los males es cometer injusticia y no ser castigado, y la afirmación de que la retórica tiene como objetivo simplemente evitar el castigo por las injusticias cometidas³², son las que motivan la airada

²⁷ *Gorgias* 449e

²⁸ *Gorgias* 451d

²⁹ *Gorgias* 451d-453a

³⁰ *Gorgias* 454b

³¹ *Gorgias* 461b-c

³² *Gorgias* 480e-481b

intervención de Calicles, el tercer y último interlocutor del diálogo, cuya conversación con Sócrates es la más larga. Calicles afirmará que Polo, al igual que Gorgias, experimentó vergüenza y por ello cayó en contradicción, en este caso, al conceder que cometer injusticia es peor que sufrirla. Sócrates es acusado por Calicles de argumentar tendenciosamente, pasando por alto la distinción entre naturaleza (*physis*) y ley (*nomos*). Calicles será el interlocutor con el cual la discusión entrará a un nivel más profundo de problematización de presupuestos. En efecto, Calicles expondrá claramente todo aquello subyacente en su concepción de la vida buena acorde con la satisfacción de los deseos y el derecho del más fuerte.

La indagación del *Gorgias*, en un principio aparentemente encaminada exclusivamente a tematizar la retórica, es caracterizada por Sócrates durante la discusión con Calicles subrayando su carácter apremiante y práctico: “(...) pues ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir (...)”³³. Sócrates aboga por la vida filosófica como la forma más perfecta de practicar la justicia, como la vida buena con excelencia. Calicles expondrá, de la forma más radical y explícita, la defensa de lo que él considera la verdadera vida buena: una concepción de la vida política orientada hacia la satisfacción y el predominio de la parte apetitiva del alma. Es en la discusión con Calicles, el apasionado defensor del derecho del más fuerte, donde Sócrates procederá a introducir primero elementos propios de tradiciones míticas y, hacia el final del diálogo, un mito escatológico.

³³ *Gorgias* 500c. Cf. *Gorgias* 458a, 472c

3.2 Filosofía y tragedia I

En 484d, Calicles hace referencia por primera vez en el diálogo a una tragedia perdida de Eurípides, *Antíope*. En esta obra, los hermanos Zeto y Amfión debaten sobre cuál es el mejor modo de vida: la vida política activa, defendida por Zeto; o la vida de la poesía y la música, podríamos decir “contemplativa”, querida por Amfión. Este antagonismo es en cierto modo reproducido por los personajes de Sócrates y Calicles. El paralelo, sin embargo, debe matizarse. La diferencia radica en que Sócrates defiende cierta forma de vida contemplativa que no implica una renuncia a la vida política: Sócrates es “uno de los pocos (...) que se dedica al verdadero arte de la política (πολιτικῆ τέχνη) y el único que la practica en estos tiempos”³⁴. Por su parte, Calicles no desdeña lo que él considera filosofía: una suerte de preparación y estudio que debe ser realizado sólo en la juventud, y abandonado para abocarse a la vida política, pero cuya práctica después de cierta edad resulta infantil, ridícula y afeminada³⁵.

Según Nightingale, Platón construye el *Gorgias* en deliberado y elaborado paralelo con la mencionada tragedia perdida de Eurípides. La referencia explícita a los personajes de *Antíope* por parte de Calicles y Sócrates, así como la presencia de Prometeo en el mito final sugerirían un interesante caso de intertextualidad entre la obra platónica y la tragedia. Según Nightingale, Platón realiza en el *Gorgias* una parodia crítica de *Antíope*³⁶. Asimismo, considera que tal parodia es una parte importante del intento de Platón en el *Gorgias* de caracterizar a la filosofía en oposición a otras formas de saber en la *polis*. Se trataría de la oposición de la filosofía contra (y su definición frente a) la retórica y la

³⁴ *Gorgias* 521d. Cfr. *Apología* 31c

³⁵ *Gorgias* 484c

³⁶ Cfr. Nightingale 2000: 69 y ss

tragedia. Esta definición se da en el trasfondo de un tema tomado de la tragedia que se haría patente a través de las alusiones a la muerte de Sócrates y la revisión del tema de la oposición entre la “vida contemplativa” y la “vida política”³⁷.

Asimismo, para Nightingale, la presentación y articulación del mito escatológico al final del *Gorgias* tiene una lógica similar a la del recurso del *deus ex-machina* en *Antíope*. En la tragedia de Eurípides el conflicto entre los dos hermanos es resuelto al final por la intervención divina de Hermes en favor de Amfión. Análogamente, en el *Gorgias* el mito escatológico sería la reivindicación “divina” de la vida filosófica³⁸. El fracaso de Sócrates en convencer a sus interlocutores, en cierto modo, trae poderosas resonancias acerca de su fracaso en persuadir a sus acusadores durante su juicio. Dice Calicles:

Pues si ahora alguien te toma a ti (...) y te lleva a prisión diciendo que has cometido un delito sin haberlo cometido, sabes que no podrías valerte tú mismo, sino que te quedarías aturdido y boquiabierto sin saber qué decir, y ya ante el tribunal (...) serías condenado a morir.³⁹

Por lo tanto sería necesaria una vindicación del modo de vida defendido por Sócrates. Por medio del mito escatológico logra Platón un punto de vista al cual no habría podido llegar por medio del recuento de la argumentación dialéctica: una cierta “perspectiva divina”. Esta perspectiva se alcanza introduciendo una narración de textura y naturaleza diferentes a las del diálogo y la dialéctica, en forma de cierre dramático análogo al de la tragedia. Y que, en

³⁷ Cfr. Nightingale 2000: 60 y ss.

³⁸ Cfr. Nightingale 2000: 87

³⁹ *Gorgias* 486a-b. Cfr. *Gorgias* 521a-e

última instancia, buscar confirmar y reivindicar la posición de Sócrates en cuanto a la elección del género de vida buena. Hacia el final del diálogo, luego de que Sócrates expone lo que él considera son las conclusiones más importantes que deben extraerse de las narraciones referidas, y expresa firmemente su creencia en la verdad de los *logoi* que ha narrado, concluye que la vida buena no consiste en “los honores de la multitud”, sino en vivir “cultivando la verdad” (τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν). Sócrates compara su propia perplejidad frente a un posible juicio contra su persona, con la que él asume sentirá Calicles durante el juicio *post-mortem*:

(...) te censuro porque no serás capaz de defenderte cuando llegue el juicio y el examen de que ahora hablaba; más bien, cuando llegues ante ese juez, el hijo de Egina, y te tome y te ponga ante sí, te quedarás boquiabierto y aturcido, no menos tú allí que yo aquí (...)”⁴⁰

3.3 Filosofía y tragedia II

El mito escatológico del *Gorgias*, el primero de los confeccionados por Platón, puede ser interpretado como un trabajo sobre ciertas temáticas y formas comunes con *Antíope*. Por un lado, en cuanto al tema del debate entre la vida “contemplativa” y la vida “activa”; y también en cuanto a la estructura de las obras, que contemplan la inclusión de una “defensa divina” o “perspectiva divina” sobre el modo de vida filosófico. Así, puede establecerse un paralelo entre el *deus ex machina* trágico y el mito escatológico⁴¹, en tanto en ambos

⁴⁰ *Gorgias* 526e-527a

⁴¹ “(...) then it is reasonable to conclude that Plato conceived this, the first of his eschatological myths, as conscious imitation of the closure of a Greek tragedy. What attracted Plato to the *Antiope*, in short, was not only the debate about the merits and demerits of the intellectual life but the vindication of that life by a god. The divine perspective articulated in this and other Greek tragedies by the gods themselves is thus achieved in the Platonic dialogue through the vehicle of myth.” (Nightingale 2000: 87)

tenemos una reivindicación final y divina de la vida contemplativa. Reivindicación frente a la cual, sin embargo, Calicles no se muestra persuadido.

El debate de Platón frente a la visión trágica del mundo y de lo humano es un tema común en los diálogos del período medio que analizamos aquí, no sólo en las partes que consideramos propiamente mitos, sino también a través de la temática general de estos diálogos. Para explicar esta tesis atendamos brevemente a la discusión sobre los *mythoi* que deben formar parte de la educación de los guardianes en la *República*. Ahí, Sócrates hace explícitos algunos criterios que rigen su censura de ciertas narraciones. Las críticas se dirigen principalmente hacia Homero, a juzgar por las citas y paráfrasis que Platón incluye en su análisis. El objetivo de Platón aquí parece ser criticar lo que él asume como cierta “concepción trágica” del mundo, pues recordemos que Homero es descrito por Platón en el libro X de la *República* como “el primer maestro y guía de todos esos pulidos poetas trágicos”⁴² y como “el más poético y primero de los trágicos”⁴³. Los criterios de Sócrates en esta crítica a “lo trágico” son los siguientes: no debe retratarse a la divinidad como responsable del mal⁴⁴; no deben narrarse historias que inculquen el miedo a la muerte⁴⁵; la muerte de los seres queridos no debe considerarse un mal; no debe narrarse aquellas historias “que dicen de los hombres que hay muchos malos que son felices mientras otros justos son desafortunados”⁴⁶.

⁴² *Rep.* 595c

⁴³ *Rep.* 607a

⁴⁴ *Rep.* 379a-c

⁴⁵ *Rep.* 386a-387c

⁴⁶ *Rep.* 392b.

Creemos que estos criterios regulan las temáticas de los diálogos del período medio que estudiamos aquí, y que cada uno de los diálogos que hemos escogido pone énfasis en profundizar algunos de ellos. En efecto, el miedo frente a la propia muerte y frente a la muerte de los seres queridos será tema central en el *Fedón*, el cual consiste, en su totalidad, en los intentos de Sócrates por tranquilizar a sus amigos demostrándoles que la muerte no es un mal, sino al contrario, que la vida buena, la filosofía, es un “ejercitarse en el morir”. Sobre lo que hay después de la muerte afirma Sócrates: “(...) tengo la esperanza de que hay algo reservado a los muertos, y, como se dice desde antiguo mucho mejor para los buenos que para los malos”⁴⁷. De la relación entre justicia y felicidad versarán en buena cuenta tanto el *Gorgias* como la *República*. El *Gorgias* es un diálogo que expone el radical disenso sobre qué género de vida es aquel que se debe elegir: el que apuesta por la injusticia y la inmoderación o el que apunta a la justicia y al orden del alma. Lo central es la consideración de quiénes son felices, si los justos o los injustos que evitan el castigo. Sócrates asume un nexo indesligable entre la práctica de la justicia y la felicidad. Esta creencia en la relación entre justicia y felicidad está fundamentada, a su vez, por la tesis de que el cosmos, la totalidad misma, está configurada de manera justa y ordenada⁴⁸. En la *República*, desde un análisis de los *logoi* y *mythoi* poéticos sobre la justicia e injusticia, la temática central girará siempre alrededor de la conveniencia de la práctica de la justicia.

Como vemos, en estos tres diálogos podemos atestiguar un debate con cierta perspectiva “trágica”. Este debate aparece en la *República* a través de la censura explícita de ciertos

⁴⁷ *Fedón* 63c

⁴⁸ *Gorgias* 507e-508a: “Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden y desenfreno.”

mythoi tradicionales. También aparece en los mitos escatológicos, que actúan como “conclusión” de los diálogos que nos conciernen aquí, entendidos como la intervención de una perspectiva metafísica sobre las problemáticas de la justicia, la felicidad y la vida buena. Al respecto de la relación entre la tragedia y la filosofía platónica dice Nietzsche:

Basta con recordar las consecuencias de las tesis socráticas: “la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz”; en estas tres formas básicas del optimismo está la muerte de la tragedia. Pues ahora el héroe virtuoso tiene que ser un dialéctico, ahora tiene que existir un lazo necesario y visible entre la virtud y el saber, entre la fe y la moral, ahora la solución trascendental de la justicia de Esquilo queda degradada al principio banal e insolente de la “justicia poética”, con su habitual *deus ex machina*.⁴⁹

Las palabras de Nietzsche, independientemente de si estamos de acuerdo o no con su valoración del proyecto platónico o con su concepción de la tragedia, señalan la importancia de la relación y confrontación de Platón frente a la tragedia y en ciertas temáticas: justicia distributiva *post-mortem*, conocimiento, felicidad. Y el *deus ex machina* trágico convertido en una escatología que ofrece una visión de la conveniencia de la justicia, basada en un orden cósmico y una justicia eterna.

3.4 *El alma, el cuerpo como sepulcro*

El contexto de la primera introducción, en el *Gorgias*, de material mítico es el de la abierta confrontación entre Sócrates y Calicles, último interlocutor del diálogo. Como es sabido, Calicles expone una concepción de la justicia como el dominio de los más fuertes, basada

⁴⁹ Nietzsche 1981: 122

en su distinción entre cultura y naturaleza. Hacia 491d, Sócrates le pregunta a Calicles si aquellos gobernantes “más poderosos y mejores y (...) más decididos” son moderados, esto es, si dominan sus pasiones y deseos. Lo que Sócrates entiende por moderación es considerado idiotez por Calicles. Ser feliz y no necesitar nada no hace la felicidad, si fuera así, “las piedras y los muertos serían felicísimos”. Sócrates introduce material de naturaleza mítica por primera vez en el diálogo en 492e, con la finalidad de persuadir a Calicles de que la vida ordenada de los moderados es mejor y más feliz que la vida disoluta.

Sócrates cita a Eurípides y luego menciona lo que escuchó de un sabio (τῶν σοφῶν). Se invoca la autoridad de este sabio desde la creencia en lo recibido y aceptado como válido de oídas⁵⁰. “En efecto, he oído decir (ἤκουσα) a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro (...) (τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα...)”⁵¹ Según Dodds, la fórmula de lo recibido como escuchado de un σοφός para introducir algún contenido narrativo es habitual en Platón cuando hace referencia específicamente a concepciones e ideas pitagóricas⁵². Aquí, la referencia a la tradición órfica y/o pitagórica sería específicamente al precepto del cuerpo como sepulcro. Se trata de la concepción de la vida terrena como una “muerte” para el alma, la cual debe permanecer pura y libre del comercio con los apetitos del cuerpo y su influencia⁵³. En todo caso, tenemos aquí la presencia de un discurso aceptado de oídas y digno de repetirse y aceptarse.

⁵⁰ Acerca del mito como proveniente de terceros: cfr. *Banquete* 201e (Diotima); *Timeo* 20e.

⁵¹ *Gorgias* 493a

⁵² Cfr Dodds 1981: 211, nota 5. Cfr. *Menón* 81a; *Rep.* 583b

⁵³ Cfr. Rohde 1948: 184

Seguidamente, Sócrates menciona los símiles narrados “hablando en alegoría” por “cierto hombre ingenioso” (τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ)⁵⁴. Dodds considera que este personaje puede ser el autor anónimo de un antiguo *Viaje al Hades*, si bien no necesariamente órfico, quizás sí relacionado con el estilo de los textos encontrados en las placas de oro en ciertos sepulcros, vinculadas al orfismo⁵⁵. Este hombre, proveniente “quizá de Sicilia o de Italia”, compara la parte del alma que contiene los apetitos con un tonel, que se encuentra agujereado en el caso de los insensatos e insaciables. El castigo de estos en el Hades será el de llevar agua al tonel agujereado con un cedazo también agujereado. Seguidamente, el alma en su totalidad es comparada con el cedazo⁵⁶, pues por estar al servicio de la parte apetitiva del alma, ha terminado tomando la forma y naturaleza de esta.

La idea aquí es que el alma de los insensatos asemeja a un cedazo agujereado, pues “no es capaz de retener nada por incredulidad y por olvido” (δι’ ἀπιστίαν τε καὶ λήθην)⁵⁷. La relación de las almas insensatas con el olvido nos sugiere ya aquí, por un lado, una posible relación con la reminiscencia, con el papel que memoria y olvido juegan en la concepción de la vida buena, el conocimiento y la escatología en la filosofía platónica. Este papel estará presente y se tematizará también en la *República*, el *Fedón* y el *Fedro*⁵⁸.

⁵⁴ *Gorgias* 493a.

⁵⁵ Cf. Dodds: 1981: 211, nota 5.

⁵⁶ *Gorgias* 493c

⁵⁷ *Gorgias* 493c

⁵⁸ Cfr. *Fedro* 248c: “Pero cuando no las haya visto [a las Ideas] por haber sido incapaz de seguir el cortejo; cuando, por haber padecido cualquier desgracia, haya quedado entorpecida por una carga de olvido y maldad, perdido las alas a consecuencia de este entorpecimiento, y caído a la tierra, la ley entonces prescribe lo siguiente: (...)”. En el mito de Er en la *República* Platón también vincula olvido con incontinencia, mas no en el contexto de la reminiscencia de las Ideas: “(...) [las almas] se encaminaban todas al campo del Olvido (λήθης,) a través de un terrible calor de asfixia, porque dicho campo estaba desnudo de árboles y de todo cuanto produce la tierra. Al venir la tarde acampaban junto al río de la Despreocupación (Ἀμέλητα ποταμόν) cuya agua no puede contenerse en vasija alguna; y a todos les era forzoso beber una cierta cantidad de agua, de la cual bebían más de la medida los que no eran contenidos por la discreción, y al beber

Sócrates ha introducido elementos de la tradición y narraciones míticas con el objetivo de persuadir a Calicles. Sin embargo, ya en esta parte del diálogo, Sócrates es explícitamente consciente de lo extravagante de las narraciones y símiles que ha empleado:

Estas comparaciones son, probablemente, absurdas (ἄτοπα); sin embargo, dan a entender lo que yo deseo demostrarte, si de algún modo soy capaz de ello, para persuadirte a que cambies de opinión y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene.⁵⁹

Empero, las narraciones y símiles empleados por Sócrates aquí fracasan completamente en el cometido de convencer a Calicles de que abandone su visión sobre la primacía de los placeres en el alma y sobre la felicidad de la vida intemperante:

- [Sócrates]: (...) Pero, ¿te persuado en algo y cambias de opinión en el sentido de que los moderados son más felices que los desenfrenados o no vas a cambiar en nada, por más que te refiera otras muchas alegorías [μυθολογῶ] semejantes?

- [Calicles]: Más verdad es lo último, Sócrates.⁶⁰

Sócrates intenta una variación de la imagen (εἰκόνα) anterior. Sin embargo, Calicles continuará sin ser convencido por Sócrates. Sócrates tendrá que defender su posición argumentando dialécticamente y sin hacer más referencias a contenidos míticos, pues su

cada cual se olvidaba de todas las cosas.” (*Rep.* 621c). Los temas de la memoria y el “ejercitarse” (μελέτη) reaparecen juntos en el *Fedón*, donde se menciona la reminiscencia, y la filosofía es definida justamente como μελέτη θανάτου. Para un brillante rastreo histórico de estas temáticas, cfr. Vernant 1973: 118-134.

⁵⁹ *Gorgias* 493c

⁶⁰ *Gorgias* 493c-d. Cursivas nuestras.

interlocutor le hace partícipe de la futilidad de tales narraciones. Será necesario que Sócrates refute a Calicles en el terreno de la argumentación antes de que sea plausible la persuasión por medio del formato narrativo de los mitos.

Aquí, el carácter problemático de los mitos proviene de su poco exitosa articulación con la argumentación precedente. Sócrates no ha expuesto su posición de modo tal que refute y convenza a su interlocutor. Calicles y Sócrates no han llegado al más mínimo acuerdo en su disputa a un nivel conceptual, sus puntos de vista sobre lo apetitivo del alma y la justicia siguen siendo completamente opuestos. Será una condición necesaria para la introducción de una narración mítica apropiadamente justificada, que Sócrates establezca clara y convincentemente su posición en los términos de la discusión dialéctica. La validez y verosimilitud del mito está supeditada a que se haya alcanzado un cierto nivel de convencimiento y consenso a través de una argumentación y refutación rigurosas⁶¹.

3.5 *El mito escatológico del Gorgias*

Hacia 508d, Sócrates considera haber expuesto lo mejor posible su posición, a saber, que es mucho peor cometer la injusticia que sufrirla. Lo afirma enfáticamente:

Estas afirmaciones que, tal como yo las mantengo, nos han resultado evidentes antes, en la discusión precedente, están unidas y atadas (...) con razonamientos de hierro y acero, por lo menos, según se puede pensar.⁶²

⁶¹ Cfr. Morgan 2000: 189-191

⁶² *Gorgias* 508e-509a

Se ha llegado hasta donde es posible con la argumentación dialéctica. Calicles sigue mostrándose hostil⁶³, pero va dando asentimiento a las afirmaciones de Sócrates, hasta que admite, aunque renuientemente, que le da la razón: “No sé porqué me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me convengo del todo.”⁶⁴ Este es el mayor nivel de acuerdo al que llegarán Sócrates y Calicles en el diálogo. La postura de Sócrates ha sido expuesta argumentativamente y se ha refutado la posición de Calicles a través de la discusión sin recurso a mitos. Asimismo, se ha llegado a un cierto consenso y asentimiento del interlocutor, aunque limitado, parcial y condicionado por la renuencia de Calicles.

En el contexto de la discusión final sobre lo que es la verdadera política, si procurar la mejora y lo justo para los gobernados o satisfacer sus apetitos y adularlos, Calicles advierte a Sócrates que el sostener lo primero y evitar lo segundo puede tener consecuencias fatales para su persona. Sócrates afirma que tener miedo a la muerte en sí misma es irracional y cobarde, pues a lo que se debe temer es a la injusticia que, manchando el alma, le causa grandes males al momento de ir al Hades. Así se introduce el mito final, con palabras que resaltan el valor de verdad que le atribuye Sócrates a la narración.

Escucha (ἄκουε), pues, como dicen, un precioso relato (καλοῦ λόγου) que tú, según opino, considerarás un mito (μῦθον), pero que yo considero un relato verdadero (λόγον), pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad.⁶⁵

⁶³ *Gorgias* 510a

⁶⁴ *Gorgias* 513b

⁶⁵ *Gorgias* 523a

Tenemos nuevamente la mención a lo “escuchado” y una exhortación a “escuchar”. Pero lo más llamativo es la ambigüedad en el uso de los términos *mythos* y *logos*. El pasaje revela que la concurrencia de estos términos en los diálogos platónicos tiene, por sí sola, un alcance sumamente limitado para extraer conclusiones generales sobre el uso platónico del mito y su relación y límites con respecto a la dialéctica. Esta distinción platónica entre *mythos* y *logos* no debe tematizarse asumiéndola como sistemática y rígida. Por el contrario, para rastrear el lugar del mito en los diálogos es indispensable centrarse en el contexto de introducción de cada mito dentro de cada diálogo, tomando atención al objetivo que ambos persiguen y el papel que juega el primero dentro de los objetivos del segundo. Esto implica, a su vez, rastrear los puntos en los que Platón articula su pensamiento rechazando, apropiándose y reformulando determinados elementos de la tradición mítica.

La firme creencia de Sócrates en la verdad del relato que ha narrado se repite en varios pasajes: “Esto es, Calicles, lo que he oído decir y tengo confianza en que es verdad”⁶⁶. Esta certeza es apremiante y convincente, persuade al alma de Sócrates: “En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué modo presentaré al juez mi alma lo más sana posible.”⁶⁷ El que Sócrates considere *logos* a esta historia proviene de su convencimiento en los argumentos que le preceden y en la suficiencia de los “razonamientos de hierro y acero” sobre la preeminencia de la justicia sobre la injusticia, que dan un fundamento dialéctico a la narración. La narración se articula de manera que sea una extensión natural de la argumentación.

⁶⁶ *Gorgias* 524a

⁶⁷ *Gorgias* 526d

Por su parte, el que Calicles la vea despectivamente como un mero $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ es producto de su pobre aceptación del argumento precedente. Calicles expresa su deseo de abandonar la discusión en múltiples oportunidades (505a; 510a; 518d), no tomando en serio los razonamientos de Sócrates. Es elocuente en 522d, antes del mito: “Puesto que has terminado lo demás, acaba también eso.” Dialéctica y mito son puestos por Calicles al mismo nivel de no-aceptación. Aquel que no esté encaminado en la dialéctica y se encuentre comprometido en su búsqueda filosófica, no tendrá acceso completo a la comprensión del mito como indicador de verdades sobre la naturaleza del alma y su destino escatológico. El hecho de que Calicles rechace tanto la argumentación de Sócrates como el mito escatológico final refuerzan la tesis de una vinculación íntima entre mito y *logos*, entre relato y diálogo y argumentación. Mito y argumentación son “formas de discurso” diferentes pero parten y terminan en la misma concepción de la vida buena y filosófica⁶⁸.

El $\kappa\alpha\lambda\omicron\tilde{\upsilon}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$ de Sócrates comienza con una referencia a Homero, específicamente a la *Ilíada* XV, 187. Se trata, según Platón, del episodio de la repartición del gobierno del universo entre Zeus, Poseidón y Plutón una vez que lo recibieron de su padre Cronos. Sin embargo, Platón no hace mención a la violenta titanomaquia que libraron Zeus y los dioses olímpicos por hacerse del dominio del cosmos y destronar a Cronos⁶⁹. Esta modificación de la tradición griega de Homero y Hesíodo se condice con las reglas de censura que Platón especificará en la *República*, durante el tratamiento a la educación de los guardianes. Ahí

⁶⁸ “The introduction to the eschatological myth, called *logos* by Socrates and *mythos* by Calicles, questions the status not only of the myth but of all of Socrates’ arguments. For Calicles, both myth and argument are child’s play and old wives’ tales: in a word, *mythos*. Conversely, Socrates’ position must be characterised as *logos* because eschatology and argument are all of a piece.” (Morgan 2000: 187-188)

⁶⁹ Platón no toma en cuenta específicamente la *Ilíada* XIV 203, ni tampoco a Hesíodo, *Teogonía* 629 (Fussi 2001: 540)

Platón establece que no se deben narrar relatos de los dioses luchando, pues tales historias no preconizan la paz social y el orden. Ninguna teomaquia debe ser contada, tengan “intención alegórica” o no, pues los niños carecen de capacidad para discernir tales alegorías y las historias que reciben durante los años jóvenes se introducen y marcan su alma de manera duradera⁷⁰, moldeando su futuro carácter.

Platón continúa refiriendo la existencia de una ley que existía ya desde los tiempos del reinado de Cronos y que continúa en vigencia durante la época de Zeus. Esta ley regula las recompensas y castigos que se le asignan, después de la muerte, a los hombres según el género de vida que hayan vivido:

Existía en tiempos de Crono y aun ahora continúa entre los dioses, una ley acerca de los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las Islas de los Bienaventurados y residir allí en la mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro.⁷¹

Sin embargo, el juicio a las personas que aplicaba la mencionada ley se llevaba a cabo por jueces vivos, y el juicio tomaba lugar el día en que iban a morir los juzgados. Por esta razón, los juicios eran defectuosos. Plutón le informa de esta situación a Zeus y éste toma las medidas necesarias para corregir la situación. El problema, afirma, radica en que los hombres son juzgados vestidos, pues se les juzga en vida. “Así pues, (...) muchos que

⁷⁰ *Rep.* 378b-e: “En modo alguno se les debe contar o pintar las gigantomaquias o las otras innumerables querellas de toda índole desarrolladas entre los dioses o héroes (...) Al contrario, si hay modo de persuadirlos de que jamás existió ciudadano alguno que se haya enemistado con otro y de que es un crimen hacerlo así, tales y no otros deben ser los cuentos que (...) relaten a los niños (...)”

⁷¹ *Gorgias* 523ab. Acerca del motivo de las Islas de los Bienaventurados cfr. nota 89.

tienen el alma perversa están recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas, y cuando llega el juicio se presentan numerosos testigos para asegurar que han vivido justamente.”⁷² Asimismo, los jueces estando vivos están cubiertos por el cuerpo, que constituye “un velo con que cubre por delante su alma”.

La primera medida que Zeus dictamina con el fin de corregir los errores en los juicios es ordenar a Prometeo que prive a los humanos del conocimiento anticipado del momento de su muerte, el cual poseían hasta ese momento. Como es evidente, la versión de un Prometeo obediente de los designios de Zeus discrepa con la versión de Esquilo en *Prometeo encadenado*. Ahí se narra el terrible tormento al cual Zeus condena a Prometeo por desoír sus dictámenes y ayudar a la raza humana, al brindarle el fuego, la escritura, el número y la técnica. Nuevamente Platón excluye una discordia entre divinidades en su relato. En la tragedia de Esquilo, Prometeo desobedece a Zeus y ayuda a la raza humana ofreciéndole múltiples saberes. En el mito platónico, Prometeo, obediente, le quita a los humanos el saber anticipado de su muerte⁷³.

Asimismo, Zeus establece la regulación de que tanto jueces y juzgados estén muertos al momento del juicio. Los jueces deben examinar por medio de su alma el alma de los hombres inmediatamente después de morir, una vez que esté aislada de parientes y posibles testigos durante el juicio, y separada de ornamentos, belleza corporal y honores que haya podido recibir durante la vida terrena. El hecho de que el alma comparezca sola sin testigos

⁷² *Gorgias* 523c

⁷³ Compárese el mito que narra Protágoras en el diálogo del mismo nombre. Prometeo ahí reparte el saber técnico y el fuego entre los hombres, mientras que Zeus ordena a Hermes el reparto igualitario de la justicia y el sentido moral. (*Prot.*320d-322e).

que testifiquen a su favor implica que el alma posee un estado propio forjado por las propias elecciones y acciones durante la vida, independiente de la opinión que del individuo tengan otras personas⁷⁴.

De este modo se establecen las normas que permiten que los mortales reciban un juicio justo. Zeus asigna a tres hijos suyos para encargarse de los juicios: Radamantis juzgará a las almas provenientes de Asia y Éaco a las almas procedentes de Europa. Minos tendrá la misión de “pronunciar la sentencia definitivamente cuando los otros tengan duda”⁷⁵.

El mito propiamente dicho empieza en 523a y culmina en 524a. Sócrates informa que ha terminado la narración: “Esto es, Calicles, lo que he oído decir, y tengo confianza en que es verdad (ἃ ἐγὼ ἀκηκοὺς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι)”⁷⁶. Esta autoridad de terceros es introducida, como hemos mencionado, por medio de la referencia a lo que Sócrates “escuchó”. La autoridad de lo ἐξ ἀκόες es un motivo recurrente en los mitos platónicos. Y también lo es la referencia a una cierta aceptación y creencia en el mito narrado. Es pertinente subrayar el elemento de la *creencia* aquí: el alma de Sócrates sí cree, en contraste con las almas “que no retienen nada por incredulidad ἀπιστίαν y olvido λήθην”⁷⁷. La vida buena filosófica está indisolublemente articulada a la aceptación de ciertas creencias, que si bien están ligadas a los resultados de la argumentación dialéctica, no dejan de tener el carácter esencial de creencia.

⁷⁴ Cfr. *Apología* 21c, donde el examen de Sócrates a “los que parecían ser sabios”, específicamente los políticos, revela que poseían sólo un saber aparente, que es sólo en relación con otros que opinan o tienen por sabio a tal o cual. Debemos este punto a Brian Bigio.

⁷⁵ *Gorgias* 524a. El motivo de Minos como juez entre los muertos aparece en la *Odisea* XI 565. “(...) Minos, el hijo brillante de Zeus, que, con cetro de oro, sentado juzgaba a los muertos (...)”.

⁷⁶ *Gorgias* 524a-b

⁷⁷ Cfr. *Gorgias* 493c, las almas no retienen nada por olvido (λήθην) e incredulidad (ἀπιστίαν)

3.6 Justicia, mito y filosofía en el Gorgias

Luego de la narración del *logos* que oyó decir y cree verdadero, Sócrates procede a la exposición de las conclusiones que extrae de este *logos*. Sócrates empieza por afirmar que la muerte es la separación del alma y el cuerpo (διάλυσις τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος.)⁷⁸. Luego de esta separación, el cuerpo retiene los atributos y las características que tenía cuando estaba en vida, “conserva su naturaleza y deja visibles todos los cuidados y enfermedades”⁷⁹. El cuerpo conserva después de la muerte las cicatrices de heridas que haya sufrido durante la vida: esta concepción, ya presente en la tradición griega, es tomada y reformulada aquí⁸⁰. Sócrates afirma que lo mismo ocurre con el alma cuando abandona el cuerpo: conserva después de la muerte las marcas que cada conducta y acto en vida han dejado en ella, y también es visible después de la muerte su naturaleza. La injusticia deja cicatrices en el alma. El ejemplo de alma más injusta y por lo tanto más marcada es la de un “rey o príncipe cualquiera”⁸¹.

Continúa Sócrates exponiendo la idea de que la única manera de mejorar el alma y curarla es por medio del castigo. Las almas curables, cuyos delitos admiten curación, se benefician del castigo. Sin embargo, aquellos que han cometido los delitos más graves no se benefician ellos mismos con el castigo, sino que su dolor al sufrir los peores castigos sirve de disuasión a las demás almas. Continúa aquí con la idea de que “los hombres que llegan a ser más perversos salen de entre los poderosos”⁸² y “la mayor parte de los hombres

⁷⁸ *Gorgias* 524b. Cfr. Fedón 64c.

⁷⁹ *Gorgias* 524b-c

⁸⁰ Cfr. *Odisea* XI, 41. Cfr. Bremmer 2002: 68.

⁸¹ *Gorgias* 524d-525a

⁸² *Gorgias* 525e-526a

poderosos se hacen malos.”⁸³ Sócrates cita a Homero como confirmación de la idea que los tiranos, reyes, príncipes y gobernantes son los que cometen los delitos más graves por causa de su poder. Hace referencia específicamente a los castigos que sufren Tántalo, Sísifo y Ticio en *Odisea* XI 575.

La vinculación de Platón con la tradición es al mismo tiempo una oposición, una apropiación y una reinterpretación en favor de sus intereses filosóficos. Platón toma el motivo mítico del viaje al más allá, presente en la tradición griega, vinculándolo a una postura que considera al alma como prisionera del cuerpo⁸⁴ y añadiéndole un contenido de poderosa exhortación moral, generando un cuadro vívido de lo que considera la justicia distributiva *post-mortem*. Los primeros pasos en el desarrollo de esta concepción están presentes en las ideas órficas y pitagóricas acerca de la inmortalidad del alma, y de la muerte como una separación del alma con respecto al cuerpo, en la cual ésta conserva su identidad⁸⁵, así como en la concepción que vincula al actuar del individuo en su vida terrena con su destino escatológico⁸⁶. La relación entre escatología y el modo de vida filosófico sería lo más específicamente platónico aquí, pues, según Rohde, la tradición religiosa órfica

⁸³ *Gorgias* 526b

⁸⁴ Para Dodds, atribuir sin más el *σῶμα-σῆμα* a los “órficos” constituye un “burdo error”. También considera radicalmente equivocado asumir que Platón toma los detalles de sus mitos escatológicos de la “poesía órfica”, incluso a pesar de *Crátilo* 400c. Dodds 1981: 145-147, nota 87.

⁸⁵ Cf. Burkert 1985: 300

⁸⁶ Cfr. nota 89.

aparentemente postulaba solamente un ascetismo radical⁸⁷. Puesto en los términos de la *República*, para Platón, el descenso a la caverna es necesario⁸⁸.

Vemos como el mito del *Gorgias* va conformando la concepción de la filosofía como la forma por excelencia de instaurar la justicia en el alma. Son los filósofos los que presentan un alma “lo más sana posible”. Los jueces perciben la belleza o fealdad de las almas y las almas de los filósofos son las más justas:

Alguna vez, al ver un alma que ha vivido piadosamente y sin salirse de la verdad, alma de un particular o de otro cualquiera, pero, especialmente, estoy seguro de ello, Calicles, de un filósofo que se ha dedicado a su ocupación, sin inmiscuirse en negocios ajenos mientras vivió, se admira y la envía a las Islas de los Bienaventurados.⁸⁹

Sócrates echa mano al recurso del mito cuando la argumentación llega a un punto en el diálogo en el cual no se puede avanzar más. El esclarecimiento de las cuestiones que le

⁸⁷ “(...) la redención no hay que esperarla solamente de las sagradas orgías ordenadas por Orfeo, sino de toda una ‘vida órfica’ (...) que tiene por condición fundamental el ascetismo. Un ascetismo que no postula la práctica de las virtudes de la vida civil, la disciplina ni la transformación moral del carácter; la suma de la moral aquí es, aquí, la entrega a dios, la evitación no ya de faltas en la vida terrena, sino de la vida terrena misma.” (Rohde 1948: 182)

⁸⁸ Sin embargo cabe recalcar que en los mitos escatológicos de Platón las almas son representadas como entidades corporales y espacio-temporales, siguiendo con la tradición mitopoética griega sobre el más allá. Cfr. Vernant 1973: 114-115; cfr. Halliwell 459, 461.

⁸⁹ *Gorgias* 526c. El motivo de las Islas de los Bienaventurados como destino escatológico está presente en la tradición griega desde Hesíodo en *Trabajos y días* (167-173). Es también mencionado por Homero en *Odisea* (IV, 561-569) bajo la denominación de “Campos Eliseos”. En Homero y Hesíodo el criterio de elección de los Bienaventurados es el arbitrio divino: los mortales –usualmente héroes– acceden a las Islas de los Bienaventurados por parentesco o matrimonio con los dioses o por la elección de los dioses de favorecerlos. En ese sentido, en estas concepciones tradicionales resuena una concepción de la *areté* basada en la nobleza de parentesco y el *status* social. En el siglo V con Píndaro (*Olimpicas* II, 61-67, 68 y ss.) el acceso a las Islas de los Bienaventurados comienza a relacionarse con la pureza del alma y el actuar justo y piadoso del individuo durante la vida terrena. En Platón esta doctrina que vincula escatología con moral y ética aparece en su versión más desarrollada y detallada. Hay un consenso entre los especialistas acerca de las razones de esta innovación que vincula a la escatología con motivos éticos y morales: la decisiva influencia órfico-pitagórica tanto en Píndaro como en Platón. (Cfr. López Seco 1994: 54-55, 59-61; cfr. Martínez 1999: 277-278).

conciernen, —a saber, la conveniencia de la práctica de la justicia— es impedido por el antagonismo de Calicles, el cual incluso amenaza repetidamente con abandonar la discusión. Sócrates intenta recurrir al mito, como utilizando un recurso de persuasión de naturaleza diferente. Sócrates llama *logos* a la narración que ha contado. Calicles, por su parte, la considera un mero *mythos*.

Quizás esto te parece un mito, a modo de cuento de viejas, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero.⁹⁰

Pero no han podido hallar ese algo mejor y más verdadero. Por lo tanto, vale la pena “tomar como guía este relato que nos indica que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes.”⁹¹ La práctica de la justicia garantiza la felicidad en la vida y/o después de ésta: Sócrates no tiene de qué temer, pues está persuadido por la verdad que el mito expresa. Verdad que Sócrates ya ha expresado en los siguientes términos:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden y desenfreno.⁹²

La muerte de Sócrates hace necesaria una reivindicación de la vida filosófica y la práctica de la justicia que abarque más allá de la experiencia mundana, de esta manera reclama un

⁹⁰ *Gorgias* 527a

⁹¹ *Gorgias* 527e

⁹² *Gorgias* 507e-508a

punto de vista “metafísico”. Tal punto de vista sería el mito, con su creencia en un orden cósmico esencialmente justo, orden que abarca mucho más allá de la experiencia mundana. Sin embargo, Calicles no ha sido persuadido. Ningún *logos*, ningún *mythos* puede convencer al inmoralista. Le queda al lector del diálogo examinar por sí mismo y elegir qué género de vida es el mejor.



4. *Fedón*

4.1 *Preliminares: contexto dramático y narración*

El *Fedón* nos narra la muerte de Sócrates y la última conversación que sostuvo justo antes de beber la cicuta. El recuento del diálogo está presentado en estilo indirecto: Equécrates le pregunta a Fedón sobre los últimos días de Sócrates y lo que dijo antes de morir, y le expresa su extrañeza por el hecho de que no haya sido ejecutado sino hasta luego de mucho tiempo de acabado su juicio. Fedón prelude su recuento del diálogo entre Sócrates y los presentes durante la antesala de su muerte, respondiendo primero que el atraso en la ejecución de Sócrates ocurrió por una coincidencia. En la víspera del juicio a Sócrates había zarpado el barco que enviaban los atenienses a Delos en peregrinación y ofrenda a Apolo por la salvación de las vírgenes y efebos enviados a ser devorados por el Minotauro y por la salvación de Teseo, héroe responsable de la muerte del monstruo. Durante esta peregrinación la ley ateniense ordenaba mantener la pureza en la ciudad “y no dar muerte a nadie por orden estatal hasta que la nave llegue a Delos y regrese de nuevo a Atenas”⁹³.

Esta introducción al contexto dramático del diálogo es relevante por dos razones. Primero, porque a través del estilo indirecto, Platón se distancia de la narración que tan vívida y magistralmente recuenta. Este distanciamiento puede representar una forma de alejarse de cualquier garantía absoluta de la veracidad factual del recuento⁹⁴. Esto es logrado por Platón al excluirse de la escena narrada por el diálogo pues, según nos “informa” Fedón,

⁹³ *Fedón* 58b

⁹⁴ Murray (1999: 260-261) afirma que una de las finalidades principales que persigue Platón a través de este estilo indirecto es el distanciarse de la narración de la conversación: de este modo Platón nos ofrece un cuadro vívidamente realista (y podríamos agregar, literariamente notable), pero sin garantía absoluta de su veracidad. El *Fedón* sería no tanto un reporte exacto de las últimas horas de vida de Sócrates sino un mensaje sobre la naturaleza de este y una invitación a la práctica de su filosofía.

hasta donde él sabe, “Platón estaba enfermo (...)”⁹⁵. Este distanciamiento es también una característica de los mitos introducidos por Platón pues, como hemos señalado, usualmente la introducción de un mito en los diálogos viene acompañada del reconocimiento por parte de Sócrates de que se trata de algo escuchado de terceros y aceptado.

Un pasaje del *Eutidemo* plantea de manera muy sugerente el tema del distanciamiento con respecto al recuento del diálogo, y asimismo nos sugiere una relación entre el uso platónico del *mythos* y la forma del diálogo, a través de una mención a los motivos míticos tradicionales de las musas y *Mnemosyne*. Antes de narrar a Critón el recuento de la conversación entre Eutidemo, Dionisodoro, Clinias, Ctesipo y él mismo, Sócrates resalta — muy posiblemente de forma irónica— la dificultad de tal exposición:

[Sócrates:] Lo que sucedió después, Critón, ¿cómo podré narrártelo adecuadamente? No es fácil por cierto ser capaz de retomar la minuciosa exposición de un saber tan vasto como engorroso. De modo que yo, a semejanza de los poetas, necesito, al iniciar mi relato, invocar a las musas y a la Memoria.⁹⁶

Tenemos aquí una sugerente mención —aún así fuera irónica— al motivo frecuente en la tradición mítica griega de las invocaciones de los poetas a las musas y a su madre la Memoria⁹⁷. Esta mención está puesta en relación con el recuento de un diálogo filosófico a punto de ser narrado por Sócrates. Este también es, sin duda alguna, un mecanismo de

⁹⁵ *Fedón* 59b

⁹⁶ *Eutidemo* 275c

⁹⁷ Es célebre y representativa la invocación a las musas, hijas de *Mnemosyne* en el proemio de la *Teogonía* de Hesíodo (35-115). “¡Salud, hijas de Zeus!, concededme un canto conmovedor; celebrad el linaje sagrado de los sempiternos inmortales (...). Contadme esto, Musas que desde el comienzo habitáis las moradas olímpicas (...)” (*Teogonía* 100-115)

distanciamiento con respecto a una narración, aquí, con respecto a la narración del diálogo: emprenderla es sumamente difícil, advierte Sócrates. Análogamente, la introducción de narraciones y elementos míticos por parte de Sócrates suele acompañarse por referencias a la gran dificultad de la materia del mito, y también por una insistencia en que el mito es recibido de terceros y aceptado⁹⁸.

Por otro lado, regresando al *Fedón*, la introducción del contexto de la narración y la acción son relevantes porque ilustran cómo una narración mítica —la muerte del Minotauro a manos de Teseo con la ayuda de Ariadna— influye en las leyes de Atenas. El hecho de que Sócrates aún esté con vida, y por lo tanto, la posibilidad de la discusión filosófica y las narraciones míticas que lleva a cabo en sus últimas horas, está posibilitada por la creencia de los atenienses en una narración mítica⁹⁹.

4.2 Filosofía y mousiké I

La discusión en el *Fedón* comienza con una referencia a Esopo. Sócrates, liberado de las cadenas, tematiza la sorprendente unión entre placer y dolor. El dolor que le causaban las cadenas es inmediatamente seguido del placer de sentirse liberado de ellas: placer y dolor parecen ir usualmente juntos. Para ilustrar este punto, Sócrates hace uso de un pequeño mito, y lo presenta afirmando que quizás lo hubiera compuesto Esopo, si hubiese reparado en el tema:

⁹⁸ Proveniencia de terceros: *Gorgias* 493a, *Banquete* 201e (Diotima), *Timeo* 20e. Dificultad de la materia y limitaciones humanas: *Fedón* 108e, *Gorgias* 527a, *Fedro* 246a, *Timeo* 72b. Comparar con la *República*: en la introducción a la analogía alma-polis (*Rep.* 368c-369a) y en la introducción al símil del sol (*Rep.* 506d-507b) Sócrates parece “justificar” el uso de imágenes, metáforas y narraciones desde la complejidad de los temas de la justicia y de la idea del Bien.

⁹⁹ Cfr. White 1989: 28

[Sócrates:] (...) si hubiera caído en la cuenta de ello Esopo habría compuesto una fábula (μῦθον) que diría que la divinidad, queriendo imponer paz a la guerra que se hacían [placer y dolor], como no pudiera conseguirlo, les juntó en el mismo punto sus coronillas; y por esta razón en aquel que se presenta el uno le sigue a continuación el otro.¹⁰⁰

Esto trae a colación el trabajo poético que Sócrates ha realizado durante su estancia en la cárcel. Cebes le pregunta sobre la versificación que ha emprendido de algunas fábulas de Esopo y el himno a Apolo que ha compuesto. Asimismo, le refiere la inquietud de Eveno¹⁰¹ sobre la razón por la cual Sócrates eligió emprender estas actividades una vez llegado a la cárcel, cuando anteriormente nunca se había abocado a la composición poética. Sócrates responde que no es por un deseo de convertirse en rival de Eveno ni de sus poemas, sino por cumplir con un deber religioso, obedeciendo a las recurrentes exhortaciones de sus visiones en sueños, que le conminaban con estas palabras: “Oh Sócrates, trabaja en componer música (μουσικὴν ποίει καὶ ἔργάζου)”¹⁰².

Hasta ese momento, Sócrates había entendido esta exhortación como una orden a dedicarse a la filosofía, pues entendía que la filosofía era “la música más excelsa” (μεγίστης μουσικῆς)¹⁰³. *Mousiké* son las artes comandadas por las Musas, hijas de *Mnemosyne* y Zeus, lideradas por *Apolo Mousagetes*. En la tradición griega las Musas eran consideradas intermediarias entre los mortales y *Mnemosyne*. Son caracterizadas en la *Teogonía* “cantando al unísono el presente, el futuro y el pasado”, y dispensando al poeta a su vez la

¹⁰⁰ Fedón 60c

¹⁰¹ Eveno de Paros, poeta y sofista, citado también en el *Fedro*, y en la *Apología*, donde es caracterizado como conocedor de la “perfección humana y política”, y capaz de enseñarla “por cinco minas”. (Cfr. *Apología* 20b)

¹⁰² Fedón 61e

¹⁰³ Cfr. Fedón 61a.

capacidad para que “celebrara lo venidero y lo pasado”¹⁰⁴. Se trata de una memoria (*Mnemosyne*) que no busca la reconstrucción diacrónica de un pasado histórico, sino el desvelamiento y recuerdo (*a-letheia*) del orden del cosmos. Como señala Vernant, las musas cantan “desde el comienzo” o “desde el principio”: ἔξ ἀρχῆς,¹⁰⁵ lo que está al principio del cosmos y desde ese principio domina, rige, ordena el ser y el devenir del cosmos¹⁰⁶.

Está temática mítica del recuerdo como acceso al orden del ser de lo ente resuena con cierta claridad en la reminiscencia platónica, en tanto para Platón la *anamnesis* es el recuerdo que tiene por objeto τὸ ὄν ὄντως¹⁰⁷. La reminiscencia revela el Ser¹⁰⁸ y la Verdad¹⁰⁹, ya vistas por el alma antes de encarnarse en un cuerpo. No podemos entrar aquí en los detalles de este posible paralelo, que por su interés indudablemente merece una investigación aparte¹¹⁰. Sin embargo podemos decir, con Vernant, que en Platón “el pensamiento mítico se perpetúa tanto como se transforma”¹¹¹ en las temáticas de la Memoria, las musas y el acceso al “recuerdo” de la realidad originaria.

Sócrates afirma que luego de la celebración del juicio y la fiesta a Apolo que ha pospuesto su ejecución, ha reinterpretado el sueño que le exhortaba a dedicarse a la *mousiké*. Ante la

¹⁰⁴ Hesíodo, *Teogonía* 30-40

¹⁰⁵ Hesíodo, *Teogonía* 44-45

¹⁰⁶ Cfr. Vernant 1973: 95: “El pasado de esta forma desvelado es mucho más importante que el antecedente del presente: es la fuente del presente. Remontándose hasta él, la rememoración busca no el situar los acontecimientos dentro de un marco temporal, sino el alcanzar el fondo mismo del ser, descubrir el original, la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto.”

¹⁰⁷ *Fedro* 249c

¹⁰⁸ *Fedro* 248b

¹⁰⁹ *Fedro* 249b

¹¹⁰ Un excelente comienzo serían sin duda los trabajos de los helenistas franceses J. P. Vernant (1973: 89-134) y Marcel Detienne (2004).

¹¹¹ Vernant 1973: 113

posibilidad de que se trate de una exhortación a componer poesía, se dedica a esta labor. Así, se aboca a la composición de un himno a Apolo¹¹².

Asimismo, nos dice Sócrates, “el poeta, si es que se propone ser poeta, debe componer mitos y no razonamientos (ποιῶν μύθους ἀλλ’ οὐ λόγους)”¹¹³. Sin embargo, él no se consideraba a sí mismo un “mitólogo” (μυθολογικός)¹¹⁴, por lo tanto echa mano de los mitos de Esopo, que recordaba de memoria, y les da forma poética para obedecer a la visión de sus sueños. Sócrates aquí no se considera un forjador de mitos. Incluso declara que no va a competir con Eveno. Y sin embargo, no deja de llamar la atención que una de sus actividades principales durante sus últimos días haya sido la de componer mitos y poesía, y de reflexionar sobre qué es *mousiké*.

4.3 Alma, mito y filosofía en el Fedón

En 61d, Cebes —discípulo, junto con Simmias, del pitagórico Filolao— le pregunta a Sócrates sobre cómo es posible que el filósofo esté deseoso de llegar a la muerte y que al mismo tiempo sea ilícito el suicidio. La prohibición de suicidarse así como la referencia al cuerpo como presidio¹¹⁵ eran algunos de los preceptos específicos atribuidos a los movimientos religiosos “órficos”¹¹⁶. Cebes afirma haber oído la prohibición del suicidio de

¹¹² Cfr. *Apología* 20e, 33c sobre la relación de Sócrates con Apolo. Cfr. *Fedón* 84e-85b.

¹¹³ *Fedón* 61b. Traducción nuestra.

¹¹⁴ Cfr. *Rep* 379a: “¡Ay, Adimanto! No somos poetas ni tú ni yo *en este momento*, sino fundadores de una ciudad.” (Cursivas nuestras). Hacia *Rep*. 614b Sócrates inicia con la narración del mito de Er.

¹¹⁵ *Fedón* 62b

¹¹⁶ Cfr. Rohde 1948: 182

su maestro Filolao y agrega: “pero algo definitivo (σαφής) sobre ello jamás se lo he oído a nadie”¹¹⁷. Sócrates afirma que lo que habla sobre el tema lo ha recogido “de oídas”.

[Sócrates:] Pues también yo hablo sobre esto de oídas (ἐξ ἄκοῆς), así que lo que buenamente he oído decir no tengo ningún inconveniente en repetirlo. Es más, tal vez sea lo más apropiado para el que está a punto de emigrar allá el *examinar y referir algún mito* (διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν) sobre como pensamos que es esa migración.¹¹⁸

Llama la atención la combinación de un término relacionado al análisis “racional” (διασκοπέω) y otro referido al contar narraciones, mitos. Esto constituye, para Morgan, una clara manifestación de la incertidumbre en cuanto a los límites entre mito y *logos* en la obra platónica¹¹⁹. En todo caso debemos tomarle atención al pasaje, pues es revelador de la íntima vinculación de *mythos* y *logos* en el *Fedón*.

Hacia 62c, Simmias y Cebes concuerdan con Sócrates en cuanto a la prohibición del suicidio. Sin embargo, expresan sus objeciones a la afirmación de Sócrates sobre el estar a gusto del filósofo ante la eventualidad de la muerte. Sócrates explica entre 63b y 70a la “tesis” central en el diálogo: la muerte no es de temer, sobre todo para los que practican la filosofía. La “esperanza de que hay reservado a los muertos, y (...) mucho mejor para los buenos que para los malos (...)”¹²⁰ es para Sócrates razón suficiente para no ver a la muerte como una situación desafortunada. Simmias pide que se explique esta intuición, y se

¹¹⁷ Fedón 61e. σαφής ἔς: “claro”, “evidente”, “manifiesto”, “seguro”, “cierto”, “infalible”, “de confianza”. El superlativo τὰ σαφέστατα: “las tradiciones más ciertas”. (Pabón).

¹¹⁸ Fedón 61e. Gil traduce διασκοπεῖν por “recapacitar”.

¹¹⁹ Cfr. Morgan 1999:194

¹²⁰ Fedón 62b

sorprende ante la definición de filosofía como un practicar el morir y estar muerto¹²¹. Sócrates desarrolla esta idea explicando que el filósofo desprecia y procura alejarse lo más posible de todo lo relacionado con el cuerpo, aplicándose exclusivamente al alma, hecho que lo diferencia notablemente con respecto a los demás seres humanos.

Los sentidos y las cambiantes representaciones que proveen no ofrecen garantía alguna de verdad. Lo justo en sí, lo bello en sí y todas las realidades estables y unitarias se contemplan con el puro pensamiento, el cuerpo “perturba al alma y no le permite entrar en posesión de la verdad y de la sabiduría cuando tiene comercio con ella”¹²². Es necesario entonces “desembarazarnos de él [el cuerpo] y contemplar sólo con el alma las cosas en sí mismas.”¹²³ Estos esfuerzos por separar alma y cuerpo son análogos a la muerte, pues la muerte no es más que la separación entre alma y cuerpo¹²⁴. Por lo tanto: “(...) los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en morir (ἀποθνήσκειν μελετῶσι), y son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos.”¹²⁵

En vida estaremos lo más cerca posible del conocer si nos alejamos lo más posible del cuerpo, manteniéndonos puros de contacto con él, de ahí la definición de filosofía como un ejercicio en la muerte (μελέτη θανάτου, 81a). Señala Vernant que este ejercitarse en el morir está indudablemente ligado al ejercicio de la memoria (μελέτη μνήμης), sobre todo a la luz de la “crítica a la escritura” del *Fedro*, donde Platón afirma que las almas

¹²¹ *Fedón* 64a

¹²² *Fedón* 66a

¹²³ *Fedón* 66d

¹²⁴ *Fedón* 64c, cfr. *Gorgias* 524b

¹²⁵ *Fedón* 67e

incurrirían en *μνήμης ἀμελετησία* “descuido del cultivo de la memoria”¹²⁶ por confiarse y apoyarse pasivamente en las grafías externas al alma.

El tema de la filosofía como “ejercicio en morir” es quizás una modificación del ideal de la catarsis purificadora y del ascetismo “órfico” o pitagórico, tomado por Platón y puesto en relación con la búsqueda intelectual del filósofo¹²⁷. Los motivos del “ejercitarse” y de la memoria aparecerán también en el mito de Er en la *República*.

4.4 Mito y logos frente al temor a la muerte

Cebes expresa sus dudas sobre el tema de la inmortalidad del alma y demanda una justificación y demostración adecuadas. La mayoría de los hombres tienen problemas en aceptar la inmortalidad del alma:

(...) pero lo relativo al alma produce en los hombres grandes dudas por el recelo que tienen de que, una vez que se separe del cuerpo, ya no exista en ninguna parte, sino que se destruya y perezca en el mismo día en que el hombre muera (...) tal vez requiera una justificación y una demostración (*παραμυθί ας δεῖται καὶ πίστεως*) no pequeña eso de que existe el alma cuando el hombre ha muerto (...).¹²⁸

¹²⁶ *Fedro* 275a

¹²⁷ Cfr. Vernant 1973: 120; cfr. Rohde 1948: 182

¹²⁸ *Fedón* 70a. Sobre la poca difusión de la fe en la inmortalidad también *Rep.* 608d:

– [Sócrates:] ¿No sientes —dije— que nuestra alma es inmortal y nunca perece?

Y él, clavando en mí su vista con extrañeza, replicó:

– No, de cierto, ¡por Zeus! ¿Es que tú puedes afirmarlo?

Sócrates se ofrece entonces a considerar más sobre la verosimilitud del tema. “¿Quieres que charlemos (διαμυθολογῶμεν) si es verosímil que así sea, o no?”¹²⁹ Análogamente al δια-σκοπεῖν en 61e, este verbo esta compuesto del prefijo δια (“a través de”) y un sufijo verbal, en este caso, μυθολογέω (“contar o referir mitos”). Si bien se traduce por “conversar”, “platicar”, “charlar entre sí”, llama la atención su composición, así como el hecho de que sea utilizado para referirse a las pruebas “racionales” de la inmortalidad del alma. Morgan propone adoptar una interpretación que insista en el origen etimológico del término, haciendo así énfasis en la interpenetración entre *mythos* y *logos*. El vocabulario que Platón emplea para referirse a las pruebas “racionales” y argumentativas sobre la inmortalidad del alma —por origen de los contrarios (69e-72e), por reminiscencia (72e-77e) y por la indisolubilidad de lo simple (77d-84b)— reflejaría ambigüedad sobre la naturaleza de tales pruebas¹³⁰. Esto implica obviamente un cierto nivel de incertidumbre sobre el límite demarcatorio entre *mythos* y *logos*, e incluso hace dudar sobre la posibilidad misma de una demarcación estricta.

Hacia la mitad del diálogo, luego de expuestas las pruebas de la inmortalidad del alma, Simmias y Cebes parecen estar persuadidos por la argumentación. Sin embargo, siguen temiendo que “el viento disipe el alma y la disuelva con su soplo mientras está saliendo del cuerpo”¹³¹. Cebes expresa este temor, y le pide a Sócrates que continúe en sus intentos por persuadirles de lo contrario:

¹²⁹ Fedón 70b

¹³⁰ Morgan 1999: 194-195

¹³¹ Fedón 77d

Como si tuviéramos ese temor, intenta convencernos, oh Sócrates. O mejor dicho, no como si fuéramos nosotros quiere lo tienen, pues tal vez haya en nuestro interior un niño que sea quien sienta tales miedos. Intenta, pues, disuadirle de temer a la muerte como al coco.¹³²

Cebes no pone en tela de juicio la validez de los argumentos, sin embargo *teme* que las conclusiones de las pruebas sobre la inmortalidad del alma no sean verdaderas. Sócrates le responde que a ese niño interior temeroso: “preciso es aplicarle ensalmos (ἐπιπέσειν) cada día, hasta que le hayáis curado por completo.”¹³³ Para tal efecto, Sócrates aconseja a Simmias y Cebes que busquen a un “conjurador” (ἐπιπέσειν) a través de toda la Hélade, y así también en los pueblos bárbaros si fuera necesario, sin escatimar esfuerzos ni dinero.

Recapitulando: hasta aquí la argumentación dialéctica es válida, pero para conjurar los temores y la incredulidad es necesario apelar a un cantar, un discurso que apunte a convencer emocionalmente al “niño interior”¹³⁴: este discurso, puede incluir tanto argumentación dialéctica, como mitos¹³⁵. Hacia este punto del diálogo Sócrates no puede utilizar mitos abiertamente, porque la discusión y el tratamiento argumentativo o dialéctico aún no ha avanzado lo suficiente como para sustentar y hacer razonable este

¹³² Fedón 77e

¹³³ Fedón 77e. Aplicar ensalmos es ἐπιπέσειν: “cantar”, “acompañar cantando”; “conjurar con el canto”, “sanar o calmar con fórmulas mágicas”; “calmar”, “aliviar”. (White traduce “to sing charms”)

¹³⁴ En *Rep.* 330e, Céfalo habla sobre los temores frente a la muerte producto de la reconsideración en la ancianidad de los mitos sobre el más allá: “Y el que halla que ha pecado largamente en su vida se despierta frecuentemente del sueño lleno de pavor, como los niños (...).”

¹³⁵ Cfr. Fedón 114d, donde Sócrates caracteriza al mito escatológico como algo por medio de lo cual es necesario “encantarse a sí mismo” (ἐπιπέσειν ἑαυτῷ).

uso. Sin embargo, ya en este punto parece hacerse evidente que la argumentación dialéctica requiere necesariamente de ser completada por medio de mitos¹³⁶.

4.5 Filosofía y mousiké II

Entre 78b y 84b, Sócrates buscó probar la inmortalidad del alma por medio del argumento de la afinidad con las Ideas. No debe temerse a la muerte, pues el alma en el momento de la muerte “llegará a lo que es afín a sí misma”. La vida del filósofo ha sido una preparación para la muerte, de modo que el miedo no es razonable. Luego de la conclusión de estos argumentos se produce un largo silencio entre los interlocutores, que demarca justo la mitad del *Fedón*. Simmias y Cebes, sin embargo, confiesan tener objeciones ante la argumentación presentada, y admiten sus reparos a presentarlas a Sócrates por miedo a importunarlo en este momento, que ellos aún consideran desafortunado: el de su inminente muerte.

Responde Sócrates mencionando la dificultad de persuadir a sus interlocutores de que no toma la presente situación como desdichada. Seguidamente hace una interesante y llamativa referencia a Apolo, a la mántica —de la cual Apolo es responsable en la tradición griega—¹³⁷ y a los cisnes, siervos del mencionado dios. Vale la pena citar el pasaje *in extenso*:

Difícilmente, no cabe duda, podré persuadir a los demás de que no tengo por desdicha la presente situación, cuando ni siquiera a vosotros os puedo persuadir de ello, y teméis que me encuentre ahora de peor humor que en el resto de mi vida. Es más, al parecer, en lo que

¹³⁶ White 1989: 102-103

¹³⁷ Cf. Vernant 1973: 91

respecta a dotes adivinatorias, soy, en vuestra opinión, inferior a los cisnes, que, una vez que danse cuenta de que tienen que morir, aun cuando antes también cantaban (ᾄδοντες), cantan (ᾄδουσι)¹³⁸ entonces más que nunca y del modo más bello, llenos de alegría porque van a reunirse con el dios del que son siervos. Mas los hombres, por su propio miedo a la muerte, calumnian incluso a los cisnes, y dicen que, lamentando su muerte, entonan, movidos de dolor, un canto de despedida (...). Pero (...) tampoco los cisnes cantan por dolor, sino que, según creo, como son de Apolo, son adivinos, y por prever los bienes del Hades cantan y se regocijan aquel día como nunca lo hicieran hasta entonces. Y en lo que a mí respecta, me considero compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios, y en no peores condiciones que ellos en lo tocante a la facultad de adivinar que otorga mi señor, ni tampoco en mayor abatimiento que ellos por abandonar la vida.¹³⁹

Sócrates se declara consagrado al servicio de Apolo, comparándose a sí mismo a los cisnes que cantan hermosamente antes de su muerte por el regocijo de reunirse con su maestro. Esto nos remite sin duda a la *Apología*, donde el “dios que está en Delfos” es presentado por Sócrates como testigo de su sabiduría y, más importante aún, donde la vida filosófica de Sócrates es presentada como un mandato de Apolo¹⁴⁰.

La humildad de Sócrates al declararse más apto para los *logoi* que para los *mythoi* (no considerándose un *μυθολογικός* en 61b), se cambia aquí por la sugerencia de que lo que será necesario en adelante para convencer en la argumentación es similar a un canto profético sobre lo que le espera al alma después de la muerte, un canto de inspiración

¹³⁸ Formas en participio del verbo ἀείδω: “cantar”.

¹³⁹ *Fedón* 84e-85b

¹⁴⁰ Cfr. *Apología* 20e, 33c sobre la relación de Sócrates con Apolo. Cf. *Fedón* 84e-85b. Gallop (2003: 314) señala que el motivo del canto del cisne es recurrente en la tradición griega y puede atestiguarlo ya en el *Agamenón* de Esquilo.

divina, análogo en ese sentido a la poesía y a la mántica. Todo lo que siga en el diálogo, incluso la subsiguiente discusión filosófica —¿*logos*?— es equiparada entonces a un canto profético de cisnes¹⁴¹. La distinción entre mito y *logos* trazada por Sócrates al negar él mismo ser un μυθολογικός se complejiza aquí. Como un cisne de Apolo, Sócrates “canta” sus concepciones sobre el alma después de la muerte a través del diálogo. Por un lado, afirma Morgan, esto confirma la caracterización socrática de la filosofía como la “la música más excelsa” (μεγί στης μουσικῆς), y también, hasta cierto punto parece borrar las distinciones entre mito y *logos*, entre poesía y filosofía¹⁴².

Los cisnes cantan “más que nunca y del modo más bello” cuanto más cercana está su muerte, por alegría de reencontrarse con su maestro Apolo; así también las pruebas más extensas y mejores sobre la inmortalidad del alma serán “cantadas” por Sócrates cuando se encuentre más próximo a su muerte, y más cercano a la divinidad se encuentre. En efecto, la prueba final es la más larga de las demostraciones de la inmortalidad del alma, y el mito escatológico constituye la descripción más extensa del más allá.¹⁴³

Simmias prelude una objeción con palabras que resaltan la enorme dificultad de obtener certeza en los temas de los que trata la conversación:

A mí me parece, oh Sócrates, sobre las cuestiones de esta índole tal vez lo mismo que a ti, que un conocimiento exacto de ellas es imposible o sumamente difícil de adquirir en esta vida, pero que el no examinar por todos los medios posibles lo que se dice sobre ellas, o el

¹⁴¹ Cfr. White 1989: 127; cfr. Morgan 2000: 195

¹⁴² Morgan 2000: 196: “On one level, this confirms his early contention that philosophy is the greatest music. Yet it also erases somewhat the distinction that he was concerned to draw.”

¹⁴³ Cf. White 1989: 127

desistir de hacerlo, antes de haberse cansado de considerarlas bajo todos los puntos de vista, es propio de hombre muy cobarde. Porque lo que se debe conseguir con respecto a dichas cuestiones es una de estas cosas: aprender o descubrir por uno mismo qué es lo que hay de ellas, o bien, si esto es imposible, tomar al menos la tradición humana mejor (βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων) y más difícil de rebatir y, embarcándose en ella, como en una balsa, arriesgarse a realizar la travesía de la vida, si es que no se puede hacer con mayor seguridad y menos peligro en navío más firme, como, por ejemplo, una revelación de la divinidad.¹⁴⁴

Tenemos aquí la introducción del motivo de la balsa y la travesía a través la vida representando el nivel de comprensión humano de la verdad acerca de los temas más importantes. Esto parece prefigurar ya el ámbito narrativo de la “segunda navegación” de Sócrates, descrita durante su respuesta a Cebes¹⁴⁵. Por otro lado, las palabras de Simmias introducen el tema de la finitud humana y la imposibilidad de conseguir un conocimiento totalmente seguro acerca de determinados temas por su extrema dificultad.

Sócrates rebate la objeción de Simmias haciendo notar la cercanía de su noción del alma como armonía, en la cual se basa su objeción, con las doctrinas de los materialistas. El alma en sí no participa de las afecciones propias del cuerpo, por lo tanto no puede ser una armonía entre elementos corporales. Por otro lado, la respuesta a Cebes introduce el recuento del desarrollo del pensamiento de Sócrates y su “segunda navegación”. Esto culmina en consideraciones metodológicas estrictas basadas en la teoría de las Ideas, seguidas por la introducción del método de las hipótesis y la última demostración de la

¹⁴⁴ Fedón 85c-d

¹⁴⁵ Cf. White 1989: 129

inmortalidad del alma. Hacia el final de diálogo, la inmortalidad del alma ha sido “demostrada” a satisfacción de los interlocutores.

- [Sócrates:] Entonces, con mayor motivo que nada, el alma es algo inmortal e indestructible, y nuestras almas tendrán una existencia real en el Hades.
- Yo, por mi parte, Sócrates —dijo Cebes— no puedo objetar nada en contra de esto, ni encuentro motivo para desconfiar de tu palabras (...).
- Pues bien —intervino Simmias— tampoco yo tengo motivo para desconfiar después de las razones expuestas. No obstante, por la magnitud del asunto sobre el que versa nuestra conversación, y la poca estima en que tengo a la debilidad humana, me veo obligado a sentir todavía en mis adentros desconfianza sobre lo dicho.¹⁴⁶

Si bien Simmias anteriormente consideró insuficiente el intento socrático de demostración de la inmortalidad del alma¹⁴⁷, ahora se muestra completamente de acuerdo con la argumentación de Sócrates, a un nivel que podríamos denominar “intelectual”. Sin embargo, la “magnitud del tema” y la “debilidad humana” lo siguen empujando a albergar dudas.

Sócrates responde dando la razón a Simmias: está en lo correcto al dudar. Es indispensable revisar constantemente los argumentos y sus presupuestos, incluso aquellos que se tomaron en un principio por los más seguros. La necesidad de un incesante y riguroso escrutinio de los argumentos es fundamental. Es necesario constantemente examinar y analizar los supuestos primeros de una manera más

¹⁴⁶ Fedón 107a-b

¹⁴⁷ Fedón 84c-d

profunda, no darlos por sentado, de esa manera seguirá al *logos* en la mayor medida que le es posible al hombre¹⁴⁸. Sólo un tratamiento prolongado y esforzado de los temas en cuestión da como resultado el mayor entendimiento alcanzable. Hay aquí un reconocimiento de las limitaciones del ser humano en cuanto a la posibilidad de alcanzar un conocimiento concluyente respecto a la naturaleza del alma y la escatología¹⁴⁹, y asimismo una exhortación a no tomar por sentado de forma dogmática las conclusiones que el *logos* alcanza.

4.6 El mito escatológico del Fedón

Durante el prelude inmediato a la introducción del mito escatológico, Sócrates emplea una fórmula condicional que vincula al mito con los resultados de la argumentación precedente: “(...) si el alma es inmortal, requiere cuidado no en atención a ese tiempo en que transcurre lo que llamamos vida, sino en atención a todo el tiempo.”¹⁵⁰ El mito escatológico es presentado así como una consecuencia de la creencia en la inmortalidad del alma¹⁵¹, creencia que ha sido mostrada como razonable a través de la argumentación dialéctica. Sócrates hace de la “demostración” de la inmortalidad del alma un pilar de base para la creencia en la intrínseca justicia del cosmos, en un orden cósmico que premia la justicia y castiga la injusticia en el individuo. Si el alma no fuera inmortal y “la muerte fuera la liberación de todo”, entonces el mal nunca recibiría castigo.

“Pero desde el momento en que [el alma] se muestra inmortal, no le queda otra salvación y escape de males que hacerse lo mejor y más sensata posible. Pues vase el alma al Hades sin

¹⁴⁸ *Fedón* 107b.

¹⁴⁹ *Rep.* 517bc, *Fedro* 246a y 278d.

¹⁵⁰ *Fedón* 107c

¹⁵¹ Cf. Morgan 2000: 197

llevar consigo otro equipaje que su educación y crianza, cosas que, según se dice (λέγεται), son las que más ayudan o dañan al finado desde el comienzo mismo de su viaje hacia allá. Y he aquí lo que se cuenta (λέγεται) (...).”¹⁵²

Vemos como la narración escatológica que detalla los castigos y recompensas durante la vida desencarnada del alma en el Hades se presenta en “conexión lógica” con la dialéctica que ha demostrado la inmortalidad del alma. Por otro lado, Sócrates introduce la narración haciendo referencia a “lo que se dice” y a “lo que se cuenta”: λέγεται, renunciando así de manera explícita a lo que podríamos denominar “autoría” de la narración. Tenemos otro ejemplo de fórmula que puede interpretarse como recurso para plantear un distanciamiento con lo narrado y para “delimitar” la narrativa del mito con respecto al diálogo en el cual se encuentra inserta, de modo tal que su carácter “problemático” quede subrayado¹⁵³. Recordemos que hacia el comienzo del diálogo, Fedón hace un recuento de los presentes en el momento de las últimas horas de Sócrates y afirma que “Platón estaba enfermo, según creo”¹⁵⁴. En el relato de Fedón a Equócrates, se nos narra la última conversación de Sócrates, la cual incluye la narración de un mito escatológico que éste a su vez atribuyó a “lo dicho” y “lo contado”¹⁵⁵.

El mito consta de tres partes más o menos diferenciadas: la primera (107d – 108c) consiste en un breve recuento del camino de las almas después de la muerte. La segunda parte (108e – 113d) es una descripción detallada y extensa de la geografía y geología del

¹⁵² Fedón 107d

¹⁵³ Murray 1999: 256-257

¹⁵⁴ Fedón 59b.

¹⁵⁵ Murray 1999: 261.

mundo. La tercera (113d – 114c) especifica el lugar en el mundo al que pertenecen las almas, según el resultado del juicio al cual fueron sometidas. Las referencias al juicio y sus resultados en el mito del *Fedón* son considerablemente menos extensas y detalladas en comparación con el tratamiento del mismo motivo, tanto en el *Gorgias* como en la *República*, pues en el *Fedón* el énfasis parece puesto en la descripción de la geografía y geología de la tierra.

Platón se opone explícitamente a la concepción sobre el camino al Hades presente en el *Télefo*, obra perdida de Esquilo. Esquilo afirma que el camino que conduce al Hades es simple. Sócrates deja en claro su desacuerdo con esa concepción: “tal camino no se me muestra a mí ni simple, ni único (...).”¹⁵⁶ Sócrates contrapone a la de Esquilo su propia versión del camino al Hades, pero sin tomar responsabilidad de la autoría de esta versión: se trata de algo de lo cual “me ha convencido alguien”, afirma Sócrates. Este gesto de oposición a alguna versión específica del Hades en la tradición poética lo veremos también en la *República*, cuando Platón opone su relato de Er al relato de Alcínoo, el viaje de Ulises al Hades en la *Odisea*¹⁵⁷. Platón se coloca a sí mismo en el centro del *agon* por la autoridad del discurso mítico–poético de una manera compleja: desautorizando ciertas versiones rivales, pero sin afirmar de manera categórica la verdad¹⁵⁸ de las suyas propias.

¹⁵⁶ “Y no es ciertamente el camino, como dice el *Télefo* de Esquilo. Afirma éste que es simple el camino que conduce al Hades, pero el tal camino no se me muestra a mí ni simple, ni único, que en tal caso no habría necesidad de guías, pues no lo erraría nadie en ninguna dirección, por no haber más que uno.” (*Fedón* 107e-108a)

¹⁵⁷ Cfr. *República* 614b.

¹⁵⁸ *Fedón* 108d, Sócrates afirma antes de la narración del mito: “Sin embargo, el demostrar que es verdad, según mi modo de ver, es demasiado difícil, incluso para el arte Glauco; y a la vez quizá yo no fuera capaz de hacerlo, y aunque lo supiera hacer, mi vida, Simmias, me parece que no sería suficiente para la extensión del

Ante la complejidad de los caminos que llevan al Hades, Sócrates hace referencia al papel de guía que el *daimon* de cada quien juega en los momentos siguientes a la muerte. El *daimon*, que a cada uno le tocó durante vida, intenta guiar al alma libre del cuerpo a través de los caminos del Hades para llegar al lugar del juicio. El motivo de la gran importancia del *daimon* en el mundo de los muertos y en el juicio a las almas estará también presente en el mito escatológico de la *República*. Pero con la diferencia que — como veremos más adelante— en el mito de Er se describe enfáticamente el hecho de que cada el alma elige su propio *daimon*¹⁵⁹, en lugar de la referencia a un *daimon* asignado a cada uno que encontramos en el *Fedón*: “(...) a cada cual, una vez muerto, le intenta llevar su propio genio, el mismo que le había tocado en vida (ὁ ἐκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει), a cierto lugar, donde los que allí han sido reunidos han de someterse a juicio (...).”¹⁶⁰

Después de la muerte, las almas más apegadas a lo visible y al cuerpo sufren y se resisten a la guía del *daimon*. Las almas impuras de los criminales pasan dificultades para llegar al lugar que les corresponde, pues son rehuídas y carecen de guía. Por su parte, las almas puras son guiadas por los dioses y llegan al lugar que les corresponde. Sócrates pasará a una exposición de lo que él considera es la forma de la tierra y de esos lugares, una vez más apropiándose, resignificando y oponiéndose a ciertos aspectos de la tradición poética anterior, y haciendo referencia al hecho de que está “persuadido” por el recuento:

relato.” Cfr. también *Fedón* 114d, al final de la narración: “(...) el sostener con empeño que esto es tal como ya lo he expuesto, no es lo que conviene a un hombre sensato (...).”

¹⁵⁹ Cfr. *Rep.* 617d.

¹⁶⁰ *Fedón* 107d. εἰλήχει 3era s. plpf. ind. act. de λαγχάνω: tener, obtener o recibir por suerte o por destino; (...) (Pabón). Debemos este contraste a Edmonds 2004: 190 nota 85.

Y tiene la tierra muchos lugares maravillosos, y no es, ni en su forma ni en su tamaño, tal y como piensan los que están acostumbrados a hablar sobre ella, según me ha convencido alguien. (ὥς ἔγω ὑπό τινος πέπεισμαι)¹⁶¹

Se repite el elemento de la oposición a ciertas formas poéticas anteriores, junto con la atribución por parte del narrador del recuento a una fuente ajena. Sócrates ha sido convencido por “alguien” de la falsedad de los recuentos previos sobre la forma del mundo, nótese el elemento de “persuasión” —Sócrates ha sido persuadido de ello— que se repetirá al final del mito de Er en la *República*. Simmias expresa a Sócrates su curiosidad: él también ha escuchado muchas cosas sobre la tierra, pero no ha escuchado la que convence a Sócrates y le pide que la comparta con él. Sócrates prelude su narración del mito que detalla la forma de la tierra con palabras que denotan conciencia sobre el carácter problemático¹⁶² de las creencias que suscribe sobre el tema:

(...) el demostrar que es verdad, según mi modo de ver, es demasiado difícil, (...); y a la vez quizá no fuera yo capaz de hacerlo, y aunque lo supiera hacer, mi vida, Simmias, me parece que no sería suficiente para la extensión del relato (λόγου). Con todo, nada me impide decir cómo, según mi convicción, es la forma de la tierra y cómo son sus lugares.¹⁶³

¹⁶¹ Fedón 108c.

¹⁶² Sobre la “extravagancia” de la creencia de Sócrates en la inmortalidad del alma cfr. *República* 608d:

– [Sócrates:] ¿No sientes —dije— que nuestra alma es inmortal y nunca perece?

Y él, clavando en mí su vista con extrañeza, replicó:

– No, de cierto, ¡por Zeus! ¿Es que tú puedes afirmarlo?

¹⁶³ Fedón 108d-e

Por un lado, las palabras de Sócrates constituyen una concesión a las preocupaciones de Simmias en cuanto a la dificultad y grandeza del tema y en cuanto a las limitaciones humanas que dificultan su tratamiento. Sócrates indudablemente hace referencia a la carencia de tiempo ante la apremiante proximidad de su muerte¹⁶⁴. Es pertinente subrayar nuevamente esta actitud de reconocimiento de las limitaciones frente a la magnitud de los temas por parte del Sócrates platónico con respecto a sus *mythoi*, en comparación, por ejemplo, con la actitud de autoridad discursiva producto de la inspiración en ciertos poetas de la tradición¹⁶⁵.

Sócrates concluye su mito afirmando que, por todo lo expuesto, es necesario participar de la virtud y de la sabiduría durante la vida. Seguidamente, efectúa una aclaración que resulta sumamente importante para entender el sentido de lo mitos escatológicos de Platón:

(...) el sostener con empeño que esto es tal como ya lo he expuesto, no es lo que conviene a un hombre sensato (νοῦν ἔχοντι ἄνδρί). Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, *puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal*, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que

¹⁶⁴ Cf. *Fedro* 246a, antes de la descripción de la naturaleza del alma: “Describir cómo es exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además, sería larga. En cambio, decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión.” Cfr. también *República* 504b; 506e

¹⁶⁵ “For Sokrates in the *Phaedo*, myth acts as a shorter expression of a concept which may be too large to fit inside the confines of a discussion. When he finally breaks off, it is because of difficulty, not convenience (114c). Where Pindar proclaims his control over his subject matter, and Homer claims privileged access to information, Sokrates acknowledges his own subordination and humility in the face of the metaphysical. His philosophical Muses give him no guarantee of accuracy.” (Morgan 2000: 198). Esto, sin embargo debe ser matizado: la relación de las musas con la verdad en la tradición no es tan unívoca como Morgan parecería sugerir. Recordemos en ese sentido las palabras de las musas en *Teogonía* 25: “(...) sabemos decir muchas mentiras semejantes a verdades, pero sabemos, cuando lo deseamos, cantar verdades.”

es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse (ἐπὶ δειν) a sí mismo; razón por la cual me estoy extendiendo en el mito hace rato.¹⁶⁶

La argumentación dialéctica se articula con el *mythos* de forma tal que la verdad de la creencia se ve respaldada por y, hasta cierto punto, apoyada en el análisis dialéctico. No es sensato sostener con vehemencia los detalles de la narración de Sócrates, sin embargo, el riesgo de aceptarla es hermoso, dado que se apoya en el *logos*, y dado que esa aceptación nos lleva al camino de la filosofía. Sin embargo, recordemos que al final, Sócrates fracasa en cumplir su cometido de alejar el miedo y la pena de sus amigos ante su muerte: Sócrates no puede convencer a Critón de que no es él el que va a morir, solamente su cuerpo. Va a ser necesario revisar las premisas, (en)cantarse continuamente con el mito para conseguir tranquilizar al temeroso “niño interior”, algo que es necesario hacer a través de toda una vida.

4.7 El Fedón y la tradición mitopoética

Edmonds señala que Platón toma en el *Fedón* un motivo mítico específico de la tradición griega: el del muerto teniendo dificultades para hacer la transición del mundo de los vivos al mundo de los muertos. En la tradición, los personajes que eran caracterizados como teniendo esta dificultad eran los muertos no enterrados (ἄταφοι), los muertos prematuramente o antes de su tiempo (ἄωροι), y los muertos que recibieron una muerte violenta (βιαιοθανάτοι).¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Fedón* 114d. Cursivas nuestras

¹⁶⁷ Edmonds 2004: 172

Los ἄταφοι eran aquellos muertos cuyos rituales funerarios no habían sido realizados. Sin esta marca del fin de la vida, el muerto no podía separarse del todo del mundo de los vivos. Se trata de un motivo presente en Homero¹⁶⁸. Los ἄωροι eran aquellos que habían encontrado la muerte antes de tiempo, específicamente antes del matrimonio. Edmonds cita como evidencia de esta categoría tanto los epitafios en los monumentos funerarios de jóvenes, como a ciertos pasajes de la tragedia y también de Homero¹⁶⁹. Aparentemente, el matrimonio y, específicamente la procreación, eran considerados como un fin en la vida, una tarea esencial y definitoria de una vida humana completa¹⁷⁰. Finalmente, los βιαιοθανάτοι eran aquellos que no podían efectuar el tránsito hacia el Hades por haber sido muertos de forma violenta. Esta categoría incluía aquellos asesinados¹⁷¹, suicidas y condenados a muerte¹⁷².

La preocupación de Critón hacia el final del *Fedón* por el adecuado entierro de Sócrates¹⁷³, y el hecho de que su muerte puede ser calificada de violenta por tratarse de un criminal

¹⁶⁸ Edmonds (2004: 172-173) cita como ejemplos: el fantasma de Patroclo en la *Ilíada*, pidiéndole a Aquiles que realice sus rituales funerarios para poder cruzar el río y entrar al Hades (*Ilíada* XXIII 70-76); el fantasma de Elpénor en las puertas del Hades rogando a Odiseo que incinere su cadáver y le levante una tumba, que no deje su cadáver “(...) en soledad, sin sepulcro y sin llanto (...)” (*Odisea* XI 51-78)

¹⁶⁹ La Antígona de Sófocles lamenta su muerte antes de casarse y tener hijos; la Alceste de Eurípides ruega que sus hijos no mueran antes de su tiempo, antes de casarse. En la *Odisea*, entre los que se acercan a Ulises en la entrada de Hades se encuentran “mancebos (...) y tiernas vírgenes.” (*Odisea* XI 35-42). Cfr. Edmonds 2004:173-174

¹⁷⁰ Cfr. Platón, *Banquete* 206c: “[Diotima:] Conciben, Sócrates, todos los hombres tanto según el cuerpo como según el alma, y, una vez que llegan a cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear.” Platón tematiza este deseo de procreación como la manifestación del deseo de lo mortal de ser inmortal, dice Diotima: “(...) la naturaleza mortal busca, en lo posible, ser eterna e inmortal. Pero puede serlo solamente con la procreación, porque deja siempre otro ser nuevo en lugar del viejo.” (207d)

¹⁷¹ Edmonds cita ejemplos de la *Orestíada* de Esquilo para ilustrar el motivo mítico del espíritu del asesinado sin descanso.

¹⁷² No se cuenta en esta categoría a los muertos en batalla, pues se trata de un modo honorable de morir. Cfr. Edmonds 2004: 174

¹⁷³ Cfr. *Fedón* 115c

ejecutado serían indicativos de que en el *Fedón* resuena el motivo tradicional de la preocupación por el éxito del tránsito del mundo de los vivos al mundo de los muertos¹⁷⁴.

Así Platón, en el *Fedón*, estaría manipulando estos motivos de la tradición mítica sobre las posibles dificultades en completar el tránsito del mundo de los vivos al mundo de los muertos. Lo hace, sin embargo, a partir de su propia concepción del alma y a partir de su definición de la muerte como “la separación del alma y del cuerpo”¹⁷⁵, con el objetivo de formular nuevos tipos de obstáculo que puede encontrar el alma en su separación del cuerpo.

Este motivo atraviesa el diálogo y son dos las dificultades que Platón establece como posibles en cuanto a la separación de alma con respecto al cuerpo. Por un lado, la caracterización del cuerpo como un presidio¹⁷⁶ cuyos placeres y dolores encadenan al alma¹⁷⁷, y no le permiten la separación con respecto del cuerpo. Por otro lado, son constantes las menciones a la impureza que el comercio con el cuerpo y con los sentidos conlleva para el alma, dificultando su total separación con respecto del cuerpo. El placer y el dolor son como cadenas que amarran el alma al cuerpo, sujetándola. El alma, dificultada en su separación del cuerpo, termina por hacerse semejante a él ($\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\epsilon\iota\delta\eta$)¹⁷⁸, y tiene problemas para hacer el tránsito al mundo de los muertos:

¹⁷⁴ Edmonds 2004: 176

¹⁷⁵ *Fedón* 64c

¹⁷⁶ *Fedón* 62b

¹⁷⁷ *Fedón* 83d

¹⁷⁸ *Fedón* 83d

(...) un alma de esa índole es entorpecida y arrastrada de nuevo al lugar visible, por miedo de lo invisible (ἀίδοῦς) y del Hades (Ἅιδου), según se dice, y da vueltas alrededor de monumentos fúnebres y sepulturas, en torno de los que se han visto algunos sombríos fantasmas de almas; imágenes esas que es lógico que produzcan tales almas, que no se han liberado con purezas, sino que participan de lo visible, por lo cual se ven.¹⁷⁹

Por un lado, es clara aquí la alusión al motivo mítico de las almas “penando” imposibilitadas de hacer el tránsito hacia el lugar que les corresponde.

Por otro lado, según Edmonds, Platón realiza un juego de palabras entre Ἅιδης (Hades) y ἀίδης (invisible). El alma es invisible y su destino después de la muerte es el Hades. El alma también es aquello que debe conocer aquellas realidades idénticas, inmutables e invisibles a las cuales se asemeja y con las cuales tiene afinidad¹⁸⁰. Platón juega con esta asociación vinculando la tradición mítica del alma que no puede entrar al Hades —por tener un vínculo problemático con el mundo de los vivos— con su concepción filosófica sobre la distinción entre lo sensible (visible) y lo inteligible (invisible) y la dificultad de alcanzar conocimiento debido a la imposibilidad del alma de independizarse de lo sensible, ámbito propio del cuerpo. El obstáculo en el paso de un mundo a otro se redefine a la luz de la concepción metafísica de Platón, en cuanto a la división entre mundo sensible e inteligible, establecida entre 78d y 79a¹⁸¹. Así Sócrates discute los problemas de un alma demasiado mezclada con el cuerpo y a la cual se le hace imposible salir de su prisión, y queda atrapada

¹⁷⁹ Fedón 81c-d

¹⁸⁰ Fedón 79d

¹⁸¹ “¿Quieres que admitamos —prosiguió Sócrates— dos especies de realidades, una visible y otra invisible? (...) ¿Y que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la visible nunca lo está?” (Fedón 79a)

en el mundo sensible de los vivos¹⁸². Tenemos aquí otro ejemplo de los complejos movimientos de apropiación, modificación, oposición y resignificación que Platón efectúa dentro de la tradición mítica griega, movimientos a través de los cuales se configuran temas centrales de su filosofía.

Así como la muerte es para Sócrates la separación entre alma y cuerpo, así también la purificación es una práctica de separar el alma y el cuerpo. Sócrates define purificación como lo que “en la tradición se viene diciendo desde antiguo, el separar el alma lo más posible del cuerpo”¹⁸³. En lugar de las purificaciones rituales —quizás los rituales “órficos” criticados en la *República*—¹⁸⁴ de lo que se trata es de una purificación continua a través de la vida, un alejamiento de las preocupaciones del cuerpo y de las cambiantes representaciones de los sentidos. La filosofía funciona como la adecuada purificación y como la llave para liberar al alma de su prisión en el cuerpo¹⁸⁵. Platón toma el motivo tradicional del paso problemático del mundo de los vivos al de los muertos, con sus imágenes de fantasmas y espectros. Relaciona este motivo conocido para los griegos y le confiere un significado nuevo a la luz de sus ideas filosóficas, para expresar sus intuiciones sobre la configuración ontológica del cosmos (sensible/visible, inteligible/invisible), sobre el modo de vida virtuoso y sobre la naturaleza del alma y su destino escatológico.

¹⁸² Edmonds 2004: 179

¹⁸³ *Fedón* 67c

¹⁸⁴ *República* 363c - 365a

¹⁸⁵ Edmonds 2004: 183

La práctica de la filosofía es el ejercicio de la muerte, μελέτη θανάτου, la práctica de separar lo más posible durante la vida el alma del cuerpo. La práctica de la filosofía es la preparación adecuada para el viaje hacia el mundo de los muertos, sustituyendo a los rituales tradicionales efectuados como solución o ayuda después de la muerte. La filosofía es la práctica o el ejercicio del “morir”. Sócrates rechaza la importancia de los rituales funerarios, la más importante de las soluciones en la tradición mítica para garantizar el paso del mundo de los vivos al mundo de los muertos. En el mencionado episodio de la preocupación de Critón sobre la manera de sepultar a Sócrates, Sócrates responde que pueden hacer lo que deseen con su cadáver:

- Pero, ¿de qué manera debemos sepultarte?
- Como queráis (...) No logro, amigos, convencer a Critón de que yo soy ese Sócrates que conversa ahora con vosotros y que ordena cada cosa que se dice, sino que cree que soy aquel que verá cadáver dentro de un rato, y me pregunta por cómo debe hacer mi sepelio. (...), en cuanto beba el veneno, ya no permaneceré con vosotros, sino que me iré a una felicidad propia de bienaventurados (...).¹⁸⁶

Sócrates se identifica no con su cuerpo, sino con su alma, a punto de efectuar el viaje al mundo de los muertos. Asume así que el alma no es una réplica de su cuerpo, sino una entidad invisible, de naturaleza ontológicamente diferente a todo lo sensible. No es a Sócrates a quien se entierra, sino a su cuerpo, y Critón debe tener cuidado de hacer esta

¹⁸⁶ Fedón 115c-d. Acerca del motivo de las Islas de los Bienaventurados cfr. supra nota 89.

identificación, pues “no hablar con propiedad” no solamente es una falta por sí, sino que de alguna manera “también produce mal en las almas”¹⁸⁷.

La no-persuasión de Critón, así como los reparos de Simmias y Cebes frente a las demostraciones de la inmortalidad del alma, parecen ser un indicativo de los límites de alcance del *logos* para aliviar los temores a la muerte. El canto de cisne de Sócrates parece haber fracasado con Critón, pero al mismo tiempo, el hecho de que las últimas horas de Sócrates hayan sido dedicadas al examen dialéctico y la narración (filosófica) de mitos (filosóficos) sobre el tema, constituyen una firme creencia en las posibilidades del *logos*, y un rechazo a la *misología*, y nos ofrece una invitación de considerable poder a vivir de acuerdo a lo que Platón denomina “filosofía”¹⁸⁸. Y el hecho de que, en el *Fedón*, *mythos* y *logos* trabajen palmo a palmo detrás de ese fin y se compenetren hasta hacerse casi indiferenciables, nos remiten en última instancia a siempre tener presente la necesidad de problematizar esta dualidad al acercarnos al diálogo.

¹⁸⁷ *Fedón* 115e

¹⁸⁸ “Even if as adults we need not dwell much upon the thought of our own death, there is, as Cebes says (77e) a child within us for whom annihilation remains a terror. We may adopt an attitude of dispassionate serenity when considering the subject in the ambience of an academic conference. It is less easy to do so when we are dealing with death in “real life,” whether facing our own or that of others. Plato therefore shows a deeper insight (...) in treating the subject as he does. To make Socrates reflect upon the concept of death in the hour of his own death is not only a testament to his courage, but also constitutes Plato’s most successful dramatic achievement.” (Gallop 2003: 326)

5. República

5.1 Preliminares: mito y filosofía en la República

La relación entre filosofía, mito y diálogo en la *República* es sin duda sorprendente, y plantea la mayoría de los problemas que el estudio del mito en la obra platónica suscita. En un mismo diálogo encontramos una dura crítica, que podría interpretarse como una ruptura, con la tradición mitopoética anterior. Y también, paradójicamente encontramos como final del diálogo un mito escatológico. Este hecho, junto a ciertas aparentes discrepancias entre lo dicho en el mito de Er y el resto de la *República* en cuanto a la relación entre justicia y felicidad, han llevado a algunos intérpretes a considerar el libro 10 en su totalidad como un apéndice o coda, introducido tardíamente a un trabajo ya completo. En esa línea, Julia Annas considera al libro 10 de la *República* una “excrecencia” y al mito escatológico, un final torpe y problemático a lo que sería de otro modo una obra completa y sólidamente articulada¹⁸⁹.

Creemos que es posible atestiguar dos motivos más o menos diferenciables atravesando la *República*. Por un lado, podemos atestiguar el régimen del *logos* sobre el *mythos*, específicamente en la tan discutida “crítica a la poesía”, en la cual se estipulan, según el *logos* dialéctico, los criterios acorde a los cuales se debe componer los nuevos *mythoi* para la educación de los guardianes. La validez de estas narraciones dependerá de su articulación con los resultados dialécticos sobre los temas éticos, políticos y teológicos.

Por otro lado, tenemos que las referencias a la tradición mitopoética son constantes a través de la *República*, y que es a partir de un análisis de tales referencias que surge la

¹⁸⁹ Annas 1981: 335 y ss.

disquisición “racional” sobre la justicia que abarca el cuerpo de la obra. Más aún, tenemos un mito final, que opera como conclusión del diálogo, y tenemos también lo que parecen caracterizaciones de la *República* en su totalidad como un mito¹⁹⁰. ¿Cómo conciliar estos motivos, estas actitudes aparentemente divergentes frente al mito? La pregunta en última instancia remite a la necesidad de rastrear las articulaciones entre *mythos* y *logos* en el diálogo y demostrar que estas responden a un plan que le da coherencia y unidad.

5.2 Céfalo

El diálogo comienza con un intercambio entre Sócrates y Céfalo, el anciano y adinerado meteco que siente aproximarse el fin de sus días. Sócrates lo encuentra ataviado con la corona de los sacrificantes, pues “acababa de hacer un sacrificio en el patio”¹⁹¹. Céfalo parece representar en la *República* a ciertas concepciones tradicionales sobre la justicia y la virtud, heredadas de una educación en la tradición mitopoética. Se trata de un individuo que orientó su vida hacia la acumulación de riquezas y que ha vivido una vida virtuosa y justa a partir de los modelos y guías dictaminados por la *paideia* tradicional de los poetas.

El intercambio entre Sócrates y Céfalo presenta las primeras referencias a la tradición mitopoética en el diálogo. Sócrates pregunta a Céfalo sobre sus sentimientos frente a estar, según la expresión homérica, en el “umbral de la vejez”¹⁹², esto es, frente a la ancianidad avanzada y la inminencia de la muerte. Céfalo responde mencionando una anécdota atribuida a Sófocles sobre los beneficios de la remisión de los deseos en la edad avanzada,

¹⁹⁰ Cfr. *Rep.* 376d, *Rep.* 501e, *Fedro* 276d

¹⁹¹ *Rep.* 328c.

¹⁹² *Iliada* XXII 69, XXIV 487

y continúa reflexionando sobre la primacía del carácter sobre la edad e incluso la riqueza en la consecución de la felicidad.

El tema de la relación con la muerte surge cuando Sócrates continúa preguntando a Céfalo por la principal ventaja que se deriva de la posesión de grandes riquezas. La respuesta de Céfalo empieza con una referencia a ciertas narraciones tradicionales sobre lo que le espera al alma después de la muerte, narraciones consideradas con nuevos ojos por aquellos que se encuentran en el “umbral de la vejez”:

(...) cuando un hombre empieza a pensar en que va a morir, le entra miedo y preocupación por cosas por las que antes no le entraban, y las fábulas (μῦθοι) que se cuentan sobre el Hades, de que el que ha delinquido aquí tiene que pagar allí la pena, fábulas hasta entonces tomadas a risa, le trastornan el alma con miedo de que sean verdaderas; y ya por debilidad de la vejez, ya en razón de estar más cerca del mundo de allá, empieza a verlas con mayor luz. Y se llena con ello de recelo y temor y repasa y examina si ha ofendido a alguien en algo.¹⁹³

La mención en el libro 1 de la *República* de mitos escatológicos y de los miedos que pueden ocasionar nos señala ya una cierta continuidad temática y estructural con el *Gorgias* y el *Fedón*. La mención a los mitos escatológicos que preconizan un actuar justo en base al temor que causan inaugura una estructura narrativa en la *República*, estructura que regulará el uso correcto del mito según su articulación con el *logos* dialéctico. El recuento del mito de Giges en el libro 2, un mito de enseñanza moral pernicioso, motivará el examen de la justicia en sí y por sí, sin considerar las posibles “recompensas” al actuar justamente. Ello

¹⁹³ *Rep.* 330d-e

implicará la censura a todo mito acerca de las recompensas “externas” de la práctica de la justicia, incluyendo sobre todo mitos escatológicos. Esta censura abarca el cuerpo de la disquisición en la *República*, hasta el establecimiento de la conveniencia de practicar la justicia por sí misma. Una vez terminada la defensa de la justicia por sí misma Sócrates podrá concluirá con el mito de Er, un mito articulado y sostenido por los resultados de la dialéctica precedente¹⁹⁴.

No podemos estar de acuerdo con el juicio de Annas sobre el supuesto desorden o incoherencia que la presencia del mito ocasionaría en la *República*. Desde el punto de vista de la estructura narrativa tenemos aquí la sugerencia de un plan que se irá desarrollando a través del diálogo y nos sugerirá una cuidadosa —aunque problemática— articulación entre dialéctica y mito. Asimismo, tenemos un constante diálogo entre referentes mítico-poéticos de la tradición y la crítica, desde el punto de vista del *logos*, a las enseñanzas que extraen los interlocutores de esas citas poéticas. En efecto, un continuado uso de citas poéticas para ilustrar y discutir la temática de la justicia y su valor por parte de Glaucón y Adimanto, será el origen de los argumentos sobre el valor intrínseco de la justicia que conforman la mayor parte de la *República*.

Regresando a Céfalo, éste afirma que la principal ventaja de la posesión de riquezas radica en que permite al sensato llevar una vida sin engañar ni mentir y así también hace posible mantenerse sin deudas de sacrificios con los dioses, ni de dinero con los hombres¹⁹⁵. Seguidamente Sócrates intenta problematizar la definición de justicia sostenida —mas no

¹⁹⁴ Cfr. Morgan 2000: 202, 206.

¹⁹⁵ *Rep.* 331a-b

defendida— por Céfalo, que es justo “devolver a cada uno lo que de él se haya recibido”¹⁹⁶. Sin embargo, a pesar de que afirmó que a su edad avanzada los placeres del cuerpo han dejado espacio para los “deseos y satisfacciones de la conversación” (λόγους), Céfalo abandona la discusión para ir a ocuparse del sacrificio. Se trata de una renuncia a la problematización y examen dialéctico de la propia concepción de vida buena y un refugio irreflexivo en la tradición mitopoética.

Esto está en franca contraposición con el uso platónico del mito, tal y como lo analizaremos en la *República*. Platón introduce sus mitos articulándolos con la dialéctica, y es esta articulación la que sostiene y hace razonable la creencia en el mito. El cual, a su vez, llevará al diálogo a su cierre y conclusión.

5.3 *Glaucón y Adimanto: mitos y justicia*

El centro de la *República* es la discusión de la naturaleza de la justicia en sí misma y en la conveniencia de realizarla en el alma. Esta discusión se da a partir de la petición que Glaucón y Adimanto realizan en el libro 2. Glaucón expone —sin sostenerla él mismo— la posición que afirma que la injusticia es preferible a la justicia, tanto por las ventajas que conlleva la primera, como por la dificultad de la práctica de la segunda. De lo que se trata es simplemente de parecer bueno y justo, no de serlo, para recoger las ventajas de la apariencia de justicia. Glaucón reclama a Sócrates que efectúe el análisis de la justicia y la conveniencia de practicarla en sí misma, sin considerar las recompensas o beneficios que su práctica pueda conllevar. Se trata entonces de un punto de vista “no consecuencialista”:

¹⁹⁶ *Rep.* 331c-ss

Lo que yo quiero es oír hablar de la naturaleza de ambas [justicia e injusticia] y de los efectos que por sí mismas producen una y otra cuando se albergan en un alma; pero dejando aparte los beneficios y cuanto resulta de ellas (...) Me gustaría oír el elogio de la justicia considerada en sí misma y por sí misma (...).¹⁹⁷

Seguidamente Glaucón introduce el mito del anillo de Gíges, para ilustrar el punto de que, en cuanto a la justicia, lo único que importa a la mayoría es la apariencia de justicia, para evitar la censura pública. Gíges, un pastor lidio, encuentra un anillo que lo hace invisible, lo cual le permite cometer injusticias impunemente. Por medio de este mito, Glaucón hace apremiante la necesidad de una exposición de la conveniencia de la práctica de la justicia por sí misma, sin tomar en cuenta los encomios que los hombres apliquen al justo ni las censuras que apliquen al injusto. Así, Glaucón va sentando los términos de la discusión posterior. ¿Es preferible la justicia a la injusticia si no se consideran la estima pública por la justicia y el miedo al castigo, a la censura, o la retribución por la injusticia flagrante? ¿Es preferible la justicia a la injusticia cuando no se toman en cuenta las recompensas a la primera o los castigos a la segunda? La mención al mito de Gíges detalla el plan de la *República*: será necesario llevar a cabo la investigación sobre la naturaleza y el valor de la justicia en y por sí mismas. Una vez que tal investigación haya sido conducida a cabalidad recién será pertinente, en el libro 10, narrar las recompensas “externas” a los justos, especialmente aquellas después de la muerte¹⁹⁸.

Adimanto toma la palabra después de Glaucón en el libro 2 y expone la postura complementaria, “la de los que alaban la justicia y censuran la injusticia”. Adimanto

¹⁹⁷ *Rep.* 358b-d

¹⁹⁸ Cfr. Morgan 2000: 206

denuncia que la enseñanza sobre la justicia en Atenas es esencialmente hipócrita¹⁹⁹: se alaba la justicia pero no por sí misma, sino por las recompensas y ventajas que la estima pública acarrea, es decir, matrimonios convenientes, cargos públicos, reputación, etc.²⁰⁰.

Pero Adimanto no se limita a exponer las consecuencias positivas atribuidas a la práctica de la justicia en la esfera humana, sino que expone también las recompensas que, según se cuenta, son prodigadas a los justos por los dioses, haciendo referencia a Homero y Hesíodo, y, según parece, a ciertas “doctrinas órficas” (de las cuales parece ser especialmente crítico aquí Platón). El ser justo sería conveniente según estas doctrinas por las recompensas a las que se hace merecedor el justo después de la muerte y por temor a los castigos de los cuales serían objeto los injustos: “a los impíos e injustos los sepultan en el fango del Hades o les obligan a acarrear agua en un cedazo (...)”²⁰¹. Seguidamente hace referencia Adimanto al motivo poético de la dificultad de practicar la justicia y la templanza a comparación de la facilidad de la licencia y la injusticia. Más aún, según cierta poesía los dioses a veces prodigan calamidades a los justos y recompensas a los injustos. Y hay quienes que, apoyándose en el testimonio de poetas, consideran posible influenciar a los dioses con sacrificios y plegarias. E inclusive hay quienes pregonan que: “bastan sacrificios o juegos placenteros para lograr ser absuelto y purificado de toda iniquidad en vida, o incluso después de la muerte (...)”²⁰².

¹⁹⁹ Lear 2006: 26

²⁰⁰ Rep. 363a

²⁰¹ Rep. 363d. Sobre la figura del cedazo agujereado cfr. *Gorgias* 493b-c

²⁰² Rep. 365a

En síntesis, los discursos de Glaucón y Adimanto están atravesados de referencias a ciertas tradiciones como portadoras de ciertos juicios éticos y enseñanzas morales, y al mismo tiempo también problematizan el valor y la calidad moral de las enseñanzas de esas tradiciones.

Indudablemente el papel de la tradición mitopoética en la *paideia* moral no es subestimado por Platón, el cual reconoce la necesidad de evaluar las producciones poéticas y míticas por su poderoso papel de guías morales y éticas. La autoridad de los poetas en asuntos éticos es un tema reconocido y sumamente criticado por Platón, que parece buscar apoderarse de la autoridad ética y veritativa de los poetas y atribuirle a su propio discurso: el de la filosofía²⁰³. Es en ese sentido que entenderemos la crítica y censura a la poesía: no como el destierro total de una forma narrativa, inferior e inexacta con respecto a la razón, sino como parte del *agon*, de la confrontación de Platón con la tradición mitopoética.

5.4 La crítica a la poesía

Platón emprende la conocida crítica a la poesía en la *República* en el contexto de la educación de los guardianes de la *polis* ideal. Sócrates comienza haciendo hincapié en el carácter central de la *mousiké* en la *paideia* griega:

[Sócrates:] – Pues bien, ¿cuál va a ser nuestra educación? ¿No será difícil inventar otra mejor que la que largos siglos nos han transmitido? La cual comprende, según creo, la gimnástica para el cuerpo y la música (μουσική) para el alma.

– Así es.

²⁰³ Cfr. Lincoln 1999: 37-43

- ¿Y no empezaremos a educarlos por la música más bien que por la gimnástica?
- ¿Como no?
- ¿Consideras — pregunté— incluidas en la músicas las narraciones (λόγους) o no?”
- Sí, por cierto.
- ¿No hay dos clases de narraciones (λόγων), unas verídicas (ἀληθές) y otras ficticias (ψεῦδος)?
- Sí
- ¿Y no hay que educarlos por medio de unas y otras, pero primeramente con las ficticias?
- No sé —contestó— lo que quieres decir.
- ¿No sabes —dije yo— que lo primero que contamos los niños son fábulas (μύθους)? Y éstas son ficticias por lo regular, aunque haya en ellas algo de verdad (τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν ψεῦδος, ἔστι δὲ καὶ ἀληθῆ). Antes intervienen las fábulas en la instrucción de los niños que los gimnasios.²⁰⁴

Vale la pena considerar algunos puntos con respecto al pasaje. Por un lado, tenemos la caracterización de la poesía y las narraciones míticas ocupando un rol fundamentalmente educativo. La poesía, el poeta y sus narraciones conservan su función de transmisores del saber sobre lo bueno y lo malo en la comunidad. Por otro lado, el uso aparentemente indistinto de las palabras *logos* y *mythos* para referirse a las narraciones transmitidas en la tradición mitopoética nos recuerdan lo indispensable de un seguimiento de la dualidad planteada por esos términos en la *República*.

²⁰⁴ *Rep.* 376e-377a

Finalmente, cabe detenerse en la caracterización platónica de los mitos aquí como narraciones ficticias pero que contienen algo de verdad²⁰⁵. En todo caso, la definición de los *mythoi* como historias ficticias pero con algo de verdad no se aplicaría a las narraciones tradicionales de los poetas, las cuales son caracterizadas a partir de 377d en adelante como simplemente falsas e “indecorosas”. Si alguien “miente indecorosamente” (ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται) sobre la naturaleza de dioses y héroes debe ser censurado. Sin embargo, los mitos platónicos parecen expresar artículos de una creencia razonable sobre temas filosóficos, éticos y religiosos, pero que, obviamente no constituyen un recuento literal o factualmente verdadero. En todo caso, como oportunamente señala Murray, el valor de verdad problemático es una característica definitoria del “mito platónico”²⁰⁶.

Sócrates continúa su argumentación haciendo referencia al carácter impresionable y fácil de moldear de los niños en las primeras etapas de su desarrollo psicológico y cognitivo. Tal carácter es ilustrado por Sócrates por medio de la noción de *mimesis*: el carácter de los niños se forma por medio de una imitación de los modelos de la poesía. Dice Sócrates:

Pero, si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes, pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remedarlas, como

²⁰⁵ La distinción entre *pseudos* y *alethes* se remonta por lo menos hasta Hesíodo. Sin embargo, según apunta Murray, la palabra *pseudos* poseía un campo semántico bastante amplio, que abarcaba mentira, falsedad, engaño y ficción. Cfr. Murray 2003: 135.

²⁰⁶ Murray 1999: 251. Sobre la palabra “mito” en general y el hecho de que su uso denota consideraciones sobre validez y autoridad frente a otros discursos cfr. Lincoln 1999: ix: “Whenever someone calls something a “myth,” powerful –and highly consequential– assertions are being made about its relative level of validity and authority vis-a-vis other sorts of discourse. Such assertions, moreover, can be strongly positive (e.g., myth = “primordial truth” o “sacred story”), strongly negative (e.g., myth = “lie” or “obsolete worldview”), or something in between (as in the mildly indulgent view that myth = “pleasant diversion,” “poetic fancy or “story for children”).

tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad. ¿No has observado que, cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza?²⁰⁷

Por esa razón es indispensable un estricto control y seguimiento de las narraciones que se cuentan a los niños como parte de su educación:

Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos (μυθοποιοίς) y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no; y convencer a las madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de las fábulas mejor todavía que sus cuerpos con las manos. Y habrá que rechazar la mayor parte de los que ahora cuentan.”²⁰⁸

Es indispensable censurar la imagen que los poetas en sus mitos plantean de los dioses, específicamente en aquellos de Homero y Hesíodo, pues se trata de “mentiras indecorosas”. Cabe insistir aquí nuevamente en el hecho de que no se trata de la verdad literal o factual de los relatos, sino de las enseñanzas morales que se extraen de ellos, en tanto sus personajes son objeto de imitación por parte de los niños. Platón censura los relatos sobre las luchas parricidas por infundir un ejemplo particularmente pernicioso entre los niños y jóvenes.

Ante todo —respondí— no hizo bien el que forjó la más grande invención relatada con respecto a los más venerables seres, contando como hizo Urano lo que le atribuye

²⁰⁷ Rep. 606d

²⁰⁸ Rep. 377b-c

Hesíodo, y cómo Crono se vengó a su vez de él. En cuanto a las hazañas de Crono y el tratamiento que le infligió a su hijo *ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen* tan sin rebozo a los niños no llegados aún al uso de razón, antes bien, sería preciso guardar silencio acerca de ello.²⁰⁹

Las gigantomaquias, teomaquias y titanomaquias también deben ser suprimidas de la educación de los guardianes, pues no sirven para el objetivo de persuadirlos de que: “jamás existió ciudadano alguno que se haya enemistado con otro y de que es un crimen hacerlo así”²¹⁰.

Ante la pregunta de Adimanto sobre qué clase de narraciones deben ser contadas a los jóvenes aspirantes a guardianes, responde Sócrates:

Ay, Adimanto. No somos poetas tú ni yo *en este momento*, sino fundadores de una ciudad. Y los fundadores no tienen obligación de componer fábulas (μύθους), sino únicamente de conocer las líneas generales (τύπους) que deben seguir en sus mitos los poetas con el fin de no permitir que se salgan nunca de ellas.²¹¹

En esta parte del diálogo, Sócrates está más ocupado en establecer los lineamientos para el control del discurso poético que en tomar él mismo la función poética. Sin embargo, como hemos mencionado líneas arriba, los mismos lineamientos planteados por Sócrates en los

²⁰⁹ *Rep.* 377e-378a. Cursivas nuestras. Cf. *Rep.* 615c, cfr. *Eutifrón* 5e-, donde el personaje epónimo se sorprende de que los hombres que aceptan las historias de patricidio y mutilación entre Zeus, Cronos y Urano se irriten con él por acusar a su padre. La sorpresa de Eutifrón descansa, obviamente, en una cierta interpretación “literal” de los mitos sobre teomaquias y titanomaquias.

²¹⁰ *Rep.* 378c

²¹¹ *Rep.* 378e-379a. Cursivas nuestras.

libros 2 y 3 de la *República* para el control de los *mythoi* pueden considerarse como el plan temático de los diálogos y los mitos que conciernen a la presente investigación. Recordemos en esa línea la crítica platónica a lo “trágico”: no debe retratarse a la divinidad como responsable del mal²¹²; no deben narrarse historias que inculquen el miedo a la muerte²¹³; la muerte de los seres queridos no debe considerarse un mal; no debe narrarse aquellas historias “que dicen de los hombres que hay muchos malos que son felices mientras otros justos son desafortunados”²¹⁴.

Finalmente, en la narración del mito de Er al final del diálogo veremos como la actitud de Sócrates frente al relato de mitos cambiará: no será un Sócrates meramente censor de contenidos y evaluador de lineamientos para la producción poética, sino un Sócrates que *mitologiza*²¹⁵.

5.5 La articulación de dialéctica y escatología

Sócrates anuncia en el libro 10 que ha sido completada la argumentación sobre la naturaleza y el valor de la justicia en los términos que Glaucón y Adimanto reclamaban, sin considerar recompensas “externas”:

Así, pues, ¿no hemos resuelto en nuestro razonamiento las dificultades propuestas²¹⁶ sin celebrar por otra parte las recompensas y la gloria de la justicia como, según vosotros, hicieron Hesíodo y Homero, sino encontrando que la práctica de la justicia es en sí misma

²¹² *Rep.* 379a-c

²¹³ *Rep.* 386a-387c

²¹⁴ *Rep.* 392b.

²¹⁵ Cf. Murray 1999: 253

²¹⁶ Por Glaucón y Adimanto en el libro 2.

lo mejor para el alma considerada en su esencia, y que ésta ha de obrar justamente tenga o no tenga el anillo de Giges y aunque a este anillo se le agregue el casco de Hades? ²¹⁷

Ahora sí es correcto y plausible introducir narraciones míticas que consideren el destino del alma después de la muerte y las recompensas a la virtud. La argumentación dialéctica ha cubierto satisfactoriamente la definición y la defensa de la justicia, y ha establecido la nula valía de los mensajes de la poesía tradicional al respecto. La nueva mención del mito de Giges cierra esta “anillo narrativo” que constituye el cuerpo dialéctico de la *República*²¹⁸. La mención irónica del casco de Hades sirve para reforzar este cierre, aclarando que la visión tradicional de la poesía ha sido superada, y que se ha demostrado satisfactoriamente y dialécticamente la conveniencia de la práctica de la justicia por sí misma.

Entonces, ¿se podrá ver con malos ojos, Glaucón, que, además de esas excelencias, restituyamos a la justicia y a las demás virtudes los muchos y calificados premios que suele recibir tanto de los hombres como de los dioses, así en vida del sujeto como después de su muerte.²¹⁹

Sócrates pide que se le permita referirse a los premios de la justicia después de la muerte. El mito es introducido sólo luego de haberse cumplido con las condiciones estipuladas por el *logos* dialéctico. La introducción de la narración no es forzada, sino cuidadosamente articulada con la argumentación precedente. Tal articulación podemos constatarla inclusive en el hecho de que la narración está inmediatamente precedida de una “demostración” de la

²¹⁷ *Rep.* 612a-b

²¹⁸ Morgan 2000: 206

²¹⁹ *Rep.*, 612b-c

inmortalidad del alma, que apoya las creencias supuestas por el mito. Mito que va a llevar a las inquietudes filosóficas del diálogo a su conclusión final²²⁰.

5.6 *El mito de Er I: sinopsis*

El mito de Er se extiende desde *Rep.* 614b hasta 621d, casi al final de la obra. Sócrates refiere la historia narrada por Er, un soldado panfilio que “muere” en una guerra y “vuelve a la vida” a los doce días, cuando se disponían ya los arreglos para su cremación. Er cuenta que su alma salió de su cuerpo y se encaminó hacia “un lugar maravilloso donde aparecían en la tierra dos aberturas que comunicaban entre sí y otras dos arriba en el cielo, frente a ellas.”²²¹ Entre estas aberturas se sitúan los jueces, que rotulan a los juzgados según su participación en la justicia o la injusticia y dictaminan sus penas o recompensas, calculadas en proporción y duración por medio de múltiplos de diez. Los jueces informan a Er que deberá ser mensajero a los hombres de las cosas del más allá. Así, Er se acerca y constata que los castigos mayores son reservados para las almas que han cometido delitos que van contra el precepto tradicional: “impiedad para con los dioses y los padres”²²². Er refiere también las conversaciones que ahí escuchó entre dos “sujetos” que conversan sobre el terrible castigo de los tiranos, como Ardieo, ejemplo de los terribles castigos a la mayor de las posibles injusticias.²²³

Siete días después Er camina de regreso con un grupo de almas en dirección a la tierra, y al cuarto día se encuentran con la luz dentro de la cual se encuentra el huso de la Necesidad,

²²⁰ Morgan 1999: 205: “...the myth is represented as flowing seamlessly from the preceding discussion. This discussion demands the myth in two ways: as a culmination of the argument about justice and as a completion of Sokrates’ treatment of poetry”.

²²¹ *Rep.* 614c

²²² *Rep.* 625c. Cfr. Dodds 1981: 56, 67.

²²³ Cfr. *Rep.* 615e-616a

que guía el movimiento de todas las esferas del cielo. El mito describe detalladamente la configuración de los astros, sus movimientos y la música que emiten las esferas. Sentadas en círculo están las hijas de la Necesidad, las Parcas: Láquesis, cantora de las cosas pasadas; Cloto, de las presentes; y Átropo, de las futuras.²²⁴

La parte final del mito comienza con el *logos* del sacerdote de Láquesis, que explica a las almas que deberán personalmente elegir su siguiente vida, y que la responsabilidad de esta elección recae completamente en ellas.²²⁵ Sócrates aquí detiene la narración del recuento de Er e introduce un comentario personal que interpreta lo narrado subrayando la necesidad del aprendizaje, para lograr una correcta elección “siempre y en todas partes”. El recuento de Er continúa cuando se narra las siguientes palabras del sacerdote de Láquesis, las cuales buscan infundir confianza en aquellos que han sacado, en suerte, los últimos lugares en el sorteo del orden de elección: para ellos también hay una vida “amable y buena”.

Seguidamente se nos narra que el primero en el sorteo elige sin reflexión la vida de un tirano, cayendo en cuenta posteriormente lo que implica, y quejándose lastimera y autoexculpatoriamente de su suerte, contraviniendo las recomendaciones del sacerdote de Láquesis. Sócrates introduce aquí un segundo comentario al mito, que evalúa brevemente el papel de la suerte y de la filosofía en la elección de la vida buena y feliz. Finalmente, Sócrates retoma el recuento de Er en las elecciones de algunos personajes mitológicos conocidos, a lo que sigue la fijación de los destinos por parte de las Parcas. Seguidamente las almas son dirigidas al campo del Olvido (*lethe*), donde, bajo un calor asfixiante, toman

²²⁴ *Rep.* 617b-617c

²²⁵ *Rep.* 617d-e

menor o menor cantidad de agua del río de la Despreocupación (*Ameles*) “cuya agua no puede contenerse en vasija alguna”²²⁶. Luego de beber de esa agua olvidan todo lo visto en el Hades —podemos inferir que también toda su vida anterior— y son colocadas en sus respectivas vidas terrenas. Sócrates concluye el mito con palabras de exhortación a darle crédito al relato.

Stephen Halliwell subraya la participación de Sócrates en el mito: por un lado, se trata de un recuento indirecto, pues Sócrates relata lo que Er ha narrado. Se trata nuevamente de un ejemplo del distanciamiento con el que Platón suele introducir sus mitos a través de la autoridad de un tercero. Por otro lado, Sócrates interrumpe el recuento para intercalar comentarios propios acerca de la narración, interpretándola y razonando sobre ella. De modo que podría decirse que tenemos aquí una suerte de “dialéctica”, entre el Sócrates que narra el recuento de un tercero y Sócrates como intérprete de este mito²²⁷.

5.7 El mito de Er II: “tragedia” y filosofía

El mito de Er es introducido con un gesto de oposición frente a la tradición. Específicamente, se trata de una retórica de competencia frente a la *Odisea*: “Pues de he hacerte —dije yo— no un relato de Alcínoo, sino el de un bravo sujeto, Er, hijo de Armenio, panfilio de nación (...).”²²⁸ Como es sabido, el relato de Alcínoo es el relato de las aventuras de Ulises en el Hades, en el canto XI de la *Odisea*. Sin embargo, debemos recordar que Platón califica a Homero como “el primer maestro y guía de todos esos

²²⁶ *Rep.* 621a

²²⁷ Cfr. Halliwell 2007: 454-455

²²⁸ *Rep.* 614b

pulidos poetas trágicos.”²²⁹ El gesto de oposición debemos verlo entonces como dirigido a lo que ahora conocemos como la épica homérica y su concepción de la escatología, pero también hacia la tragedia griega. Hemos de ver aquí una referencia a la “discordia entre la filosofía y la poesía” y a las críticas a la poesía tanto en el libro 10 como en los libros 2 y 3. La oposición platónica frente a la tragedia y a su visión de lo humano —específicamente en cuanto al tema de la responsabilidad humana frente al orden del cosmos y lo divino— será uno de los ejes que atravesará el mito de Er²³⁰.

Platón ofrece antes del mito una caracterización casi caricaturesca del héroe trágico, resaltando el desorden psíquico según el cual parece retratarlo. Denuncia como “lo más grave de la poesía” el gozo que se sigue de espectar la representación poética de tales desórdenes en los héroes trágicos.

Escucha y juzga: los mejores de nosotros, cuando oímos como Homero o cualquier otro de los autores trágicos imita a alguno de sus héroes que, hallándose en pesar, se extiende, entre gemidos, en largo discurso o se pone a cantar y se golpea el pecho, entonces gozamos, como bien sabes; seguimos, entregados, el curso de aquellos efectos y alabamos con entusiasmo como buen poeta al que nos coloca con más fuerza en tal situación.²³¹

Esas conductas, en la vida real, generarían disgusto y repugnancia. Una persona sensata no consentiría comportarse como el héroe trágico en las situaciones desafortunadas, no lo consideraría digno, siendo lo adecuado contenerse en la desgracia. Sin embargo, existe

²²⁹ *Rep* 595b-c. Cfr. *Rep.* 598e

²³⁰ Cfr. Halliwell 2007: 450-451-

²³¹ *Rep.* 605d

siempre en los hombres un deseo de desahogarse de este modo, y las representaciones poéticas de héroes llorando y gimiendo son justamente las que lo satisfacen. La *mímesis* poética tiene un efecto en el alma, que también es mimético: el alma termina asemejándose a aquello representado en la poesía. Ello ocurre con la risa, la cólera

(...) y todas las demás concupiscencias del alma, ya dolorosas, ya agradables, que decimos que siguen a cada una de nuestras acciones, ¿no produce la imitación poética esos mismos efectos en nosotros? Porque ella riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar seca y erige como gobernante lo que debería ser gobernado (...).²³²

Las representaciones miméticas son absorbidas, también miméticamente, por el espectador, el cual termina asemejando aquello representado por la poesía. La poesía apela a la parte irracional del alma, aquello que debería ser dominado, no dominador. El problema que Platón ve con esto, en el caso de la tragedia, es la absorción del modelo trágico de la acción humana y su relación con el cosmos, que sería completamente nefasta según el punto de vista de su propia noción de lo que deber ser la *paideia*.

Esta oposición platónica frente a lo trágico podemos tematizarla desde dos frentes diferentes. Por un lado, tendríamos el énfasis platónico en el tema de la responsabilidad personal, opuesto a la auto-exculpación propia de los héroes trágicos, expresada explícitamente en el *logos* del sacerdote de Láquesis. Aquellos que no toman en cuenta la responsabilidad personal en el momento de la decisión moral son aquellos que no

²³²Rep. 606d

realizaron el “conveniente examen” antes de efectuar esa decisión. Recordemos la palabras de Sócrates en la *Apología*: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre.”²³³ Platón ejemplifica esto en el mito de Er en el momento en el cual las almas deben efectuar algo así como una elección de su destino. Así, se nos narra el trágico destino de un alma que, a pesar de haber vivido de manera justa en vidas anteriores, lo hizo por hábito —sin filosofía— y termina eligiendo la vida de un tirano:

Y [Er] contaba que, una vez dicho esto, el que había sido primero por la suerte se acercó derechamente y escogió la mayor tiranía; y por su necesidad y avidez no hizo previamente el conveniente examen, sino que se le pasó por alto que en ello iba el fatal destino de devorar a sus hijos y otras calamidades; mas después que lo miró despacio, se daba de golpes y lamentaba su preferencia, saliéndose de las prescripciones del adivino, porque no se reconocía culpable de aquellas desgracias, sino que acusaba a la fortuna, a los hados y a todo antes que a sí mismo.²³⁴

El tirano representado aquí puede interpretarse como una suerte de parodia del héroe trágico, de justamente el modelo que no debería ser internalizado por los ciudadanos. La irreflexividad, la exculpación frente a la propia elección, y la no aceptación de la propia responsabilidad, pueden llegar a transmitirse a los espectadores del drama trágico. Es contra la posible internalización de tales modelos, por parte de los espectadores, contra la que se opone Platón. Así, el mito de Er aquí posiciona su énfasis en la elección racional personal y moral, recordando y oponiéndose a los matices psicológicos de la tragedia²³⁵.

²³³ *Apología* 38a

²³⁴ *Rep.* 619b-c

²³⁵ Cfr. Halliwell 2007: 451

El contraste entre la concepción platónica frente a la visión trágica se hace aún más vívido cuando consideramos la relación entre la vida de los hombres y el orden del cosmos, que nos plantea la *República* en su conjunto. Platón presenta una concepción considerablemente anti-trágica²³⁶. La vida justa debe ser elegida por sí misma, tal vida justa depende de un cierto conocimiento del orden del cosmos, orden al que, en última instancia, es preciso hacer parecida la propia alma. Finalmente, tenemos la creencia en Platón de que la vida justa es la vida feliz, ya sea dentro del intervalo de la vida “terrena”, ya sea después. En todo caso, de lo que se trata es de que los “dioses” no se desentienden del justo, menos aún le someten a sufrimientos:

Por tanto, del hombre justo hay que pensar que, si vive en pobreza o en enfermedades o en algún otro de los que parecen males, todo ello terminará para él en bien sea durante su vida, sea después de su muerte. Porque nunca será abandonado por los dioses el que se esfuerza por hacerse justo y parecerse a la divinidad, en cuanto es posible al ser humano la práctica de la virtud.²³⁷

Tenemos entonces una garantía absoluta sobre la felicidad para la vida justa, en tanto ésta se encuentra enmarcada en el ámbito de una suerte de justicia eterna. Por ello mismo la virtud es un hacerse lo más “semejante a la divinidad como como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad”²³⁸. Platón nos

²³⁶ Cfr. Halliwell 2007: 450. Ya Nietzsche había llamado la atención sobre esta oposición a la tragedia implícita en el “optimismo” de las “tesis socráticas”: “(...) pues quién no vería el elemento *optimista* que hay en la esencia de la dialéctica, elemento que celebra su fiesta jubilosa en cada deducción y que no puede respirar más que en la claridad y la conciencia frías: (...). Basta con recordar las consecuencias de las tesis socráticas: “la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz”; en estas tres formas básicas del optimismo está la muerte de la tragedia.” (Nietzsche 1981: 121-122)

²³⁷ *Rep.* 612e-613a

²³⁸ *Teeteto* 176a-b

presenta una visión de la vida, la muerte y el mundo radicalmente novedosa con respecto a la tradición griega que le precede. Exceptuando quizás a los círculos órficos, relativamente marginales, la religión griega implicaba una clara distinción y separación entre los dioses — cuyo principal atributo es la inmortalidad— y los hombres, esencialmente mortales y frágiles. Las posibilidades propiamente humanas de aproximarse a la divinidad y de participar de un bien eterno y estable constituyen una innovación radical de Platón con respecto a la tradición griega que le precede.

5.8 El mito de Er III: filosofía y justicia

El *logos* del sacerdote de Láquesis es uno de los momentos fundamentales del mito de Er. Ha sido interpretado regularmente como uno de los momentos más importantes de la filosofía platónica y de su proyecto educativo, en tanto representaría el destronamiento de la autoridad de la poesía tradicional y de la “concepción trágica del mundo”, y del rechazo a una visión de la acción humana centrada en cierta noción de predestinación. A esto se opondría la *paideia* platónica con su énfasis en la responsabilidad racional del individuo²³⁹.

Consideremos el *logos* del sacerdote de Láquesis, tal como Sócrates refiere que es contado por Er:

Y contaba que ellos, una vez llegados allá, tenían que acercarse a Láquesis; que un cierto adivino los colocaba previamente en fila y que, tomando después unos lotes y modelos de vida del halda de la misma Láquesis, subía a una alta tribuna y decía:

²³⁹ “En realidad, este modo de pensar [trágico] destruye toda *paideia*, pues exime al hombre de toda responsabilidad. Por eso la obra de Platón llega a su apogeo en aquel pasaje del mito final en que, después de destronar a la poesía, se proclama el *logos* de Láquesis, hija de Ananke”. (Jaeger 1992: 776)

‘Ésta es la palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: ‘Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotros una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado (δαίμων) quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado. Que el que salga por suerte el primero, escoja el primero su género de vida, al que ha de quedar inexorablemente unido (συνέσται ἐξ ἀνάγκης). La virtud, empero, no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio que le tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad.’²⁴⁰

El *logos* del sacerdote de Láquesis hace énfasis en la elección del individuo, y subraya el hecho de que la responsabilidad de la elección recaerá completamente en él, sin que pueda imputársele a la divinidad ninguna culpa. Pero al mismo tiempo, las palabras del sacerdote también implican que la vida del elector estará determinada “inexorablemente” por esa elección: que su destino terreno quedará sellado según esa elección pre-natal, “necesariamente”. Esta determinación abarca tanto la alternativa de reencarnarse en un animal o en un hombre, así como (en caso la reencarnación se de en un hombre) el talante moral, posición social y salud física de la que dispondrá a través de su vida. El sentido de dejar sellado el destino de manera inexorable se manifiesta también en 619b-c, donde se hace referencia al “fatal destino” del tirano, y también 620e, donde se narra la manera como Cloto “sanciona” el destino de las almas, luego de lo cual Átropo hace “irreversible lo dispuesto”²⁴¹.

²⁴⁰ *Rep.* 617d-e

²⁴¹ Cfr. Halliwell 2007: 464

Este lenguaje de la inexorabilidad del destino contrasta fuertemente con el lenguaje de Sócrates, en su primer comentario al mito²⁴². Al inicio del comentario, Sócrates transpone la importancia de la elección del género de vida en el Hades, y la convierte en una exhortación que apunta hacia las elecciones en la vida terrena:

Allí, según parece, estaba, querido Glaucón, todo el peligro para el hombre; y por esto hay que atender sumamente a que cada uno de nosotros, aun descuidando las otras enseñanzas, busque y aprenda ésta y vea si es capaz de informarse y averiguar por algún lado quién le dará el poder y la ciencia de distinguir la vida provechosa y la miserable y de elegir siempre y en todas partes la mejor posible.²⁴³

Al afirmar la superlativa importancia de la elección y el aprendizaje en la vida terrena, Sócrates traslada el sentido del mito *post-mortem* hacia esa vida terrena. En contraste con la “necesidad” del destino asignado pre-natalmente por las Parcas, determinando la vida terrena según una sola elección, Sócrates en su comentario presupone que la vida terrena no está predestinada, que el compromiso a través de la vida con la búsqueda, el aprendizaje y la elección son indispensables. Es llamativa la forma en que Sócrates interpreta un mito que narra la forma en que una única elección configura un destino, traduciéndolo en términos de una exhortación para toda una vida de aprendizaje, búsqueda y elección constantes. En coherencia con el resto de la *República*, el comentario de Sócrates enfatiza la educación y la elección de la justicia a través de toda la vida.

²⁴² *Rep.* 618c-619c

²⁴³ *Rep.* 618c

El *logos* del sacerdote de Láquesis, luego del primer excursu interpretativo de Sócrates, continúa con las siguientes palabras:

Hasta para el último que venga, si elige con discreción y vive con cuidado, hay una vida amable y buena. Que no se descuide quien elija primero, ni se desanime quien elija el último.²⁴⁴

Se narra a continuación el episodio de la elección del género de vida del tirano, por parte del alma que obtuvo el primer turno en el sorteo. La obvia interpretación aquí apuntaría a la insistencia en que la suerte —o las determinaciones ante-natales— no determinan completamente el nivel de participación en la justicia —y por ende, en la felicidad— durante la vida terrena. Sin embargo, llama poderosamente la atención que el que eligió la vida del tirano “era de los que habían venido del cielo y en su vida anterior había vivido en una república bien ordenada y había tenido su parte de la virtud por hábito, pero sin filosofía.” Su caso incluso parece ser relativamente común entre aquellos que “venían del cielo”²⁴⁵. Es evidente aquí la implicación que apunta al papel de la filosofía como la única garante infalible en la determinación de la vida justa y buena²⁴⁶. La filosofía como la garantía en la elección de la vida buena y justa es uno de los elementos fundamentales común a los tres mitos escatológicos analizados.

²⁴⁴ *Rep.* 619b

²⁴⁵ *Rep.* 619c

²⁴⁶ Otra explicación al error de las almas durante la elección es también sugerida por el mito: los “venidos del cielo” eligen incorrectamente entre los modos de vida por no estar “ejercitados en los trabajos” (ὄτε πόνων ἀγυμνάστους).

Sócrates termina el mito con una exhortación a creer en él y “darle crédito”. Si le damos crédito, tal relato puede “salvarnos” (καὶ ἡμᾶς ἄν σώσειεν, ἄν πειθώμεθα αὐτῷ) y evitar que bebamos del río del Olvido. La forma de vida filosófica es en última instancia la vida buena. Recordemos en ese sentido las palabras de Sócrates en la *Apología*:

El mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, (...) una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre (...).²⁴⁷

El mito de Er debemos verlo como una exhortación al modo de vida filosófico, basado en el constante autoexamen y evaluación en diálogo con las creencias y presupuestos que orientan la acción. Y al mismo tiempo es una exhortación a la práctica de la justicia sustentada en una cierta creencia razonable en el orden del cosmos que garantiza que el justo es el más feliz, y que la práctica de la justicia por sí misma es la garantía de la felicidad.

5.9 ¿La República como mito?

Una distinción entre *mythos* y *logos* en la *República*, por lo menos en términos de una división clara y completamente terminante, ha sido recientemente considerada imposible por varios intérpretes²⁴⁸. Como hemos expuesto, dos caminos parecen atravesar el itinerario intelectual de la obra. Por un lado, tenemos el dominio del *logos* sobre el *mythos* apreciable en la crítica a la poesía: la estricta determinación de los lineamientos para los *mythoi* que

²⁴⁷ *Apología* 38a

²⁴⁸ Especialmente cfr. Murray 1999: 258 y ss.; Halliwell 2007: 452-453; Rowe 1999: 264 y ss.

deben ser narrados para la educación de los guardianes, determinación hecha según los criterios del *logos* dialéctico. Por otro lado, tenemos los motivos alegóricos y míticos que atraviesan la obra, más aún, tenemos el hecho de que su disquisición sobre la justicia ha tenido como punto de partida un análisis de citas poéticas y como punto final un mito escatológico.

Finalmente, agregando complejidad al panorama, debemos recordar que Platón hace referencia a la *República* en su totalidad como producto de un acto de “narración” en repetidas oportunidades. Al introducir el tema de la educación de los guardianes en *República* 376d (la cual conllevará a la crítica a la poesía tradicional), Platón se refiere al discurso sobre la educación de estos como un acto de “narración de historias” (*mythologein*) y de argumentación (*logos*): “¡Ea, pues! Vamos a suponer que educamos a esos hombres como si tuviéramos tiempo disponible para contar cuentos.” (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας).²⁴⁹ Análogamente, en el libro 6, discutiendo las posibilidades de realización actual de la polis ideal, Platón hace referencia a toda la *politeia* formulada en la *República* como producto de una narración, una “mitologización”, al referirse a ella como “el sistema que hemos forjado en nuestra imaginación” (ἡ πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ)²⁵⁰. Más adelante, Sócrates se disculpa por hablar con demasiada “seriedad”: “Me olvidé de que estábamos jugando y hablé con alguna mayor vehemencia.”²⁵¹

²⁴⁹ *Rep.* 376d

²⁵⁰ *Rep.* 501e

²⁵¹ *Rep.* 536c

Por otro lado, el *Fedro* parece hacer referencia directa a la *República* cuando Platón pone en boca de Fedro las siguientes palabras:

Hermosísimo entretenimiento (...) ese que mencionas, Sócrates, el del hombre capaz de jugar con los discursos, componiendo historias sobre la justicia (δικαιοσύνες περί μυθολογοῦντα) y las demás cosas que dices.²⁵²

Esta caracterización de la *República* como un mito o una narración nos obliga a insistir en la necesidad de problematizar cualquier intento de distinción tajante entre *mythos* y *logos*. Nos obliga, asimismo, a evaluar críticamente la pertinencia de tal distinción para la interpretación del diálogo, y en última instancia, de la obra platónica en general. Aunque restrinjamos el sentido de *logos* a argumentación y dialéctica y el de *mythos* a narración, la dialéctica siempre está enmarcada en el contexto narrativo del diálogo²⁵³. Esta constatación, aunque en apariencia trivial, es a nuestro juicio fundamental para mantener abierta la problematización y el escrutinio de la polaridad *mythos-logos*.

²⁵² *Fedro* 276e

²⁵³ Murray 1999: 260-261

6. Consideraciones finales

A través de esta investigación hemos buscado aportar elementos que ayuden a problematizar lo que hemos denominado “doble regulación”. Hemos procurado contextualizar ciertos aspectos del pensamiento de Platón, exponiendo los lugares en los que la especulación platónica se vincula con algunos “contenidos” de la tradición mítica anterior. Esta vinculación toma la forma, según el objetivo que persigue Platón en cada diálogo, de movimientos de apropiación, rechazo y resignificación de elementos de esa tradición. Delineado este panorama, no podemos aceptar que los mitos platónicos posean un carácter exterior y formal con respecto al contenido “racional” del *logos*.

En esa línea, buena parte de nuestro esfuerzo buscó presentar elementos que permitan caracterizar a la filosofía platónica no tanto como una independización con respecto a un pasado de narraciones y explicaciones míticas, ni como los primeros y torpes pasos hacia el abandono de una forma discursiva ya inadecuada para la expresión de un pensamiento racional y transparente a sí. Hemos considerado indispensable discutir la exterioridad formal de la narratividad del mito frente al contenido filosófico que nos propone el esquema interpretativo hegeliano. El esquema que nosotros venimos delineando permite abrir la puerta a otros puntos de vista sobre Platón: la filosofía platónica como la radicalización de una actitud crítica del pensamiento sobre la tradición mítica, o como la profundización y resignificación de ciertos motivos míticos y religiosos.

En estos diálogos del “período medio” tenemos intentos más o menos claros por parte de Platón de “definir” o “caracterizar” lo que él denomina “filosofía” como una disciplina de pensamiento y también como un modo de vida. Creemos, en esa línea, que la forma en que

Platón instituye el modo de vida que él denomina filosofía es una resignificación de ciertos motivos centrales a la tradición mítica anterior. Así puede comprenderse, por ejemplo, el hecho de que la filosofía en el *Fedón* es denominada auténtica *mousiké*. Esta caracterización revela una reformulación de motivos míticos sobre Apolo, la memoria, el olvido, la poesía, el alma y la escatología.

Y tal “definición” o “caracterización” de la filosofía se aborda también –en parte– oponiéndola a ciertas formas de “saber” presentes en la tradición mítica: así, creemos que el plan de los tres diálogos que nos han concernido aquí puede interpretarse como el desarrollo de las guías (*typoi*) para los nuevos mitos expuestos en la “crítica a la poesía tradicional” de la *República*. Así, tanto los mitos como los diálogos en los cuales están insertos tienen por finalidad una “toma de postura” frente a otros mitos de la tradición. En los mitos escatológicos, con los que terminan nuestros diálogos, lo que Platón llama filosofía es presentada como la vida buena por excelencia, como la proveedora de las adecuadas explicaciones sobre el orden del cosmos y las formas correctas sobre de actuar en él.

A través de la investigación también hemos rastreado los lugares del texto platónico en los cuales la distinción entre *mythos* y *logos* como formas discursivas resulta problematizada por el mismo Platón. Tenemos así, por ejemplo, la caracterización del mito del *Gorgias* como *mythos* y *logos* según el punto de vista del interlocutor, hecho que termina por subrayar el desacuerdo de Calicles con la totalidad de los argumentos “dialécticos” del diálogo. Por su parte, en el *Fedón* algunas de las “pruebas” de la inmortalidad del alma y también el mito final son comparadas con un canto mántico. Finalmente, la caracterización

de la *República* como producto de un *mythologein* nos sugiere una considerable articulación entre mito y *logos*, hasta el punto de hacerlos quizás indiscernibles en estas obras del “período medio”. Esperamos haber mostrado, en última instancia, que una distinción tajante entre *mythos* y *logos* no puede ser un criterio interpretativo adecuado para acercarnos a la obra de Platón. Tal distinción, cuando aparece en la obra platónica, presenta matices y complejidades que la alejan mucho de ser una distinción categórica y radical. La distinción tajante entre el mito entendido como una forma exterior al contenido filosófico y racional, tal como es supuesta por la “doble regulación”, no puede sostenerse. La aplicación irreflexiva de tal distinción como criterio interpretativo obliga a dejar de lado elementos a nuestro juicio sumamente importantes para la comprensión del pensamiento de Platón.

Sin embargo, no debemos perder de vista que toda interpretación contemporánea de Platón, incluyendo la nuestra, consiste “por definición, en traducir a prosa enunciativa y doctrinal”²⁵⁴. Esto es, consiste en un intento de traducción desde el complejo lenguaje del diálogo platónico y su multiplicidad de voces, discursos, niveles y articulaciones, a un lenguaje “directo” que busca subrayar ciertos aspectos del diálogo y erigirlos en clave interpretativa. Todo ello implica siempre una cierta “violencia” sobre otros recodos de la totalidad del texto platónico. Esperamos que tal violencia, en nuestro caso, no haya sido inútil, ni injusta, ni demasiado torpe, sino que haya servido para iluminar aspectos no suficientemente atendidos de la obra platónica, y para mantener abierta la discusión sobre el carácter y pertinencia interpretativa de la polaridad *mythos-logos*. Pues creemos que la discusión de esta polaridad, con todas sus dificultades y oscuridades, nos provee una puerta

²⁵⁴ Martínez Marzoa 2000: 139

de entrada invaluable a problemas centrales de la exégesis platónica. Y provee, también, una entrada valiosa para tematizar eso mismo que entendemos por “filosofía”.



7. Bibliografía

ANNAS, Julia

1981 *Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.

ARISTÓTELES

1998 *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos.

BARKER, Andrew; WARNER, Martin (comps.)

1992 *The Language of the Cave*. Edmonton: Edmonton Academic Publishing.

BREMMER, Jan

2002 *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Siruela.

BRISSON, Luc

2005 *Platón, las palabras y los mitos: cómo y por qué dio Platón nombre al mito*
Madrid: Abada.

BURKERT, Walter

1985 *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press.

BUXTON, Richard (ed.)

1999 *From Myth to Reason? Studies in the development of Greek thought*. New
York: Oxford University Press.

CORNFORD, Francis

1988 *Principium Sapientiae*. Madrid: Visor.

DETIENNE Marcel.

1985 *La invención de la mitología*. Barcelona: Península.

2004 *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Mexico D.F.: Editorial Sexto Piso.

DERRIDA, Jacques

2008 *Kôra*. Traducción de Diego Taitán. Córdoba: Alción Editora. En: Derrida en castellano.

www.jacquesderrida.com.ar/textos/kora.htm

(Consulta: 2 de junio del 2008)

1997 [1968] “La farmacia de Platón”. En: Jacques Derrida. *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos, pp. 91-261.

DODDS, E. R.

1981 [1951] *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.

DROZ, Geneviève

1993 *Los mitos platónicos*. Barcelona: Editorial Labor.

EDELSTEIN, Ludwig.

1949 “The Function of Myth in Plato’s Philosophy”. En: *Journal of the History of Ideas*, vol. X, n° 4, pp. 463-481.

EDMONDS, Radcliffe G.

2004 *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes and the ‘Orphic’ Gold Tablets*. Cambridge: Cambridge University Press.

FUSSI, Alessandra

2001 “The Myth of the Last Judgment in the Gorgias”. En: *The Review of Metaphysics*, vol. 54, n° 2, pp. 529-552.

GADAMER, Hans Georg

1997 *Mito y razón*. Barcelona: Ediciones Paidós.

GALLOP, David

2003 “The Rhetoric of Philosophy: Socrates’ Swan Song”. En: Ann Michelini (ed.). *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Leiden, Boston: Brill.

GUTHRIE, W. K. C.

1990 *Historia de la Filosofía Griega*. Vol. IV. Madrid: Editorial Gredos.

HALLIWELL, Stephen

2000 “The Subjection of Muthos to Logos: Plato’s citation of the Poets. En: *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 50, n° 1, pp. 94-112.

2007 “The Life-and-Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er”. En: Giovanni Ferrari (ed.). *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 445-473.

HEGEL, G. W. F.

1955 [1833] *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Tres volúmenes (a, b, c). Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

HESÍODO

2003 *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*. Traducción de Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez. Madrid: Alianza Editorial.

HOMERO

2000 *Odisea*. Traducción de José Manuel Pabón. Madrid: Editorial Gredos.

JAEGER, Werner

1992 *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

KAHN, Charles

1996 *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical use of a Literary Form.*
Cambridge: Cambridge University Press.

KIRK, G. S.

1992 *La naturaleza de los mitos griegos.* Barcelona: Editorial Labor.

LEAR, Jonathan

2006 “Allegory and Myth in Plato’s Republic”. En: Gerasimos Santas (ed.). *The Blackwell Guide to Plato’s Republic.* Oxford: Blackwell Publishing, pp. 25-43.

LINCOLN, Bruce

1999 *Theorizing Myth: Narrative, Ideology and Scholarship.* London, Chicago: University of Chicago Press.

LOPEZ SECO, Julio

1994 “La muerte y utopía de las Islas de los Bienaventurados en el imaginario griego”. En: *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, nº 6, pp. 43-70.

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=163901>

(Consulta: 18 de mayo del 2009)

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe

2000 *Historia de la filosofía I.* Madrid: Ediciones Istmo.

MARTINEZ, Marco

1999 “Las Islas de los Bienaventurados: historia de un mito en la literatura arcaica y clásica”. En: *Cuadernos de filología clásica: estudios griegos e indoeuropeos*, nº 9, pp. 243-279.

<http://www.invenia.es/oai:dialnet.unirioja.es:ART0000104561>

(Consulta: 18 de mayo del 2009)

MCCABE , Mary Margaret

1992 “Myth, Allegory and Argument in Plato” En: Andrew Barker, Martin Warner (eds.). *The Language of the Cave*. Edmonton: Edmonton Academic Publishing, pp. 47 – 67.

MORGAN, Kathryn

1999 *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

MURRAY, Penelope

1992 “Inspiration and *Mimesis* in Plato”. En: Andrew Barker, Martin Warner (comps.). *The Language of the Cave*. Edmonton: Edmonton Academic Publishing, pp. 27-46.

1999 “What is a *Muthos* for Plato?” en: Richard Buxton, ed. *From Myth to Reason? Studies in the development of Greek thought*. New York: Oxford University Press, pp. 251 – 262.

2003 *Plato on Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.

NADDAFF, Ramona

2002 *Exiling the Poets. The Production of Censorship in Plato's Republic*.
Chicago: University of Chicago Press.

NIGHTINGALE, Andrea W.

2000 *Genres in dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge:
Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich

1981 *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

1997 "Cinco prólogos a cinco libros no escritos" En:
Silvio Juan Maresca (et al.). *Friedrich Nietzsche: Verdad y tragedia*. Buenos
Aires: Alianza Editorial.

NUSSBAUM, Martha

1995 *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*.
Madrid: Visor.

PIEPER, Josef

1984 *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona: Herder.

PLATÓN

- 1992a *Diálogos I*. Traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos.
- 1992b *Diálogos II*. Traducción de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Mendez, F. J. Olivieri y J.L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos.
- 1992c *Diálogos VII*. Traducción de J. Zaragoza y P. Gómez Cardó. Madrid: Editorial Gredos.
- 2000a *El banquete*. Traducción de Fernando García Romero. Madrid: Alianza Editorial.
- 2000b *Fedón. Fedro*. Traducción de Luis Gil. Madrid: Alianza Editorial.
- 2001 *La república*. Traducción de José Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza Editorial.
- 2008 [1900-1907] *Platonis Opera* (John Burnet, ed.). Oxford: Oxford University Press (Oxford Classical Texts). En: Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection.jsp?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2Cauthor%2CPlato> (Consulta: 27 de mayo del 2009)

REALE, Giovanni

2001 *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta.* Barcelona: Herder.

ROHDE, Erwin

1948 *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* México: Fondo de Cultura Económica.

ROWE, Christopher

1999 “Myth, History, and Dialectic in Plato’s *Republic* and *Timaeus-Critias*”. En: Richard Buxton (ed.). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought.* New York: Oxford University Press, pp. 263-278.

SZLEZÁK, Thomas

1997 *Leer a Platón.* Madrid: Alianza Editorial.

VALLEJO CAMPOS, Álvaro

1993 *Mito y persuasión en Platón.* Sevilla: Er, Revista de Filosofía.

VERNANT, Jean Pierre

1973 *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Barcelona: Ariel.

1991 *Mito y religión en la Grecia antigua.* Barcelona: Ariel.

WHITE, David

1989 *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*. New Jersey: Associated University Presses.

