pueda darse una definición del mito en el sentido esencialista de la palabra, es verdad que los mitos son "relatos tradicionales" (11). Con esta caracterización puramente pragmática (12) se quieren destacar dos rasgos muy importantes de lo que entendemos por mito. Primero que se trata de una secuencia narrativa, de un cuento o de una historia con una cierta estructura dramática. Segundo, que los mitos son relatos que han logrado convertirse en historias tradicionales (13). G.Güal (14) insiste en ello:

"algo que se cuenta y se repite desde antes, que llega del pasado como una herencia narrativa y es propiedad comunitaria, un recuerdo colectivo y no personal. El mito pertenece a la memoria de la gente y el terreno de la mitología es el ámbito de esa memoria popular".

Todas las teorías del mito cuentan de una u otra manera con este presupuesto. El mito es estudiado invariablemente como un producto de la colectividad social, donde las aportaciones del pensador individual tienen un puesto sólo de carácter secundario y valen en tanto que aquélla les presta la credibilidad y la vida de las que carecerían por sí solas.

Los mitos son por todo ello la obra de la conciencia colectiva y están enlazados con muy diversos fenómenos de categoría social. De aquí que L.Gernet vea en el mito, como otros antropólogos y sociólogos antes que él, "un hecho social total", que "interesa conjuntamente a la economía, la religión, la política, el derecho y la estética" (15). Los mitos no son un producto individual, ni pasan como tal a la memoria colectiva de un pueblo.

Se entiende, por tanto, que los mitos de Platón no lo sean en el verdadero sentido del término o, al menos, que puedan responder a un fenómeno intelectual muy distinto del que estudian los antropólogos e historiadores de la religión. Bien es verdad que Platón aprovecha en sus relatos míticos temas tradicionales, como tendremos oportunidad de ver, pero, como nos recuerda García Güal (16), "los mitos platónicos son, por decirlo así, mitos secundarios, de segunda mano, que sólo al ser memorizados por la colectividad podrían devenir mitos auténticos".

También E.Cassirer ha insistido en esto: "En los mitos de Platón falta uno de los rasgos más esenciales del mito. Platón los creó con un espíritu enteramente libre. Él no estaba bajo su poder, antes bien, los dirigía de acuerdo con sus propios fines, los fines del pensamiento dialéctico y ético. El auténtico mito no posee esta libertad filosófica, pues las imágenes en las que vive no son conocidas como imágenes. No son consideradas como símbolos, sino como cualidades". (17)

Este carácter específico de la mitología platónica ha sido puesto de relieve, por otra parte, por muchos helenistas y teóricos del mito. P.Frutiger (18) nos recuerda ocho definiciones diferentes del mito (correspondientes a "La grande encyclopedie", Lalande, Kirchner-Michaelis, Baldwin, Bréhier, Renan, Ribot y a Wundt), de acuerdo con las cuales el mito sería "en general el producto espontáneo de un pensamiento infantil que no sabe distinguir lo objetivo de lo subjetivo, ni lo real de lo imaginario, y que hace uso constante del antropomorfismo y lo sobrenatural". Se pregunta Frutiger si responden los mitos de los diálogos a estas características. Por una parte, es verdad que lo fabuloso y las personificaciones tomadas de la mitología griega o inventadas directamente por Platón aparecen abundantemente en el curso de los diálogos. Sin embargo, no es cierto que el mito revele en él un estadio del pensamiento anterior a la capacidad lógico-conceptual, tal y como pudiera encontrarse en los pueblos cuyas representaciones de la realidad no han sobrepasado la esfera de lo puramente imaginativo.

"Apenas es necesario decir, nos recuerda Frutiger (18), que los mitos platónicos son todo lo contrario de una creación ingenua e irracional... El trabajo de la reflexión está hábilmente disimulado, pero se adivina bajo la aparente libertad del relato". Los mitos de Platón, concluye Frutiger, difieren profundamente tanto en su sentido como en su origen de los "verdaderos mitos" que estudia la historia de la religión. "No son la expresión espontánea y anónima de la imaginación popular, sino la obra reflexiva de un pensador que, más que ningún otro ha despreciado la ceguera intelectual del vulgo".

Es evidente que el mito en Platón es un fenómeno sui generis que no puede estudiarse, como decíamos antes, desde teorías que han sido concebidas para dar razón de un fenómeno intelectual distinto. No obstante, hay que tener en cuenta que el relato mítico se mueve en Platón en una cierta ambigüedad de planos. Pues en ellos se combina el elemento tradicional con la inventiva personal del filósofo que adapta los motivos típicos del mito a las necesidades de su propio sistema. Conviene, por consiguiente, tener en cuenta este doble plano, ya que Platón, en algunas ocasiones, parece como si quisiera nutrir las potencialidades persuasivas de sus propios esquemas dialécticos con la fuerza que le prestan las tradiciones vivas de los mitos.

Esta circunstancia a que hemos aludido nos exige tener en consideración el verdadero valor que la tradición cultural del pueblo griego atribuía a las narraciones míticas en el momento en que Platón escribe sus obras. Este punto de vista no debe soslayerse, ya que de otra forma nos faltaría una comprensión adecuada de la función que los mitos están destinados a cumplir con respecto al público al que iban dirigidos. En este sentido sí que nos interesan las aportaciones de las teorías antropológicas y de la historia de la religión por lo que se refiere a la comprensión del significado que tenían los mitos en una sociedad como aquella en la que a Platón le tocó vivir, sometida a tensiones de diverso signo. Platón construye su obra en una sociedad desacralizada en virtud de la libertad de que había gozado el pensamiento racional para llevar a cabo su crítica de las representaciones míticas.

¿Qué significan los mitos en las postrimerías del siglo V para la sociedad ateniense? Ya hemos hecho referencia a las precauciones de Kirk acerca de las generalizaciones esencialistas. Pero no nos interesa averiguar cuál era la actitud de los atenienses ante la inabarcable diversidad de mitos que tenían ante sí. La cuestión es si persistía aún esa actitud de reverencia y respeto que pudieron infundir en otro tiempo ciertas narraciones míticas. Cuando Mircía Eliade (20) trata de la estructura y función de los mitos en las sociedades arcaicas, nos refiere unas notas características que tienen mucha relación con lo que vamos a considerar. Los mitos constituyen, nos dice, la historia de los actos de los seres sobrenaturales, pero esta historia se considera verdadera y sagrada. Narran cómo algo ha llegado a la existencia, cómo se ha engendrado una institución o un comportamiento y, de esa manera, los mitos constituyen "los paradigmas de todo acto humano significativo". "De una u otra manera, se vive el mito, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualizan". Hay un texto fundamental de B.Malinowski (21) citado por M.Elíade, que hace especial hincapié en el significado que tienen los mitos en las sociedades en las que todavía se siente su fuerza originaria:

"Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación

destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir".

La cuestión que nos debe preocupar es, pues, la actitud de la sociedad ateniense ante este fenómeno tan enraizado en la poesía y en las demás manifestaciones culturales y religiosas que habían alimentado su propia cohesión interior. ¿Era el mito todavía en el tiempo en que Platón escribió sus diálogos esa realidad viviente a la que hace referencia Malinowski? Si así fuera, no es poco lo que podrían aportar la antropología y la historia de la religión a la comprensión de la mitología platónica. Sólo entendiendo lo que representaban en aquel momento las representaciones míticas de las antiguas tradiciones populares, podremos comprender verdaderamente el significado de los mitos en la filosofía de Platón.

Pero la cuestión es más compleja de lo que a primera vista podría parecer, porque la sociedad ateniense que Platón llegó a conocer era una sociedad sometida, como hemos visto, a grandes tensiones internas. La filosofía contaba ya con una larga tradición desde que los primeros filósofos milesios iniciaron sus especulaciones sobre el mundo de la "physis". Ahora bien, esa tradición se había constituído precisamente en la crítica del mito.

Los filósofos milesios a principios del siglo VI fueron los primeros que emprendieron explícitamente esta crítica. La idea que los historiadores de la filosofía se han hecho acerca de esta transformación del pensamiento que se conoce como el paso del mito al logos han experimentado notables variaciones a lo largo de este siglo. El punto de partida viene representado, como es sabido, por la obra de J.Burnet "Early Greek Philosophy", para quien los filósofos milesios representan un comienzo absoluto en la historia del pensamiento racional. Ellos habrían roto con el mito y habrían "franqueado la vía que la ciencia no ha tenido más que seguir a partir de ese momento" (22).

Para Burnet era mucho más importante observar los aspectos en los que los milesios se habían diferenciado de sus predecesores que ver los restos de las creencias primitivas que habían quedado en sus especulaciones. "Sin duda, nos dice Burnet (23), éstos (restos) existen y pueden ser más de los que conocemos; pero en relación a todo ello sigue siendo cierto que con Tales y sus sucesores apareció en el mundo algo nuevo". El advenimiento del logos, como afirma Vernant al referirse a la tesis de Burnet (24), introduciría en la historia una discontinuidad radical, determinando una ruptura con el mito y un comienzo absoluto.

A la misma conclusión llega Jaeger cuando contrasta con la Teogonía de Hesíodo la nueva "teología" de los filósofos milesios:

"El tipo hesiódico de racionalismo, con su interpretación y síntesis de los mitos tradicionales, ha cedido el paso a una nueva y más radical forma de pensar radical, que ya no saca su contenido de la tradición mítica, ni en rigor de ninguna tradición, sino que toma por punto de partida las realidades dadas en la experiencia humana, "ta onta", "las

cosas existentes" (25).

La segunda etapa en la evaluación de los orígenes del pensamiento filosófico y sus diferencias con respecto a las tradiciones míticas viene representada por la obra de F.M.Cornford. En dós libros publicados en 1912, "From Religion to Philosophy", y 1952, "Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought", Cornford adopta un punto de vista bien diferente, al centrar todos sus esfuerzos en mostrar la continuidad y no la ruptura del pensamiento filosófico con el mito. En la primera de estas obras (26) Cornford nos adelanta el principio metodológico que constituye el hilo conductor de toda la obra: "el advenimiento de ese espíritu no significó la completa y súbita ruptura con los viejos modos de pensar". Es verdad que la religión se expresa a través de símbolos poéticos y personajes míticos, mientras "la filosofía prefiere el lenguaje de la seca abstracción". "Pero su diferencia exterior tan sólo disfraza una afinidad interna y fundamental entre esos dos periodos sucesivos de una misma concepción". El "nuevo modo de pensar" no sería más que la transposición de los esquemas míticos a un nuevo lenguaje donde aparecen los mismos elementos de antes bajo la forma de unos términos como substancia, causa y materia, que esconden su verdadera filiación.

Hasta tal punto ha insistido Cornford en la investigación de este origen mítico de las categorías del pensamiento filosófico que ahora se hace necesario más bien volver a hacer hincapié en la determinación de sus diferencias respectivas. Tanto Vernant (27) como Kirk (28) entre otros, insisten en ello. "Hoy que la filiación, nos dice Vernant (29), gracias a Cornford, está reconocida, el problema adquiere necesariamente una nueva formulación. Ya no se trata solamente de redescubrir en la filosofía lo viejo, sino de delimitar lo verdaderamente nuevo: razón por la cual la filosofía deja de ser mito para devenir filosofía".

Lo que a nosotros nos parece más interesante desde el punto de vista desde el que enfocamos la cuestión, es precisamente el principio metodológico adoptado por la moderna historiografía: se trata de ver bajo qué condiciones sociales y económicas acontece el paso de las tradiciones míticas al pensamiento filosófico. ¿Hasta qué punto hubo verdaderamente una ruptura con las representaciones características del mito que estuviese respaldada por categorías sociales?.

Kirk nos ha puesto en guardia una vez más contra las generalizaciones y las simplificaciones que pasan por alto el examen minucioso de los hechos. Tradicionalmente se ha pensado que el mito hacía referencia a una forma específica de pensamiento basada más en lo visual y lo figurativo que en lo conceptual. Había que suponer en las sociedades dominadas por la vivencia del mito una "mentalidad primitiva". Pero el paso del mito al logos, arguye Kirk, no es, ni mucho menos, el paso de una forma irracional de pensamiento a una forma racional, ni tampoco, como pensaba Cornford, una pura transposición.

Por una parte, hay que reconocer, en un examen minucioso de los mitos, las categorías racionales de pensamiento que laten bajo las generalizaciones y abstracciones que hay en ellos presentes. Por otra, la generalidad de los objetos que corresponden al logos y la actitud investigadora (30) que caracteriza a la filosofía, suponen un cambio lo suficientemente radical como para no ver en ello una mera continuidad de esquemas anteriores puramente míticos. "El rechazo, nos dice Kirk (31), de las explicaciones tradicionales y míticas del mundo implicó un cambio radical de actitud en relación a lo que es interesante e importante en el

mundo, e incluso una extensión del pensamiento de lo particular a lo general, así como un deseo de ampliar el ámbito del razonamiento sistemático de lo particular a lo teorético".

Kirk vuelve, pues, a insistir en la novedad que corresponde al logos de los primeros pensadores. A pesar de los elementos que los mitos tienen en común con la filosofía, esa fase "tenía que desaparecer antes de que pudieran darse los primeros pasos en el nuevo camino emprendido (32). "Las funciones especulativas de los mitos pueden coincidir en parte con algunas de las funciones de la filosofía, pero son intrínsecamente distintas, más que facilitar el progreso de la filosofía, lo imposibilitan". Fue fundamentalmente el conocimiento de otras culturas lo que hizo, según Kirk, que los jonios emprendieran en el siglo VII y VI un nuevo camino de investigación.

Vernant, por su parte, resume el proceso de la transformación del pensamiento en los siguientes resultados (33). "El nacimiento de la filosofía aparece solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo que excluye toda forma de lo sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito y que rehusa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad".

Vernant recogiendo las aportaciones de P.M.Schuhl, G.Thompson, B.Farrington (34) y otros, hace especial hincapié en las profundas transformaciones sociales y políticas que acompañan el surgimiento de la nueva actitud representada por la filosofía. No es un fenómeno aislado, sino un conjunto de diversos factores de carácter social y cultural, político y económico que sirve de marco a la crisis de las explicaciones míticas del mundo. La creación de la moneda, el calendario, la escritura alfabética, el auge de la navegación y el comercio, las innovaciones técnicas y las profundas transformaciones políticas son, entre otros, importantes factores que rompen el estrecho ámbito de la antigua sociedad tradicional tan apegada a los relatos míticos que se transmiten oralmente de generación en generación.

La Crítica del mito.

Los primeros filósofos milesios inauguran, por consiguiente, un nuevo camino y tienen conciencia de las diferencias que les separan de la explicación mítica del mundo y la divinidad. Es tal vez Jenófanes el primero que emprende una crítica sistemática del mundo de las representaciones míticas. Pero, como ha visto Jaeger (35), en Jenófanes no hay verdaderamente innovación, sino aplicación de las teorías naturales a la crítica del mito. Con él "se vuelve consciente plenamente el lado crítico de la nueva teología filosófica" (36).

Esta crítica ha quedado plasmada en numerosos fragmentos, que colocan el discurso sobre los dioses en un plano superior que nada tiene que ver con la liberalidad de que han hecho gala los poetas al hablar de ellos. El reconocimiento de los límites que tiene el conocer humano ya nos sitúa en una inevitable distancia crítica con respecto al mundo puramente imaginativo de los relatos míticos. "Los dioses, afirma Jenófanes (frag.B

18), no revelaron desde un comienzo todas las cosas a los mortales, sino que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo mejor". La conjetura se extiende por doquier (dokos, cfr.frag.B34), pues, en realidad, "no hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y de todo".

Esta distancia crítica que va implícita en la incertidumbre acerca de las posibilidades del conocimiento humano para aprehender la naturaleza divina emerge con toda claridad en las referencias a los poetas que, como Homero y Hesíodo, habían narrado historias de los dioses. A Jenófanes no se le oculta la importancia que ha tenido Homero en la educación del pueblo griego, como no se le ocultó tampoco a Platón. De ahí la dureza de ambos cuando se refieren a las implicaciones teológicas de los relatos homéricos. "Desde antiguo, nos dice Jenófanes (frag.B10), todos han aprendido de acuerdo con Homero". Con Jenófanes comienza, pues, esa "antigua disputa" entre filosofía y poesía de la que nos hablará Platón en la República (cfr.Rep.607b). "Homero y Hesíodo han atribuido, dice Jenófanes (frag.B11-12), a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres, y han narrado a menudo acciones injustas de los dioses: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros".

Todos los fragmentos en los que Jenófanes traza su propia idea de los dioses podrían en realidad interpretarse como una crítica de las representaciones míticas de la divinidad, ya que pone siempre todo su énfasis en la diferencia esencial que la separa de la naturaleza humana. No nos podemos detener en ellos (cfr.frags.A1, A33, B24, B25, B26), pero sí merece la pena recordar aquellos especialmente críticos con el carácter antropomórfico de la religión popular. El punto de partida de Jenófanes está, como decimos, en el carácter específico de la naturaleza divina "ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales" (frag.B23). Pero el presupuesto del pensamiento mítico está, por el contrario, en creer "que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos" los mortales (frag.B14). De aquí, piensa Jenófanes (frag.15), que "si los bueyes, <caballos> y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a los bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente a cada uno". El fragmento B16 insiste en el carácter antropomórfico de las representaciones míticas de la divinidad. "Los etíopes <dicen que sus dioses son> de nariz chata y negros; los tracios, que <tienen> ojos azules y pelo rojizo".

La actitud de Jenófanes con respecto al mito parece estar determinada, como hemos dicho, por una intención moral y educativa. De aquí que su rechazo no sea absoluto y esté condicionado por los contenidos morales y teológicos de los mismos. Esto se pone en evidencia en el fragmento B1. Allí, por un lado, nos dice que es de alabar el varón que "tras beber", manifiesta cosas nobles, según le permiten la memoria y el esfuerzo por la virtud, pero no se ocupa en luchas de Titanes ni de Gigantes, ni tampoco de Centauros, ficciones de los antiguos, o de disensiones violentas, en las que nada útil hay". Por otro lado, no todos los mitos son desdeñables, por lo que líneas más arriba nos dice que "conviene que varones prudentes canten himnos a dios, con mitos piadosos y discursos puros (eufēmois mythois kai katharoisi logois)".

En Heráclito encontramos una actitud parecida con respecto al mito. Comparte con Jenófanes el mismo distanciamiento de la teología popular que había sido recogida en los poemas de Homero y Hesíodo, aunque con rasgos

específicos que no permiten exagerar las coincidencias entre ambos (37), como él mismo se encarga de señalar en sus referencias críticas al filósofo de Colofón (cfr.frag.B40).

Heráclito continúa la disputa de la filosofía con la poesía y en un lenguaje que no deja dudas acerca del desprecio que sentía por esa supuesta sabiduría popular. De Homero nos dice que merecería ser expulsado de las competiciones y azotado (frag.B42). Siempre que hay una mención de Homero o Hesíodo en sus fragmentos es para mofarse del supuesto saber que la antigüedad les atribuía. "Mucha erudición no enseña comprensión, nos dice (frag.B40), si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y, a su vez, tanto a Jenófanes como a Hecateo". También los fragmentos B56 y 57 insisten en la crítica del saber que la tradición le otorgaba a la obra de ambos poetas. "Se equivocan los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como Homero, quien pasó por ser el más sabio de todos los griegos" (frag.B56) "Maestro de muchos, dice irónicamente, es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, ya que son una sola cosa".

La actitud crítica de Heráclito con respecto al mito y la poesía popular se desprende de sus mismos planteamientos epistemológicos y de su propia comprensión del cosmos. Heráclito proclama la necesidad de seguir lo común, pero advierte que "la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular" (frag.B2). "De cuantos he escuchado discursos, dice (frag.B108), ninguno llega hasta el punto de comprender que lo sabio es distinto de todas las cosas". De aquí que Heráclito haga especial hincapié en la distancia que separa a la divinidad de las representaciones míticas que nos pintado los poetas. En este sentido, podríamos decir que continúa la crítica de Jénofanes al carácter antropomórfico de la religión griega. Numerosos fragmentos insisten en este punto en el que su imagen de la divinidad choca con los mitos tradicionales. De la misma manera que "el más bello de los monos, al compararlo con la especie de los hombres, es feo" (frag.B82), hay que decir que "el más sabio de los hombres en relación con Dios parece un mono, tanto en sabiduría como en belleza y en todo lo demás" (frag.B83). Las cualidades que Heráclicto encuentra en la naturaleza humana no admiten comparación con la verdadera naturaleza de la divinidad. "El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí", nos dice en el frag.B78 y en el 79 vuelve a aparecer la misma idea cuando afirma que "el hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad, tal como el niño frente al hombre".

La nueva concepción filosófica del cosmos lleva a Heráclito a despreciar las divinidades tradicionales que aparecían en los mitos o, al menos, a relegarlas a un segundo plano tras el verdadero fundamento que ha hecho surgir la realidad de dioses y hombres. En un tono muy crítico con la religiosidad popular, Heráclito nos advierte que los hombres "hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con cosas, sin saber qué pueden ser dioses ni héroes" (frag.B5). No tiene nada de extraño que el fragmento B28 se refiera al mismo tema cuando dice que "Dike condenará también a los procreadores y testigos de cosas falsas". Decididamente los mitos no nos revelan ya una verdad que pueda tomarse como la auténtica concepción del cosmos. "Este mundo, nos dice (frag.B30), el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose".

Como ha visto Jaeger (38), en ningún otro sitio expresa Heráclito más

claramente su actitud ante la religión popular que al referirse a Zeus como fundamento supremo del cosmos. "Uno, lo único sabio quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus" (frag.B32). Prestemos atención a las palabras de Jaeger (39):

"Por un lado, encuentra cierto número de costumbres e ideas que le chocan por indignas y vergonzosas y le mueven a ridiculizarlas sin merced; por otro, ve la idea religiosa del dios supremo, cuyo nombre, Zeus, considera sagrado por las puras y altas ideas que despierta... y siente que este nombre señala en la misma dirección en que le han llevado sus propios descubrimientos".

En Heráclito encontramos, por consiguiente, una actitud ante el mito muy parecida a la que hemos visto en Jenófanes. Por una parte se rechazan de plano numerosas características de la ingenua religiosidad que los mitos representaban. En este sentido, Heráclito es bastante duro y mordaz (cfr.frags.B14 y 15). Pero, por otro lado, su rechazo no es absoluto, sino que se muestra propicio a una reinterpretación de las tradiciones míticas que las haga concordes con la nueva concepción racional del cosmos. En este aspecto no parece, pues, que considere totalmente desdeñables los relatos producidos por la vieja sabiduría popular. Jaeger (39 bis) lo dice con toda claridad:

"Así es como reinterpreta a Zeus (B32) y la esperanza (B27) de la religión de los misterios de su tiempo. Análogamente se reinterpretan las Erinias en un nuevo sentido cósmico (B34); el lenguaje críptico del oráculo de Delfos se torna, en el pensamiento de Heráclito, un símbolo del lenguaje de la naturaleza (B93) y lo mismo hace la figura profética de la Sibila (B92). Heráclito reinterpreta también el mito de los héroes que se vuelven después de su muerte guardianes de los vivientes (B63)".

La interpretación alegórica de los mitos y su racionalización consiguiente no iban a ser, por otra parte, un patrimonio exclusivo de los filósofos. Al parecer, la interpretación alegórica de los mitos contenidos en las obras de Homero fue iniciada por Teágenes de Regio en el siglo VI a. de C. y sería luego continuada por la labor de otros comentaristas como Estesímbroto de Tasos y Metrodoro de Lampsaco. Con este último la interpretación alegórica de los mitos acabaría viendo en las diversas escenas de la vida de los dioses un ropaje puramente metafórico que hacía alusión a hechos naturales. También la racionalización y la corrección de los excesos imaginativos propios de los mitos podían encontrarse en la obra (Genealogías) de Hecateo de Mileto. Cerbero se convierte aquí en una peligrosa serpiente, llamada perro del Hades por los muchos seres que enviaría a los infiernos. Como éste, podrían darse otros muchos ejemplos.

Estas explicaciones alegóricas habrían de ponerse de moda en tiempos de la ilustración sofística que Sócrates llegó a conocer. El mismo Platón ensaya, como es sabido, una de estas interpretaciones en el Fedro, pero sólo para rechazarlas con el desprecio más absoluto. En los comienzos de este diálogo (229b), Fedro trae a colación el episodio del rapto de Oritiya por obra de Boreas. Al preguntarle a Sócrates si cree en la verdad del mito, éste responde que no se saldría de lo corriente si lo pusiera en duda como los sabios, donde la ironía en el uso del término "sofoi" está clarísima, como luego se comprobará por el calificativo que asignará a esta supuesta sabiduría (agroikos sofía,229e). Si siguiera la moda vigente, dice Sócrates (229c), "diría en ese caso, dándomelas de instruído, que el soplo del Bóreas la despeñó de las rocas vecinas mientras jugaba con Farmacía, y que por haber muerto de esa manera, se dijo que había sido raptada por el

Bóreas".

Platón rechazará, como veremos, la utilidad y la conveniencia de estas interpretaciones alegóricas de los mitos, pero en ellas no hay que ver sino el resultado necesario de la racionalización de la imagen del cosmos que había sido llevada a cabo por obra de la filosofía. Lo que queda gravemente comprometido a consecuencia de este proceso es, claro está, la actitud ingenua y la identificación inmediata de la conciencia popular con el mundo de los mitos. Ahora bien, lo que debemos preguntarnos es hasta qué punto adquirió este proceso de distancia crítica y de escepticismo las suficientes proporciones como para calar profundamente en la sociedad ateniense a la que Platón dirigió sus obras filosóficas escritas en forma de diálogos.

La filosofía natural que vino a continuación de la de Heráclito continuó, como era de esperar, el proceso de crítica del mito. En Anaxágoras, por ejemplo, la actitud parece ser más propicia a una pura racionalización de los contenidos del mito en términos de procesos meramente naturales, lo cual equivalía a suprimir el mito en su carácter específico sin más y a sustituirlo por la nueva explicación filosófica de los fenómenos naturales. En definitiva, es la misma acititud que hemos encontrado en Jenófanes y Heráclito, sólo que en éstos parece quedar todavía un deseo de hacer coexistir la nueva interpretación de la realidad con el contenido de ciertos mitos. En Anaxágoras se apunta, como hemos dicho, a una mera disolución del mito en los nuevos téminos de la explicación física, pero también hay signos claros de este proceder en los autores citados. El fragmento B19 de Anaxágoras es muy ilustrativo en este sentido, porque se pone en cuestión el carácter mítico de la figura de Iris como algo que pertenece al dominio puramente convencional del lenguaje común y a la vez, se ofrece como alternativa filosófica del fenómeno en cuestión, una explicación puramente física. "Llamamos, dice Anaxágoras, Iris al reflejo del brillo del sol en las nubes: es signo de tormenta; en efecto, el agua que se esparce en torno a la nube produce viento o se derrama como lluvia".

También es necesario recordar aquí la concepción que, según todos los testimonios, tenía Anaxágoras de la naturaleza del sol. La cuestión nos parece interesante no sólo porque ilustra la nueva imagen del cosmos, sino porque revela la actitud oficial de la sociedad ateniense ante las nuevas creencias. La Apología de Platón (cfr.26d-e) y las Memorables de Jenofonte (cfr.IV 7,6-7) son en este punto los testimonios más antiguos. De acuerdo con ellos, Anaxágoras habría sostenido que el sol no era otra cosa que una piedra incandescente (cfr.también frags.A 1, 42 y 72). ¿Cómo asimiló la sociedad ateniense esta nueva versión en términos puramente físicos de la naturaleza de una divinidad tradicional? Muy diversos testimonios apuntan al hecho de que Anaxágoras se vio obligado a someterse a un proceso por impiedad incoado contra él y del que, según algunas versiones, sólo le pudo salvar la influencia de su amigo Pericles.

Diógenes Laercio (II 12-14) nos relata una versión de Soción en la que Anaxágoras aparece acusado por Cleón, "porque había dicho que el sol es una masa de piedra incandescente". Lo habría defendido Pericles y habría sido multado con cinco talentos y desterrado. También Plutarco nos proporciona una información muy interesante sobre el particular. De acuerdo con él (Pericles, 32; DK 59 A 17) "Diopites promovió un decreto según el cual se debía denunciar a los que no creyeran en las divinidades o enseñaran teorías acerca de los cielos; con ello dirigía la sospecha, a

través de Anaxágoras, hacia Pericles".

En otro texto Plutarco nos informa de la actitud general con respecto a los filósofos de la naturaleza (toús physikoús, cfr.59 A 18) que se tenía por aquel tiempo. A éstos se les llamaba "charlatanes de lo que está en las alturas (meteoroleschas), porque pretendían esfumar lo divino en causas desprovistas de razón, fuerzas ajenas a la providencia y circunstancias movidas sólo por la necesidad ciega". A esto Plutarco añade las siguientes precisiones en relación al caso que nos ocupa: "Así Protágoras fue exiliado y Anaxágoras puesto en prisión, a duras penas rescatado por Pericles".

Procesos como el que tuvo que sufrir Anaxágoras fueron bastante corrientes en el último tercio del siglo V. Además de Anaxágoras tuvieron que afrontarlos Diágoras, Sócrates y probablemente Protágoras y Eurípides (40). A veces se ha puesto como explicación el carácter político de las intenciones albergadas por los acusadores. Ya hemos visto en las últimas palabras del fragmento citado (DK 59 A 17) una alusión a tales motivos en el caso de Anaxágoras. También Diógenes Laercio recoge una versión de Soción con respecto a este juicio que atribuye la acusación al político Tucídides, opositor de Pericles, y la encuentra fundada en motivos políticos (una supuesta colaboración con los medos) además de religiosos.

Ahora bien, lleva Dodds toda la razón cuando afirma (40 bis), en relación a estas supuestas intenciones políticas, que "tenemos todavía que explicar por qué en este período la acusación de irreligión se escogía con tanta frecuencia como el medio más seguro de hacer callar a una voz ingrata o de arruinar a un contrario político. Nos vemos forzados, al parecer, a suponer la existencia, entre las masas, de un fanatismo religioso exasperado que los políticos podían aprovechar para sus propios fines". Dodds hace referencia a diversas causas que podrían explicar el surgimiento de esta reacción popular contra el racionalismo ilustrado. Nilsson la atribuyó a la influencia de los divinos profesionales como Diopites sobre el pueblo ateniense, aunque Dodds sostiene que "la influencia de la histeria en tiempo de guerra" es un factor mucho más importante. Nosotros no vamos a entrar en ello, pero queremos constatar que el mundo de las representaciones míticas y las creencias religiosas populares no era todavía un mundo acabado, sino que tenía la suficiente vigencia en la sociedad griega como para llevar a la muerte o al destierro a quien osara enfrentarse a él de una manera abierta.

Hemos examinado hasta ahora a título de ejemplo las aportaciones críticas de filósofos como Jenófanes, Heráclito y Anaxágoras, los cuales se enfrentan decididamente con la tradición o se atreven sencillamente a racionalizar en un nuevo lenguaje las viejas fantasías del mito. A estas consecuencias conducía, como hemos visto, el enfoque general de la filosofía presocrática. Jaeger (41) lo dice con gran precisión:

"El problema del origen de todas las cosas era tan vasto y llevaba tan lejos de todas las creencias y opiniones tradionales que cualquier respuesta a él no podía menos de envolver alguna nueva manera de ver la verdadera naturaleza de aquellos altos poderes que reverenciaban los mitos bajo el nombre de "los dioses"... Todos los rasgos y formas individuales de los dioses con que se había ocupado la conciencia mitológica se disolvieron en él (en el fundamento primigenio y omnicreador del devenir), empezando a tomar cuerpo una nueva concepción de la divinidad".

Es, en efecto, la nueva idea de la divinidad y del cosmos adquirida en las sucesivas generaciones de la filosofía presocrática la que explica la crítica del mito y el distanciamiento progresivo en relación con las

creencias populares que tiene lugar en este mundo de intelectuales relativamente aislados que fueron los primeros filósofos. Con Demócrito y los sofistas, que representan el movimiento ilustrado del siglo V, se inicia un nuevo planteamiento del problema. No es que no tengan efecto alguno las especulaciones de los filósofos naturales sobre los sofistas. Las cosmologías que aquéllos construyeron eliminaron la acción de los agentes divinos en el cosmos. "Los dioses olímpicos, como dice Guthrie (42), aunque no habían creado el mundo, al menos habían podido controlarlo, pero las teorías de los filósofos naturales no dejaron lugar alguno a Zeus en la producción de la lluvia, de la tormenta o del trueno, ni a Poseidón en el terror que producían los terremotos".

Sobre la base de esta imagen racionalizada y naturalista del mundo, los sofistas ensayaron un nuevo planteamiento que consistía en analizar el origen de la creencia en los dioses desde una mejor comprensión del sujeto que era portador de estas creencias y del papel que desempeñaban en el seno de la sociedad, cuyos diversos mecanismos ellos estaban empeñados en desentrañar. La distancia desde la que los sofistas contemplan el mundo del mito no puede ser mayor. Ahora no se pone en cuestión el contenido de ciertos mitos por su inadecuación para expresar determinados caracteres de la nueva imagen de la divinidad o del cosmos, sino que se contempla todo el conjunto de la mitología como una fase primitiva de la cultura humana, y se explica su existencia desde una teoría antropológica que da razón de ellos en virtud del conocimiento que aporta del sujeto humano. Pero en muchos casos ni se llega a plantear, como veremos, la cuestión de la verdad que corresponde a estas representaciones.

Hemos hecho más hincapié hasta hora en las teorías de los filósofos de la naturaleza sobre la divinidad para mostrar el distanciamiento respecto a las figuras a las que había aludido constantemente el mito. Esto tal vez ha hecho que pasemos a un segundo plano el examen de los nuevos conceptos filosóficos que sustituyeron la imagen mítica del cosmos. Pero éste es un aspecto del problema que ha contado ya con notables expositores. Por lo que se refiere a Demócrito hay que decir de antemano que el mundo que él describe tiene, desde luego, muy poco que ver con las imaginativas historias de los mitos. Se trata de un mundo compuesto por átomos que se mueven en el vacío dirigidos por la fuerza ciega del azar. Nada más lejos que esto de la imagen antropomórfica del cosmos que aparece con frecuencia en el mito.

Con respecto a los dioses, encontramos dos teorías en Demócrito que no son fácilmente conciliables, según la exposición de Sexto Empírico. La primera de ellas, a la que nos vamos a referir en seguida, está en esa línea del planteamiento ilustrado ensayado por los sofistas a la que aludíamos anteriormente. "Hay algunos que piensan, nos dice Sexto (fr Dk 68 A 75), que hemos llegado a tener una concepción de los dioses partiendo de los sucesos extraordinarios que se verifican en el mundo, opinión ésta que parece compartir Demócrito: al ver los fenómenos celestes -dice Demócrito-, tales como truenos, relámpagos, rayos agregados de estrellas y eclipses de sol y de luna, nuestros antepasados se aterrorizaron, creyendo que los dioses eran sus causantes". En este fragmento no se plantea tanto la verdad de la creencia en los dioses de la mitología popular, como la cuestión del origen de la misma. Es este planteamiento el que parece ya más lejos de la conciencia mítica, pues ésta ha sido superada ya hasta tal punto que no se entabla con ella un diálogo crítico, sino que es examinada como un hecho antropológico más que debe ser explicado en función de las condiciones

mismas de la vida de los hombres.

Al lado de esta teoría encontramos en Demócrito una teoría de las imágenes o "eídōla" como fuente última de las representaciones humanas de la divinidad (cfr.frags.A 74,76,79,B166). Ahora bien, atendiendo a los fragmentarios conocimientos que poseemos acerca de esta teoría, no estamos en condiciones de saber, como afirma Guthrie (43), si "estas imágenes o apariencias, cuyo impacto produce en nosotros la creencia en los dioses, son en sí mismas estos dioses o si son producidas por cuerpos distantes como ocurre en los más usuales casos de los objetos de la visión y la audición". No es tarea nuestra detenernos en este problema, pero parece fuera de toda duda que estas imágenes no tienen nada que ver con los dioses y las demás figuras sobrenaturales de la mitología tradicional. Dos características de ellas debemos, sin embargo, mencionar. Se trata, en primer lugar, de imágenes no imperecederas (cfr.fr. B 166). Con ello se niega, desde luego, un elemento esencial de los dioses populares. En segundo lugar, Demócrito destaca su gran tamaño y con ello tal vez su apariencia terrorífica, como ha indicado Jaeger (44), para quien este rasgo de la teoría de las imágenes armonizaría, en consecuencia, perfectamente con la primera teoría a la que hemos aludido, que hace precisamente del temor a los fenómenos de la naturaleza el origen de la creencia en los dioses.

Finalmente, si queremos hacernos cargo de la actitud racional y crítica de Demócrito con respecto a la tradición mítica, no tenemos más que acudir a un fragmento como el que nos ha conservado Estobeo (DK 68 B 297), probablemente auténtico (45) y que pone en cuestión todas las historias que se contaban sobre la vida del más allá. "Algunos hombres, dice Demócrito en este pasaje, que desconocen la corruptibilidad de la naturaleza mortal, pero que son conscientes de que han actuado mal en su vida, sufren durante toda su vida por su confusión y su temor, porque han fabulado mentiras (pseudea mythoplastéontes) acerca del tiempo que se extiende más allá de la muerte".

En este fragmento se observan, a nuestro modo de ver, dos datos que importan mucho para comprender la actitud de Platón respecto a los mitos y esta nueva filosofía natural que intentaba destruir la fe ingenua en la que aquéllos se fundamentaban. En primer lugar, el pasaje alude indudablemente a la influencia moral de las creencias míticas sobre el más allá en la vida de los hombres comunes y corrientes. Estas creencias infunden en los hombres que tienen conciencia de no haber actuado rectamente un desasosiego y un temor ("en tarachais kaì fóbois") que habían de constituir, sin lugar a dudas, un freno para las conductas de efectos sociales indeseables. En segundo lugar, vemos cómo la teoría filosófica y la racionalización del cosmos eliminan las bases de esta creencias pertenecientes a la mitología popular. En Demócrito esto último no va unido al escepticismo moral, pero para llegar a él no hacía falta más que andar otra etapa del camino y Platón tendrá esto muy en cuenta.

Para cerrar este breve repaso de figuras representativas en la crítica de las traciones míticas heremos alusión a tres sofistas del movimiento ilustrado del siglo V. Se trata de Protágoras, Pródico y Critias. El ambiente general de esta época es de un gran escepticismo con respecto a las posibilidades del conocimiento humano para desentrañar los secretos de la naturaleza. Al fracaso de los filósofos naturales, por no haber sido capaces de proporcionar una imagen del mundo que contara con la aprobación general y por haber postulado constantemente entidades que no tenían nada

que ver con la experiencia sensible más común, se une el interés que despiertan por las cuestiones sociales los profundos cambios de la política ateniense.

En esta situación la posición del sofista Protágoras es perfectamente representativa del sentir general de los nuevos intelectuales. Si el escepticismo existía con respecto a las teorías de los filósofos de la naturaleza, quedaba aún mucho más acentuado en relación a los dioses y las diversas figuras que aparecían en los mitos. Según nos refiere Eusebio (DK 80 B 4) Protágoras había sido discípulo de Demócrito y se había ganado la fama de ateo. Al principio de un libro (o de una parte de un libro) titulado "Sobre los dioses" el testimonio ya citado de Eusebio concuerda con otros en que sus palabras iniciales eran las que transcribimos a continuación: "Con respecto a los dioses no puedo saber si existen o no, ni qué forma tienen; muchas son, en efecto, las dificultades que nos impiden saberlo, la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana".

El agnosticismo que revelan estas palabras de Protágoras es, desde luego, plenamente concordante con su tesis del "homo mensura". Pero una vez más hemos de preguntarnos hasta qué punto este agnosticismo en materias relacionadas con la religión popular había calado en la sociedad ateniense. También en este caso, como adelantábamos anteriormente, la tradición nos refiere la noticia de un proceso seguido contra Protágoras por sus opiniones referentes a los dioses (cfr.DK 80 A 2). Diógenes (cfr. DK 80 A 1) nos cuenta que, debido a las palabras iniciales de su obra "Sobre los dioses", fue desterrado por los atenienses y sus libros fueron quemados en el ágora después de haberlos recogido de todos los que los poseían mediante un bando público. No hemos de caer, por consiguiente, en el error de tomar las manifestaciones de unos cuantos intelectuales como la verdadera expresión de las creencias populares. Los nuevos "sabios" parecen moverse en otro plano, por lo que muchas veces no se plantean siquiera el tema de la verdad que pueda corresponder a estas creencias. Están interesados más bien en investigar su origen, aunque no procedan con un método histórico y se dejen llevar por imperativos apriorísticos que obedecen a premisas establecidas previamente.

Tal parece ser el caso de Pródico de Ceos. De acuerdo con la descripción de su doctrina que nos proporciona Filodemo (cfr.DK 84 B 5), éste habría sostenido que fueron "considerados y honrados como dioses, en primer lugar, aquellas cosas que nos sirven de alimentos y que nos son útiles, después, aquellos que inventaron alimentos, el modo de guarecerse contra la intemperie o las demás artes, como Demeter y Dionisos...". Pródico debió ver en la utilidad que tienen para la especie humana la razón de la divinización de los elementos naturales que era tan frecuente en la mitología popular. Un texto de Sexto Empírico (cfr.DK 84 B 5) nos proporciona una información más detallada de la doctrina: "los antiguos consideraron dioses, la utilidad que proporcionan el sol, la luna, los ríos, las fuentes, y, en general, todo lo que es útil a nuestra vida; así sucedió entre los egipcios con el Nilo. Y por esta razón el pan era considerado como Deméter, el vino como Dionisos, el fuego como Hefaistos y del mismo modo todo aquello que reportaba utilidad".

Dentro de la utilidad de los elementos naturales para la vida humana Pródico destaca la de todo aquello relacionado con la agricultura. A los ejemplos citados anteriormente en el texto de Sexto se añaden, unos párrafos más adelante, los de los prados, los frutos y las demás cosas semejantes (pan to toiutodes). En un pasaje de la obra de Temistio (cfr.DK

84 B 5) se insiste en la relación de la agricultura con el origen de la religiosidad según había sido estudiada por Pródico. Este habría relacionado "todas las ceremonias religiosas humanas, los misterios y las iniciaciones con los productos de la agricultura, manteniendo que de ella ha surgido en los hombres la idea de los dioses y que así ha nacido toda religiosidad".

Pródico no dejó de observar la duplicidad de planos en la que se movían los elementos de la mitología. En ésta, efectivamente, se enlazan bajo la denominación de una misma palabra tanto la figura sobrenatural cuyos hechos pertenecen a un tiempo primordial como el elemento natural de la experiencia cotidiana. Por tanto, -tal es la conclusión a la que llegó Pródico según Filodemo-, o bien divinizaron los antiguos estos mismos elementos que le eran imprescindibles para su vida o bien ensalzaron a los que habían descubierto estas cosas hasta el punto de elevarlos a una categoría divina. El parecido con la teoría de Demócrito sobre el origen de la religión ha sido puesto de manifiesto muchas veces. La diferencia está en que Demócrito hizo hincapié en el temor, mientras que Pródico resaltó la gratitud que los antiguos debieron tener con aquellos elementos que hacían posible su existencia.

La crítica del mito no vino sólo por el lado de las teorías físicas o antropológicas. En este campo se dejó sentir también el efecto de la reflexión moral, aunque ésta se ejerce desde supuestos muy distintos. Por una parte, como ocurrió en el caso de Jenófanes, la crítica del mito se lleva a cabo desde una moralidad más estricta que la que gobernaba el comportamiento de los dioses y de las demás figuras que aparecían en los mitos. En la época a la que ahora nos referimos Eurípides emprende esta crítica del mito en nombre de una religión más moralizada. Pero también la encontraremos en Platón, expuesta en los más duros términos. De ello tendremos que ocuparnos más adelante.

Por otra parte, la crítica habría de venir igualmente desde supuestos morales bien diferentes, que ponen en tela de juicio los fundamentos religiosos de los criterios éticos tradicionales. Tal es el caso de Critias que no es propiamente un sofista en el sentido habitual del término, sino más bien un político perteneciente a los círculos oligárquicos y, por tanto, un crítico de los ideales morales e igualitarios del régimen democrático. En un fragmento (cfr.DK 88 B 25) de su obra, correspondiente al drama "Sísifo", hay una teoría sobre el origen de la mitología religiosa inspirada en motivaciones de carácter político. Las leyes, se dice allí, impedían que el crimen se cometiera al descubierto, pero no en secreto, por lo que un hombre de sabia inteligencia inventó para los mortales el temor a los dioses. Sólo de esta manera podía impedirse la transgresión de la ley, ya que ahora existía un temor para el malvado aunque actuara, hablara o pensara en secreto. Por este motivo es por lo que introdujo un legislador inteligente la noción de lo divino. "Hay, diría, un espíritu (daimon) que goza de vida inmortal, que oye y ve con su mente, de gran sabiduría y poder de observación, poseedor de una naturaleza divina. Él podrá oír cualquier cosa que se diga entre los hombres y será capaz de ver todo lo que se haga. Y aunque estés pensando en silencio hacer algo malo, no quedará oculto para los dioses, pues la inteligencia que hay en ellos es demasiado grande".

Con estas palabras, continúa el fragmento de Critias, introdujo el legislador una doctrina que ocultaba la verdad de la manera más seductora (hēdiston). A continuación, como ha indicado Jaeger (46), Critias parece fundir en una las dos teorías acerca del origen de la religión de Demócrito

y Pródico, ya que, al mencionar el lugar que les asignó como residencia, observa que a él van ligados los más grandes temores de los hombres y así mismo todo aquello que trae a sus vidas ayuda y consuelo. Al componente antropológico de aquellas doctrinas une Critias, por consiguiente, el motivo etico-político que se había elevado al primer plano de las reflexiones filosóficas de la época. Los mitos, en su vertiente religiosa tradicional son, pues, considerados como una especie de seducción que mantiene y refuerza la artificiosa moral comunitaria.

Hay que tener en cuenta una vez más que Critias no expone estas ideas abiertamente al público ateniense como una doctrina que él defendiera y estuviera dispuesto a sostener personalmente. Como ha observado Guthrie (47), el discurso se pone en boca de Sísifo, que es un pecador notorio y habrá de recibir su bien conocido castigo al final de la obra. Así es que se trata de un mero expediente para poder exponer una doctrina atea, cree Guthrie, sin peligro de suscitar graves ofensas. Incluso hay autores que dudan de la posibilidad de que una obra como ésta hubiera podido representarse (48). El público ateniense podía escandalizarse en algunas ocasiones ante manifestaciones poco respetuosas con las tradiciones de su mitología. Un ejemplo nos lo refiere Plutarco (Amat.756b-c) que recuerda el tumulto que provocó en el público una frase correspondiente a una obra de Eurípides. Una línea de Melanipa, por ejemplo, ("Zeus,quienquiera que sea, pues sólo lo conozco de oídas" -fr.480-) tuvo que ser alterada, en efecto, (quedando finalmente así: "Zeus como ha mostrado la verdad misma"), de manera que pudiera evitarse el escándalo en el curso de ulteriores representaciones.

Como conclusión de las páginas precedentes quisiéramos insistir en la ambigüedad de la actitud ante el mito que muestra la sociedad ateniense en el momento en que Platón comienza a escribir sus diálogos. Por una parte, el mito está desvalorizado en los círculos intelectuales y científicos. Ha sufrido la erosión sistemática que le ha ocasionado toda una tradición filosófica empeñada en la construcción de una teoría racional del cosmos. Como consecuencia de ello el "mythos" acaba adquiriendo un sentido que le contrapone al discurso racional y argumentativo del "logos". Pero, en un principio, el "mythos" no se definía semánticamente gracias a esta oposición, sino a la establecida con el vocablo "ergon", porque su significado era el más general de palabra o discurso frente a las obras o las acciones que este último término venía a designar (cfr.Ilíada, 9.443; 19.242).

En el tiempo en que Platón recoge el tema del "mythos", éste significa ya, como hemos dicho, una cosa bien distinta. En Homero su significado está a veces próximo al que tendrá más tarde la palabra "logos", es decir, no designa algo necesariamente falso, sino un mero relato o discurso sin que se entre en la cuestión de la verdad o la falsedad del mismo (cfr.Odisea 11.492). Pero en la época de los sofista "mythos" y "logos" son términos que se definen en su mutua oposición. Son, dice Kerényi (49), dos formas didácticas diferentes: "la primera (la del "mythos") es mera narración, no aporta pruebas, se declara abiertamente libre de todo compromiso. La segunda, si bien puede ser también narración o discurso, consiste esencialmente en argumentar y probar". Hasta tal punto llega la desvalorización del término "mythos" que en la prosa literaria del siglo V hay ocasiones en que viene a ser sinónimo de lo puramente ficticio o falso.

El "logos", como nos indica Vernant (50), no es ya únicamente la palabra, porque "ha adquirido valor de racionalidad demostrativa y se

opone, en este plano, tanto en el fondo como en la forma, a la palabra "mythos". Según Vernant, es la relación del "mythos" con el discurso hablado y del "logos" con la literatura escrita lo que confiere a ambos un estatuto diferente. El mito acaba configurado como discurso que produce placer en el oyente porque opera en él una especie de encantamiento gracias a sus formas métricas, a su ritmo y a sus consonancias musicales. De este modo se produciría un proceso de comunión afectiva con las acciones dramáticas que constituyen la materia del relato. Sin embargo, el logos se sitúa en otro plano diferente de esta comunidad y de esta participación emocional. "Se porpone establecer la verdad después de una investigación escrupulosa y enunciarla conforme a un modo de exposición que, al menos en teoría, sólo apela a la inteligencia crítica del lector".

Esta oposición de ambos términos con la consiguiente desvalorización del "mythos" la encontramos precisamente en Tucídides con plena conciencia de ello, cuando pretende establecer las bases del relato histórico sobre unos presupuestos puramente racionales. Tucídides se distingue a sí mismo de poetas y logógrafos. Los primeros, según lo entiende él, adornan las cosas para engrandecerlas, mientras que los otros tienden más a lo agradable de oír que a la verdad. Ambos nos hablan, según dice Tucídides (I,22,4), de cosas sin pruebas (onta anexelegkta), las más, llevadas al terreno de la fábula (epi to mythodes) de una forma increíble por el mucho tiempo que hace que sucedieron. En cambio, el relato histórico se sitúa en el nivel de lo investigado sobre los indicios más claros. No hay en él el color mítico que exige una lectura pública (cfr. opus cit. I,22). Pero el autor se conformaría "con que cuantos quieran enterarse de la verdad de lo sucedido y de la de las cosas que alguna vez hayan de ser iguales o semejantes según la ley de los sucesos humanos, la juzguen útil. Pues es una adquisición para siempre y no una obra de concurso que se destina a un instante".

El término "mythos" acaba casi indisolublemente ligado a relatos sobre la vida de los dioses o de los héroes o, en definitiva, de personajes fantásticos y maravillosos, cuyo respaldo racional está muy comprometido después de la larga tradición de filósofos y pensadores. De aquí la desvalorización del término a los ojos de la intelectualidad ilustrada del siglo V. Como hemos visto en el texto de Tucídides, el mito pertenece a una dimensión que no puede ser escrutada por el puro pensamiento racional ni puede ser abordada desde la perspectiva de los argumentos contrastables.

En estas circunstancias no es de extrañar que el significado de "palabra persuasiva", que en un principio pertenecía al mito (cfr.Ilíada,IX,440ss.), quede ahora transferido al "logos" como discurso, en apariencia al menos, de argumentaciones racionales. "En la primera fase, nos dice F.Jesi (51), de las reflexiones científicas griegas sobre la naturaleza de la palabra y de la elocuencia, aléjase el "mythos" de la palabra en la medida en que la palabra es estudiada como instrumento de persuasión". La "mythología" queda excluida, cree Jesi, por obra de la sofística, de la esencia de la palabra que persuade.

En el mismo Platón, cuyo ideal racionalista del discurso ya hemos examinado, se encuentran también algunas apariciones del término que denotan esta desvalorización a la que hemos hecho referencia. Mito no equivale en todos los casos a una narración ficticia, como observa Frutiger (52), pero algunos ejemplos bastarán para mostrarnos que también en los diálogos se da la depreciación semántica del término en favor de la verdad racionalmente atestiguada que corresponde al "logos". En el Crátilo, por

ejemplo, se dice (408c), que el discurso puede ser verdadero o falso y que su "carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es aspero y trágico. Pues es ahí, en el género de vida trágico, donde residen la mayoría de los mitos y mentiras".

La equivalencia de mito y mentira, que parece desprenderse de este texto -el mito pertenece al género del discurso falso-, indica la actitud de un sector ilustrado de la sociedad ateniense para el cual se trata de cuentos y fábulas populares desprovistos de verdad. Al final del Gorgias (527a), después de haber narrado Sócrates los destinos del alma en el mundo del más allá, tenemos una muestra de lo que estas historias podían representar para una mente influida por las corrientes de escepticismo e inmoralismo, como es la de Calicles. Sócrates le dice a éste que tal vez le parezca su relato un mito, como si se tratara de un cuento de viejas, y que no sería nada extraño que lo despreciaran, si investigando pudieran hallar "algo mejor y más verdadero". El mito es algo en lo que ya, al parecer, no puede creer fácilmente una persona perteneciente a los círculos de la sabiduría ilustrada. Incluso el mismo Sócrates reconoce que sería deseable encontrar algo más verdadero, pero la cuestión es que no parece posible ni siquiera para "los más sabios de los griegos de ahora".

El mismo uso de la palabra que hemos visto en el Gorgias podemos hallarlo en una intervención de Trasímaco en la República (350e). Allí, desesperado por no poder imprimir a la discusión su propio estilo, Trasímaco dice que responderá "sí, como a las viejas que cuentan cuentos (mýthous legoúsais), y aprobará o desaprobará con la cabeza". Hemos de advertir que no se trata ahora de ver la propia actitud de Platón ante la verdad de los mitos, pues a ello vamos a dedicar el resto de nuestro estudio, sino de reflejar cómo también en su obra se puede apreciar la desvaloración semántica del término que indica, sin duda, una actitud y un estado de incredulidad ante lo que en otro tiempo fue una realidad viviente y una fuerza de cohesión social.

Que no hablamos ahora de Platón mismo no puede pasarse por alto, si recordamos dos textos pertenecientes a las dos últimas obras citadas. En efecto, en el Gorgias antes de comenzar el relato del destino del alma en el más allá, Sócrates advierte acerca del valor de verdad que él le atribuye a tales narraciones a pesar de la incredulidad de su oponente en la discusión: "Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero (logon), pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad". En la República (377a) se dice que los mitos son "eipein pseudos", es decir, narraciones ficticias, pero inmediatamente se reconoce que "también hay en ellas algo de verdad".

También en el Sofista tenemos un ejemplo de esta depreciación del término "mythos" que merece la pena observar. En un pasaje del diálogo -242b- el Extranjero se refiere a las doctrinas de Parménides y algunos otros que se propusieron "determinar cuántas cosas reales hay y cómo son", y, a continuación de ello, dice: "Todos ellos nos trataron como si fuésemos criaturas a quienes hay que contarles cuentos (mython). Según uno, hay tres cosas reales, algunas de las cuales mantienen entre sí una especie de lucha, y luego se amigan... Otro nos dice que hay dos -lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío-, a las cuales une en matrimonio...". El mito es, pues, aquí un discurso al que le falta veracidad en el establecimiento de las conclusiones o una doctrina desprovista del adecuado andamiaje

argumentativo que caracteriza al logos.

El mismo uso del término lo encontramos igualmente en el Filebo -14a-, donde el mito equivale a una doctrina que se desintegra en sus propias incongruencias irracionales. Véase a continuación la siguiente intervención de Sócrates: "Las ciencias, tomadas en su conjunto, se nos aparecen múltiples y, a veces incluso, recíprocamente desemejantes; en el caso incluso en que algunas de ellas se mostraran contrarias, ¿sería yo digno de sostener una conversación si, para huir precisamente de esta contrariedad, afirmara que una ciencia nunca es distinta de una ciencia y si no nos salváramos más que aferrándonos a algún razonamiento absurdo (epí tinos alogías), al irse perdiendo así nuestro tema y al irse aniquilando como un mito (ósper mýthos)?".

Dentro de esta desvalorización semántica del término y de la actitud que ella representa en el contexto de la cultura ateniense, tal vez la posición que guarda más respeto con las tradiciones del mito es la que pretende absorber en un discurso racional el núcleo de verdad que pudiera haber en ellas contenido. En definitiva, ya hemos hablado de esto al referirnos a las interpretaciones racionalistas y alegóricas del mito (52 bis). Platón las rechaza, como hemos visto en el Fedro, pero no porque niegue ese núcleo de verdad que contienen los mitos, sino porque considera precisamente que es una verdad que no puede ser expresada con el lenguaje argumentativo propio del logos.

No es éste el caso de Aristóteles. Bien es verdad que a veces, ante la ausencia de coherencia racional en el mito, Aristóteles piensa que "no hay ninguna necesidad de examinar con profundidad y detención invenciones fantásticas de filosofías míticas" (Metafísica,1000a). Pero, en cambio, en otro pasaje del libro lambda de la Metafísica -1074b-, Aristóteles acepta la existencia de un núcleo de verdad en las doctrinas míticas que puede ser reasumido por el pensamiento racional. "Ha sido transmitida, dice allí, por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y el bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejante a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidad a las ya dichas, de las cuales si no separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones".

Como bien observa Vernant (53) al comentar este texto, la reintegración del mito al universo de la razón filosófica tiene su contrapartida: "otorgándole derecho de ciudadanía, se le naturaliza como filosofía; aceptándolo se le absorbe. Desde la perspectiva de Aristóteles, reconocer que hay en el mito un elemento de verdad divina equivale a decir que el mito prefigura la filosofía, al modo como el habla infantil prepara el lenguaje del adulto y sólo tiene sentido en relación con él". Pero, ¿es esto todo lo que podía esperarse del mito en la época en que Platón escribe sus diálogos? ¿Es que el público que había de leerlos había perdido totalmente su fe en ellos y los contemplaba como una mera ficción poética?

Diversos autores han sostenido precisamente lo contrario por lo que se refiere a los mitos que aparecen en los diálogos de Platón. Hirzel,

Teichmüller y Couturat han coincidido en interpretarlos como una especie de "retórica moralizante" (la expresión es de P.Frutiger), es decir, de acuerdo con estos autores, Platón habría querido ejercer sobre sus contemporáneos una acción moral y política a través del lenguaje del mito, tan apto para apelar a los sentimientos, cuando falla el frío discurso argumentativo del logos. Frutiger ha rechazado esta tesis, porque, en su opinión (54), los diálogos no podían ser leídos más que por una élite intelectual, "un público demasiado cultivado para que una demostración dialéctica quedara en letra muerta y demasiado ganado por el escepticismo dominante para asustarse mucho por el miedo de un infierno espantoso".

Sin embargo, ya hemos visto que el público ateniense que asistía a las representaciones teatrales podía molestarse y montar en cólera si se atacaban sus sentimientos religiosos, respetuosos con las antiguas tradiciones de la mitología, sobre todo si se hacía muy abiertamente. Dice W.Nestle (55) a propósito de las interpretaciones alegórica y racionalista de los mitos que éstas "prueban lo tempranamente que se manifestó la duda respecto a la verdad de los mitos", pero tiene que reconocer igualmente que de esta manera "se intentaba solucionar la cuestión con expedientes de circunstancias sin tener que llegar a una ruptura completa con la religión tradicional".

Ni siquiera la crítica de los mitos desarrollada desde premisas morales por diversos intelectuales de la época pudo afectar a la vinculación del pueblo con la religión, que permanecía viva en los rituales y celebraciones festivas de la tradición. Como ha visto Kirk (56), este tipo de crítica no producía una gran impresión en la mayoría de la gente, que continuaba cumpliendo con sus deberes religiosos y admirando a Homero, aunque no creyera todo lo que se decía acerca de los dioses en los mitos:

"Los mitos tradicionales eran, después de todo, el factor cultural cominante en la vida griega. Ellos suministraban a la literatura el objeto más importante (al menos a la poesía), eran el fundamento de la educación y a ellos apelaban los políticos y todos los que quisieran ejercer un poder persuasivo, porque invadían todo el terreno de la religión y el ritual y los griegos eran a su curisosa manera una gente religiosa". (57)

Aparte de la pervivencia de la religión olímpica en la literatura y en las creencias populares, había otras formas religiosas que no habían sufrido tan abiertamente la crítica y cuyos mitos aún seguían inspirando temor o esperanza a amplios sectores de la población. Un ejemplo de ello son las religiones mistéricas como las que tenían lugar en Eleusis. Circulan así todo un cúmulo de creencias órfico-pitagóricas en torno al destino del alma en el más allá que interesaban verdaderamente a gran número de personas.

El siguiente texto de la República (330d-331a) muestra muy claramente esta perviviencia del "mito vivo" en la mente de muchas personas que no habían sucumbido al escepticismo racionalista o irreligioso que le había minado el terreno a las creencias míticas tradicionales:

"Has de saber, Sócrates, siguió el (Céfalo), que, 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 (mythoi) que se cuentan acerca del 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 la 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. Y el que halla que ha pecado en su vida se despierta frecuentemente del sueño lleno de pavor, como los niños, y vive en una desgraciada expectación. Pero al que no tiene conciencia de ninguna injusticia le asiste constantemente una grata y perpetua esperanza, bienhechora "nodriza de la vejez", según frase de Píndaro: donosamente, en efecto, dijo aquél, ¡oh Sócrates!, que al que pasa la vida en justicia y piedad

"le acompaña una dulce esperanza
animadora del corazón, nodriza de la vejez,
que rige, soberana,
la mente tornadiza de los mortales"

En lo que habló con razón y de muy admirable manera. Ahí pongo yo el principal valor de las riquezas...; para no estar en deuda de sacrificios con ningún dios ni de dinero con ningún hombre, y partirse así sin miedo al mundo de allá, ayuda no poco la posesión de las riquezas".

No hay que hacerse, por consiguiente, un juicio demasiado negativo acerca de la "vida" de ciertos mitos en el momento en que Platón escribe sus diálogos. Platón da la impresión de hablar a un mundo de creencias que, en ciertos sectores de la sociedad griega, estaban entaizadas con más fuerza que ciertos mitos pertenecientes a la religión olímpica de la tradición literaria. "No hay que juzgar, nos dice M.Eliade (58), de la vitalidad de la religiosidad griega únicamente por el grado de adhesión a los mitos y cultos olímpicos. La crítica de los mitos homéricos no implicaba necesariamente el racionalismo o el ateísmo. Que las formas clásicas del pensamiento mítico se hayan visto "compromtidas" por la crítica racionalista no quiere decir que esta forma de pensar haya sido abolida definitivamente. Lás élites intelectuales habían descubierto otras mitologías susceptibles de justificar y de articular nuevas concepciones religiosas".

Nos proponemos en las páginas siguientes examinar qué función es la que Platón les asigna a los mitos en virtud precisamente de este eco que todavía despertaban ciertas narraciones míticas en la sociedad ateniense o al menos en ciertos círculos de ella. Pero lo que más nos interesa es ver cómo concuerda el uso de los mitos en los diálogos de Platón con el ideal racionalista del discurso que él concibe como norma metodológica del sistema filosófico. ¿Qué significa que Platón recurra tan frecuentemente a una forma de expresión que había adquirido el descrédito general entre filósofos e intelectuales?

Para acometer esta empresa conviene tener a la vista una definición operativa, ya que no esencialista, de lo que son los mitos. Ahora bien, desde los propósitos ya indicados nos importa más que nada que esta definición nos sirva para identificar los pasajes no argumentativos donde Platón, sin embargo, establece consecuencias importantes para su sistema filosófico que no se despenden de un mero análisis racional. En este sentido aún nos parece válido el intento de definición emprendido por P.Frutiger, después de examinar los pasajes que eran considerados unánimemente míticos, porque responde bien al sentido de nuestro trabajo. "Llamaremos mítico, dice Frutiger (59), todo aquello que el filósofo expone ya de una forma simbólica, es decir, como una probabilidad y no como una certidumbre". Ya veremos si Platón elige esta forma de expresión por una mera libertad literaria o por una necesidad que le es impuesta por la cuestión misma que se debate. En este último caso habrá que ver si el recurso al mito no indica otra cosa que las limitaciones del racionalismo

platónico y si la actitud tomada por el autor ante esta eventualidad es coherente con su crítica de la concepción irracional de la persuasión que vio encarnada en la retórica y en la sofística.

Sobre la función y el papel de los mitos en la filosofía de Platón se ha escrito mucho. A menudo nos encontramos con teorías muy generales que son válidas sólo para una parte de los mitos y no para la totalidad de ellos. Haremos referencia a ellas en el curso de las páginas siguientes. Pero lo mejor es examinar cada uno de los pasajes míticos sin prejuicios, con la intención de analizar su función y el papel que le es otorgado en el contexto del diálogo en el que se encuentra.

N O T A S.

1. E.R.Dodds, 1945, pág. 16.
2. Loc. cit.
3. J.Ortega y Gasset, 1980, pág.97-8.
4. Cfr. G.S.Kirk, 1982, pág.18 y sgs.
5. Op.cit., pág. 27.
6. Cfr. M.Müller, 1856 y 1857; G.S.Kirk, 1982, 43 y sgs.; E.Cassirer, 1982, pág.25 y sgs., 46-7.
7. A.Lang, 1887.
8. B.Malinowski, 1926 y 1954.
9. M.Elíade, 1949, 1957 y 1981.
10. J.G.Frazer, 1912-5.
11. Cfr. G.S.Kirk, 1982, pág.27.
12. Cfr. C.García Gual, 1981, pág.9.
13. G.S.Kirk., 1982, pág. 27.
14. C.García Gual, 1981, pág. 9-10.
15. L.Gernet, 1983, cit. por J.P.Vernant, 1982, pág. 206.
16. C.García Gual, 1981, pág. 10.
17. E.Cassirer, 1982, pág. 60-1.
18. P.Frutiger, 1930, pág. 31-2.
19. Op.cit., pág. 34.
20. Cfr. M.Elíade, 1981, pág. 25.
21. B.Malinowski, 1954, pág. 101-8. Sobre el carácter paradigmático de los mitos para la conducta, cfr.K.Kerenyi, 1972, pág. 31.
22. J.Burnet, 1920, pág. V.
23. J.Burnet, 1968, pág. 14-5.
24. J.P.Vernant, 1973, pág. 335.
25. W.Jaeger, 1982, pág. 24.
26. F.M.Cornford, 1984, pág. 7.
27. Cfr. J.P.Vernant, 1973, pág. 340 y sgs.
28. G.S.Kirk, 1982, pág. 277 y sgs.
29. J.P.Vernant, 1973, pág. 340.
30. "Unrestricted and wideranging", G.S.Kirk, 1982, pág. 289.
31. Loc. cit.
32. Op. cit., pág. 301.
33. J.P.Vernant, 1973, pág. 345.
34. P.M.Schulh, 149, G.Thompson, 1955, B.Farrington, 1944.
35. W.Jaeger, 1971, pág. 165.
36. W.Jaeger, 1982, pág. 51.
37. Op. cit., pág. 235-6, n.55.

38. Op. cit., pág. 127.
39. Loc. cit.
39 Bis. W.Jaeger, 1982, pág. 236, n.56.
40. Cfr. E.R.Dodds, 1980, pág. 180 y 191, n.66.
40 Bis. Op. cit., pág. 181.
41. W.Jaeger, 1982, pág. 172.
42. W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 15.
43. W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 480.
44. W.Jaeger, 1982, pág. 182.
45. W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 437.
46. W.Jaeger, 1982, pág. 187.
47. W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 243.
48. Por ej. Schmid, cit. por W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 243, n.3. Cfr.W.Jaeger, 1982, pág. 188.
49. K.Kerenyi, 1972, pág. 26.
50. J.P.Vernant, 1982, pág. 173.
51. F.Yesi, 1976, pág. 17.
52. P.Frutiger, 1930, pág. 16.
52 Bis. Sobre las diferencias entre ámbas, cfr.W.Nestle, 1975, pág. 79.
53. J.P.Vernant, 1982, pág. 186.
54. P.Frutiger, 1930, pág. 170.
55. W.Nestle, 1975, pág.85.
56. G.S.Kirk, 1982, pág. 98.
57. Ibid., pág. 112.
58. M.Elíade, 1981, pág. 166.
59. P.Frutiger, 1930, pág. 37.

Los Diálogos Socráticos.

En este primer capítulo de la tercera parte, donde nos proponemos examinar la función persuasiva del mito en la filosofía de Platón, vamos a incluir los siguientes diálogos: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Mayor, Hipias Menor, Laques y Protágoras.

Todos ellos constituyen tradicionalmente un mismo grupo que se ha considerado dotado de una cierta unidad por sus características formales y por el hecho de corresponder al periodo más temprano de la obra de Platón. El último de la lista que hemos citado, es decir, el Protágoras es probablemente también, contra lo que se pensaba antes, el último de esta época. Se distingue de los demás no sólo por su mayor extensión, sino por la más profunda elaboración y el más detallado tratamiento de los temas. Pero, como ha señalado Guthrie (1), "it maintains the "pure this-worldiness" of the Socratic outlook and shows no trace of the mathematical, methaphysical and eschatological interests which link Plato with the Pythagoreans". Los diálogos que examinaremos a continuación de los que incluimos en este capítulo, como el Gorgias y el Menón, contienen ya abundantes referencias a ese complejo de creencias comúnmente denominadas órfico-pitagóricas, con las que Platón debió entrar en relación más estrecha gracias a su estancia en Sicilia. Pero no aparecen prácticamente en los diálogos del grupo socrático.

Para empezar, debemos analizar brevemente las características y los propósitos que Platón parece perseguir en estos diálogos, pues su estructura formal tiene mucho que ver con el concepto y la práctica de la persuasión que en ellos puede descubrirse. La Apología y el Critón están dedicados fundamentalmente a reivindicar la figura de Sócrates, pero el resto tiene una estructura muy similar que se organiza en torno a la indagación de una virtud determinada. Encontraremos la piedad en el Eutifrón, la amistad en el Lisis, el valor en el Laques, la sensatez en el Cármides, mientras que en el Hipias Mayor se investiga la naturaleza de lo bello y en el Protágoras la de la virtud en general.

Es verdaderamente en estos diálogos donde el lema socrático de la búsqueda en común no constituye una pura fórmula vacía de contenido. Aquí la conversación arranca siempre de las respuestas de un interlocutor que cree estar en posesión del conocimiento necesario para hallar la definición del concepto moral, estético o religioso que ha sido sometido a examen. Platón elige personajes suficientemente representativos para dejar bien claro la intención que le anima. De esta manera, Sócrates indaga la naturaleza del valor, por ejemplo, con dos estrategos famosos, Laques y Nicias, con Protágoras la virtud, a cuya enseñanza se dedicaba ésta, la piedad con Eutifrón, que solía "hablar en la asamblea de las cosas divinas" (cfr.Eutifrón,3b), la inspiración poética con Ión, que es rapsodo, y así sucesivamente.

Los diálogos socráticos representan un intento de mostrar al lector diversos ejemplos de la dialéctica socrática y de esos "trabajos de Hércules" que el mismo Sócrates se impuso para comprobar la supuesta veracidad de la respuesta dada por el oráculo a su amigo Querofonte

(cfr.Apol.21a). Sócrates se dirigió a políticos, poetas y en general a todos los que parecieran saber algo (cfr.Apol.22a). Pero una característica general de todos estos diálogos es que ninguno consigue al final culminar la tarea emprendida y el resultado, al menos en apariencia, es sorprendentemente negativo.

Sócrates había comprendido a la postre la extraña respuesta del oráculo. Era el hombre más sabio porque no creía saber lo que ignoraba, a diferencia de todos los personajes ilustres en el campo de la política, de la poesía o de las artes, que creían estar en posesión de un saber que no poseían en realidad. Platón procura demostrarnos con esta serie de diálogos socráticos la veracidad de este resultado negativo de la indagación llevada a cabo por Sócrates. La metodología de la dialéctica que en estas obras contemplamos es bien conocida. Se parte de una definición inicial propuesta por el interlocutor, a quien Sócrates le hace ver su inadecuación. En vista de ello se proponen otras definiciones y todas ellas son rechazadas con el resultado final de sumir al interlocutor en una completa perplejidad.

El carácter aporético de estos diálogos puede observarse bien en todos ellos. Veamos algunos ejemplos. En el Laques se parte, como en otros diálogos, del supuesto saber de los interlocutores. Nicias y Laques, dice Sócrates (Laques, 186d), nunca se habrían expresado sin temor acerca de los entrenamientos útiles o nocivos a un joven, si no creyeran saberlo suficientemente. La metodología socrática consiste precisamente en partir de este saber y hacer que el interlocutor dé razón del mismo (to didónai perì autoû lógon, 187e). Y esto es lo que ocurre en este diálogo, primero, con Laques, y luego, con Nicias.

Laques cree saber en qué consiste la virtud del valor e intenta una definición. Pero ésta es rechazada porque no abarca en su extensión todos los casos de conducta valerosa (cfr.191c-e). La segunda definición es rechazada por lo contrario, es decir, por incluir dentro de ella factores psicológicos que no son compatibles con la conducta virtuosa en la que debe consistir el valor (cfr.129c y sgs.). Laques queda, pues, en la más absoluta perplejidad. "Creo, para mí, nos dice (194b), que tengo una idea de lo que es el valor, pero no sé cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarla y decir en qué consiste".

El resultado del diálogo es, al menos aparentemente, negativo. También Nicias queda en idéntica situación que Laques (cfr.200a). Sócrates insiste una y otra vez en el curso de estos diálogos en la afirmación de su propia ignorancia. La situación de aporía es extensiva a todos los que han participado en la conversación, incluido el mismo Sócrates. "Todos nos quedamos en medio del apuro" (pántes en aporíai egenómeza, 200e). La conclusión no puede ser otra que la necesidad de la búsqueda en común. Hay que proseguir la indagación hasta la consecución de un resultado más satisfactorio;

"Y si alguno se burla de nosotros porque, a nuestra edad, pensamos en frecuentar las escuelas, me parece que hay que citarle a Homero, que dijo "No es buena la presencia de la vergüenza en un hombre necesitado". Con que, mandando a paseo al que ponga reparos, tomemos tal empeño en común por nosotros mismos y por los muchachos" (200b).

Es verdad que la aporía es a veces, como ocurre en el Laques, más aparente que real, pero lo importante es la conciencia subjetiva que tiene el interlocutor de ella. Sócrates no se limita, como en diálogos posteriores, a facilitarle soluciones o a crear en él un estado de certeza como resultado de los efectos persuasivos del discurso. Al contrario la

dialéctica socrática en estos primeros diálogos de Platón está destinada a la disolución de toda certeza que no esté fundada en bases racionales y que no haya sido construida por el mismo sujeto a través del diálogo en común. Importa mucho más la convicción que la persuasión y es aquí donde el diálogo transcurre con más fidelidad al ideal de la mayeútica socrática.

Un elemento esencial de este método es la búsqueda en común, pero ésta parece tener como presupuesto la conciencia socratica de la propia ignorancia. En el Teeteto, donde Sócrates reflexiona sobre la naturaleza de su arte, se insiste mucho en ello. "Soy estéril, nos dice (Teet.150c), en sabiduría. Lo que muchos me reprochan de que siempre pregunto a otros y yo mismo no doy nunca una respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, es un justo reproche. Y la causa de ello es ésta: el dios me obliga a asistir a otros, pero me impide dar a luz. Así es que yo no soy sabio en modo alguno, ni he logrado descubrimiento alguno que haya sido engendrado por mi propia alma".

El resto de los diálogos a los que hemos hecho referencia, excepto la Apología y el Critón, acaban igualmente en idéntico resultado. El Eutifrón termina con la necesidad de tener que examinar otra vez desde el principio qué es la piedad. También aquí asistimos a la disolución de un supuesto saber, el que tenía Eutifrón de las cosas divinas y le permitía perseguir a su padre con la acusación del homicidio de un asalariado (cfr.15c-d). El Ión parte de los supuestos conocimientos del rapsodo, pero acaba disolviéndolos en una cierta predisposición divina que hace que Ión, poseído por Homero, diga, sin saberlas realmente (mēden eidōs, 542a7), muchas y bellas cosas.

Tampoco el Lisis llega a descubrir en qué consiste la amistad y la aporía parece sumir a todos en la misma perplejidad. "Ni los queridos, ni los que quieren, ni los semejantes ni los desemejantes, ni los buenos, ni los connaturales, ni todas las otras cosas que hemos recorrido..., si nada de esto es objeto de amistad, no me queda, dice Sócrates (222e), nada más que añadir".

Por lo que respecta al Cármides, Sócrates dice al final (cfr.175b) que han sido derrotados en toda la línea y no pueden encontrar sobre qué cosa se apoyó el legislador que estableció este nombre de "sensatez". La indagación llevada a cabo a lo largo de la conversación tampoco ha podido encontrar en este caso la verdad, "sino que de tal manera ésta se ha reído de aquélla, que lo que hemos llegado a alcanzar, tras mucho tira y afloja, como característico de la sensatez, nos ha mostrado hasta el límite su total inutilidad" (175d).

El Hipias Mayor termina de la misma manera con la impotencia del famoso sofista para dar una definición del concepto de lo bello que satisfaga las exigencias de la dialéctica socrática. La gente decía que Sócrates dejaba a los hombres perplejos (Teet.149a9), pero esa perplejidad que él llevaba a los demás, según nos dice Platón en los diálogos socráticos una y otra vez, era la misma que albergaba su mente como resultado de las preguntas que él mismo se hacía y a las que no hallaba contestación. "De mí, nos dice al final del Hipias (304c), se ha apoderado un extraño destino y voy errando siempre en continua incertidumbre, y cuando yo os muestro mi necesidad a vosotros, los sabios, apenas he terminado de hablar, me insultáis con vuestras palabras".

Estos efectos de la metodología socrática no aparecen sólo en los primeros diálogos de Platón. El Menón, el Crátilo y el Teeteto, que son posteriores, ofrecen también numerosos ejemplos. Menón, antes de conocer a

Sócrates, había oído de él que no hacía otra cosa que confundirse él y confundir a los demás (autós aporeîs kaì toùs állous poieîs aporeîn, Menón,80a). Después de someterse a sus preguntas para intentar definir qué es la virtud, el resultado no es otro que el que él mismo describe con muy certeras imágenes:

"Y ahora, según a mí me parece, me estás hechizando y embrujando y encantando por completo, con lo que estoy ya lleno de confusión. Y del todo me parece, si se puede también bromear un poco, que eres parecidísimo, tanto en la figura como en lo demás, al torpedo, ese ancho pez marino. Y, en efecto, este pez a quienquiera que se le acerca y le toca lo hace entorpecerse, y una cosa así es lo que me parece que ahora me has hecho tú; porque verdaderamente yo, tanto de alma como de cuerpo estoy entorpecido, y no sé qué contestarte. Y, sin embargo, mil veces sobre la virtud he pronunciado muchos discursos y delante de mucha gente, y muy bien, según a mí me parecía; pero ahora qué es puedo en absoluto decir. Y me parece que haces bien en no querer embarcarte y viajar fuera de aquí; porque si siendo extranjero en otro país hicieras tales cosas, quizá te detuvieran por mago".

A estas palabras de Menón Sócrates tiene que oponer dos importantes reparos. El primero de ellos es una importante precisión que hay que introducir en la imagen del pez torpedo para que pueda ser aplicable a su propia experiencia personal. "Si el torpedo, estando él mismo entorpecido es como hace que los demás se entorpezcan, me parezco a él; pero si no, no. Porque no es teniendo claridad como yo induzco a confusión a los otros, sino que es estando yo en mayor confusión que nadie como hago que lo estén los otros" (Menón,80c). El segundo hace referencia a los efectos positivos de la perplejidad causada en el interlocutor. Esta es la que hace que el sujeto cobre conciencia de su ignorancia y que nazcan en él deseos de investigar lo que antes de caer en la perplejidad creía saber, pero en realidad ignoraba (cfr.84b-c).

Es curioso observar este rasgo de los escritos platónicos. En los primeros diálogos, donde Platón pretende caracterizar lo más fielmente posible la metodología socrática, se insiste en sus resultados negativos, en la perplejidad causada invariablemente en los interlocutores y en la profesión socrática de ignorancia. Y lo mismo ocurre en diálogos posteriores, como el Menón y el Teeteto, en aquellos pasajes donde se hace una referencia explícita a la mayéutica socrática. Los dos diálogos mencionados insisten en lo mismo : Sócrates pregunta y no enseña (cfr.Men.84c), asiste a otros, pero no puede él mismo dar a luz (Teet.150c); origina la perplejidad en los demás, pero es la misma que él tiene en su interior. Hay, por consiguiente, en los diálogos de Platón una doble personalidad en esta figura que él eligió como protagonista fundamental de la mayor parte de sus obras. Un Sócrates que dice no saber nada y se limita a crear aporías para los demás y para sí mismo, y un Sócrates que tiene muchas cosas que decir sobre un montón de problemas metafísicos, éticos, cosmológicos y políticos. ¿No se tratará, pues, de una superposición de dos personalidades diferentes en un mismo personaje literario creado por Platón? Más adelante nos ocuparemos de ello.

Volvamos a los diálogos que estamos examinando. Tal y como el mismo Sócrates caracteriza su acción pedagógica sobre el pueblo ateniense, su conocida y reiterada profesión de ignorancia sólo se quiebra en el terreno moral. En lo demás, incluso en el momento exhortativo de su diálogo con interlocutores y amigos, predomina sobre cualquier otra cosa la refutación

y la situación de aporía y perplejidad que se crea a través del diálogo en común. Es verdad que en esa exhortación hay toda una concepción moral y una antropología inspirada en lo que tiene verdadero valor para la vida humana. "¿No te avergüenzas, le repite Sócrates a sus conciudadanos (Apol.29d-e), de preopcuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preopcupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?". (cfr.Apol.30b)

Sin embargo, la parte esencial del método, como decíamos, parece consistir en el momento de la refutación. "Y si alguno de vosotros, dice Sócrates (Apol.29e), discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo digno de poco". Sócrates se compara a sí mismo con una especie de tábano cuya función consiste en dirigirse a los que están en la ciudad para despertarlos, persuadirlos y hacerles reproches (cfr.Apol.30e).

Si la profesión socrática de ignorancia, tantas veces repetida, no es una mera fórmula vacía, como podría serlo en otros diálogos en los que encontramos grandes teorías metafísicas y políticas, se comprende bien el carácter aporético de su metodología. Sin embargo, antes de proseguir, es necesario reconocer, como ya hemos dicho, que la aporía es a veces más aparente que real. De los diálogos socráticos pueden extraerse muchas tesis que podrían constituir toda una ética y una metafísica de la voluntad. Aparte del valor supremo concedido a la virtud y a los bienes del alma, a la que ya hemos hecho alusión, podríamos recordar la identificación de la virtud con el conocimiento (el mismo Laques dice haber oído muchas veces a Sócrates decir que cada uno de nosotros es bueno en aquello que es sabio, y malo en aquello que ignora, cfr.Laq.194d), la unidad de la virtud, la involuntariedad del mal y otras afirmaciones que Sócrates hace en el terreno moral. Por otra parte, el método de las definiciones refleja su conocida actitud esencialista y ésta tiene enormes implicaciones teóricas. La refutación y la aporía se construyen, claro está, con una lógica y un sistema, implícito al menos, de instrumentos conceptuales. Pero esto es ya otra cuestión.

Lo que importa subrayar es el carácter específico de la persuasión socrática. Él afirma no haber sido maestro de nadie (cfr.Apol.33a). Su ayuda al interlocutor viene por el lado del examen en común, por el lado de la aporía que despierta la conciencia del interlocutor y le hace pensar. El lema básico de la enseñanza socrática, sin el cual no se comprende bien el sentido fundamental de la mayeútica, ha quedado perfectamente expresado en la Apología: "una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre" (Apol.38a). Es en virtud de este examen que hace el interlocutor como llega él mismo al descubrimiento de la verdad. Por esto no puede exagerarse suficientemente el papel otorgado a la razón en la metodología que va necesariamente ligada a la mayeútica. La persuasión del sujeto lograda a través del diálogo en común se alimenta sólo de convicciones racionales. Y esto cuando se logre algún resultado positivo, porque la mayor parte de las veces éste sólo consiste en haber llegado a la conciencia de la propia ignorancia.

Platón ha sido el gran crítico de los métodos persuasivos de la sofística. Sin embargo, a veces se ha dicho que las argucias sofísticas no están ausentes del diálogo socrático en estas primeras obras. Un ejemplo de

ello lo tenemos en el Cármides. Aquí el personaje que da nombre al diálogo dice, por haberlo oído de otro, que la sensatez bien podría ser algo así como "ocuparse cada uno de lo suyo" (cfr.161b). Esta fórmula no es distinta de la que desarrollará Platón en la República como una teoría de la justicia en el individuo y en el estado (cfr.Rep,433a-b). Aquí, en efecto, se dirá que cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad, a aquello para lo que su naturaleza esté mejor dotada y que la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo. La sensatez (sōphrosýne) no es sino la virtud que encarna quien acepta limitarse a cumplir con la función que le corresponde en una unidad superior organizada con justicia.

Sin embargo, en el Cármides no encontramos este desarrollo de la fórmula dada como definición de la "sōphrosyne". En cambio, Sócrates no tiene inconveniente alguno en jugar con la ambigüedad del vocablo utilizado en la definición, es decir, con el verbo "prattein", para desorientar a Cármides y llevarle a un resultado totalmente absurdo. En virtud del doble significado de la palabra, que puede ser tanto "ocuparse uno de algo", como "fabricar", la indagación de Sócrates acaba en la siguiente pregunta: ¿te parece a ti que estaría bien administrada una polis, si se ordenase por ley que cada uno tejiese y lavase su propio manto, que cada uno cosiese las suelas de sus propios zapatos...? (161e). Sócrates no quiere explicar las ambigüedades que hay implícitas en hacer "lo de uno" y Cármides, confundido por sus argucias, no sabe qué contestar.

Ahora bien, hay que observar una característica muy importante de estos artificios sofísticos de Sócrates, de los que podrían citarse otros muchos ejemplos. Su objetivo no es persuadir al interlocutor a través de las ilusiones que puede crear el lenguaje, sino servirse de ellas para disolver las certezas que no están basadas en la razón. En este caso se trataba de una mera fórmula que había oído Cármides de otro y era necesario que él mismo diera razón de ella. Sólo la conciencia del problema puede dejar insatisfecho a un sujeto que se ha limitado a aceptar pasivamente una solución ya preparada por otro. Pero es necesario que sea el interlocutor mismo quien "dé a luz" y alumbre con la razón los fundamentos de su propio pensamiento.

Para terminar con esta cuestión es preciso hacer una referencia muy breve al menos a la antropología que reside en la base de esta concepción de la moral y del diálogo filosófico. Burnet (1 bis) ha insistido en presentar el concepto de alma que ha estado vigente en la sociedad occidental durante más de dos mil años como una creación de Sócrates. El alma es desde Sócrates, dice Burnet, la sede de la inteligencia y del carácter moral del hombre, idéntica a su propio sí mismo y lo más importante que hay en él. De aquí que la tarea de cada individuo sea cuidar de ella y hacerla lo mejor posible.

El Alcibíades I, independientemente de la autenticidad de esta obra, es una magnífica presentación del concepto socrático de alma. Encontramos aquí la interpretación que Sócrates había hecho del precepto délfico que imponía la necesidad de conocerse a sí mismo. "Conócete a ti mismo" significa conocer aquello que uno es y esto es para Sócrates el alma. Aquí es donde reside la nueva jerarquía de valores morales. "Quien cuida de su cuerpo y de lo que a él se refiere, no por ello cuida de sí mismo" (Alc.I,131b). "Y quien cuida de su hacienda, ni cuida de sí mismo ni de sus cosas, sino que está muy alejado de ellas"(Alc.I,131b-c). Este concepto del valor del alma como "lo divino en el hombre" y aquello a lo que va ligado su destino es, pues, el fundamento antropológico de la prédica socrática,

tal y como la hemos visto en la Apología.

Pero, ¿qué es fundamentalmente el alma para Sócrates? Un pasaje de este dialogo es verdaderamente central para entender la concepción de la moral y del diálogo filosófico que tenía Sócrates. Si el ojo quisiera verse a sí mismo, nos dice en el Alcibíades, habría de dirigir su mirada a otro ojo y, precisamente, a la parte de este ojo en la que se encuentra su propia facultad (areté) perceptiva; esta facultad es la que llamamos visión. Pues bien, ¿cuál es la "areté" del alma, es decir, en qué consiste el ejercicio de la función que le es propia? Observemos con atención la respuesta de Sócrates: "Si el alma desea conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y, sobre todo, a la parte de ella en la que se encuentra su facultad propia (psychês areté), la inteligencia (sophía), o bien algo que se le asemeje" (133b). La parte más divina del alma es aquella donde se encuentra el saber (eidénai) y la razón (phrónêsis, 133c).

Como ha visto Taylor (2), Sócrates piensa que la "obra" o función" de este divino constituyente del hombre es sólo conocer, captar las cosas tal como son realmente, y, por consecuencia, saber, particularmente lo que es bueno y lo que es malo, y dirigir y gobernar las acciones de un hombre de manera que lleven a una vida que evite el mal y logre el bien. La esencia del alma es razón y su tarea consiste en la ordenación de la vida bajo el imperio de la inteligencia. Para Sócrates no parece que haya en el alma un principio distinto de la razón, ni siquiera, hablando rigurosamente, lo hay en el hombre, pues el hombre no es otra cosa que lo que es su alma y el cuerpo es un mero instrumento destinado a seguir las indicaciones de ésta.(cfr.Alc.I,130c).

El testimonio de la Apología coincide con las páginas del Alcibíades, pues a la hora de referirse al núcleo fundamental de su exhortación filosófica, Sócrates recuerda una vez más que lo fundamental en el cuidado del alma es el interés por la razón y la verdad (phrónêsis kai alétheia, cfr.Apol.29e1): "Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio, no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible".

La concepción socrática de la persuasión no podía ser otra que la que fue sobre la base de estos presupuestos antropológicos. La mayeútica tiene su fundamento precisamente en esta convicción de que la razón es el centro de la vida humana y no hay que apelar a otras instancias para producir un efecto persuasivo que puede lograrse por una vía exclusivamente racional. Sin esta base, sin esta fe en el poder soberano de la inteligencia no tendría sentido la creencia socrática de que es posible llegar a un entendimiento en las cuestiones más importantes de la vida individual y social con el instrumento del diálogo en común.

Sócrates no perdió esta fe ni siquiera en el último momento de su existencia. Su discurso ante el jurado ateniense, si, como parece probable, transcurrió por los caminos que Platón nos ha trazado en su Apología, es la mejor prueba de lo que decimos. Sócrates tenía que persuadir allí a sus jueces de su inocencia ante los cargos que se le imputaban. Pero no recurrió para ello a ninguno de los expedientes acostumbrados en tales ocasiones. Era normal que en esos momentos los acusados rogaran y suplicaran a los jueces "con muchas lágrimas, trayendo a sus hijos para producir la mayor compasión posible y, también, a muchos de sus familiares y amigos" (Apol.34c). Pero Sócrates no quiere persuadir a sus jueces

utilizando estos recursos. Quiere informar y persuadir (didáskein kaì peíthein, Apol.35c) para que la convicción alcazada sea sólo fruto de una exposición razonada de argumentos. Y lo que es aún más importante, Sócrates no pierde la confianza en la posibilidad de lograr esta persuasión racional luchando en contra de toda una legión de acusadores que han venido ejerciendo su acción contra él desde el pasado. El único defecto que encuentra en el procedimiento es la brevedad del tiempo de que dispone para alcanzar sus propósitos. "Yo, nos dice (Apol.37a), estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convenceros de ello, porque hemos dialogado poco tiempo. Puesto que, si tuviérais una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre una pena de muerte en un solo día, sino en muchos, os convenceríais".

Las siguientes palabras de Ortega (3) expresan muy bien lo que intentamos decir:

"Sócrates es el primero en darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en torno nuestro... El tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón".

Este texto de Ortega es, en efecto, muy certero para definir lo que parece, según todos los testimonios, el pensamiento moral de Sócrates y las bases antropológicas de su metodología dialéctica.

Generalmente se acepta que Sócrates sostenía en cuestiones de moral tres tesis internamente relacionadas. La primera de ellas afirma que la virtud es saber (epistémē), pero de aquí se deducen en realidad las otras dos. Pues, si la virtud consiste en el conocimiento del bien, el mal es involuntario (2ª tesis) y las virtudes constituyen todas ellas una unidad basada en dicho conocimiento (3ª tesis). No vamos a detenernos en detalle en el ya bien conocido intelectualismo socrático. Pero vale la pena resaltar la identidad de planteamientos que subyace a la teoría moral y a la metodología de la convicción racional a la que Sócrates aspiró durante toda su vida.

Sócrates conoce bien la tesis del adversario, es decir, la opinión realista de que en el hombre hay otros factores distintos de la razón que imponen su fuerza en la conducta humana. "La mayoría, dice (Prot.352b), piensa del saber (epistémē) que no es firme ni conductor ni soberano. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aun muchas veces, cuando algún hombre lo posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen del saber como de una esclava, arrollada por todo lo demás". Pero a esta tesis Sócrates opone su convicción profunda del poderío que puede tener en la vida humana la razón como principio capaz de ordenarla en virtud del conocimiento del bien. "¿No te parece, pregunta a Protágoras (Prot.352c), que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas, no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez (phrónesis) es suficiente para socorrer a una persona?".

El intelectualismo socrático y su fundamento antropológico, que no es otro que el reconocimiento del poder de la razón en la vida humana, se hallan bien documentados no sólo en la obra de Platón, sino en la de Jenofonte (e.g.cfr.Mem.3.9;4.6.) y Aristóteles (cfr.E.N.1144b;E.E.1230a). Un texto de la Gran Etica, que debe representar bien la opinión de

Aristóteles, hace una referencia muy clara a este fundamento antropológico del intelectualismo socrático y nos permite confirmar una vez más cuál era la base en la que descansaba su ideal del discurso filosófico. "Sócrates, se nos dice allí (M.M.1182a), disertó sobre esta cuestión mucho mejor y más copiosamente, aunque tampoco él lo hizo con demasiada exactitud, ya que hacía de las virtudes unos saberes, cosa que no es posible hacer en manera alguna, puesto que todas las ciencias suponen un principio racional y esto es fruto tan sólo de la parte intelectual del alma. Con lo cual resulta necesario que todas las virtudes se hallen en la parte racional del alma. Así pues, ocurre que el que supone que las virtudes son saberes elimina la parte irracional del alma y, haciendo esto, destruye el sentimiento y la pasión, igual que el carácter moral, de donde resulta que Sócrates en esta parte no estableció un método conducente de discusión sobre la virtud".

La continuación de este texto apoya además claramente la opinión que queremos sostener en este trabajo al distinguir una superposición de motivos intelectuales de origen socrático confundidos con principios específicamente platónicos en la obra madura de Platón. Y esto es lo que hace el mencionado texto en su continuación al atribuir a Platón una división del alma en elementos racionales e irracionales con virtudes diferentes cada uno de ellos que no estaba en el pensamiento originariamente socrático. Pero a este punto tendremos que volver más adelante.

Hay quien ha atribuido el origen del intelectualismo socrático al carácter mismo de su autor. Sócrates, ha dicho Gomperz (4), estaba tan impregnado de sus propios ideales que era incapaz de concebir una desviación de ellos como algo que no fuera el resultado de un error intelectual. Y hay también quien ha negado la posibilidad de hablar de intelectualismo. Este es el caso de Jaeger que afirma que "el conocimiento del bien, que Sócrates descubre en todas y cada una de las llamadas virtudes humanas, no es una operación de la inteligencia, sino que es, como Platón comprendió certeramente, la expresión consciente de un ser interior del hombre" (5).

También Gould (6), sobre bases distintas, ha negado el supuesto intelectualismo socrático. Según él, el conocimiento del que nos habla Sócrates no es un conocimiento teórico, sino una habilidad moral comparable en ciertos aspectos a la habilidad de los artesanos. La "epistéme" que Sócrates tuvo en consideración no habría sido una forma de conocimiento teórico (knowing that), sino una cierta clase de habilidad consistente en saber cómo ser moral.

La tesis de Gould, que minusvalora el fundamento teórico del intelectualismo socrático, no explica en qué puede fundarse entonces la unidad de la virtud. ¿En qué se basaría la identidad de habilidades tan diferentes como serían entonces las distintas virtudes? Su intento de desposeer al término "episteme" de contenidos teóricos no queda suficientemente explicado cuando en el Protágoras (352c) aparece la expresión "gignóskein tagathà kaì ta kakà" precisamente para especificar en qué consiste el saber del que Sócrates nos habla.

Jaeger, por otra parte, tiene razón cuando insiste en los presupuestos antropológicos de la moral socrática. "Para Sócrates, nos dice (7), constituye una contradicción consigo misma la de que la voluntad pueda querer el mal sabiendo que lo es. Parte, pues, de que la voluntad humana tiene un sentido ... La voluntad es racional en sí misma, porque se dirige al bien...Allí donde la voluntad se concibe de este modo profundamente

positivo y consciente de su fin, se basa siempre por naturaleza en el saber, y la consecución de este saber, cuando es posible, representa la perfección humana". Pero este saber está al alcance de cualquiera que quiera poner en ejercicio la inteligencia, porque las tesis socráticas valen también desde premisas morales distintas como pueden ser el hedonismo que sirve en el Protágoras como punto de partida para demostrar la identificación del conocimiento con la virtud (8).

Para comprobar el valor que Sócrates concedía a la razón en la dirección de la vida humana no hay más que considerar atentamente la explicación que nos da el Protágoras de la experiencia que consiste en "ser vencido por el placer" (353a). Muchos afirman, dice Sócrates, que los que conocen lo mejor no siempre quieren ponerlo en práctica y se dejan vencer por el dolor o el placer. Sócrates examina esta tesis a la luz del principio hedonista de que "el mal es el dolor y el bien, el placer"(354c). Aceptada esta premisa ya sólo tiene que sustituir "mal" por "dolor" y "bien" por "placer" para demostrar que, incluso adoptando el punto de vista hedonista de la sofística, su tesis puede tener idéntica validez. Esta experiencia psicológica de ser vencido por el placer podría dar lugar al reconocimiento de factores distintos de los puramente intelectuales en la determinación de la conducta humana. Sin embargo, Sócrates resuelve la cuestión en un puro error de apreciación en el que no aparece sino la actividad del intelecto. Dentro de esta perspectiva hedonista que adopta el Protágoras podría decirse que uno se deja vencer por el placer del momento, dejando a un lado el placer o el dolor del futuro (Prot.,356a). La cuestión estriba en saber por qué se deja uno llevar y no se opone a las consecuencias frecuentemente perjudiciales que comporta tal actitud.

El razonamiento de Sócrates es el siguiente. Si la felicidad consiste en escoger los placeres mayores y en aceptar la más exigua cuantía de dolor, el arte de medir nos pondrá en condiciones de evitar el impacto de las apariencias. Frente a esta operación de la inteligencia, que mide, sopesa y compara las cantidades respectivas de dolor y placer que llevan aparejadas nuestras acciones, sólo está el poder de lo aparente (dýnamis tou phainoménou, 356d.), que consiste únicamente en un error de perspectiva, por el que vacilamos y luego nos arrepentimos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. En ningún otro lugar puede estar más claro el intelectualismo socrático, pues la solución a este desvarío de la conducta está para él en un arte y en una ciencia. "La métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrado lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia" (356d-e). El saber (epistémē) y el arte de la medida (metrētikḗ, 357a) se bastan por sí solos para ser la salvaguarda de nuestra vida (cf.356e-357a). La conclusión de todo ello es que se yerra por falta de saber en la elección de los placeres y dolores y que el someterse al placer no es otra cosa que la mayor ignorancia (357d-e).

La apreciación del bien es una tarea de la inteligencia, en relación a la cual no cabe a la voluntad otra alternativa más que someterse al curso de la acción que aquélla le propone. "Hacia los males, dice Sócrates (358c-d), nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes". Con esta concepción de la naturaleza humana que defiende Sócrates no tiene nada de particular que la mayeútica se haya fundado en una metodología de la convicción racional, en

la que no es posible recurrir más que al análisis de los argumentos que debe hacer el sujeto por sí mismo. Ya hemos visto que Sócrates no hizo una excepción ni siquiera en el momento de defenderse ante el tribunal. Aún allí estaba convencido de que podría persuadir al tribunal esgrimiendo argumentos puramente racionales (didáskein kaì peíthein), si se le dejaba el tiempo necesario para ello.

Todos los primeros diálogos de Platón son fieles en líneas generales a la metodología persuasiva de la mayeútica socrática. De aquí que sean aporéticos, porque la intención fundamental de los mismos no es comunicar unas conclusiones que pudieran establecerse dogmáticamente, sino que el sujeto mismo encuentre por sí solo la verdad. Y cuando ésta no está fundada en un examen racional, el objetivo del diálogo socrático consiste en disolver la certeza de una convicción espúrea. Tal vez esté aquí la razón por la cual los mitos no aparecen apenas en los primeros diálogos socráticos. Este es un hecho que ha sido observado repetidas veces. No cabe duda de que el mito tiene, como veremos más adelante, una función persuasiva y que transmite creencias que están más allá del alcance de la razón. Pero la cuestión es si tales narraciones ajenas al discurso argumentativo son coherentes con el ideal de la mayeútica socrática. En este punto el juicio de Friedländer nos parece extraordinariamente certero cuando dice (9) que Platón no puede concluir los diálogos socráticos con un mito, en la medida en que estos diálogos son aporéticos y el mito sólo cabe en ellos como una forma preliminar y no socrática de expresión.

Sobre el problema de Sócrates ya se han elaborado suficientes hipótesis explicativas y no es éste el lugar de entrar a discutir la cuestión. En el caso concreto de los mitos, si nos atenemos a lo que significa verdaderamente la mayeútica socrática, no es fácil, como dice Jaeger (10), considerar al Sócrates histórico como autor de estas "adaptaciones literarias libres" que son los mitos de los diálogos posteriores. Según Jaeger (11), el concepto socrático del alma carecería de los rasgos escatológicos y demonológicos que aparecen en los mitos de los diálogos platónicos. Jaeger defiende la tesis de que la Apología es más socrática que el Fedón, ya que en ella no aparece, a la hora de hablar de la muerte, el mito escatológico que figura en este último diálogo y se mantiene por ello más fiel al espíritu críticamente sobrio y ajeno al dogmatismo que caracterizaba a Sócrates.

Sin embargo, no todas las opiniones son concordantes con la de Jaeger. Burnet y Taylor, por ejemplo, creyeron en la fidelidad histórica del Fedón y Kirk en su libro sobre los mitos griegos nos dice que es probable que el hábito de apoyarse en los mitos como instrumento emotivo de persuasión estuviera ya en el mismo Sócrates (12). Es muy difícil, como reconoce Kirk, decidir qué es lo que pertenece a Sócrates o a Platón en los primeros diálogos. Ahora bien, nosotros creemos, justamente al contrario que Kirk, que los mitos como instrumento de persuasión representan, utilizando las palabras ya citadas de Friedländer, una forma no socrática de expresión. En este caso, podríamos utilizar un criterio cronológico y decir que los primeros diálogos, donde no aparecen los mitos de los diálogos posteriores, representan una posición más cercana al Sócrates histórico. Pero no es éste el único criterio ni el que más importa en este punto. Pues los mitos no aparecen tampoco en diálogos posteriores cuando Platón está describiendo el método de la mayeútica socrática.

Tal es el caso del Teeteto. Aquí parece que una de las preocupaciones de Platón consiste en darnos una descripción fidedigna del método que ha

sido ya tan precisamente presentado en los primeros diálogos. De nuevo encontramos, esta vez en un momento muy posterior de la obra platónica, los mismos procedimientos. Todo el empeño está puesto en la necesidad de que sea el sujeto el que encuentre por sí mismo la verdad. El final, de la misma manera que ocurre en los diálogos socráticos de la primera época, es aporético, porque lo importante no es transmitir simplemente la doctrina, sino que ésta aparezca después de una reflexión racional construida por el mismo interlocutor.

Platón parece haber querido describir en el Teeteto lo que era verdaderamente el método socrático. En esta ocasión no sólo tenemos la conversación como ilustración de los procedimientos habituales de Sócrates, sino una reflexión expresa y plenamente consciente acerca de los fundamentos de la mayeútica. Todo el interés está puesto en el carácter crítico que tenía la actividad dialéctica de Sócrates. Sus propias palabras no dejan lugar a dudas:

"Lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así, porque tengo igualmente en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, en efecto, un justo reproche. La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros, pero a mí me impide engendrar. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma" (Teet. 150b y sgs.).

Cuando Platón parece darnos una descripción verdaderamente fiel de la metodología socrática y el interlocutor no se limita a seguir la conversación con un sí o un no, el resultado es invariablemente negativo. Ya hemos dicho, y hay que insistir en ello, que el objetivo de Sócrates consiste en disolver la persuasión que no se ha producido por la propia reflexión racional del sujeto, más que en lograr que éste asuma una convicción ideológica determinada, cualquiera que ésta sea. En el Teeteto, después del final aporético de la conversación, Sócrates insiste en el valor que tiene el carácter eminentemente crítico de su método:

"Si después de esto intentaras concebir y llegaras a conseguirlo, tus frutos serían mejores, gracias al examen que acabamos de hacer y, si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras. Esto, efectivamente, y nada más es lo que mi arte puede lograr" (Teet. 210c).

Esta insistencia en la propia ignorancia, si no es un puro estribillo sin sentido alguno en los fundamentos mismos de la filosofía socrática, se compadecería muy mal con el carácter mitopoyético que tiene el personaje literario creado por Platón. Podría argumentarse que en el Teeteto no le era fácil a Platón insertar un mito en el contexto de una discursión puramente epistemológica. Pero esto no es cierto, porque Platón ha intercalado en el desarrollo de la conversación sobre el problema del saber una digresión muy amplia en la que trata de los géneros de vida que llevan el orador y el filósofo y aquí (Teeteto, 176d y sgs.), podría haber utilizado, mencionándolos explícitamente, como en el Gorgias, el Fedón o la República, los mitos escatológicos que tratan del destino del alma en el más allá y de los premios y castigos que le corresponderán a los dos géneros de vida. Pero Platón no menciona explícitamente nada de esto. En realidad, habría sido, a nuestro juicio, demasiado flagrante la

contradicción de colocar a Sócrates en un mismo diálogo haciendo profesión de ignorancia y hablando con todo convencimiento del más allá.

En resumen, nosotros creemos que el mito representa un instrumento de persuasión diametralmente opuesto a la mayeútica socrática. Por esa razón los mitos aparecen muy poco en los diálogos de la primera época y en aquellos otros, como el Teeteto, donde Platón pretende mantenerse esctrictamente fiel al talante mesurado y crítico del método socrático. Esperamos poder demostrar la verdad de esta tesis cuando podamos añadir los elementos de juicio que han de aportarnos el resto de los diálogos y podamos examinar la congruencia de los métodos de persuasión recomendados por Platón con los ideales que había forjado el maestro.

Otros muchos autores han observado la ausencia de mitos en los primeros diálogos (13). Cornford (14) distingue el grupo de los diálogos socráticos de juventud de "otro grupo de madurez, en que las doctrinas características del orfismo y del pitagorismo aparecen expuestas por primera vez". En opinión de este autor el cambio de tono y de doctrina que se verifica al pasar de un grupo a otro debe estar relacionado con el contacto que Platón tuvo con el pitagorismo en su viaje a Sicilia. Cornford subraya la diferencia tan notable que hay entre la actitud agnóstica de Sócrates en la Apología y la que adopta en el Fedón. Pero la atribuye al desconocimiento que Platón debía tener de Sócrates en la época de su juventud en la que, por estar más interesado en la política de su tiempo, no habría tenido noticia más que del lado racionalizador y dialéctico de Sócrates. De esta manera, la actitud manifiestamente agnóstica de Sócrates en la Apología representaría las propias concepciones de Platón en aquel momento. De acuerdo con Cornford, Platón habría tenido que salir de Atenas para enterarse en el curso de sus viajes de que Sócrates había defendido una concepción de la vida de ultratumba parecida a la que se encuentra en la escatología del orfismo. En consecuencia, al regresar a Atenas y escribir el Fedón, habría puesto en boca de Sócrates las doctrinas que en este diálogo le atribuye, convencido de que éste las había defendido realmente.

Cornford está demasiado impresionado por los argumentos de Burnet y Taylor (15) acerca del carácter fidedigno que tiene el Fedón en la transmisión de la doctrina socrática. A nosotros esta hipótesis utilizada por Cornford para explicar el evidente "cambio de tono y de doctrina" que tiene lugar en la obra de Platón nos parece completamente inverosímil. Es muy improbable que Platón haya podido describir con todo lujo de detalles a Sócrates en la Apología y los primeros diálogos, si desconocía en ese momento aspectos que serían tan esenciales a su pensamiento como los que aparecen en el Fedón.

Lo más probable, como nos indica C. García Gual (16), es que, bajo la máscara del maestro, nos hable en los diálogos posteriores el idealista Platón, quien, tras su viaje a Sicilia, había regresado muy influido por las creencias de órficos y pitagóricos. Estamos de acuerdo con García Gual en que el Sócrates histórico era, con toda verosimilitud, mucho menos fantasioso y más incrédulo respecto a la vida eterna del alma, y lo más probable es que Platón sea el inventor o, como dice García Gual, el remodelador de estos mitos.

Nos resta ahora examinar más de cerca la presencia del mito en los diálogos de la primera época. Comenzaremos con la Apología que es, en opinión de muchos comentaristas, la obra más cercana al Sócrates histórico (17).

La Apología.

Ya hemos dicho que Sócrates muestra en la Apología una fidelidad absoluta al ideal racional de la mayeútica y que en su discurso ante la asamblea ateniense todo el énfasis está puesto en la idea de informar. Si el discurso pronunciado por Sócrates en esta obra es, como piensan la mayor parte de los comentaristas, una versión muy aproximada del verdadero discurso, la ausencia de cualquier referencia al mundo del más allá característico de los mitos escatológicos de Platón no puede dejar de ser tremendamente significativa. Todas las hipotesis explicativas, por inverosímiles que parezcan, encuentran a la postre alguna justificación. Pero el hecho innegable son los textos y a ello tenemos que remitirnos.

Ante el problema del destino del alma después de la muerte la posición de Sócrates es inequívocamente agnóstica y perfectamente congruente con su característico reconocmiento de los límites que tiene el saber humano. "Temer la muerte, nos dice (Apol.29a), no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre... Yo, atenienses, también quizás me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo".

En todos los pasajes siguientes hasta el final del discurso Sócrates mantiene la misma reserva crítica que tan mal se compadecería con la facilidad mitopoyética de Platón. El saber socrático aparece en el ámbito de la ética, pues él sí sabe "que es malo y vergonzoso cometer injusticia" (Apol.29b), pero en relación a la muerte no hay forma de superar un planteamiento puramente hipotético. Ésta, dice al final del discurso (Apol,40c), es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Sócrates repite insistentemente una fórmula que mantiene su profesión de ignorancia a salvo de cualquier dogmatismo acrítico: "si es verdad lo que se dice" (cfr.Apol. 40e5, 41a3, a9, c7). Su carácter le impedía llevar al terreno de la persuasión racional lo que no tiene más remedio que permanecer como una esperanza o una mera posibilidad.

Taylor ha dicho que hay que ser un lector torpe e insulso para no darse cuenta de que sus simpatías están a favor de la esperanza en la inmortalidad (18). Pero la cuestión no es esa, ni a qué alternativa asignaba Sócrates en el momento de su muerte la mayor verosimilitud. Lo importante es su propio discurso y lo que éste se muestra realmente dispuesto a afirmar. Podríamos decir que la teoría socrática de la justicia como salud del alma encierra en sí misma suficientes elementos como para que no sea necesario el respaldo mítico del más allá a sus concepciones éticas. Pero no es necesario agüir en detalle acerca de esta cuestión, porque nos basta con atenernos a las palabras de Sócrates.

Hay que partir de la fidelidad histórica de la Apología, porque el mismo Platón se encarga de decirnos que él estaba presente cuando Sócrates pronunció el discurso. Platón sólo se menciona a sí mismo tres veces en el curso de los diálogos: en Apología, 34a1 y 38b6 y en Fedón, 59b10. En las dos primeras ocasiones es para decir que asistía al juicio y que estaba dispuesto a salir como fiador de Sócrates y la última es para indicar que

no estaba presente en el momento de la muerte del maestro. ¿No es esto muy significativo a la hora de enjuiciar la fidelidad de estas dos obras? En la Apología, tal y como nosotros la entendemos, Platón se limita a registrar lo más fielmente que puede el pensamiento del maestro para hacer ver la injusticia de la condena. Dada esta intención apologética, mal podía servir a sus propósitos si no procuraba transmitirnos el pensamiento de Sócrates. Pero en el Fedón Platón nos dice explícitamente que él no estaba presente, para advertirnos de que se trata de una mera recreación literaria, escrita mucho después, por otra parte, del momento en que escribe la Apología, cuando ya ha tenido tiempo de pensar las implicaciones del pensamiento socrático a la luz de su propia doctrina.

Esto explicaría, a nuestro juicio, la diferencia tan notable de planteamientos que puede observarse en el tratamiento del problema de la muerte en uno y otro diálogo. Se ha dicho que el momento descrito por la Apología no era el más adecuado para hablar del destino del alma en el más allá. Pero hay que reconocer que por lo menos podía haberse pronunciado en lo fundamental y, dejando de lado el detalle de la representación mítica, habría podido así argumentar sobre un plano que no fuera puramente hipotético. Frutiger ha dicho que el tema de Sócrates en la Apología no era la supervivencia del alma, sino la vanidad de los temores que la muerte inspira a los hombres (19). Pero esto no eliminaría el contraste y la diferencia de planteamientos que presenta la Apología, ya que los mitos escatológicos de Platón, en el Fedón y en otros diálogos, muestran que este temor no es vano, sino, por el contrario, algo que los hombres deben tomarse muy en serio. ¿Cómo podríamos, pues, conciliar el espíritu optimista de la Apología con la insistencia de los otros diálogos en el hecho de que el alma puede enfrentarse después de la muerte a los más terribles castigos?

En cualquier caso, no tenemos más remedio que reconocer que Guthrie lleva razón cuando afirma, al discutir este problema, que el intento de separar lo socrático de lo platónico puede ser una presunción y que lo mejor que se puede hacer es seguir el criterio que a uno le parece mejor. Nosotros pensamos que es incongruente con el espíritu racional y crítico del socratismo toda esa fantasía escatolóigca de la mitología platónica. Pero siempre podría argüir en contra de lo que defendemos quien dijera que esa misma contradicción subsiste en los diálogos y en la misma personalidad de Platón. ¿Por qué razón, entonces, no podría estar en el propio Sócrates? A este razonamiento, careciendo como carecemos de testimonios escritos por el mismo Sócrates, no tenemos nada que oponer. En consecuencia, lo que importaría subrayar es la ausencia de los mitos en la primera parte de la obra de Platón y que ello está relacionado con una concepción diferente de la persuasión, muy apartada, por sus fundamentos exclusivamente racionales, de la variada gama de recursos persuasivos que nos ofrecerán las obras posteriores.

En la Apología, concluimos, esta ausencia es particularmente significativa, porque plantea el mismo problema que en otras obras, como el Gorgias y el Fedón, sirve para enlazar con los temas del destino del alma, que tan adecuadamente pueden ser abordados por medio de los mitos. (20)

Es verdad que en la Apología aparece ya, como ha señalado Friedländer (21), la mitología órfica de un mundo trascendente. Sócrates plantea, en efecto, la posibilidad de que la muerte sea una emigración a otro lugar donde estén todos los que han muerto. Allí, entondes, estaría uno, nos dice (Apol.41a), libre de los que se llaman a sí mismos jueces y encontraría los

verdaderos jueces que, según se dice, imparten justicia en el Hades, es decir, Minos, Radamanto, Eaco y Triptolemo. Ahora bien, este pasaje no se plantea sino en un plano puramente hipotético, como un miembro del dilema utilizado por Sócrates para demostrar que la muerte no tiene que ser necesariamente un mal. El tono hipotético lo atribuye Friedländer al hecho de que Sócrates está ante un público indiscriminado y, sobre todo, a que la discusión previa no nos ha preparado para un lenguaje más definido. Pero no hay que olvidar, una vez más, que declarar su fe en el mito estaría entonces en contradicción precisamente con aquello que, según él mismo dice, le distingue de todos los demás hombres, es decir, estaría en contradicción con la conciencia que tiene de su propia ignorancia en estas cuestiones. El mito supone aceptar el riesgo de creer (cfr.Fedón, 114d5), pero en la Apología Sócrates no lo acepta y, por consiguiente, permanece en ese plano de consideraciones puramente hipotéticas ,que es tan extraño al pensamiento mítico.

Tiene Frutiger razón cuando niega el carácter mítico que otros autores han atribuido a estos pasajes. El mito supones, nos dice (22), la resolución de un problema filosófico en una forma completamente diferente de la que corresponde al método dialéctico. Pero, como hemos visto, Sócrates no da un paso más allá de los límites establecidos por éste. Su actitud contrasta claramente con la que adoptará en el Fedón o en el Gorgias. A veces se ha llamado la atención sobre la similitud en el uso de algunas expresiones que encontramos tanto en la Apología, como en estos diálogos (23). Pero, a pesar de todas las reservas adoptadas por Sócrates en el Fedón, el tono no es nunca de agnosticismo. La incertidumbre afecta sólo a los detalles y en lo esencial, sin embargo, su fe e incluso su convicción de que el alma es inmortal parece absoluta. Y en el Gorgias llega incluso a decir, antes de contar el mito, que él lo considera un logos, puesto que está convencido de que es verdad (cfr. Gorg. 523a). En la Apología, sin embargo, no encontramos nada de esto. La distancia que media con los diálogos que hemos citado es la que existe entre el mito y una consideración puramente hipotética y agnóstica.

CRITÓN.

El Critón es un diálogo, sin duda alguna, muy próximo a la Apología, pero tiene un carácter distinto, porque Platón no tiene que atenerse estrictamente en esta obra a la fidelidad de un testimonio histórico y puede recrear con cierta libertad la conversación que, al parecer, tuvo lugar entre Sócrates y Critón antes de la ejecución de la sentencia. Aquí, como observa Guthrie (24), Platón podía dar rienda suelta a su imaginación, ya que no se trataba de "registrar un proceso público, sino de un tête-à-tête entre dos personas, que no eran ninguna de ellas Platón". Esto no quiere decir que el diálogo no tenga carácter socrático, pero es muy posible que en él encontremos detalles y aportaciones que pertenezcan al propio Platón.

Como ya hemos indicado, al mencionar algunas citas del Critón en un capítulo anterior, el diálogo obedece enteramente al espíritu y al método

de Sócrates. Lo que nos interesa en esta ocasión es comentar el pasaje final, porque estamos convencidos de que representa un antecedente muy claro, a pesar de muchas opiniones en contra, de lo que serán en obras posteriores los mitos y la función que éstos desempeñan en los diálogos de Platón.

Por lo que se refiere al carácter socrático del diálogo, recordaremos solamente algunas características que tienen interés desde el punto de vista de este capítulo. Toda la conversación está construida con la coherencia racional que exige el método socrático. Tanto en esta ocasión como en cualquiera otra, nos dice Sócrates (Crit. 46b), no me dejo persuadir sino por el razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. De manera que se trata de establecer un principio racional que lleve el diálogo a sus conclusiones, independientemente de lo que pueda resultar en la ocasión presente (cfr.Crit. 46d) y de lo que sea la opinión de la mayoría (cfr.Crit. 47b y sgs.). Sócrates quiere persuadir a Critón, porque, al tratarse de un amigo que se interesa por su destino, desea que su decisión pueda ser asumida por éste como el resultado inapelable de una consecuencia lógica. Precisamente por esta razón, Sócrates no puede poner en práctica sino el método de la búsqueda en común.

Sólo de esta manera puede avanzar la discusión de una manera coherente, siguiendo un proceso racional. De nada sirve que Critón quiera "decir una y otra vez la misma frase" de que Sócrates debe salir de la cárcel contra la voluntad de los atenienses (cfr. Crit. 48e). Para poder llegar a una conclusión racional por encima, incluso, de los deseos que uno y otro puedan albergar, es necesario, ante todo, establecer un fundamento o un principio con arreglo al cual pueda llevarse a cabo todo el examen del problema. Una vez esclarecido "este principio de la investigación" (Crit. 48e), no habrá más que extraer conclusiones lógicas que se derivarán necesariamente de él. Sócrates quiere hacer oír la voz de la razón para que ante ella queden acalladas todas las demás consideraciones.

Sócrates propone a Critón que sigan fieles a los principios de siempre, porque en unos pocos días no pueden haberse desvanecido las ideas que siempre han defendido en común (cf.49a). El principio en el que se va a fundamentar toda la discusión consiste en el acuerdo de que "jamás es bueno cometer injusticia ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal". (49d). Critón debe reflexionar y examinar si continúa prestando su asentamiento a este principio, porque va a ser el fundamento de toda la discusión. Si no se parte de él, no es posible que lleguen a un acuerdo en común.

La argumentación que sigue a continuación puede no convencer a un lector moderno, como señala M.Croiset (25), pero para Sócrates se desprende necesariamente del principio que han acordado. En efecto, lo justo es respetar los convenios y, si Sócrates se escapara de la cárcel, estaría faltando al compromiso que había suscrito con las leyes de Atenas. No puede tampoco alegar que éstas le han tratado injustament al condenarle, porque, en ese caso, no es lícito devolver injusticia por injusticia (cf.50e-51a), según se desprende del principio en que se basa todo el examen del problema. El núcleo de la argumentación reside en él y en la idea del pacto que suscribe un ciudadano con las leyes de la ciudad cuando se decide a vivir en ella. De acuerdo con esto, sólo quedan dos opciones: hacer lo que la ciudad y la patria ordene o persuadirla de lo que es justo.(cfr.51b-c).

Todo ello se aplica al caso de Sócrates. Él parece haber aceptado el

compromiso de respeto a las leyes como pocos atenienses, ya que nunca ha querido salir de la ciudad. Decidió tener sus hijos en ella y no propuso el destierro en el transcurso del juicio (52a-c). Esto último, sobre todo, le habría permitido posiblemente evitar la pena de muerte y salir de la ciudad con el consentimiento de sus leyes. Ahora sólo le cabe, pues, obedecer y permitir que se cumpla la sentencia. Obrar de otro modo sería ir en contra de las leyes e intentar destruirlas cuando se han revelado adversas. Sería obrar como el más vil esclavo intentando escaparse en contra de los pactos y acuerdos con arreglo a los cuales convino con las leyes que viviría como ciudadano (52c-d).

Lo justo es persuadir a las leyes u obedecerlas. Sócrates ha intentado lo primero y ha fallado en su empeño, a pesar de no haber apelado más que a argumentos estrictamente racionales. Ahora sólo queda, por consiguiente, la segunda opción: hay que obedecer a las leyes. Lo contrario sería injusto, porque sería faltar al pacto que había convenido con ellas. Sócrates contesta además a otros argumentos que había esgrimido Critón (cf.53a-54a) y alega razones suplementarias donde intervienen el mismo tipo de consideraciones a las que había apelado éste: el interés de sus amigos, el futuro de sus hijos o, incluso, los inconvenientes que tendría que afrontar al vivir en otra ciudad como una persona que ha huído de su patria. Todo ello no es más que un añadido a la argumentación fundamental en la que se ha razonado a partir del principio de que nunca es lícito obrar injustamente.

Ahora bien, después de exponer ante Critón todas las razones que le han llevado a aceptar la condena, el pasaje final de la supuesta intervención de las leyes entra en un tipo muy diferente de discurso. Hasta ahora todo ha sido una "invocación al logos" (26). El dominio del logos deja a un lado la fuerza de la mayoría como algo despreciable que no va a generar un acuerdo racional, aunque asuste con prisiones, muertes y privaciones de bienes (cf.Crit. 46c). Sócrates posee un logos, es decir, una teoría del alma para la cual la parte más valiosa de nosotros es aquella en la que residen la justicia y la injusticia. Atendiendo a esta teoría hay que considerar que lo más importante no es vivir, sino vivir bien, es decir, vivir honrada y justamente (cfr. Crit. 47e-48c). Se alude aquí al concepto socrático de la justicia como el bienestar del alma, que no puede ser comprometido por nada que no derive de la propia voluntad del sujeto moral.

Sin embargo, en el pasaje al que hemos aludido se hace referencia explícitamente al destino del alma en el más allá. No es frecuente que se incluya este texto final del Critón entre los pasajes míticos de la obra de Platón. Frutiger, por ejemplo, en discusión con R.Hirzel (27) niega que la prosopopeya de las leyes en el Critón tenga este carácter y la considera dentro de las pasajes más rigurosamente dialécticos (28). El mito, nos dice, supone un problema filosófico que se resuelve de forma totalmente diferente de la que corresponde al método dialéctico. Pero, a nuestro juicio, eso es justamente lo que ocurre aquí. "Danos crédito, dicen las leyes, a nosotras que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades, expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí". El fundamento del discurso no es ya una teoría del alma o un principio ético del que se deduce la validez y la necesidad de una decisión, sino el destino del alma en el más allá. Recordemos que ésta era una de las cuestiones en las que, según se decía en la Apología, no puede

penetrar la inteligencia del hombre.

Es muy importante subrayar que el final de la intervención de las leyes parece hablar a un elemento de la conciencia humana que no es de naturaleza exclusivamente racional. A diferencia de lo que ocurre en las palabras finales de la Apología, que se mantienen en la línea de un agnosticismo racionalista, aquí se alude al mundo mítico de las creencias relativas al Hades. Las resonancias que despiertan en el alma cualquier referencia al mundo del más allá no tienen nada que ver con la rigurosidad del análisis racional. Recordemos la intervención de Céfalo en la República. " 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 que se cuentan acerca del Hades, de que el que ha delinquído aquí tiene que pagar allí la pena, fábulas hasta entonces tomadas a risa, le trastornan el alma con miedo de que sean verdaderas..." (330d) Las palabras finales del Critón traen a la mente del lector esta imagen mítica del más allá que causa preocupación en esas capas del alma que no quedan completamente acalladas por un análisis de naturaleza exclusivamente racional:

"Si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño por daño, violando los pactos y los acuerdos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos" (54c).

Este pasaje final del Critón tiene el tono de una amenaza y pretende suscitar precisamente ese temor que el logos soslayaba al principio de la discusión como un elemento extraño a la urdimbre argumentativa del discurso. Está fuera de toda duda que, junto a la metodología socrática de la persuasión racional, hay aquí una apelación a elementos irracionales del alma.

Desde el punto de vista formal, es necesario observar un cambio importante en el estilo. El logos se articula en preguntas y respuestas y el interlocutor debe responder participando así en el arte de la argumentación, aunque sea con una mera respuesta afirmativa que revele su capacidad racional para seguir la discusión. El discurso mítico no espera, sin embargo, la participación activa de la persona a la que va dirigido. Ésta debe comportarse como un oyente más que como un interlocutor.

Para nosotros tiene, pues, este pasaje del Critón -54b-d- todas las características de los mitos que aparecerán posteriormente en la obra de Platón. Es verdad que no hay más que una breve alusión al Hades y que falta la compleja gama de imágenes que en otros casos proporciona la substancia misma del relato mítico. Pero, por otra parte, es evidente que no estamos ante un fragmento de reflexión dialéctica y que los temas abordados son precisamente aquellos que no son susceptibles de un análisis racional. El tema del Hades representa claramente el motivo mítico del juicio del alma después de la muerte. "Los que gobiernan allí" tendrán que oír todas las cosas que el finado pueda decir en su favor (cfr.54b5) y lo recibirán atendiendo al comportamiento justo o injusto que haya tenido en su vida terrena. A fin de cuentas, en lo esencial, es el mismo mensaje que nos transmitirán los mitos escatológicos de los diálogos posteriores. P. Friedländer (29) lleva razón cuando llama la atención sobre la "inconfundible afinidad con el Gorgias". Los dos diálogos terminan, viene a decirnos, en un mito: el Critón invoca las leyes eternas del más allá y el

Gorgias describe a los jueces que imparten justicia en el mundo inferior de acuerdo con esas leyes eternas.

Pocas veces estára más clara que en esta ocasión la función del mito en la obra de Platón. Al principio y al final de este pasaje, al que hemos atribuido un carácter mítico, figura el verbo que no deja lugar a dudas sobre la intención que persigue. "Danos crédito a nosotras" (peithómenos hemin, 54b2) dicen las leyes al comienzo y, al final, terminan con una recomendación muy similar: Procura que Critón no te persuada (peíse, 54d1) más que nosotras a hacer lo que dice". Debemos hacer hincapié en el carácter autoritario que el imperativo imprime al texto y que viene a reforzar su virtualidad persuasiva. Una de las más importantes funciones del mito es la persuasión, aunque no se trata de esa persuasión que nace de la mayeútica socrática ni de la búsqueda en común. El mito representa precisamente ese mundo al que no se puede acceder racionalmente con el logos. No tiene que ver con la inteligencia que busca el acuerdo en la estructura argumentativa del discurso. Habla, más bien a aquellos elementos del alma que se dejan impresionar por el temor y la incertidumbre de un destino incierto. De lo que habla el mito no cabe certeza racional, porque se trata de un mundo de imágenes que escapan al conocimiento dialéctico. El filósofo, ante el mito, solo puede limitarse a oír y arriesgarse a creer, como dirá el Fedón (cf.114d).

Pero ¿por qué es necesario el mito en un texto donde el discurso puramente argumentativo se basta para llegar a la misma conclusión? y ¿cuáles son esos elementos del alma a los que se dirige este tipo de relatos? No podemos responder ahora a estas preguntas, porque no hay en los diálogos socráticos que estamos examinando elementos textuales que nos permitan esclarecer la cuestión.

Lo que queda claro, a nuestro juicio, es que en el Critón se dan cita dos tipos diferentes de discursos, ámbos con el mismo objetivo de lograr la persuasión del oyente. Uno es de naturaleza racional y dialéctico, que procede con preguntas y respuestas y apela a la inteligencia racional del interlocutor de tal manera que pide a éste que olvide toda otra circunstancia bajo la forma de amenazas o temores. Sólo hay que atender "al razonamiento que al reflexionar parece el mejor" (46b). La otra forma de discurso persuasivo es la que hemos encontrado al final de la obra y tiene todas las características del mito. Es decir, plantea temas que son inaccesibles a la argumentación dialéctica y apela a elementos psicológicos de naturaleza no racional. En su contenido, o más bien en las alusiones que presenta y en el sentido que proyecta sobre toda la conversación, tiene gran similitud con los mitos escatológicos de diálogos posteriores, como el Gorgias y el Fedón. Igual que en estas obras, los textos del Critón a los que atribuimos un carácter mítico, tienen como objetivo fundamental lograr una auténtica "directio voluntatis" (30) que impulse al sujeto en la misma dirección en la que pretende proyectarlo, tal vez infructuosamente, el discurso racional.

Esta nueva perspectiva que nos abre el lenguaje persuasivo del mito pone ante nosotros unas posibilidades muy distintas, desde luego, de la pura dialéctica racional que es característica de la mayeútica socrática. ¿Es que estamos ante un Sócrates distinto del que habla en la Apología con tanto comedimiento y que no se atrevía a ir más allá de la mera certeza racional? Ya hemos dicho al principio de estas líneas que el Critón no tiene las pretensiones de un documento histórico y que, por tanto, no tiene que atenerse estrictamente a las palabras de Sócrates. Por otra parte, no

encontraremos en ninguna otra obra del periodo socrático un texto de estas características.

¿Quiere decir esto que Platón ha deslizado en el personaje literario que estaba empezando a conformar una manera no socrática de expresión? Desde luego, si aceptamos la hipótesis muy extendida de que el Sócrates de estos diálogos es el más cercano al Sócrates histórico, no hay más remedio que reparar en el hecho de que no pronuncia durante todos ellos nada que se parezca a un mito. Tan sólo hemos encontrado esta excepción y no es, desde luego, tan significativa como los pasajes del Gorgias y el Fedón, donde Sócrates hablará ya con toda suerte de detalles y sin ninguna ambigüedad del mundo del más allá. Si aquella hipótesis fuera cierta, como parece lo más probable, no tendríamos otra solución que reconocer el hecho de que la personalidad de Platón ha sido desde el principio distinta del carácter puramente racionalista y agnóstico que hemos atribuído a Sócrates. De cualquier forma, lo que sí es cierto es que el mito, que ha hecho en el Critón su primera aparición en la obra de Platón, es una forma de expresión radicalmente distinta de la metodología racionalista de la mayeútica socrática. Pero siempre sería posible admitir la posibilidad de una personalidad socrática, incongruente con sus propias exigencias, que reconociera, junto al ideal del discurso racional, los derechos de otra forma de expresión y que buscara la persuasión por una vía no dialéctica y, por tanto, no estrictamente racional.

EL PROTÁGORAS.

Hemos dicho que en los diálogos socráticos, entre los cuales se incluye el Protágoras, no encontramos pasajes míticos, sino una forma predominantemente dialéctica de expresión. No se nos pasaba por alto el mito de este diálogo que Platón pone en boca de Protágoras (cf.Prot.320c y sgs.), pero la cuestión consiste en decidir si el mito corresponde a Protágoras o es utilizado por Platón para exponer a través de él sus propias ideas. Se trata de un problema muy debatido, aunque en la actualidad la gran mayoría de los autores que se han ocupado de ello se inclinan por atribuir a Protágoras la autoría del relato mítico.

Las opiniones no han sido siempre unánimes. En el siglo pasado F.Schleirmacher, Ast y Hermann defendieron la tesis de que el mito no pertenecía a Platón y, sin embargo, a G.Grote le parecía lleno de lucidez y encanto, hasta el punto de considerarlo incluso "superior a cualquier otra fábula de Platón " y uno de los textos más sorprendentes e instructivos de los escritos platónicos" (31). Actualmente, como hemos dicho, la mayoría piensa que el mito pertenece a Protágoras. P.Frutiger (32) opina que debe tratarse de la transcripción más o menos literal de una fábula que el mismo Protágoras histórico habría realmente usado. Los mejores conocedores del sofista de Abdera coinciden en la idea de que Platón intenta reproducir en estos pasajes las tesis e incluso el estilo que era característico de Protágoras. W.Nestle (33) piensa que se trata de un fragmento extraído del escrito titulado "Acerca del estado primitivo", mientras que M.Untersteiner (34) lo atribuye a la conocida obra de Protágoras que llevaba por título "La verdad". Lo más probable es que formara parte de una de las conferencias que los sofistas daban a modo de "epideixis" o demostración y que Protágoras lo hubiese leído ante el

público en una de sus visitas a Atenas.

Sin embargo, otros autores no se han mostrado plenamente de acuerdo con esta idea. P.Friedländer (35) dice que sería un error pensar que el mito del Protágoras introduce un elemento totalmente antiplatónico. Es más, a juicio de este autor, el mito contiene diversos elementos que lo relacionan con los mitos posteriores de Platón. Friedländer ha encontrado semejanzas con el Timeo y el Político, que examina con todo detalle (36), en la creencia de que muchas ideas e imágenes que llegarán a ser importantes para Platón están ya anticipadas en el relato del Protágoras.

Pero nosotros opinamos que lo importante no es la coincidencia puntual que pueda darse en uno u otro aspecto, sino el espíritu que preside el conjunto de la narración. El mito representa una defensa de la democracia, puesto que Hermes ha de llevar las cualidades donadas por Zeus (aidos kaì díke) a todos los ciudadanos, los cuales están capacitados, por esta razón, para intervenir en los destinos de la polis sin distinción alguna que dependa del oficio que desempeñen en ella. Las palabras de Sócrates anteriores a la intervención de Protágoras expresan, por el contrario, una clara crítica del sistema democrático ateniense. Sócrates no comprende que, en lo relativo a oficios técnicos, sólo puedan opinar los expertos en el tema, cuando "en lo que atañe al gobierno de la ciudad... aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo" (Prot.319d).

Estas palabras están inspiradas en la idea tantas veces defendida por Platón de que los males del estado no acabarán hasta que los gobernantes se conviertan en filósofos o los filósofos en gobernantes. Pero esta tesis se opone frontalmente a la defensa que hace el mito de la capacidad moral y política que reside en todos los ciudadanos. No es necesario insistir más en este punto para advertir que el espíritu y el sentido democrático de la fábula contada por Protágoras no tiene nada que ver con la filosofía platónica.

Por otra parte, el mito no alude a los elmentos trágicos que iban normalmente asociados a Prometeo. Como ha observado C.G.Güal en su estudio de este personaje (37), en la versión del Protágoras faltan el motivo del sacrificio de Mecona, la enemistad entre Prometeo y Zeus, que era fundamental en la tradición, y cualquier referencia al castigo de Zeus contra los humanos. Todos esos datos tradicionales son olvidados porque el relato de Protágoras es una concepción optimista de la naturaleza humana y tiene un concepto muy elevado del proceso por el cual el hombre ha conseguido sobreponerse a su debilidad y escasez de recursos naturales. Para Protágoras, tal y como su intervención en el diálogo de Platón lo atestigua, la historia del hombre es la historia de un progreso continuado por el que ha escapado de su naturaleza salvaje y ha ingresado en los dominios de la civilización y la cultura.

Ahora bien, esta concepción de la naturaleza humana y la confianza optimista que lleva implícita en las posibilidades de racionalidad política que hay en todos los hombres no tiene nada que ver con el espíritu de la filosofía de Platón, ni con el sentido general del mito del Político al que Friedländer hace referencia. Por ello las coincidencias de detalle no deben confundirnos. El carácter democrático y optimista del mito es para nosotros una prueba evidente de que es extraño a la filosofía de Platón.

También E.A.Havelock se ha opuesto a la tesis de que el mito pertenezca al propio Protágoras (38). Pero sus razones, como indica Guthrie (39), descansan en un argumento retórico. Havelock no entiende que un genio, como Platón, se tomara el trabajo de dar publicidad en sus propios escritos a un sistema que estaría ya en circulación y que habría sido creado por un representante de una escuela de pensamiento que él despreciaba. Guthrie sañala oportunamente, sin embargo, que uno no puede criticar adecuadamente algo que no ha expuesto primero con la suficiente precisión. Precisamente hay que reconocer a Platón el mérito de haber sabido presentarnos a adversarios de sus propios puntos de vista con toda la fuerza dramática que podía prestarles. Y esto es lo que ocuure, a nuestro juicio, en el presente caso. Nosotros seguiremos, pues, la opinión de que el mito en cuestión reproduce muy de cerca las ideas del mismo Protágoras (40).

Dicho esto, podríamos, en consecuencia, pasar al examen de otro diálogo y dejar de lado la narración del Protágoras, que, según creemos, no representa los propios puntos de vista de Platón. Pero conviene que nos detengamos unos momentos a considerar el uso que hacían los sofistas del mito para establecer las diferencias que les separan de Platón en este punto. Sabemos que era relativamente frecuente que se sirvieran de las narraciones míticas. Protágoras lo hace en esta ocasión igual que Gorgias, Hipias y Pródico lo hicieron en otras. Recordemos, por ejemplo, el relato de Pródico sobre Heracles en la encrucijada o el Encomio de Helena debido a Gorgias. Sin embargo, en estos casos los mitos no son más que una mera envoltura del logos, un puro recurso literario para embellecer la exposición de lo que va a tratarse o para hacerlo más agradable al oyente, como ocurre aquí (cfr.Prot.320c).

Casi todos los comentaristas están de acuerdo en la necesidad de verter lo que dice el mito de Protágoras al lenguaje del logos. En realidad, teniendo en cuenta el agnosticismo característico de los sofistas, el mito no tiene más remedio que convertirse en una mera alegoría. De aquí que sea necesario, como dice R.Adrados (41), distinguir entre la envoltura mítica y el pensamiento que a ella subyace. Protágoras podría haber prescindido del mito y haber expuesto la misma idea que defiende en ese relato de una manera estrictamente racional. De hecho, al principio pregunta a los presentes si prefieren que "haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento" (Prot.320c).

Frutiger se escandaliza ante la idea de Protágoras de que un episodio mitológico pueda ser suficiente para justificar una opinión cualquiera (42). Pero hay que tener en cuenta que Protágoras se encarga él mismo posteriormente de traducir el mito al lenguaje del logos. Como nos indica C.G.Gual (43), "el sofista no es un educador religioso, ni siquiera es un creyente, y utiliza el mito como alegoría para ilustrar una tesis previa, lo instrumentaliza y manipula al servicio de una idea que trata de apoyar con él...". Es decir, el mito, en las manos de Protágoras, se convierte en una alegoría que luego se desmenuza racionalmente y se apoya con argumentos lógicos. "Traducido a un lenguaje discursivo", como dice R.Adrados (44), el mito de Protágoras nos sugiere la idea de que la necesidad es responsable de que el hombre se vea forzado a lograr una adaptación creadora que le permita salvar sus deficiencias orgánicas. Lo que Prometeo roba a los dioses no es más que la inteligencia práctica que los hombres se ven obligados a desarrollar ante la urgencia de la necesidad. Otros autores de la época, que han defendido las teorías antropológicas del progreso, lo han

dicho de una manera puramente racional.

La característica principal del uso sofístico del mito viene determinada por el hecho de que éste se halla en el mismo plano del logos. Para ellos, que ya no creen en la antigua mitología tradicional, el mito es una pura alegoría del logos. Es curioso observar que Protágoras habla de hacer una demostración contando un mito (mython légon epideíxo, 320c3) y es que los considera, en realidad, perfectamente equivalentes (45). Sin embargo, para los sofistas el mito tradicional llevaba consigo un elemento de engaño que le acerca al discurso falso. De hecho, después de haber contado su relato, Protágoras advierte a Sócrates que le va a presentar un nuevo argumento (tekmérion, 323a7), para que no crea que ha sido engañado (apatasthai, 323a5) en lo relativo a la doctrina transmitida por el mito. La oposición mito-logos tiene para Protágoras un valor puramente formal que equivale a la diferencia que pueda existir entre una narración alegórica y una exposición argumentada. Y lo que queda de fantasía que puede inducir a engaño en la forma del mito, como ocurría en las antiguas fábulas de la mitología tradicional, es finalmente disipado por el discurso explicativo en el que se sopesan los argumentos.

La mayor parte de los comentaristas, como hemos dicho, están de acuerdo en la necesidad de no dejarnos confundir por la apariencia mítica del relato de Protágoras. Sin embargo, J.A.Stewart (46) no acepta que se trate de una historia meramente ilustrativa para exponer por medio de imágenes lo que podría haberse dicho de manera abstracta y argumentada. Tal y como él lo ve, el relato de Protágoras es un verdadero mito y no una alegoría, porque intenta expresar lo que sólo un mito puede intentar comunicar. La vida civilizada del hombre, nos dice Stewart (47), es demasiado bella y buena para que no sea el resultado de un fin intencional y conscientemente perseguido por el Creador. El mito sería, pues, una explicación teleológica del puesto del hombre en el cosmos.

El don de Epimeteo representaría la naturaleza del hombre en la dimensión de una estructura puramente corporal, mientras que el don de Prometeo sería el arte como expresión de una racionalidad que es capaz ya de actuar con vistas a la consideración de fines, aunque mantenga todavía al hombre en los dominios de una existencia meramente animal. Sin embargo, la Virtud donada por el cielo es, dice Stewart (48), la que le hace ver a su semejante como un fin en sí que pertenece como él al reino de los fines. El don de la virtud como una gracia del cielo que levanta la existencia humana a una nueva dimensión es una doctrina que solamente podía ser expresada por medio del mito:

"Such a doctrine is properly conveyed in Myth; and the discourse of Protagoras in which it is conveyed is, I submit, a true Myth, because it sets forth the a priori not, as Schleirmacher and some other critics maintain, a mere Sophistic Apologue or Allegory illustrating and popularising a posteriori data" (49).

Nosotros no compartimos la interpretación que hace Stewart del mito, porque, además de que nos parece muy forzada la proyección de categorías kantianas en el relato de Protágoras, partimos de una base radicalmente diferente de aquella en la que él se mueve. Stewart comparte la tesis de Grote, a la que ya hemos hecho referencia, de que el mito del Protágoras representa un mito genuinamente platónico, igual que pueden serlo otros mitos que, en boca de Aristófanes o del extranjero de Elea, presentan a la imaginación ese elemento universal del que no puede dar razón el entendimiento científico (50).

Ya hemos indicado los motivos que nos mueven, como a tantos otros comentaristas, a considerar genuinamente protagórico y no platónico el mito expuesto en esta obra. Pero hemos de dar la razón a Stewart en su análisis de las diferencias que separan a la mera alegoría del mito. Para Stewart -y en esto estamos de acuerdo, aunque consideremos que el relato de Protágoras es más bien alegoría que mito, en contra de lo que él piensa- el mito es un tipo de discurso irreductible en su especificidad y no se puede traducir a una forma de discurso, como la que corresponde al logos, que está gobernada por principios diferentes. En este sentido, piensa Stewart, no cabe una interpretación doctrinal del mito (51), porque en él no pueden separarse verdaderamente la forma y el pensamiento, a diferencia de lo que ocurre en la alegoría.

En realidad, los sofistas ya no creen en el lenguaje del mito, que está para ellos muy próximo al engaño, del cual tiene que protegerse la inteligencia vertiendo al discurso argumentado del logos sus contenidos simbólicos. En la alegoría, como ya indicaba Westcott (52), el pensamiento es aprehendido primero y luego recibe una forma que permanece sólo en la superficie como una vestidura meramente accidental. Éste es el caso que observamos en el Protágoras, porque el famoso sofista de Abdera ya no cree en el mito y se sirve de éste como una pura ilustración que presenta con mayor belleza plástica lo que podría decir racionalmente, sin la ayuda de unas imágenes que hacen más agradable la exposición de la doctrina. No olvidemos que Protágoras era un agnóstico y que su libro "Acerca de los dioses", según las noticias que poseemos, fue quemado en público precisamente por ello.

Lo mismo ocurre en el caso de otros sofistas como Pródico, de cuya teoría de la religión ya hemos hablado. Podríamos recordar su relato acerca de la elección de Heracles, ante el cual se presentan dos mujeres, la Virtud y el Vicio, entre las que tiene que decidir (cfr.Jenofonte, Mem.II,1,21 sgs.). Para los sofistas el mito es mera alegoría. Ellos están dentro de esa corriente racionalista que quiere interpretar los mitos, buscando su traducción a un lenguaje positivo y puramente lógico, y que solamente se muestra condescendiente con ellos cuando los utiliza como elegante recurso literario.

También Frutiger se ha ocupado de establecer las diferencias que nos permiten distinguir el mito y la alegoría, a propósito de este relato que venimos comentando. Contra la mera identificación propuesta por Couturat (53), Frutiger propone tres características diferenciadoras. En primer lugar, nos dice (54), la alegoría es inmóvil, como un cuadro, mientras que el mito es una historia que comporta una sucesión de acontecimientos. En segundo lugar, la alegoría, igual que la parábola, tiene un valor general, en tanto que el mito y la leyenda ponen en escena personajes determinados que se sitúan en el espacio y en el tiempo. Y finalmente, en la alegoría se indica explícitamente la significación verdadera, que en el caso del mito queda sólo implícitamente expresada.

Si aplicamos estos criterios al presente caso, hemos de decir que el relato en cuestión no es inmóvil, porque en él se da una sucesión de acontecimientos, como la que Frutiger atribuye al mito. Tenemos, en efecto, primero la intervención de Prometeo, que roba el fuego a los dioses, lo dona a los hombres y afronta después las consecuencias, y posteriormente la de Zeus, que se ve obligado a enviar a Hermes en ayuda de los hombres, cuando éstos perecían en una lucha adversa con el medio. Igualmente podemos decir que aparecen personajes determinados y que se narran sucesos

acaecidos en un momento del tiempo, como ocurreen el mito. De hecho, a pesar de que en un principio analiza el relato bajo el rótulo de "mitos alegóricos" (55), el mismo Frutiger aclara luego en una nota (56) que el mito no es puramente alegórico. Para serlo tendría que expresar bajo una forma sensible una teoría previamante demostrada o admitida a priori como verdadera. Sólo en ese caso estaríamos ante una mera imagen, que no es lo que ocurre en esta ocasión, tal y como él lo ve.

Sin embargo, las características propuestas por Frutiger no nos parecen decisivas. Lo que distingue verdaderamente al mito de la alegoría, a nuestro juicio, es el hecho de que por medio de él puede expresarse algo que no se puede decir en el lenguaje del logos. Los sofistas ya no creen en los mitos de la tradición y se limitan a racionalizarlos o a emplear la plasticidad que tienen sus imágenes de una manera meramente alegórica. La actitud de Platón será, como veremos, muy distinta, porque él no está interesado en disolver el mundo de las creencias míticias y quiere, por el contrario, utilizarlas sin traducirlas a una lógica que sería incapaz de transmitir lo que sólo el mito puede expresar. Protágoras hace aquí, a nuestro entender, justamente lo que niega Frutiger. Los elementos que él considera propios del mito son algo puramente accesorio. Protágoras los utiliza como ilustración de una idea, que, por lo demás, debía ser bien conocida por su audiencia.

El procedimiento puede ser arbitrario, como indica Friedländer (57), pero, en definitiva, cuando Protágoras nos cuenta este relato ya tiene en su mente muy claramente la idea que quiere expresar y, posteriormente, desarrollar con los argumentos precisos. Por otra parte, él formula en las imágenes del mito una teoría que había sido ya perfilada en el lenguaje filosófico por pensadores que, como Demócrito, se habían mantenido dentro de los límites más estrictos del logos. Su audiencia lo sabe y conoce la opinión que él tiene de la existencia de los dioses y de esos personajes de los que habla en su historia. En este caso Protágoras se limita a tomar prestados del mundo mítico unos elementos que le sirven para expresar y defender una concepción de la naturaleza humana que podría haber expuesto sin ninguna dificultad prescindiendo de ellos. Podría haber hablado de la necesidad y el decurso natural de acontecimientos que obligan al hombre a poner en práctica sus propias capacidades racionales. Sin embargo, utiliza la forma del mito como una concesión a la audiencia.

Protágoras no olvida lo que tiene el lenguaje de encantamiento y se apoya, por tanto, en la plasticidad del relato y en su poder de atraer la atención de los oyentes con la secuencia de los hechos. Pero en ningún momento se pierde la equivalencia, porque lo que dice con el mito puede ser traducido perfectamente de un plano al otro. Sin embargo, los mitos verdaderamente transmitidos, como dice A. García Calvo (58), nunca quieren decir nada que pueda decirse sin el lenguaje mítico. La imposibilidad de esa traducción al logos es lo que les distingue de la alegoría. En el caso de Platón, que tenemos que distinguir bien de esa corriente sofística que conduce, en realidad, a la disolución del mundo de los mitos, la situación es completamente diferente, porque el mito alegórico no tiene sino una insignificante presencia en su obra y los mitos auténticos conservan su vida en los diálogos como una realidad autónoma que no quiere dejarse absorber por el logos.

Lo característico del mito platónico es que no puede traducirse a otro plano de significados lógicos equivalentes. Cuando Sócrates emplea un mito en los diálogos posteriores, esto significa, como ha visto Friedländer

(59), que no puede expresarse de otra forma y por esa razón, efectivamente, "los mitos socráticos se encuentran en el centro o al final del diálogo, pero no en un lugar donde el método dialéctico aún no ha comenzado".

En la comparación que hace Croiset entre el uso sofístico y el uso platónico de los mitos esta diferencia es minusvalorada, como es, por otra parte, frecuente. El empleo del mito, dice Croiset en su edición del Protágoras (60), es tan poco condenable a los ojos de Platón que él mismo ha hecho uso más que nadie de él, no para demostrar rigurosamente, sino para completar la demostracón dialéctica por una especie de intuición poética capaz de llegar a las regiones donde la ciencia propiamente dicha no puede acceder. Pero, si este es, efectivamente, el caso de Platón, la actitud de Protágoras no tiene nada que ver con ello, ya que él no pretende acceder a esas supuestas regiones inaccesibles al pensamiento dialéctico. Protágoras no emplea el mito para expresar lo que no puede decirse en el lenguaje del logos, sino que lo utiliza como una forma equivalente de expresión que resulta más agradable a la audiencia. De lo que no puede hablarse por medio de argumentos, el agnóstico, como Protágoras, prefiere callar.

Hemos insistido en estas diferencias entre el mito y la alegoría o entre el uso sofístico y el uso platónico de los mitos, porque pensamos que nos ayudarán a entender mejor los mitos de diálogos posteriores y a adoptar una actitud más concorde con el espíritu que Platón quiere comunicarles. Por eso, la discusión con los intérpretes que erran, a nuestro juicio, la perspectiva, nos parece imprescindible para deslindar perfectamente nuestra interpretación del mito y su función persuasiva en la obra de Platón.

No debemos olvidar su actitud respecto a la interpretación racionalista de los mitos, porque ella nos da una visión más adecuada del sentido que éstos tienen para Platón y refuerza inequívocamente lo que venimos diciendo. Ya hemos visto que para él el intento de verter el contenido de los mitos a un lenguaje racional es propio de una sabiduría rudimentaria (agroíkos sofía, Fedro 229e) y que tales explicaciones le parecen obra de "un hombre tan sutil y laborioso como desafortunado" (Fedro,229d). Esto quiere decir que Platón rechaza ese intento de transposición o interpretación alegórica y que a su juicio los mitos deben ser suprimidos o conservados, pero no traducidos a un lenguaje diferente y a una lógica que nada tienen que ver con la esencia de estas narraciones.

No estamos, por consiguiente, de acuerdo con las recientes reflexiones de un prestigioso conocedor de Platón, como es el profesor Lledó, cuando afirma que el mito tiene que descargar sus alusiones en otro sistema conceptual que reduce su información hasta alcanzar el nivel del logos (61). De acuerdo con Lledó, hay en el mito una doble significación, pues, por un lado, está la significación concreta del lenguaje, es decir, "el material de que las sucesivas proposiciones de la narración están hechas", y, por otro, "un nuevo nivel de alusividad" que nos remite en definitiva al logos. Esto supone decir que el primer nivel es un "sistema gratuito de imágenes". Sabemos, dice Lledó (62), que lo que en ese hueco mítico se narra no es verdad.

Sin embargo, ésta es la actitud que tiene Protágoras y la sofística en general, pero no tiene nada que ver, a nuestro entender, con la que defiende Platón. Lledó elige el caso del Gorgias y cita el mito que aparece al final, como fundamento de su tesis: "... durante el reinado de Cronos, y todavía en los primeros tiempos del reinado de Zeus, los hombres eran juzgados en vida...". Este lenguaje del mito, piensa Lledó (63), no puede

identificarse con lo dicho. "Ni existe Cronos, ni su reinado, ni Radamante, ni Eaco, ni los guardianes de las islas de los Bienaventurados, ni las almas que buscan justicia...". Pero, si esto fuese verdad, querría decir que el mito se ha convertido en un mero adorno literario y en un esquema conceptual gratuito y superfluo que no tiene derecho a subsistir desde el momento en que se establece el dominio del logos.

De acuerdo con la afirmación de Lledó, ese lenguaje tiene que descargar su significación en un nivel distinto del lenguaje específicamente mítico. Tendríamos que traducirlo a una esfera en la que desparecen Eaco, Cronos y Radamante y emerge en su lugar la verdad del mito que sólo la interpretación del mismo puede poner de manifiesto. Es decir, "el lenguaje que dice el mito no puede ser lo mismo que lo que el mito dice... La compañía de un saber aclarador del lenguaje conduce a un segundo sistema que, después, habrá de llamarse "científico" y que da razón del primero" (64). Pero si fuera cierto lo que dice Lledó, eso conduciría directamente a la disolución del mito y no explicaría por qué razón Platón tiene que recurrir al mundo de los mitos con su lenguaje y sus imágenes características, cuando podría haber utilizado el otro nivel del logos en el que van a acabar en definitiva. Hay veces en que Platón utiliza elementos procedentes del mito de la manera que dice Lledó (cfr.Banquete 203b y sgs. (65)), pero eso no es lo característico en él, sino un fenómeno aislado y puramente incidental sin alcance alguno para la esencia del platonismo.

No debemos olvidar las palabras de Sócrates, al principio de su relato en el Gorgias, al que hacía referencia Lledó. Allí, en efecto, dice (Gorg.523a) que va a contar un precioso relato que Calicles considerará un mito, pero que él cree un relato verdadero, pues lo dice convencido de que es verdad. Platón cree o, por lo menos, dice creer en la verdad del mito y esto hace que para él sea algo más que un lenguaje meramente "metafórico" (66). Protágoras no habría podido decir que cree en la verdad del mito, porque para él es sólo una forma más agradable de hablar. Pero para Platón hay veces en las que esa rudimentaria sabiduría de la que nos habla en el Fedro y que bien puede acometer la tarea de interpretar y traducir los mitos a un lenguaje racional, no puede, sin embargo, enfrentarse a las grandes cuestiones de la vida humana. El mito no surge en Platón, como ocurre en Protágoras, para solaz del logos, sino en aquellos casos en los que investigando no podemos, a pesar de ello, encontrar algo mejor y más verdadero (cfr.Gorgias, 527a).

N O T A S.

1. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 214.
1 Bis. J.Burnet, 1915-6, págs. 235-260.
2. A.E.Taylor, 1969, pág. 116.
3. J.Ortega y Gasset, 1980, pág. 52.
4. T.Gomperz, 1969, vol.II, pág. 75.
5. W.Jaeger, 1971, pág. 445.
6. J.Gould, 1972, pág. 7.
7. W.Jaeger, 1971, pág. 448-9.
8. Aquí nos adherimos a la tesis defendida por W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 232, de que Sócrates no defiende en el Protágoras el hedonismo, sino que simplemente parte de éste para demostrar su tesis intelectualista desde los mismos presupuestos morales de la sofística.
9. P.Friedländer, 1973, pág. 178.
10. W.Jaeger, 1971, pág. 541.
11. Op. cit., pág. 419.
12. G.S.Kirk, 1982, pág. 108.
13. Cfr. P.Friedländer, 1973, pág. 172-3; L.Edelstein, 1949, pág. 463; F.M.Cornford, 1984, pág. 279 y sgs.
14. F.M.Cornford, 1984, pág. 126 y sgs.
15. Cfr. A.E.Taylor, 1969, pág. 285.
16. C.García Gual, 1981, pág. 44.
17. Cfr., por ej., W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 477.
18. A.E.Taylor, 1911,, pág. 31.
19. P.Frutiger, 1930, pág. 139.
20. Entre los muchos críticos que han puesto en duda la tesis de Burnet y Taylor acerca de la historicidad del Sócrates que aparece en el Fedón y en otros diálogos posteriores a la Apología, hay que mencionar la contribución de K.Popper en su obra, La Sociedad Abierta y sus Enemigos, 1981, pág.557 y sgs., donde analiza las diferencias y contradicciones que se dan entre los primeros diálogos, por una parte, que representarían en su opinión la posición genuinamente socrática, y los diálogos más tardíos, por otra, en los que Platón habría expresado sus propios puntos de vista, muchas veces fundamentalmente opuestos a los que había atribuído a Sócrates en los anteriores. Popper no hace referencia, sin embargo, al problema de los mitos. Sobre la opinión de Popper, a la que haremos posteriormente más referencias, véase la nota que le dedica Guthrie: Additional Note: Some Opinions On Socrates's Political Views-, 1979-a, pág.414 y sgs.).
21. P.Friedländer, 1973, pág. 174.
22. P.Frutiger, 1930, pág. 101.

23. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1979-a, pág. 482.
24. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 93.
25. M.Croiset, 1949, pág. 214.
26. P.Friedländer, 1964, pág. 177.
27. R.Hirzel, 1985, pág. 260.
28. P.Frutiger, 1930, pág. 101.
29. P.Friedländer, 1964, pág. 178.
30. Cfr. P.Friedländer, 1973, pág. 190.
31. G.Grote, 1875, vol.II, págs. 46-7.
32. P.Frutiger, 1930, pág. 183.
33. W.Nestle, 1975, pág. 121.
34. M.Untersteiner, 1967-b.
35. P.Friedländer, 1973, pág. 176.
36. Op. cit., pag. 176-7.
37. C.García Güal, 1979, pág. 67.
38. E.A.Havelock, 1957, pág. 407-9.
39. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 63.
40. Además de las opiniones ya citadas, cfr. W.K.C.Guthrie, 1983, pág.63 y sgs.; F.Rodríguez Adrados, 1966, pág.210 y sgs.; C.G.Güal, 1979, pág.54. etc.
41. F.Rodríguez Adrados, 1966, pág. 212, n. 22.
42. P.Frutiger, 1930, pág. 184.
43. C.García Güal, 1979, 56.
44. F.Rodríguez Adrados, 1966, págs. 212-3.
45. P.Frutiger, 1930, pág. 184.
46. J.A.Stewart, 1970, pág. 212 y sgs.
47. Op. cit., pág. 217.
48. Op. cit., pág. 219.
49. Op. cit., pág. 219-220.
50. Op. cit., pág. 214.
51. Op. cit., pág. 45.
52. Cit. por J.A.Stewart, 1970, pág. 236.
53. L.Couturat, 1896, pág. 44 y sgs.
54. P.Frutiger, 1930, pág. 101.
55. P.Frutiger, 1930, pág. 181.
56. P.Frutiger, 1930, pág. 184, n. 4.
57. P.Friedländer, 1964, pág. 176.
58. A.García Calvo, 1964, pág. 306.
59. P.Frutiger, 1930, pág. 176.
60. M.Croiset, 1948, vol.VIII, pág. 10.
61. Platón, Diálogos, 1981, pág. 109.
62. Loc. cit.
63. Op. cit., pág. 111.
64. Op. cit., pág. 111 y 113.
65. Cfr., no obstante, P.Friedländer, 1973, pág. 180, que discute en el siguiente texto la interpretación meramente alegórica del mito del Banquete que hemos citado a título de ejemplo:

" It would be a mistake to take -as one might be tempted to do- the story about Penia and Poros as an allegorical symbol for the rational concept of metaxy. As soon as Diotima begins to speak through the "demonic" Socrates, Eros is present as a "great demon", and we are in a mythical realm. And the metaxy itself is seen just as much from a mythical as from a rational perspective, referring to the cosmos, which "is bound together

with itself" through this demonic realm.
66. Platón, Diálogos, 1981, pág. 115.

MENON.

En un pasaje de este diálogo (80d), Menón plantea a Sócrates una conocida objeción de carácter erístico sobre la posibilidad de investigar la naturaleza de la virtud. Sócrates parte de su acostumbrada profesión de ignorancia, pero Menón argumenta que, si no sabe en absoluto qué es la virtud, no podrá tampoco investigarlo. ¿Cómo puede uno proponerse la investigación de algo que desconoce por completo y, en caso de descubrirlo, cómo podría saber que se trata de aquello que no sabía? De acuerdo con este argumento, no le sería posible a nadie investigar lo que sabe ni lo que ignora: lo que se sabe, precisamente porque se sabe, y lo que se ignora, porque se desconoce qué es lo que se va a investigar.

A continuación Sócrates hace referencia a ciertas creencias que, en su opinnión, permiten salir al paso de esta aporía. El núcleo central de las mismas es la inmortalidad del alma. Con ella surge claramente por primera vez en los diálogos la corriente de pensamiento órfico-pitagórica que tanta influencia ejerce en la obra de Platón. Se trata de ideas procedentes de la filosofía y sobre todo de la religión en torno a las cuales va a construir Platón la escatología de sus grandes mitos. Pero aquí no aparece en relación a esa dimensión escatológica, ya que sólo se hace alusión a ella de pasada. Lo que ahora queda en primer plano es su relación con la posibilidad del conocimiento. Desde este momento la inmortalidad del alma queda íntimamente ligada a la gnoseología platónica.

El pasaje en cuestión al que hacemos referencia (81a10-81e2) tiene, a nuestro parecer, un carácter indudablemente mítico. Sócrates no llega a la conclusión de que el alma es inmortal por un procedimiento dialéctico-demostrativo, sino que se limita a recoger esta creencia de una tradición religiosa que le es conocida de oídas. Esto es muy importante subrayarlo, porque significa que el crédito del que goza la doctrina tiene su fundamento en una prestigiosa tradición de pensamiento religioso y no en una argumentación de naturaleza dialéctica. Sócrates ha oído este "logos"a hombres y mujeres sabios en las cosas divinas. Son los sacerdotes y sacerdotisas que se preocupan, nos dice (81a), de dar una explicación del objeto de su ministerio. También en Píndaro y en otros poetas "divinos" aparece esta creencia cuando afirman que "el alma del hombre es inmortal y que unas veces termina de vivir (a lo que llaman morir) y otras vuelve a existir, pero que jamás perece y que por eso es necesario vivir con la máxima santidad toda la vida" (81b).

Sócrates relaciona inmediatamente la inmortalidad del alma con una concepción del conocimiento como reminiscencia que rechaza el argumento erístico antes mencionado:

"Siendo el alma inmortal y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto también tanto lo de aquí como lo del Hade[s] todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz de recordar lo que desde luego ya antes sabía. Pues siendo la naturaleza entera homogénea y habiendolo aprendido todo el alma, nada impide que quien recuerda una sola cosa... descubra él mismo todas las demás, si es hombre valeroso y no se cansa de investigar".

Sobre el carácter mítico o dialéctico de la reminiscencia, que es el tema fundamental desde el que se contempla en el diálogo la inmortalidad

del alma, se han pronunciado de manera muy diversa numerosos comentaristas. En la lista de los que han defendido el carácter mítico de la reminiscencia está incluso el mismo Hegel. Es conocida su opinión sobre la existencia de los mitos en la obra de Platón. El mito es para él "una exposición mezclada con imágenes dirigidas a los sentidos y adecuadas para la representación, y no para el pensamiento; lo cual no indica sino la impotencia del pensamiento mismo, que aún no sabe andar sin andaderas y que no es aún, por tanto, un pensamiento libre..." (1). Hegel reconoce a Platón el mérito de haber expresado en la doctrina de la reminiscencia la idea de que la conciencia es, en sí misma, el contenido del saber. El hecho de que el aprender es recuerdo pone en evidencia, a juicio de Hegel, que el aprender es el movimiento en el que el espíritu, lejos de incorporarse algo extraño, eleva su propia esencia a la conciencia de sí. Ahora bien, la reminiscencia es para Hegel una doctrina que pertenece al lenguaje del mito, con lo cual el contenido filosófico que encierra queda confusa e insuficientemente expresado. Platón desarrolla este contenido "por la vía del mito", al representar el ser en sí del espíritu bajo la forma de un ser antes en el tiempo. Pero, según Hegel (2), habría que tener en cuenta que Platón no presenta esto como una doctrina filosófica, sino como una leyenda recibida por él de algunos sacerdotes y sacerdotisas. Por consiguiente, la reminiscencia, debido a su carácter mítico, no pertenecería al campo de la filosofía, ni siquiera "al de la suya propia" (3).

La misma opinión que sustenta Hegel ha sido defendida por otros comentaristas. Dentro de los que han estudiado específicamente el tema de los mitos y son de esta opinión podemos citar, por ejemplo, a Couturat, Stewart, Frutiger y Friedländer. Stewart se opuso a la tesis defendida por Zeller, de acuerdo con la cual Platón habría sostenido la doctrina de la reminiscencia como una verdad científica. Según Stewart (4), Platón habría concebido la doctrina de la reminiscencia eminentemente como un mito. Influido por el agnosticismo que dominaba el pensamiento de los atenienses en este punto y a pesar de las pruebas que él mismo se aventuró a ofrecer, Platón habría experimentado serias dudas sobre la posibilidad de que el conocimiento científico pudiera abarcar el tema de la inmortalidad del alma.

Frutiger, por su parte, establece una distinción entre las dos versiones de la reminiscencia que aparecen en el Menón y en el Fedón respectivamente. En el segundo caso, sostiene Frutiger, la doctrina formaría parte de la cadena dialéctica de la obra, porque Sócrates desarrolla una nueva prueba que, elaborada con todo detalle, presenta los caracteres de una verdadera demostración (5). Sin embargo, en el Menón la reminiscencia, de acuerdo con Frutiger, recibe un tratamiento muy distinto, ya que aquí Sócrates se limita a refugiarse en una creencia puramente religiosa. El intento de verificar experimentalmente la doctrina, ensayado en el episodio del esclavo, no podría, pues, considerase como una prueba propiamente dicha, porque la reminiscencia no sería aquí la conclusión de un razonamiento deductivo, sino que, carente de una certidumbre absoluta, pertencería al número de las opiniones meramente probables (6). Frutiger destaca la diferencia de planteamientos que recibe el tema en ambos diálogos, al mostrar que en el Menón la reminiscencia depende de la inmortalidad, mientras que en el Fedón la preexistencia del alma se deduce de la reminiscencia. Es decir, en el Fedón, el orden sería el siguiente: primero se establece la existencia de las ideas, de ello se deduce la reminiscencia y de ésta la preexistencia del alma. Pero en el caso del

Menón el primer término de la argumentación no es, en opinión de Frutiger, más que "un postulado, es decir, una verdad no demostrada", al contrario que en el Fedón, donde se parte de un principio evidente por sí mismo, como es la existencia de las ideas.

Friedländer, sin embargo, a pesar de mencionar las diferencias de planteamiento que encontramos en los dos diálogos, nos habla de una afinidad estructural entre ambos y de una igual interpenetración de logos y mito en una y otra obra (7). La imagen del recuerdo pertenece, según Friedländer, al lenguaje del mito y habría sido concebido en la atmósfera mítica de la poesía órfica.

También Guthrie y Dodds han puesto de relieve el origen mítico de la doctrina platónica de la reminiscencia. Dodds cree que Platón fertilizó la tradición del racionalismo griego cruzándolo con ideas mágico-religiosas, cuyos orígenes más remotos pertenecerían a la cultura chamanística nórdica (8). Su labor habría consistido en transponer al plano racional ideas procedentes de una corriente de revelación religiosa. La reencarnación del alma había sido ya incorporada a la tradición filosófica por Pitágoras y Empédocles y suponía la posibilidad de traer a la memoria recuerdos de las vidas pasadas. Estos autores son la fuente más próxima de la anamnesis platónica (9), pero Platón transforma el sentido original del mito, según afirma Dodds (10), de tal manera que "el conocimiento oculto que el chamán adquiere en el trance se convierte en una visión de la verdad metafísica y su recuerdo de las vidas pasadas en un recuerdo de las formas incorpóreas como fundamento de una nueva epistemología".

Guthrie insiste igualmente en la transformación del tema mítico, cuya filiación pertence a la tradición órfico-pitagórica. Los órficos, efectivamente, hablaban de una naturaleza homogénea o emparentada toda ella consigo misma, pero con esta idea se referían a las criaturas del mundo visible, de la misma manera que con los recuerdos del alma aludían a sucesos acaecidos en una encarnación anterior. Platón modifica el sentido de los contenidos órfico-pitagóricos de la doctrina. En el primer caso, alude, según observa Guthrie (11), a un mundo de verdades no empíricas, y en el segundo, a un momento en la vida del esclavo en el que su alma no estaba ligada a cuerpo alguno.

La filiación mítica de la doctrina de la inmortalidad y de la reminiscencia está, pues, bien establecida. Nosotros queremos insistir no solo en la relación o el parecido que ésta pueda tener con la tradición de pensamiento mítico-religioso, sino en algo que nos parece más importante. Nos referimos al hecho de que Platón acepta en el Menón una doctrina que no zprocede de la argumentación dialéctica, sino de principios meramente verosímiles o probables extraídos de otra fuente.

Verdaderamente, hay que conceder que el propósito de Socrates no es otro que argumentar a favor de la doctrina ante el escepticismo inicial de Menón (cfr.81e). A primera vista, podríamos pensar, al leer el pasaje donde Sócrates expone su argumentación -85c-86b-, que Platón está formulando una prueba dialéctica de la que está firmemente convencido. En ese caso no se trataría sino de una coincidencia ocasional con la tradición mítica, de la cual se separaría la doctrina platónica por su carácter dialéctico racional. Contra lo afirmado por Frutiger acerca de las diferencias con el Fedón, hay que decir que en dicha argumentación no se parte de la inmortalidad para concluir en la reminiscencia, sino del hecho de que el eclavo parece saber o, lo que es lo mismo, recordar cosas que nadie le ha enseñado. El punto de partida no está en la inmortalidad, sino en un saber

que el esclavo posee y no ha podido adquirir en esta vida. Obsérvese lo que decimos en el siguiente pasaje de la discusión:

Sóc.: Pero si no las (las ideas) ha adquirido en la vida actual, ¿no es ya claro que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?

Men.: Evidentemente.

Sóc.: ¿Y no es ése el tiempo en que no es hombre?

Men.: Sí.

Sóc.: Si, pues, durante el tiempo en que es hombre y durante el tiempo en que no lo es hay en él ideas verdaderas, que despertándose con las preguntas se convierten en conocimientos, ¿no los tendrá adquiridos su alma en todo tiempo? Pues es claro que en todo tiempo o es o no es hombre.

Men.: Evidentemente.

Sóc.: ¿Y no es verdad que si siempre tenemos en el alma la verdad de las cosas, el alma será inmortal...? (Men., 85e-86b).

Nosotros no percibimos tan claramente como Frutiger la diferencia con la argumentación del Fedón. Pero hay que resaltar que, después de lo dicho, Platón no confiere a la doctrina la certidumbre que debería seguirse de la necesidad con que se afirman los diversos eslabones de una cadena deductiva. No estamos aquí ante esos "razonamientos de hierro y acero" de los que nos habla el Gorgias y a los que aspira, según mostramos anteriormente, la metodología platónica de la persuasión racional. La prueba nos la proporciona Sócrates con las dudas que él mismo manifiesta:

"En los demás aspectos no sostendría con mucho ahinco esta doctrina; pero que si creemos que hay que investigar lo que no se sabe seremos mejores y más varoniles y menos inútiles que si creemos que lo que no sabemos no es posible investigarlo, por esto sí que estoy dispuesto a luchar, si soy capaz, tanto de palabra como de obra" (Menón, 86b-c).

La doctrina no se acepta, por consiguiente, por la necesidad de un razonamiento deductivo, sino por motivos de cvonveniencia práctica y moral: "De ningún modo hay que aceptar el argumento polémico ese; porque mientras ése nos haría pasivos y es para hombres blandos para quien es agradable de escuchar, este otro (el de la reminiscencia) nos hace activos y amantes de la investigación" (81d-e).

Hemos llegado al momento en que a Platón ya no le satisface la incertidumbre socrática de los primeros diálogos. Ahora está dispuesto a correr el riesgo de hacer afirmaciones que van más allá de los límites estrictos de la dialéctica. Uno puede encontrar justamente en este pasaje del Menón, como dice Guthrie (12), el momento en el que Platón va por primera vez más allá del Sócrates histórico y proporciona a su doctrina un fundamento filosófico propio. Ahora bien, queremos subrayar el hecho de que Platón no accede a la inmortalidad a través de argumentos estrictamente racionales. Decía E.Rohde (13), refiriéndose a las pruebas del Fedón, que el camino que lleva a Platón a la inmortalidad no hay que buscarlo en ellas: "si esas pruebas no demuestran realmente lo que deben demostrar..., no pudieron ser las que indujeron al filósofo al convencimiento propio". Cuesta mucho trabajo resistirse a la sospecha, como dice Dodds (14) de que las premisas están más bien determinadas por la conclusión que la conclusión por las premisas.

A partir del Menón comienza a abrirse una brecha que permite la introducción en el sistema platónico de verdades no estrictamente racionales. Dodds nos habla (15) de dos tipos de verdades en la obra de Platón que él llama verdades de religión y verdades de razón. Las primeras serían indemostrables y meramente probables, pero Platón, dice Dodds,

prefiere convencer a sus lectores con argumentos mejor que con la elocuencia mítica y, por consiguiente, se ve obligado a transponer sus creencias religiosas del nivel mítico al filosófico: "sus conclusiones a menudo aparecen antes que los argumentos filosóficos por los que las establece".

Nosotros creemos no solo que existe esa transposición, sino que el mito supone una quiebra en los fundamentos racionales del sistema platónico. Se trata de un tipo de verdades que no surgen, como hemos visto, del análisis racional, sino de fuentes mítico-religiosas y que además no gozan de la garantía epistemológica que permite a Platón afirmar la necesidad de otras verdades pertenecientes al sistema. En cierto sentido lleva razón Hegel cuando afirma que los mitos no indican sino la impotencia del pensamiento mismo. Ahora bien, no estamos de acuerdo con él cuando quiere relegar el mundo del mito a un ámbito no plenamente integrado en el sistema filosófico de Platón. Según Hegel, los mitos vienen a ser movimientos de la imaginación o relatos tomados de la representación de los sentidos y en ese sentido, piensa él, deben ser distinguidos de lo auténticamente especulativo (16). De acuerdo con ello, sería un error considerar "directamente como filosofía" lo que Platón expresa bajo la forma del mito en el plano de la representación. En opinión de Hegel, Platón no pretende afirmar filosóficamente lo que dice en el ámbito mítico-representativo. Y en el caso de la reminiscencia, ésta puede significar que el alma tuvo una existencia previa anterior al nacimiento del hombre, pero, dice Hegel (17), "si sabemos en qué consiste realmente lo filosófico no nos preocuparemos de tales expresiones y sabremos lo que en verdad quería y pensaba Platón".

Ahora bien, nosotros pensamos que dejar de lado tales expresiones es dejar fuera de consideración la parte más importante y significativa del pensamiento platónico. Ésta está integrada plenamente en su sistema filosófico, por muy incongruente que ello pueda parecer a la luz del ideal racional de persuasión al que aspira Platón. La solución hegeliana se ha repetido varias veces en la extensa serie de comentaristas de la obra de Platón. Sin embargo, si aceptamos lo que ello significa, veríamos que la filosofía de Platón se reduciría a muy poco. Tal es, por ejemplo, la tendencia de Couturat que, en su conocida tesis sobre los mitos de Platón (De Mythis platonicis, 1896), reduce el núcleo filosófico del platonismo a las más exiguas proporciones. Los mitos, de acuerdo con Couturat (18), no serían más que mentiras útiles, cuya ineptitud no engaña al filósofo aunque Platón se esfuerce en las masa en razón de su eficacia práctica.

Si esta tesis, que otros han repetido, fuese cierta, ¿qué quedaría del platonismo? Tiene razón V.Brochard cuando afirma que ciertos mitos expresan el pensamiento más íntimo de Platón y que, a pesar de su forma mítica, la mayoría de las teorías a las que Couturat aplica el calificativo de míticas forman parte integrante de la filosofía del sistema con el mismo título que la teoría de las ideas (19).

No podemos dejar de tener en consideración las palabras del mismo Platón, cuando le hace expresar a Sócrates su confianza en la verdad de este relato que hace posible la adquisición del conocimiento. El mito es un discurso verosímil que se sitúa entre las pocas verdades incuestionables de la dialéctica y la certidumbre de lo manifiestamente falso. Del mito no podemos decir que sea necesariamente verdadero (cf.Menón, 86b), pero por la misma razón tampoco podemos negar la doctrina que éste transmite. Platón respeta esta tradición de sacerdotes y poetas divinos (cfr. Menón, 81a-b),

sin cuestionarla, y, además hace todo el esfuerzo de que es capaz por acercarla a los domimios del logos. Ahora bien, debemos subrayar la especificidad de este discurso mítico y la distancia que le separa del ideal dialéctico sustentado por Platón. Esto es muy importante, si tenemos en cuenta, por otra parte, como hemos visto en un capítulo anterior, que Platón construye su crítica de la retórica desde ese ideal racional del discurso, al que ahora no se mantiene fiel, sin embargo, cuando recurre al mito.

En las páginas que dedica Guthrie al estudio del mito en Platón (20) hace alusión a "la introducción de mitos en apoyo de una tesis ya probada, o a punto de probarse por la dialéctica". Con ello el efecto producido en estos casos por los mitos, según Guthrie, estaría en la satisfacción de saber que, además de poder demostrar la verdad de una doctrina, podemos expresar su concordancia con un artículo de fe de venerable autoridad. Guthrie cita como ejemplo de este uso del mito el caso del Menón:

"La creencia (teoría de la reminiscencia) se introduce con una referencia a "nombres y mujeres sacerdotales" y se presenta en las palabras míticas de Píndaro; pero antes de aceptarla como verdadera, tenemos una elaborada comprobación llevada a cabo en el esclavo de Menón, por medio de un problema geométrico con todo su aparato científico". (21)

Sin embargo, a nuestro juicio, Platón no considera la reminiscencia como una doctrina probada dialécticamente. En el pasaje clave <Menón, 86b6-c2> se establece una diferencia entre dos aspectos del "mito". En primer lugar, están, en efecto, aquellos elementos a los que hace refencia el término "allá" en 86b6: "en los otros aspectos no sostendría yo con mucho ahinco esta doctrina". Sobre ellos recae toda la incertidumbre característica del mito. El segundo, por el contrario, es el efecto que la creencia genera en nosotros y, en este caso, Platón ya no alberga duda alguna sobre el particular: "Pero que si creemos que hay que investigar lo que no se sabe seremos mejores y más varoniles... por esto sí que yo estoy dispuesto a luchar, si soy capaz, tanto de palabra como de obra" (86b7-c2).

Nosotros queremos rechazar, por consiguiente, las dos interpretaciones opuestas a las que ya hemos aludido. Nos referimos, en primer lugar, a la tesis, cuyo fundamento estaría en Hegel, de que el mito es una parte no integrada en la filosofía de Platón y, en segundo lugar, a la afirmación según la cual Platón reduce en el Menón el mito de la reminiscencia a un logos probado dialécticamente. Frente a ellas queremos subrayar el hecho de que Platón ha encontrado sitio en el sistema para unas verdades en las que cree firmemente (pisteúon alēthei, 81e1-2), aun cuando es consciente de que no puede demostrarla con argumentos definitivamente probatorios. La utilidad persuasiva de las mismas se pone claramente en evidencia y cuenta más que ninguna otra cosa como razón fundamental por la que son aceptadas. El argumento erístico hace imposible la búsqueda del saber, mientras que la doctrina de la reminiscencia nos hace activos y amantes de la investigación.

Platón quiere abrir caminos a la fe en ese logos en cuya dirección nos impulsa la persuasión del mito. Hay que resistir al efecto persuasivo de un argumento erístico que haría estéril nuestra vida intelectual (oúkoun deî peíthesthai toútōi tōi eristikōi lógōi, 81d5) y prestar oídos a una venerable tradición, confiando en la verdad de sus relatos. Stewart lo ha expresado perfectamente cuando dice que la manera más segura de creer que nuestras facultades mentales no nos engañan consiste en utilizarlas. La persuasión del mito, afirma (21 Bis), nos conforta y nos pone en la actitud

no de argüir acerca de nuestras facultades mentales, sino en la de creer en ellas.

Platón pone su gnoseología en relación con la doctrina órfico-pitagórica de la inmortalidad del alma y la razón que le hace defender esta concepción es el profundo sentido ético que ve en ella. Contrariamente a un análisis que viera la doctrina de la reminiscencia a una luz puramente epistemológica, hay que resaltar que ésta forma parte de una escatología mítica y que está enlazada con las más hondas preocupaciones de la ética platónica. Los diálogos posteriores se encargarán de poner esto en evidencia, pero tales aspectos no están ausentes en el Menón. Lo esencial está ya dicho aquí cuando Sócrates afirma que, de acuerdo con esta doctrina, el alma del hombre es inmortal y que unas veces termina de vivir y otras vuelve a existir, pero que jamás perece y que por eso es necesario vivir con la máxima santidad toda la vida (Menón, 81b). La cita de Píndaro que viene a continuación de este pasaje nos anticipa en breves líneas la fuente órfica común de la que dependerán los diálogos posteriores. (22) El hombre es responsable de sus actos y debe dar cuenta de ellos en el más allá:

"porque aquellos que a Proserpina hayan pagado el precio de su antiguo pecado, al sol de arriba a los nueve años devuelve de nuevo las almas de ellos, de las que ilustres y desbordantes en fuerza y sabiduría los más grandes hombres saldrán; y para el tiempo restante héroes santos los llaman los hombres". (Men., 81b-c)

Sin embargo, como afirma Friedländer (23), el mito no es aquí un viaje al país de los sueños, sino una llamada a la acción. Platón utiliza el logos hasta donde puede para lograr el efecto persuasivo que va buscando. Pero si la razón no puede llegar a las conclusiones deseadas, queda la imagen del mito, llena de fuerza persuasiva, para ponernos en la senda del saber.

Gorgias.

Vamos a analizar tres pasajes del Gorgias que nos parecen muy relevantes en relación al tema que venimos tratando. Nos referimos, en primer lugar, a Gorg. 493a-d y 493d-494a. Posteriormente examinaremos el mito final con el que acaba el diálogo en 523a y sgs.

Los dos primeros pasajes están dentro del contexto general de la discusión entre Sócrates y Calicles acerca del modo de vida que consideran mejor. Vamos a resumir en muy pocas palabras las actitudes de uno y otro. Calicles ha defendido su conocida tesis de que lo justo por naturaleza es que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es (Gorg. 483d). Afirma que los hombres más capaces para establecer su dominio sobre los demás no tienen por qué dominarse a sí mismos, como quiere Sócrates (cfr.Gorg. 491d). Al contrario, "lo bello y justo por naturaleza" es dejar que los deseos se hagan tan grandes como sea posible y satisfacerlos con decisión e inteligencia, no negándoles nada que puedan apetecer (cfr. Gorg. 491e-492a). La moderación y la justicia igualitaria

propia de las convenciones sociales son fruto de la debilidad y la impotencia. Para Calicles, efectivamente, la virtud y la felicidad consisten en alimentar todos esos deseos hasta la saciedad y vienen a identificarse con la molicie, la intemperancia y el libertinaje.

Sócrates considera terrible este modo de vida y responde con una cita de Eurípides que interpreta a la luz de de las doctrinas órfico-pitagóricas. ¿Quién sabe, dice, si vivir es morir y morir es vivir? Es decir, tal vez sea esta vida una cárcel y el cuerpo un sepulcro que impide al alma alcanzar su destino. Sócrates habla de oídas (cfr.Gorg. 493a) y se refiere a un "narrador de mitos" (mythologôn, 493a5) que llamaba tonel (píthon) a esa parte del alma en la que residen las pasiones a causa de su docilidad y obediencia.

A nuestro modo de ver, a pesar de las alusiones al mundo del más allá que aparecen en el texto, lo fundamental es la comparación del alma con un tonel agujereado. Según afirma Sócrates aquel narrador "decía que la parte del alma de los insensatos en la que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable". Por esta razón creemos que se trata más bien de una alegoría que de un mito, porque la intención es sencillamente proporcionar una representación de la vida inmoderada. Ahora bien, no negamos que hay elementos míticos en el texto: los detalles referentes al destino de los no iniciados en el Hades e incluso la imagen alegórica del alma están tomados de las tradiciones míticas. Según Dodds (24), Platón estaría recogiendo la versión de un pitagórico que dependería de una tradición mítica anterior. Y Guthrie defiende la existencia de una fuente claramente órfica (25), ya que en el Crátilo (400c) Platón atribuye a los órficos el lema "soma-sema" que aparece aquí al principio del pasaje. Guthrie nos recuerda un texto de Pausanias en el que éste describe una famosa pintura del siglo V en Delfos. La escena estaba pintada por Polignoto y representaba el descenso de Odiseo al Hades. En ella aparecían unas mujeres llevando agua en cacharros rotos que representaban a los que no habían sido iniciados (cfr.Pausanias, 10,31,9,11).

La comparación del alma con un cedazo agujereado y los detalles referentes al Hades tienen, pues, un origen claramente mítico. Pero la cuestión es si tiene el texto en su totalidad tal carácter. Hay autores que se lo han atribuido (26), mientras otros lo han negado categóricamente (27). La reiteración del término "mythologo" puede inducirnos a error. Pero no debemos olvidar que este pasaje guarda una estrecha relación con el segundo y en este caso no hay el menor indicio de que pueda tratarse de un mito. Es más, el mismo Sócrates nos dice que se trata de "otra imagen (állēn eikóna, 493d5) procedente de la misma escuela que la anterior".

Ambos textos deben considerarse, por consiguiente, como comparaciones alegóricas y no como mitos. Lo esencial en ellos es trazar una imagen del alma que sirva para exponer las excelencias del modo de vida propuesto por Sócrates y las desgracias que lleva consigo el que defiende Calicles. Ahora se comparan los dos modos de vida, el moderado y el disoluto, con la vida de dos hombres, uno de los cuales tendría toneles sanos y cabales donde almacenar varios líquidos, y el otro los tendría agujereados y podridos. El primero, aunque tuviese que esforzarse por conseguir el vino, la miel o la leche, los guardaría en sus toneles y no tendría que volver a preocuparse. A la moderación la acompañan, pues, tranquilidad y satisfacción. Pero el segundo se vería obligado a llenarlos constantemente de día y de noche o soportaría los más grandes sufrimientos (cdr.Gorg. 493c-494a).

De la misma manera que en el primer caso, el texto propone una imagen del alma que quiere hacer ver a Calicles lo desgraciada y terrible que es una vida inmoderada. Si antes se trataba de un cedazo agujereado que no puede retener nada por incredulidad y por olvido (cfr.493c3), ahora la imagen de los toneles podridos y llenos de agujeros nos llama la atención, una vez más, sobre el carácter insaciable de las pasiones. Ambos casos son perfectamente paralelos y nos hacen ver que el modo de vida propuesto por Calicles es una tarea infinita y vana que niega el sosiego a quien la emprende. Ya hemos dicho que en el primer caso hay un elemento mítico cuando se dice que "en el Hades tendrían el colmo de la desgracia los no iniciados y llevarían agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado". Pero aquí la mención del Hades no es más que una cuña que anticipa el mito final, porque lo principal en la alusión al mundo del más allá es hacer ver que el alma del inmoderado se ve obligada a emprender una tarea inacabable, sin alcanzar nunca la satisfacción. Y esto se aplica a la vida presente que es, en definitiva, de la que se está hablando ahora.

En conclusión, el segundo pasaje no es de ninguna manera un mito, sino una mera imagen y el primero, a pesar de la presencia de contenidos míticos, no lo es tampoco, porque estos elementos no aparecen sino para expresar alegóricamente el modo inmoderado de vivir. Platón no pretende decirnos ahora cómo es la existencia del alma inmoderada en el más allá, sino cómo es en este mundo. Ahora bien, el hecho de que ambos pasajes no tengan un carácter mítico, no quiere decir que haya que considerarlos de naturaleza dialéctica. Platón no demuestra aquí los presupuestos antropológicos en los que fundamenta su defensa de la moderación y la justicia. Todo lo que tenemos es una comparación del alma con un cedazo agujereado y con unos toneles en mal estado. Ambas imágenes ilustran su opinión de que las pasiones tienen un carácter insaciable y expresan su opinión de que no hay que entregarse a ellas, porque esto supondría una vida de insatisfacción y desgracia. Pero ello no supone que se nos haya dado una demostración dialéctica de cuál es la naturaleza del alma y el modo de existencia que mejor le corresponde.

A nuestro entender, no hemos sobrepasado el ámbito de lo que Platón llamaría mera opinión. Teniendo en cuenta los presupuestos desde los que lleva a cabo su crítica de la retórica, tenemos que decir que aquí tampoco hay una "epistémē" del alma. Sólo tenemos una mera analogía a la que Platón recurre por el efecto persuasivo del que está dotada. La imagen del alma que aparece en el caso del cedazo agujereado o en el de los toneles podridos tiene una fuerza plástica indudable para poner ante nuestros ojos un ideal ético de la existencia. Pero no vemos por ningún lado la necesidad dialéctica en la que podría fundarse este concepto del alma. La semejanza de tales recursos con los que son característicos de la retórica es para nosotros evidente.

El mismo Socrates hace ver la intención persuasiva de las imágenes que ha utilizado:

"Estas comparaciones son probablemente absurdas; 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 (peîsai metathésthai, 493c5) 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. 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 semejantes (mythologō)

(493c)".

Y después de haber utilizado la otra imagen de los toneles llenos para mostrar a Calicles las excelencias de la vida moderada, vuelve a reiterar su deseo de persuadirle. "¿Consigo con estos ejemplos persuadirte a que admitas que la vida moderada es mejor que la disoluta o no lo consigo?".

El discurso de Sócrates parece más bien un discurso retórico que dialéctico y, de hecho, Calicles no se siente obligado a asentir aceptando la moraleja que de él se deduce. Las imágenes alegóricas no confieren al discurso ninguna fuerza demostrativa y, como ocurre siempre con los procedimientos retóricos, se puede hallar una salida para responder invirtiendo el sentido de lo que se quiere demostrar con ellos. Esto, efectivamente, es lo que intenta Calicles:

"Para el de los toneles llenos, ya no hay placer alguno; pues eso es precisamente lo que antes llamaba vivir como una piedra; cuando los ha llenado, no goza ni sufre. Al contrario, vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible".

En los casos que hemos examinado el uso de la imagen y la alegoría no es una mera ilustración del análisis dialéctico previamente trazado por el logos. Así podría haber sucedido, pues una comparación puede resumir en una imagen la síntesis de un discurso lógico. Pero aquí han quedado sueltos demasiados hilos y no ha llegado a constituirse una urdimbre dialéctica. En ausencia de este trabajo previo del análisis racional, la imagen alegórica no puede ser traducida fácilmente a un discurso de argumentos basado en principios evidentes. Calicles es consciente de ello y la utiliza, en consecuencia, como un puro recurso retórico al que se le pueden conferir sentidos opuestos.

Examinemos finalmente el mito con el que termina el Gorgias. Importa mucho tener una idea clara de la relación que este relato escatológico guarda con el resto del diálogo, si queremos llegar a tener una idea clara de la función que tiene el mito en la obra de Platón. Lo mismo que en el caso anterior, en el que tratábamos de una comparación alegórica basada en imágenes, ahora podemos preguntar si el mito hace algo más que resumir pictóricamente el resultado del análisis dialéctico. Muchos comentaristas han mantenido que el mito en Platón no hace sino colaborar con el logos al mismo fin. Tal es, por ejemplo, la tesis de W.Jaeger:

"El mito que figura al final del Gorgias procura por todos los medios hacer asequible al sentimiento vivo lo demostrado por la lógica. La forma del mito no significa que Platón apele a una fuerza irracional en nosotros como fuente especial, o incluso como la verdadera fuente de conocimiento, pero nos hace conocer como una imagen completa, a través de figuras físicas y de sucesos de bulto, como en una pantalla, las líneas trazadas antes por el análisis racional. Por lo tanto, el mito tiene una función de resumen y de síntesis dentro de la obra de arte". (28)

Antes de entrar en el examen de esta tesis, convendría que tuviéramos presentes los elementos dialécticos de la discusión precedente. En ella Sócrates ha identificado la tesis de Calicles con un hedonismo a ultranza cuya crítica le permite rechazar después los presupuestos de sus concepciones éticas. Sócrates quiere mostrar que el placer y el bien son dos cosas distintas para poner en evidencia la debilidad de su adversario. La reducción al absurdo de Calicles (cfr.495a-499b) le permite invertir el presupuesto del que se había partido para afirmar como conclusión que "se debe hacer por el bien lo agradable y las demás cosas, pero no el bien por

el placer" (500a). Sócrates recurre a continuación al concepto de orden (cfr. Gorg. 504a y sgs.) para mostrar que la justicia consiste en un concierto del alma que recibe el nombre de norma y ley, El buen estado del alma es la armonía interior y el equilibrio saludable de una vida moderada. Por ello el que obra bien es feliz y afortunado, mientras que el desenfrenado y el perverso encuentra la desgracia y el infortunio (cfr.507a y sgs.)

Ahora bien, ¿no constituyen las tensiones de la polis una amenaza para este equilibrio del alma? ¿No puede venirse abajo la concepción de la felicidad defendida por Sócrates en un mundo que no guarda relación alguna con el cosmos interior que es propio del alma? La amenaza de Calicles (cfr.Gorg. 486a-c) no puede ser refutada y el lector sabe, como si estuviera presenciando una tragedia, que Sócrates no podrá escapar de las consecuencias que habrá de traerle su enfrentamiento con la polis. Sócrates no puede hacer otra cosda que repetir una vez más su certidumbre moral de que es "más vergonzoso y peor la injusticia para el que la comete que para el que la sufre" (Gorg. 508d-e). Pero, en el fondo, si la discusión acabara aquí, el balance de los logros alcanzados por esta concepción del alma serían bien exiguos y en la mente del lector habrían quedados refutados por el mero hecho de conocer el trágico destino que aguardaba a quien la había defendido.

Calicles inició su intervención afirmando que los valores ordinarios de la justicia comunitaria no están en concordancia con los intereses de los individuos superiores. Sócrates ha querido oponer a esto un nuevo concepto del alma, pero, a la postre, ha quedado demostrado que ese concepto no guarda la debida correspondencia con el estado en que se halla la sociedad ateniense. Hay aquí un límite que el logos socrático no ha podido superar. Si la dialéctica no pudiera ahora descansar en los caminos que abre el mito, podríamos decir que su objetivo de lograr el triunfo sobre el realismo moral defendido por sus adversarios habría sido un objetivo fallido. La dialéctica socrática presenta un balance muy reducido. Todo lo que tenemos es un concepto interiorista de la felicidad y una teoría del alma en la que ésta aparece como un cosmos puramente individual sobre la que pende constantemente la amenaza exterior de un mundo en desolrden.

Platón es consciente de que el poder persuasivo de la dialéctica es limitado. En medio del realismo moral de los intelectuales y los políticos atenienses nbo podría ser de otra forma. Las siguientes palabras de Calicles son muy ilustrativas en este sentido y Platón sabe que representan el sentir general:

"No sé, afirma (Gorg.513c), por qué me parece que tienes razón, Sócrates, pero me sucede lo que a la mayoría, no me convenzo del todo".

Los comentaristas de Platón insisten a menudo, como hemos visto en la cita de Jaeger, en la afirmación de que el mito no hace sino resumir las líneas trazadas previamente por el análisis racional. En un sentido probablemente distinto, pero no muy lejano, Friedländer (29), Guthrie (30) y otros han afirmado igualmente que el mito es una extensión del argumento hacia regiones que están más allá del alcance dialéctico. Nosotros quisiéramos insistir en el hecho de que en el mito se abre un ámbito radicalmente distinto, pues las "razones" en las que se apoya la misma tesis antes defendida en los dominios del logos son completamente diferentes. La dialéctica socrática argumentó en favor de los ideales de justicia y moderación sobre la base de un concepto terreno de la existencia

y del alma. Pero esa argumentación se ha revelado insuficiente y Platón se ve obligado a buscar en la otra vida una nueva dimensión de la existencia humana sin la cual la teoría socrática del alma nos conduciría a un heroísmo trágico muy poco convincente.

El mismo Jaeger, que no se ha dedicado precisamente a resaltar las contradicciones internas del platonismo, tiene que reconocer que sin semejante apoyo en un mundo invisible, perdería su equilibrio la existencia del hombre que vive y piensa como Sócrates:

"La verdad de la valoración socrática de la vida sólo podía comprenderse refiriéndola a un más allá. tal como lo pintaba el lenguaje enérgico y sensible de las representaciones órficas de la vida después de la muerte". (31)

Con el mito se abre, pues, en el Gorgias un ámbito distinto, en el que se atinede a consideraciones completamente diferentes de las que se habían tenido en cuenta en el plano dialéctico. El mito surge ante la necesidad de remediar los escasos recursos persuasivos con que cuenta el discurso racional para defender los ideales éticos y políticos de Platón. Igual que ocurre en el Fedón (cfr.85a), aquí se recomienda la aceptación del mito, como dice Dodds (32), "faute de mieux". "No sería extraño, afirma Sócrates, que lo despreciáramos, si investigando, pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero" (Gorg.527a) El mito no nace, pues, de la abundancia de razones y supone el reconocimiento de que "hay que abrir caminos a la fe" allí donde la dialéctica no tiene más remedio que detenerse.

El último texto que hemos citado nos lleva a plantearnos una vez más el problema de la verdad en el relato mítico. Es curioso observar que Platón rehusa aquí la utilización de la palabra mito, como si su oposición al término logos estuviera cifrada en los valores de verdad y falsedad y quisiera evitar tal denominación para no incluir su narración en el género de lo falso o de lo meramente fantástico. "Escucha, dice Sócrates (Gorg.523a), un precioso relato (kalou lógou), que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero (lógon), pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad". El relato que trata del juicio del alma después de la muerte es, pues, para Platón un logos y esto lo repite varias veces a lo largo de la obra (cfr. 522e5, 526d4, 527c6, 527e2). El hecho de que tales temas referentes a la existencia del hombre en la otra vida no puedan tratarse con procedimientos dialécticos no quiere decir, por consiguiente, que no constituyan un discurso verdadero.

Se ha dudado de la sinceridad de estas afirmaciones de Platón en las que manifiesta su confianza en la verdad de los relatos míticos. Couturat, por ejemplo, vio en ellos una muestra más de la ironía platónica (33). Pero las propias palabras de Platón son demasiado claras como para ponerlas en duda y, si lo hiciéramos, no vemos claramente dónde podríamos detenernos. La Carta VII viene, por otra parte, a confirmar lo que decimos con palabras muy próximas a las del Gorgias:

"Hay que creer (peithesthai) siempre y realmente en las sagradas y tradicionales doctrinas (toîs palaioîs kaì hiepoîs lógois, 335a) que nos enseñan que el alma es inmortal, que está sometida a jueces y que sufre los máximos castigos cuando se separa del cuerpo; de aquí que se deba considerar el ser víctima de grandes delitos e injusticias como mal menor que cometerlos". (335a)

En este texto Platón muestra muy bien cuál es su actitud ante el mito. Este no es el resultado de una indagación dialéctica que obligue al

entendimiento con la necesidad de sus conclusiones, sino como algo relativo a creencias de las que uno tiene que persuadirse a sí mismo. En el Gorgias Platón le hace decir a Sócrates qué él ha sido persuadido (ton lógon pépeismai, 526d4) por estos relatos y que medita de qué modo presentará su alma al juez lo más sana posible. El mito es, efectivamente, un instrumento de persuasión. Pero ello sólo es posible porque se presenta como un discurso verdadero que encierra elementos decisivos para el destino del alma.

Esto no quiere decir que debamos aceptar al pie de la letra todos los detalles del relato mítico. Hay siempre en el mito una mezcla de verdad y falsedad ("mélange de vérité et de fantasie", dice Frutiger <34>), porque es también un producto literario abierto a la fecundidad artística del narrador. Ya hemos dicho anteriormente que el mito no es en Platón mera alegoría y que por ello no es posible una completa racionalización del mismo. Ahora bien, hay elementos que están presentes en la narración solamente por la estructura dramática de la obra. Por ejemplo, al comienzo de su relato, Sócrates nos cuenta en el Gorgias que en tiempos de Crono y aún más recientemente en tiempos de Zeus los jueces estaban vivos y juzagban a los hombres vivos en el día en que iban a morir (cfr.Gorg.523b-c). A consecuencia de ello, el alma perversa podía revestirse de apariencias engañosas y los juicios eran defectuosos. Posteriormente Zeus toma la determinación de que se juzgue a los hombres desnudos y después de la muerte, por jueces que estén en las misma condiciones que ellos para evitar así todos los inconvenientes que comprometían anteriormente su decsición.

Esta claro que no hay que tomar al pie de la letra este detalle del relato mítico. Lo que se presenta como una secuencia cronológica de acontecimientos sucesivos no es más que un símbolo cuya presencia se explica por la relación del mito con el resto de la obra. El Gorgias es fundamentalmente, entre otras cosas, una crítica de la retórica y el mito quiere recalcar su inutilidad en la dimensión trascendente de la existencia. Al principio, cuando los juicios eran en vida, los que iban a morir podían presentar numerosos testigos para asegurar que habían vivido justamente (cfr. 523c). Pero, después de la decisión de Zeus, esto ya no es posible, porque el juicio tiene lugar después de la muerte. El mito insiste, pues, en la inutilidad de los recursos retóricos cuando el hombre se enfrenta al juicio en el que va a decidirse su suerte. La secuencia cronológica que pertenece a la narración es, por consiguiente, un símbolo en el que se expresa, ciertamente, una verdad, pero no una doctrina que haya de ser aceptada en todos sus detalles.

No siempre es tan fácil, sin embargo, distinguir qué es lo que hay que tomar como mera fantasía literaria. Trazar la demarcación entre la alegoría y la doctrina positiva es, precisamente, como ha señalado Frutiger (35), una dificultad inherente al mito. Sin embargo, por mucho que queramos reducir el contenido de lo que estemos dispuesto a considerar doctrina platónica sobre la vida del alma en el más allá, tendremos que aceptar, como señala J.Annas (36), que Platón creía en la existencia de un destino mejor para el hombre que había vivido en la virtud. Se tratará de un juicio con tales o cuales características. Incluso podríamos aceptar que el "juicio" no sea más que una forma simbólica de aludir a la manera en que se decide el destino del alma. Pero la verdad del mito es sencillamente que el juicio de los vivos y la vida en la tierra no son la última palabra sobre la suerte del hombre. Por mucho que queramos racionalizar el mito del

Gorgias, para nosotros es innegable que éste sitúa la existencia humana en una dimensión escatológica y que Platón desplaza a ese ámbito la discusión final con la concepción realista de la vida a la que no puede derrotar completamente con los argumentos de la dialéctica.

¿Qué queda, entonces, de lo demás? Si lo fundamental del mito representa las creencias sinceras del mismo Platón, como hemos visto en la Carta VII, ¿qué función tienen los detalles y las imágenes que aparecen en estos relatos? Es verdad que los mitos son la expresión de una fe y que Platón está convencido, según él mismo dice, de la verdad profunda que en ellos se encierra, pero éstos son también un instrumento de persuasión. En este sentido, Platón quiere asegurar la eficacia persuasiva del mito insertando lo fundamental de su doctrina en las imágenes y las figuras de la tradición mítica. De ahí que invoque, al principio, la autoridad de Homero (cfr.Gorg.523a) y cite a éste posteriormente en otras ocasiones (cfr. 525d, 526d). Como ha señalado Dodds (37), Platón utiliza todas las referencias que hace a la tradición homérica "en detalles no esenciales", "para darle un aire de ortodoxia a una narrativa no del todo ortodoxa".

Para llegar a ser un discurso persuasivo, el mito tiene que enlazar con esas imágenes de la tradición que el escepticismo dominante en los intelectuales de la época no había podido sustraer a los hombres sencillos. Dodds (38) y Guthrie (39), entre otros, han estudiado las fuentes y los orígenes últimos del mito del Gorgias con el que se inician los temas escatológicos en la obra de Platón. No vamos a detenernos a analizar las discrepancias de Dodds en relación a la fuente órfica propuesta por Guthrie. Pero importa subrayar que Platón toma elementos prestados de la tradición homérica y de las fuentes órficas integrándolas en un esquema propio que las transforma a su conveniencia para acomodarlas al sentido ético que quiere imprimirles. La posibilidad de alterar ciertos detalles del relato es, por otra parte, un rasgo que Platón comparte con todos los narradores de mitos. los cuales solían modificar o añadir detalles de su propia cosecha dentro de la libertad característica de la literatura mitológica.

Queremos finalmente comentar un punto importante en relación al castigo final de los pecadores que nos parece importante. Es esencial al mito la idea de que la injusticia es una enfermedad del alma que sólo se cura con sufrimientos y dolores (cfr.Gorg.525b). Ya sea en esta vida o en la otra no es posible curarse de la injusticia de otro modo. Nos parece que este es un rasgo profundamente ajeno al carácter intelectualista de la concepción socrática del alma. Una vez más tenemos que dejar constancia de las reservas que la prudencia nos impone en un tema en el que no es posible certidumbre alguna. Pero no resistimos la tentación de pensar que se trata de un elemento platónico superpuesto al intelectualismo socrático, sin enlazar adecuadamente con él. Si el pecado es debido solamente a la ignorancia o a un error de la inteligencia, ¿por qué, entonces, es necesario el dolor para restablecer la salud del alma?

Platón no olvida decirnos nuevamente que Sócrates habla de oídas (cfr.524a8) y esto, como afirma Dodds (40), bien puede ser un expediente para no hacerle responsable de opiniones que probablemente no defendió nunca. A nuestro modo de ver, Platón ha descubierto en el Gorgias la importancia que tienen en el alma los deseos y las pasiones irracionales. Si hacemos caso a las noticias que nos da Aristóteles (Magna Moralia, 1182a20) de Sócrates "el efecto de convertir las virtudes en ramas del saber fue eliminar la parte irracional del alma", mientras "Platón dividió

el alma en sus partes racionales e irracionales y explicó las virtudes adecuadas de una y otra". En esta obra, efectivamente, Platón advierte que las pasiones pueden llegar a tener un carácter insaciable y romper el equilibrio interior que existe cuando rige la razón:

"A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, le llamó tonel a causa de su docilidad y obediencia y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado, aludiendo a su carácter insaciable".

Esta imagen del alma se aparta de lo socrático en la medida en que reconoce dentro de ella una fuerza independiente de la razón que puede imponer su ley sobre ésta. Platón no es inconsciente de que se trata de una teoría opuesta al intelectualismo socrático y, de hecho, nunca renuncia explícitamente a éste (cfr.Gorg. 460b). Pero sólo esta nueva idea del alma explica a nuestro juicio la concepción del dolor como único remedio capaz de eliminar el mal y restablecer la salud. Aunque Platón no lo diga explícitamente, se supone que el sufrimiento y el dolor romperían la dinámica irresistible de las pasiones y ejercerían sobre la búsqueda insaciable de placeres una acción de refrenamiento y de restablecimiento del equilibrio perdido.

La acción persuasiva del mito presupone, efectivamente, como ha visto Edelstein (41), la presencia en el alma de un factor irracional al que no es posible exorcizar con razones y argumentos. Esta parte del alma es precisamente la que "se deja persuadir (anapeísthesthai, 493a4), cambiando súbitamente de un lado a otro". El juego de palabras del hombre de Sicilia al que Platón hace referencia resalta este carácter al llamarla tonel (píthos) por su docilidad y obediencia (dià tò pithanón te kaì peistikón, 493a6-7). "El mito, dice Edelstein (42), conformado en concordancia con la razón, trae al ámbito de las pasiones la luz del intelecto e impulsa al hombre a actuar con esperanza en el sentido que la razón ha puesto ante él".

Nosotros discrepamos de Edelstein, porque él cree que el mito de carácter ético no tiene su razón de ser en la insuficiencia del intelecto. En este terreno, a diferencia de lo que ocurre en la cosmología, la razón, según Edelstein, es capaz de proporcionar conocimiento y hacer que emerga victorioso el argumento recto (43). En nuestro comentario del Gorgias hemos señalado ya las limitaciones que tiene en este sentido la dialéctica socrática. Pero le damos la razón cuando afirma que el mito habla a las pasiones del hombre. Efectivamente, el mito crea y confirma esperanzas o suscita temores, porque "está enraizado, como él dice (44), en la naturaleza irracional del hombre" y habla un lenguaje próximo al placer y al dolor que está, por consiguiente, en la dinámica de esa parte del alma a la que no llegan los argumentos de la razón.

Platón se esfuerza en el Gorgias por pintarnos el castigo de los pecadores en los tonos más patéticos. Habrá quienes admitan curación y quienes sufran un mal incurable. Los primeros se curarán por medio de sufrimientos y dolores, pero los incurables servirán de ejemplo a los demás, que les verán padecer "los mayores y más dolorosos suplicios a causa de sus culpas, colgados, por así decirlo, como ejemplo, en la prisión del Hades, donde son espectáculo y advertencia para los culpables que, sucesivamente, van llegando" (Gorg. 525c).

Se ha discutido si hay aquí una referencia a la reencarnación, que no

se menciona explícitamente en el diálogo. De esta opinión son, por ejemplo, Friedländer (45) y Dodds (46). La reencarnación aparece, desde luego, en los otros dos mitos escatológicos del Fedón y la República, y, por tanto, podría haber una alusión a ella cuando dice Platón que el sufrimiento de los incurables servirá de ejemplo a los que llegan al Hades. Se supone que, si sirve de ejemplo a éstos, es porque van a volver de nuevo a la vida. Pero también podría decirse que, al volver, olvidan su visión del Hades. En cualquier caso, el mito no va dirigido a los muertos, sino a los vivos y es a éstos a quienes hay que persuadir para que lleven una vida justa. Como ha visto Guthrie (47), la intención de Sócrates, al contar el mito, es hacer a un bien a Calicles y que éste crea en la verdad de estos relatos que proceden de la inspiración religiosa.

Que el mito del Gorgias tiene una intención persuasiva está, por otra parte, demasiado claro para tener que insitir mucho en ello. En definitiva, es el último "argumento" que precede a la exhortación final que Sócrates dirige a Calicles. Por medio del mito Sócrates rechaza las amenazas de Calicles y le devuelve sus recomendaciones punto por punto, intentando persuadirle con la esperanza de una vida mejor:

"Invito a todos los demás hombres, en la medida en que puedo, y por cierto también a ti, Calicles, correspondiendo a tu invitación, a esta vida y a este debate que vale por todos los de la tierra, según yo afirmo, y te censuro porque no serás capaz de defenderte cuando llegue el juicio y el examen del que ahora hablaba...(526e). Así pues, hazme caso (peithómenos, 527c5) y acompañame allí, donde una vez que hayas llegado, encontrarás la felicidad en la vida y en la muerte, según enseña este relato...Tomémos como guía este relato que ahora nos ha quedado manifiesto, que nos indica que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes. Sigámosle, pues, nosotros e invitemos a los demás a seguirlo también, abandonando ese otro en el que tú confías y al que me exhortas, porque en verdad no vale nada, CAlicles" (527e).

La distinción entre creencia y saber, analizada en las primeras páginas del Gorgias, como fundamento de la crítica a la retórica, no impide, por consiguiente, que este gran diálogo de Platón acabe con una exhortación persuasiva que apela a la fe y a las tradiciones religiosas y aún a las pasiones del hombre más que a la razón y a los argumentos.

N O T A S.

1. G.F.Hegel, 1977, vol. II, pág. 151.
2. Cfr. op. cit., pág. 161.
3. Cfr. op. cit., pág. 166.
4. J.A.Stewart, 1970, pág. 86.
5. Cfr. P.Frutiger, 1930, pág. 69 y sgs.
6. Cfr. op. cit., pág. 69.
7. P.Friedländer, 1964, pág. 284.
8. Cfr. E.R.Dodds, 1980, pág. 197.
9. Cfr. a favor de esta tesis, J.Burnet, 1968,, págs.33-4, y en contra, L.Robin, 1919, 451 y sgs.
10. E.R.Dodds, 1980, pág. 198.
11. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 250.
12. Op. cit., pág. 241.
13. E.Rohde, 1973, vol. II, pág. 497.
14. E.R.Dodds, 1945, pág. 24.
15. Loc. cit.
16. G.F.Hegel, 1977, vol. II, pág. 150 y sgs.
17. Op. cit., pág. 153.
18. L.Couturat, 1896 (1), pág. 15 y sgs.
19. Cfr. V.Brochard, 1912, pags. 48-9.
20. W.K.C.Guthrie, 1970, pág. 243 y sgs.
21. Op. cit., pág. 243.
22. Op. cit., pág. 167.
23. P.Friedländer, 1964, pág. 283.
24. E.R.Dodds, 1980, pág. 211, n. 5.
25. W.K.C.Guthrie, 1970, pág. 195.
26. R.Zaslavsky, 1981, pág. 196-7.
27. Cfr. P.Frutiger, 1930, pág.112.
28. W.Jaeger, 1971, pág. 540.
29. P.Friedländer, 1973, pág. 189.
30. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 307.
31. W.Jaeger, 1971, pág. 541.
32. E.R.Dodds, 1959, pág. 385.
33. L.Couturat, 1896, págs. 21 y 61-4.
34. Cfr. P.Frutiger, 1930, pág. 219.
35. Op. cit., pág. 216.
36. Cfr. J. [illegible]nas, 1982, pág. 125.
37. E.R.Dodds, 1959, pág. 373.
38. Op. cit., pág. 372.
39. W.K.C.Guthrie, 1970, pág. 151 y sgs.; 1980, pág. 305-7.
40. E.R.Dodds, 1959, pág. 373.
41. L.Edelstein, 1949, pág. 473.
42. Loc. cit.
43. Op. cit., pág. 472.

44. Op. cit., pág. 474.
45. P.Friedländer, 1973, pág. 185.
46. E.R.Dodds, 1959, pág. 375.
47. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 306.

F E D Ó N

El Fedón es un diálogo muy ilustrativo en relación al tema que venimos estudiando, porque está construido en su totalidad sobre unos fundamentos que tienen que ver mucho más con la verosimilitud característica de las creencias religiosas que con la necesidad de los argumentos filosóficos. Platón toma elementos prestados que proceden de diversas fuentes. Hay referencias a la mitología tradicional, a las religiones mistéricas que predicaban la salvación del individuo y a todo ese amplio espectro de creencias que venimos denominando un tanto imprecisamente órfico-pitagóricas. Nos parece muy acertado el comentario de Taylor cuando afirma (1) que la actitud de Sócrates en el Fedón es la de una "fides quaerens intellectum" que combate contra la duda universal de la misma manera que lo hace contra un fideísmo ciego. Efectivamente, nosotros pensamos que el Fedón es la expresión de una fe y de un ideal ético, pero, a la vez, es el intento de justificar racionalmente una doctrina a la que se ha llegado por una vía distinta de la razón. Es un diálogo del que habremos de obtener conclusiones importantes en relación a la metodología platónica de la persuasión, porque toda la obra es, en cierto sentido, una lucha contra la incredulidad y la falta de fe. En el Gorgias ya nos decía Platón que el alma de los insensatos está llena de agujeros y no puede contener nada por desconfianza y por olvido. Ahora, la defensa de la moderación, en la que cree Platón encontrar el remedio para los males del estado, aparece casi exclusivamente referida al mundo trascendente de las creencias religiosas.

Hay bastantes discrepancias a la hora de enjuiciar cuáles son los pasajes míticos del Fedón. Como es natural, ello depende del criterio que se siga para establecer qué se va a considerar como mito. Teniendo en cuenta que nuestro objetivo consiste en analizar los pasajes en los que Platón se aparta de su ideal dialéctico del discurso, será necesario atender más a la confrontación con este modelo de persuasión racional que a otros factores basados en características meramente accesorias. Zaslavsky afirma (2) que el único criterio seguro y libre de prejuicios es el de considerar que es mito sólo lo que recibe esta denominación en la obra de Platón. La adopción de este criterio le lleva, en consecuencia, a negar, por ejemplo, que el relato final del Gorgias sea un mito (3), ya que Platón no le da allí esa denominación. Pero esto, a nuestro juicio es un verdadero despropósito, porque el pasaje en cuestión, como hemos visto, tiene todas las características del mito y ningún parecido con el lenguaje argumentativo del discurso dialéctico.

Si tenemos en cuenta que para Platón es una actividad servil preocuparse demasiado de las palabras (cfr. Teeteto, 184c) y consideramos lo frecuentes que son las oscilaciones terminológicas en los diálogos, se comprenderá que el criterio de Zaslavsky nos parezca poco afortunado. Por otra parte, con un criterio formalista demasiado riguroso, podemos caer en el error de dejar fuera del ámbito del mito lo que no entre en el esquema previo que hayamos construido.

Sin embargo, E.Ruiz Yamuza afirma en su estudio sobre el mito en Platón (4) que el mito no es un cajón de sastre donde quede todo lo incómodo, no demostrable o no tangible, "porque es una categoría fuertemente formalizada, nunca una masa amorfa y que esa formalización es el único criterio que puede guiarnos". En consecuencia, ella no se plantea siquiera que "la condenación del suicidio (61c-62c) sea mito porque no parezca dialéctica". Pero su punto de vista es distinto del nuestro, porque a nosotros nos interesa analizar los pasajes en los que Platón sigue un modelo de persuasión distinto del que él mismo ha construido como ideal racional del discurso. La cuestión terminológica, en este sentido, no tiene ya tanta importancia.

Siguiendo el criterio ya expuesto de Frutiger, que se adapta perfectamente a los objetivos de nuestro estudio, consideraremos que tienen carácter mítico los pasajes 61c-62c, 80d-84b y 108c-113c del Fedón. El primero de estos textos se ocupa de la condenación del suicidio. Sócrates acaba de exponer su idea de que es propio del filósofo estar deseoso de seguir al que muere, aunque afirma que no es lícito ejercer violencia sobre uno mismo. Cebes requiere una explicación que dé razón de esto último. Sócrates se extraña de que, siendo discípulo de un pitagórico como es Filolao, no haya oído hablar de ello y procede a contar un mito. Una vez más Platón se encarga de aclaramos que Sócrates viene a referir lo que dicen otros (cfr.Fed. 61c10) y que habla de oídas (Fed.61d9).

Queremos señalar, antes de seguir comentando este pasaje, que Sócrates ha hecho una observación importante acerca de sí mismo en las líneas precedentes. Obedeciendo el mandato que ha oído frecuentemente a lo largo de su vida en sueños, se ha decidido a componer unos poemas, por si era esa la clase de música que le ordenaba componer. Pero el poeta, dice Sócrates (Fed.61b4), si se propone ser poeta, deberá tratar en sus poemas mitos y no razonamientos. Por tanto, como él no era mitólogo, tuvo que inspirarse en unos mitos de Esopo de los que se acordaba en ese momento. Sócrates se presenta a sí mismo como una persona que se ha dedicado a la filosofía, que él ha considerado durante toda su vida la verdadera música, y, en consecuencia, no sabe nada de mitos sino de "logoi". El mito es un mundo extraño al carácter socrático. Platón parece haber querido respetar este rasgo que debía ser bien conocido, cuando le hace decir tan a menudo, en los momentos en que narra los mitos, que habla de oídas.

A la hora de buscar una explicación a la cuestión suscitada por Cebes, Sócrates no tiene ningún inconveniente en repetir lo que ha oído (Fed.61d10). Para el que está a punto de emigrar allá, "tal vez sea lo más apropiado recapacitar y referir algún mito (mythologeîn, 61e2) sobre cómo pensamos que es esa emigración". El "mito" de que el cuerpo es una cárcel del alma formaba parte del pensamiento de los pitagóricos (cfr.Fed.61e7) y Platón, como hemos visto anteriormente, le atribuye un origen órfico. Sócrates encuentra, pues, la explicación (logon, 62b2) de la ilicitud del suicidio en "lo que se dice en los misterios, que los hombres están en una especie de presidio y que no debe uno liberarse a sí mismo ni evadirse de él". Esto le parece "algo grande y de difícil interpretación". Pero, en cualquier caso, cree que se dice con razón que los dioses son quienes se cuidan de nosotros y que nosotros, los hombres, somos una de sus posesiones.

El texto que acabamos de citar carece de algunas de las características típicas de los mitos. No hay en él secuencia dramática alguna ni aparecen los personajes fantásticos de la tradición mitológica. Frutiger dice que no es un mito en el sentido propio de la palabra (5). Ahora bien, es el mismo Sócrates el que define este pasaje de esa manera, porque se da cuenta de que está ante una doctrina que rebasa el poder de la razón. Sus palabras tienen la incertidumbre que hemos visto ya en otros textos míticos. Es el lenguaje de la creencia y no

el fruto de un análisis racional. Prestemos atención a las palabras de Frutiger:

"Sócrates se considera incapaz de demostrar por qué es el suicidio un acto reprensible. Su juicio no es la consecuencia lógica de un principio, sino una convicción íntima que puede justificar en una cierta medida, pero no probar en el sentido riguroso del término". (6)

Toda la intervención de Sócrates hasta 69e tiene ese carácter, que si no es estrictamente mítico, tiene por lo menos una intención persuasiva que no está fundada en el examen dialéctico de la cuestión. Los discípulos, apenados por la muerte próxima del maestro, quieren que Sócrates les convenza de las razones que le asisten para mantener su entereza de ánimo en tales momentos. Ellos no se dejan persuadir tan fácilmente (cfr.63a3) y exigen que se defienda ante ellos como si estuviera ante un tribunal (cfr. 63b2 y d2). Sócrates no puede ofrecer argumentos racionales para convencerlos, pero insiste repetidas veces en la fe y en la creencia que tiene de alcanzar después de la muerte un mundo mejor:

"Si no creyera, primero, que iba a llegar junto a otros dioses sabios y buenos, y después, junto a hombres muertos mejores que los de aquí, cometería una falta si no me irritase con la muerte" (Fed.63b).

En la concepción aristocrática de la religión la bienaventuranza de una vida feliz después de la muerte era una meta inalcanzable para el hombre corriente. Sin embargo, Platón da acogida en el Fedón a las aspiraciones de salvación individual que se estaban manifestando crecientemente en la religión popular. Sócrates expresa ahora hasta la saciedad su esperanza en la existencia de esa vida (cfr. Fed. 63c1, c5, 64a1, 67b8, c1, 68a1, a6, a8).

Es muy importante observar que Platón confiere a estas creencias un sentido ético que a veces era ajeno a ellas, cuando no las adapta a las necesidades de su propio sistema filosófico o las reinterpreta en un sentido muy distinto del que tenían primitivamente. Un ejemplo notable de ello es el significado que adquiere el concepto de la purificación o "katharsis". Éste es un tema órfico e iba ligado al ascetismo de esta secta que veía en el cuerpo y en la vida terrena un mal y un castigo por un pecado anterior. (7) Pues bien, Platón aprovecha este concepto para ponerlo al servicio de su epistemología y de sus propios ideales éticos.

La vida del filósofo aparece así como un aprendizaje de la muerte y un ensayo continuo de purificación, porque lo que persigue es desligarse y separarse lo más posible del cuerpo para alcanzar la verdad que se encuentra en el mundo inteligible. El Hades, según interpreta Platón la etimología de esta palabra, es el mundo de lo invisible y éste para él no puede ser otra cosa que el lugar de las formas, por cuyo conocimiento se esfuerza el filósofo. El ascetismo de la vida filosófica está, por consiguiente, justificado por el carácter inteligible de las formas y alcanza su culminación después de la muerte (cfr.Fed.68a). Por otra parte, si el concepto de purificación y la iniciación de las religiones mistéricas tienen un carácter mayormente ritual, Platón sostiene en el Fedón que la verdadera purificación está en la práctica de la virtud que tiene su fundamento en la sabiduría (cfr.69a-c). "Es muy posible, dice Sócrates (Fed.69c), que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres, y que, al contrario, hayan estado en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quien llega profano y sin iniciar al Hades yacerá en el fango, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses". Pero a continuación cita la

sentencia órfica de que son "muchos los portatirsos, pero pocos los bacantes", para interpretarla en el sentido de que éstos no son otros que los que filosofan en el recto sentido de la palabra, tal y como él lo acaba de explicar. El tema mítico de la vida después de la muerte está siempre ligado en la obra de Platón a la prédica moralizante y al discurso ético de intención persuasiva. Sócrates tiene la esperanza de que hay algo reservado a los muertos, pero, "como se dice desde antiguo, es mucho mejor para los buenos que para los malos" (63c). Esta idea de que hay recompensas y castigos en la otra vida refleja, dice Guthrie (8), una esperanza popular, que Platón no se atrevió a sustentar hasta que su propia razón pudo persuadirlo de la verdad de ella. Nosotros discrepamos en este punto, porque creemos que Platón no necesitaba estar persuadido racionalmente para defender esta creencia. Ya hemos dicho más arriba que probablemente creía en una vida futura donde los hombres podrían encontrar de algún modo una retribución por su existencia terrena. Ahora bien, Platón encuentra estas creencias en plena efervescencia e independientemente del carácter racional que puedan alcanzar, quiere instrumentarlas para convertirlas en un discurso persuasivo que moralize a la sociedad ateniense. Pero no se trata de un saber, sino, en todo caso, de una firme opinión (cfr. Fed.68b3) o de una esperanza cuyo alcance no siempre puede afirmarse categóricamente (Cfr.Fed.63c1-2). Después de haber examinado los objetivos de la vida filosófica a la luz de estas doctrinas, Sócrates pretende haber persuadido a sus discípulos y haber hablado un lenguaje más convincente (pithanóteros,69e4) que el que empleó ante el jurado ateniense que le condenó a muerte.

Aparentemente el objetivo del discurso de Sócrates es defenderse a sí mismo (cfr.Fed.69d7 y e4) ante sus discípulos y demostrarles por qué es natural que no se duela al abandonarlos. Pero, en realidad, la intención que persigue Platón no es otra que construir un discurso de exhortación moral. Advertimos ahora hasta qué punto es verdad lo que decíamos en nuestro comentario del Gorgias. La existencia del filósofo, tal y como la concibe Platón, sólo puede alcanzar el equilibrio necesario en una visión escatológica de su existencia. La tarea a la que consagra todo su esfuerzo únicamente se ve culminada después de la muerte. Sólo desde este punto de vista tiene verdadero sentido la defensa del ascetismo y la persuasión moral que está en las miras de la filosofía platónica. Ahora vemos con toda claridad que el mito es un elemento indispensable, porque sin ese horizonte transmundano al que pretende remitirnos, la moral de la renuncia, defendida a contra pelo de la sociedad ateniense, no sería suficientemente convincente. Sócrates ha pretendido construir su discurso sobre meras esperanzas e incertidumbres. Ha quedado abierta la posibilidad de un camino que lleve a término el esfuerzo del filósofo (cf.66b3: kindyneúei), pero a ello hay que añadir el trabajo del logos por si se pudiera alcanzar un grado superior de certeza.

Los discípulos, en efecto, expresan, después de la intervención de Sócrates, las grandes dudas (pollèn apistían, 70a1) que asaltan a los hombres "por el recelo que tienen de que, una vez separados del cuerpo, ya no exista el alma en ninguna parte". ¿No será que la esperanza de Sócrates es una esperanza vana? Según una concepción popular del alma, ésta es un soplo que se exhala en el último suspiro. ¿No se disipará, entonces, de la misma manera que se desvanece el humo en el aire? Para ver si es verosímil (eikós, 70b7) que esto ocurra, se someten a discusión varios argumentos en defensa de la inmortalidad del alma. Independientemente del valor que

podamos conceder a estos argumentos, es importante señalar que Platón no los repite más. En la República (608 y sgs.) y en el Fedro (245c y sgs.), cuando plantea el tema de la inmortalidad, Platón lo hace sobre bases enteramente diferentes. Esto, a nuestro juicio, es una prueba de que no tenía una doctrina sólidamente establecida sobre el particular. Los argumentos son, más bien, ensayos en el intento de justificar racionalmente una doctrina a la que, como ya hemos dicho, llegó por otras vías.

El primero de estos argumentos arranca de una antigua doctrina (palaiós lógos, 70c5-6) que afirma que las almas existen en el Hades después de la muerte y vuelven a nacer. Esto indica, a primera vista, la filiación mítica de la doctrina, pero Platón pretende fundamentarla en un principio tomado de la filosofía natural según el cual todas las cosas tienen su origen en las contrarias. Si ello es así, los vivos procederán de los muertos de la misma manera que los muertos tendrán su origen en los vivos. Sin embargo, el argumento, desde el punto de vista que persigue el diálogo, tiene dos fallos. El primero es que no demuestra lo que pretende demostrar, pues por el hecho de que los vivos tengan su origen en las almas de los muertos no queda claro que éstas tengan "capacidad de obrar y entendimiento" (cfr.70b3-4). Y en segundo lugar, como han observado Friedländer (9) y Guthrie (10) este argumento tiene el defecto de que deja al alma inmersa en el mundo del devenir, cuando la inmortalidad que se pretende es precisamente una liberación absoluta del cuerpo.

Es necesario proseguir en busca de nuevas pruebas. El mismo Cebes recurre a continuación (72e) al argumento de la reminiscencia, ya examinado en el Menón. Hemos visto en este último diálogo el origen de la doctrina, pero, a pesar de su relación con los mitos órfico-pitagóricos de la reencarnación, se trata de una teoría bien conocida por los interlocutores y se halla en íntima relación con la teoría de las ideas (cf.76a). Platón parte en el Fedón de la existencia de las ideas como un hecho que considera absolutamente evidente. Pero si existen estas realidades, cuya existencia no se pone nunca en duda, hay una "igual necesidad" (76e5) de que existan las almas antes de haber comenzado su existencia terrena. Sin embargo, con el argumento de la reminiscencia no se prueba tampoco lo que se pretendía probar. Porque a la demostración de una existencia anterior habría que añadir una nueva demostración que probara que el alma continúa existiendo después de la muerte (cfr.77c). Cebes es un hombre "reacio a dejarse convencer por los razonamientos" (77a) y, en opinión de Simias, sigue en pie su objeción de que, en el momento de la muerte, pudiera disolverse el alma y sea ese el fin de su existencia.

Sócrates cree que se puede salir al paso de esta objeción recordando la prueba anterior. Si el alma existe previamente y las cosas tienen su origen en los contrarios, es necesario que exista también después de la muerte, para volver a nacer una vez más. Sin embargo, Simias y Cebes discutirían la cuestión con mayor detenimiento. El temor de que sea verdad que el viento disipe al alma y la disulva como un soplo no ha desaparecido todavía de ellos. Los argumentos anteriores no han persuadido todavía a ese niño temeroso que hay en cada uno de los hombres (cfr.Fed.77e). Cebes quiere que Sócrates intente convencerlo (anapeíthein, 77e4) y disuadirlo (metapeitheín, 77e6) de temer a la muerte como al coco. Para ello es preciso aplicarle ensalmos (epádein, 77e8) todos los días hasta haberlo curado por completo. Sócrates aparece como un conjurador (epōdón, 78a1) de los males y los temores que asaltan al alma. Pero con su marcha va a dejar a sus discípulos indefensos ante la incertidumbre y la inquietud de un

destino desconocido. Luego veremos en qué consiste. estos ensalmos con los que es preciso encantar al alma.

Sócrates tiene que volver a emprender el camino de los "logoi". Un nuevo argumento es examinado. Ahora se trata de examinar a qué clase de ser le corresponde el disolverse y destruirse para ver si el alma está entre ellos (78b y sgs.). Sólo es susceptible de destruirse lo compuesto, pero no lo simple, de manera que Sócrates procede a identificar lo simple con lo que siempre se presenta en el mismo estado y esto no es otra cosa que lo inteligible. Hay, por consiguiente, dos géneros de realidad, una visible y otra invisible. La primera permanece inmutable e invariablemente idéntica a sí misma, mientras que la segunda jamás permanece en ese estado. El argumento consiste, pues, en mostrar la semejanza del alma con la realidad inteligible y divina de lo inmortal y la semejanza del cuerpo con la realidad sensible, que es siempre variable y mortal. Concebida esencialmente como inteligencia, el alma es el único órgano que permite aprehender la realidad inteligible, de la misma manera que le corresponde dirigir y mandar al cuerpo. Ello quiere decir, en consecuencia, que es lo más semejante "a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempr se presenta en identidad consigo mismo".

Pero la argumentación de Sócrates tampoco satisface en este caso a sus discípulos. En realidad no ha habido prueba alguna, sino una comparación tendente a mostrar la semejanza del alma con lo inmortal. Las razones que se han aportado han permanecido en el orden de lo meramente verosímil. Sólo ese niño que hay en nosotros del que hablaba Cebes podría tomar lo que se ha dicho como una prueba de inmortalidad (11). Tal vez a él se dirige Sócrates cuando extrae, sin solución de continuidad, las consecuencias escatológicas que se siguen de esa supuesta dividad del alma. Con ello entramos claramente en los dominios del mito, sin que, por otra parte, se perciba una rupturta con lo anterior.

Sobre el carácter mítico de este pasaje (Fed.80d-84b) relativo a la reencarnación del alma, no tenemos ninguna duda. Es verdad que en esta ocasión Sócrates no dice que se trate de un mito y algunas características de éstos, como indica Frutiger (12), brillan por su ausencia. Pero estamos de acuerdo con este autor cuando insiste en el carácter no dialéctico y meramente verosímil que tiene el texto. En ello, además, insiste el mismo Sócrates al mostrar la relación de lo que está diciendo con lo que se cuenta de los iniciados (cfr.Fed.81a8). La doctrina no tiene otro fundamento que las leyendas míticas acerca de la vida en el más allá. No puede invocar otra prueba que lo que se dice en estos mitos relativos al destino del alma (cfr.Fed. "ōsper légetai", 81c11; "eikós", 81 d5, 6, e2, 82 a1, a2, b5, b10).

Ahora bien , asistimos, una vez más, a ese proceso de moralización de lo mistérico-ritual que es característico de la mitología platónica. La verdadera iniciación es para Platón la práctica de la filosofía en el recto sentido de la palabra. Y, como hemos visto, esto es una especie de ejercicio de la muerte que consiste en llevar una vida moderada sin hacer ninguna concesión a la naturaleza sensible del hombre (cfr.Fed.81a-b).

Quien haya podido elevarse por encima de esa dimensión corporal en su existencia terrena al canzará un destino feliz en la otra vida y allí "libre de extravío, insensatez, miedos, amores violentos y demás males humanos, como se ha dicho de los iniciados, pasará el resto del tiempo en compañía de los dioses". Por el contrario, el alma que ha sucumbido en su comercio con el cuerpo permanecerá atada a éste después de la muerte y, en

consecuencia, se verá arrastrada a una nueva reencarnación, en la que ocupará uno u otro cuerpo según las costumbres que haya llevado. Es la misma idea de siempre pero expresada en los términos de la doctrina de la reencarnación. El castigo tiene diversos grados según los cuerpos en los que tiene que reencarnarse el alma y la recompensa consiste en arribar al linaje de los dioses, libre del mal que representa lo terreno. No es menester insistir en los detalles.

Hemos dicho en nuestro comentario del Gorgias que Platón, al concebir el mito como un discurso persuasivo, tiene en cuenta los elementos irracionales del alma. En el Fedón parece corregir momentáneamente el concepto que tiene de ésta, porque atribuye al cuerpo todo lo que no es de naturaleza puramente racional. La única función que parece corresponderle al alma es la contemplación de lo inteligible y todo lo demás, como son "los deseos, las pasiones, los temores y las imágenes de varias clases" (cfr.Fed.66c2-3), tienen su origen en el cuerpo. Es más, en la interpretación que hace Sócrates de un conocido pasje de la Odisea (XX, 17), el alma aparece como una entidad que dialoga con esos elementos (epithymías kaì orgaîs kaì fóbois, 94d5) como si ella misma fuera otra cosa (állō prágmati, 94d6) distinta de ellos. Este mismo pasaje en el que Ulises dialoga consigo mismo servirá en la República para ilustrar las diferencias que existen en el interior del alma entre la cólera y la razón (cfr. Rep. 441b-c). Aquí, sin embargo, no se reconoce siquiera la existencia de un conflicto interior, porque éste tiene lugar no entre facultades o partes del alma, que en sí misma es simple, sino entre el alma, de un lado, y el cuerpo, de otro. Sin embargo, la teoría platónica del alma en el Fedón no es demasiado coherente, porque responde a motivaciones muy distintas (13). La prueba de ello, en relación a este aspecto, está en el hecho de que después de la muerte y, por tanto, liberada ya del cuerpo, todavía conserva en ella tendencias procedentes de éste que la incitan a volver al mundo sensible (14). Y de cualquier manera, independientemente del origen que Platón les atribuya en su teoría psicológica, es un hecho que los deseos y las pasiones tienen un papel indiscutible en la persuasión del alma.

En su estado encarnado está obligada a considerar la realidad a través del cuerpo y lo terrible es, dice Sócrates (82e), que esta prisión se opera por medio del deseo (di' epithymías), porque el mismo encadenado se convierte en el mejor cooperador de su encadenamiento. El deseo representa, por consiguiente, que lo sensible toma carta de naturaleza en el interior mismo del alma. La filosofía tiene que ejercer una acción persuasiva (peíthousa, 83a5) de signo contrario para lograr que el alma retire su crédito a los sentidos y no confíe (pisteúein, 83a8) nada más que en la razón. Ella tiene la misión de exhortarla (paramytheîtai, 83a3) e intentar liberarla, mostrándole el engaño que producen los sentidos. Recordemos la concepción retórica del engaño en la teoría sofística de la persuasión. Aquí, según el papel que Sócrates atribuye a la filosofía, ésta debe disolverlo por medio del cultivo de la inteligencia.

El placer y el dolor son los mecanismos psicológicos fundamentales a través de los cuales se produce la persuasión. Ambos son instrumentos de la sensibilidad y por medio de ellos el alma se "clava" al cuerpo, que la obliga a figurarse que es verdadero lo que éste afirma (cfr.Fed.83c5 y d6). La persuasión consiste, en definitiva, en esa necesidad por la que el alma es obligada a creer (anagkázetai hēsthēnai, 83c5) como algo verdadero las imágenes que el cuerpo le presenta.

La filosofía representa, en cambio, un proceso de sentido contrario

mediante el cual el alma se sustrae al engaño y se queda a solas consigo misma. El amante de la sabiduría debe refugiarse en los "logoi" y comtemplar en ellos la verdad de las cosas (cfr.99e). Si a la filosofía le corresponde llevar a cabo esta liberación del alma, no sería propio de ésta, en el caso del filósofo, entregarse a los placeres y a las penas (cfr.84a) "para atarse de nuevo y realizar un trabajo sin fin". La vida del filósofo sería una especie de "vita beata" en la que el alma "pone en calma a las pasiones, sigue al razonamiento (tō logismō, 84a7), y, sin separarse en ningún momento de él, contemplando lo verdadero, divino y que no es objeto de opinión, y alimentada por ello, cree que así debe vivir mientras viva, y que, una vez que su vida acabe, llegará a lo que es afín a sí misma y tal como ella es, liberándose de los males humanos". Como consecuencia de este régimen de vida, no hay peligro, en opinión de Sócrates, de que el filósofo sienta ese temor de que su alma sea esparcida por un soplo de los vientos.

Después de esta intervención de Sócrates, se produce entre los presentes un largo silencio. Lo cierto es que los discípulos no están hechos de esta naturaleza de la que ha hablado el maestro y sienten aún las dudas y los temores que ninguna persona humana puede evitar. No se atreven a expresar abiertamente la perplejidad que les embarga (cfr.Fed.84d5), por no contrariar a un hombre que va a morir dentro de poco. Sin embargo, los argumentos anteriores no han logrado persuadirles y Sócrates se lamenta de que si no ha podido convencerlos a ellos difícilmente podrá persuadir a ninguna otra persona (cfr.Fed.84d-e). Platón tiene perfecta conciencia de que los hombres no están dominados por la razón y sabe que tendrá que emplear otro lenguaje si quiere contrarestar más eficazmente el apego que todos sentimos por las cosas de esta vida. El mito es precisamente esa otra forma de hablar, porque no se dirige a la razón y pretende dirigir nuestra conducta con el temor a un castigo o la esperanza de una recompensa futura. Lo veremos más adelante.

Por el momento Simias y Cebes van a expresar, una vez más, sus grandes dudas. El asunto mismo explica que no se pueda alcanzar una certeza absoluta. Se trata de una de esas cuestiones acerca de las cuales "un conocimiento exacto es imposible o sumamente difícil de adquirir en esta vida" (Fed.85c). Ante ello hay dos posibilidades. Una consiste en "aprender o descubrir por uno mismo qué es lo que hay de ellas". Cuando esto es imposible, la otra posibilidad es "tomar, al menos, la doctrina humana mejor y más difícil de rebatir y, embarcándose en ella com o 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" (Fed.85c-d). Los dos caminos quedan, pues, claramente, expuestos en las palabras de Simmias.. El primero es el de los argumentos y, si éste se revela ineficaz, habrá que recurrir a las antiguas doctrinas que hablan del destino del hombre después de la muerte. No siempre se puede alcanzar la seguridad que proporciona el saber y, en esos casos, hay que aceptar el riesgo de creer. La alusión al mundo de los mitos, como veremos más adelante, es absolutamente evidente.

Las dudas de Cebes y Simias aparecen esta vez bajo la forma de dos objeciones a los argumentos propuestos. Después de haber considerado la exposición de Sócrates, no les parece que el tema haya quedado suficientemente aclarado (cfr.Fed.85d9-10). Simias con su teoría del alma armonía viene a mostrar la debilidad del argumento anterior utilizado por Sócrates. Efectivamente, sobre la armonía, la lira y las cuerdas se puede

decir lo mismo que éste decía del alma. También es algo invisible e incorpóreo y, sin embargo, cuando se destruye la lira, a pesar de su semejanza con lo divino e inmortal, desaparecerá como es necesario que desaparezca el alma, de acuerdo con esta teoría, si es una mezcla y una armonía de los elementos que componen el cuerpo.

Al contrario de lo que se deduce de la objeción de Simmias, a Cebes le parece que la preexistencia del alma es un hecho bien establecido por el argumento de la reminiscencia. Sin embargo, el alma puede ser como un viejo tejedor (cfr.Fed.87b5). También éste es superior a los vestidos que va tejiendo y más duradero que ellos, pero llega un momento en que el tejedor perece y ya no sobrevive al último. Aplicado al alma, el símil expresa la incertidumbre (éti apisteîs, 87a8) de Cebes, que no considera suficientemente demostrado que aquélla continúe existiendo en alguna parte después de nuestra muerte. La confianza que se había prestado anteriormente a los argumentos de Sócrates no parece, por consiguiente, justificada (cfr.Fed.87e6-7). Las palabras de Cebes expresan una dificultad que va a ser insalvable, porque, de hecho, la verdad es que "nadie conoce esa muerte y esa separación del cuerpo que trae al alma la destrucción" (Fed.88b2). A menos que se pudiera demostrar que el alma es "completamente inmortal e indestructible", la confianza ante el hecho de la muerte es siempre una insensatez.

No hay manera de vencer racionalmente el temor que sienten los hombres por la incertidumbre de su destino. Ni siquiera parece que se trate de un miedo infantil, sino más bien de un temor que va necesariamente unido a la misma condición humana. A consecuencia de todo lo dicho, parece que la certidumbre que había arraigado entre los presentes ha quedado destruida por completo y la persuasión (cfr.88c3,d2), lograda anteriormente por efecto de los argumentos socráticos, se ve convertida en un estado de escepticismo general (cfr.88c4, d3), que amenaza no sólo a los razonamientos ya expuestos sino a los que van a pronunciarse después.

A pesar de esto, las páginas siguientes del Fedón contienen un alegato platónico en defensa del poder argumentativo de la razón. Ya hemos tratado anteriormente de este pasaje (Fed.89b y sgs.), cuando expusimos la crítica de Platón a la concepción sofística del discurso. La misología, es decir, el odio a los razonamientos, o el escepticismo en el que aquélla se fundamenta es una consecuencia que se produce necesariamente, en opinión de Sócrates, cuando confiamos en un razonamiento sin estar en posesión del arte del argumentar (áneu tês perì toùs lógous téchnês, 90b7).

Sócrates procede a demostrar la inviabilidad de la objeción de Simias con la doctrina de la reminiscencia y después comienza un largo discurso para exponer cómo la insuficiencia de la filosofía natural nos lleva por fuerza a la teoría platónica de las ideas. En relación a ellas aparece finalmente el último argumento destinado a demostrar la inmortalidad del alma. La objeción de Cebes no ha podido ser discutida hasta el momento y todo el entramado de razonamientos ha quedado en suspenso, poniéndose en duda la posibilidad de la razón para acometer una tarea de esta naturaleza. Sócrates hace, pues, un último intento.

Los contrarios, a diferencia de las cosas que los poseen, no pueden tener su origen los unos en los otros. Cuando un contrario avanza sobre otro, se pueden dar dos posibilidades, o perece uno de ellos o huye y deja libre el puesto (cfr.102d-e). Pero no solo lo contrario no admite a su contrario, sino aquello que trae consigo algo contrario al objeto en que se presenta. Con ello llegamos al caso del alma. Esta es lo que trae la vida a

aquello que ocupa. Pero, dado que la vida es lo contrario de la muerte, el alma no admitirá lo contrario de lo que trae consigo. De esta manera no tendrá más remedio que ser inmortal e indestructible, como pedía Cebes que se demostrara.

Inmortal quiere decir en este caso que no puede aceptar la muerte. Pero el razonamiento vale solo en el caso del alma precisamente por su carácter inmortal. Podría objetarse, en efecto, que el argumento prueba demasiado, porque podría aplicarse a cosas como la nieve o el fuego, de las cuales sabemos que son perecederas. En el caso del fuego, por ejemplo, podríamos decir que, al acercársele algo frío, jamás se apagaría, por no poder recibir a lo contrario de lo que lleva consigo. Pero la objeción no vale, en opinión de Sócrates, porque del fuego o de la nieve no decimos que sean indestuctibles, como lo decimos de lo inmortal. Solo decimos que el fuego no puede existir y ser a la vez frío. Por tanto, al acercársele, lo frío deja de existir.

El caso del alma es distinto, en opinión de Sócrates, porque lo inmortal, como hemos dicho, es indestructible precisamente por ser inmortal. El argumento identifica lo inmortal, es decir, lo que no puede aceptar la muerte, con lo indestructible sin necesidad de mayor examen y se pasa así de un mera trivialidad a una supuesta demostración (cfr.106c9-d1). Sócrates juega con la ambigüedad del término "athánatos". De acuerdo con el razonamiento anterior, si decimos que el alma es inmortal, queremos significar que no puede seguir siendo lo que es (i.e., principio de vida) y recibir la muerte en su seno, de la misma manera que el fuego no puede seguir siendo fuego y recibir el frío. Pero Sócrates va más allá de lo que autorizaría el argumento en sí mismo, porque identifica lo inmortal en el sentido que acabamos de exponer con lo que no puede dejar de ser. Si no se acepta este último paso, el mismo Sócrates reconoce que "sería necesario otro argumento" (cfr.Fed.106d1).

No creemos que Platón considerara en ningún momento que había logrado un argumento definitivo en favor de la inmortalidad del alma (15). Pero lo importante es que los presentes, desde luego, no lo consideraron así. Cebes y Simias, por ejemplo, no encuentran motivos concretos para desconfiar del razonamiento, pero este último aclara rápidamente que "debido a la magnitud del asunto y a la poca estima en que tiene a la debilidad humana se ve obligado a experimentar desconfianza todavía sobre lo que se acaba de decir" (cfr. 1o7b). Sócrates reconoce que los supuestos primeros han de someterse a un examen más preciso y que habrá que continuar el análisis para seguir el argumento en el grado mayor en que le es posible a un hombre seguirlo (cfr.Fed.107b8). La batalla de los "logoi" contra el escepticismo y la incertidumbre ha sido, por consiguiente, una batalla perdida. Ahora queda solamente el camino del mito para intentar acallar los temores que siente el hombre en el momento de la muerte.

Sócrates expone una vez más las consecuencias de la inmortalidad. Si la muerte no es el fin, debemos asumir el "cuidado del alma" teniendo en cuenta que está en juego no solo la existencia terrena, sino toda la eternidad. No queda, pues, otro salvación y otro escape de los males que llevar una vida lo mejor y más sensatamente posible. Sócrates enlaza inmediatamente con los mitos del más allá y toma como indicios "los sacrificios y los cultos de aquí" (108a5). Pero la idea central de toda la mitología escatológica de Platón es el juicio del alma. Todo lo demás son aderezos y elementos que toma de las tradiciones órficas y los cultos mistéricos. Platón aprovecha de nuevo estos elementos para moralizarlos

dentro de su propio esquema de exhortación moral.

Las tablillas funerarias de oro encontradas en Italia y Creta parecen estar en relación con una tradición órfica que hacía alusión a "las bifurcaciones y encrucijadas" (cfr.Fedón, 108a) que encontraba el alma en su ruta por el mundo infernal. Estas contenían instrucciones para que el difunto supiera el camino que debía tomar y las palabras que debía pronunciar para obtener el beneplácito de los dioses (16). Platón toma este tema del orfismo y elimina el carácter mágico-ritual que pudiera tener con la intención de dotarlo de un sentido exclusivamente moral. Según la versión del Fedón el alma no necesita estas indicaciones porque, si ha vivido comedida y sensatamente, se deja conducir por "el daimôn" que le ha sido asignado y tiene a los dioses como compañeros de viaje. Por el contrario, si ha cometido delitos y crímenes, tiene que andar errante sumida en una confusión absoluta (en pase aporía, 108c1) hasta que es llevada a la residencia que le corresponde.

El mito final es, por otra parte, una curiosa combinación de contenidos cosmológicos (cfr.108e-113d) con los temas del juicio y el destino de las almas (cfr.113d-114c). La mayor parte de los autores coinciden en afirmar que la escatología es el fin último del relato (17). Incluso aquellos comentaristas que, como L.Robin (18), ven en los aspectos cosmológicos del mito algo más que una "mera fantasiá de la imaginación poética", reconocen que la cuestión consiste en saber cómo la organización física del mundo puede ser verosímilmente concebida para satisfacer los dos principios de la escatología platónica de que los malvados deben pagar la pena de sus faltas y los buenos recibir la recompensa de su virtud (19). Lo sorprendente es, sin embargo, que Platón haya llevado tan lejos el análisis de los detalles cosmológicos y se haya ocupado de ellos mucho más de lo que sería necesario para la lección escatológica (20).

Ya hemos dicho anteriormente que es muy difícil distinguir los elementos doctrinales de los meramente imaginativos en los mitos de Platón. Robin y Friedländer son probablemente los que más en serio se han tomado la doctrina goegráfica y cosmológica del mito. Robin piensa que estamos en la línea de la teoría del mito que encontraremos en el Timeo. En esta obra, efectivamente, Platón da esa denominación al relato verosímil (cfr.29d2, 59c6) con el que únicamente se pueden abordar aquellos temas en los que no está al alcance de las posibilidades humanas la exactitud de un razonamiento riguroso (cfr.Timeo, 29c-d). El mito es, pues, en este sentido un relato verosímil en el que el filósofo, a manera de descanso y abandonando los razonamientos referentes a los seres eternos, encuentra una recreación moderada y razonable (cfr. Timeo, 59c). De acuerdo con Robin el mito del Fedón contiene una especie de geografía general en la que Platón ha hecho una tentativa muy seria para dar a un problema físico una solución distinta de la que aportaban las cosmologías naturalistas.

Friedländer ha hecho un intento muy considerable para separar los diversos niveles del mito. En primer lugar, distingue una parte (108c-110b) destinada a la ciencia natural, donde Sócrates expone sus convicciones acerca de la forma de la tierra y menciona ya su teoría de las cavidades. En segundo lugar, sigue un pasaje que pertenecería claramente, en opinión de Friedländer, a los dominios del mito. En él (110b-111c) encontramos, efectivamente, una imagen mítica de la geografía terrestre donde Platón contrapone el mundo que conocemos con el mundo de la verdadera superficie de la tierra. Aparece ésta descrita con todos los detalles imaginables que la fantasía poética podría atribuir a un mundo maravilloso: colores puros y

bellos, montañas de piedras preciosas, templos donde habitan verdaderamente los dioses y un modo de vida, en fin, exento de las enfermedades y la corrupción que conoce nuestro mundo.

A continuación, encontraríamos, en tercer lugar, un pasaje (111c y sgs.) destinado de nuevo a la ciencia natural donde Platón expone su teoría de las cavidades. Pero esta vez Friedländer reconoce que muchas características del mundo subterráneo han sido ideadas para preparar el destino de las diferentes categorías de almas (21). La descripción de las corrientes subterráneas habría tenido, por tanto, su origen no en la ciencia natural, sino en un diseño concebido para proporcionar una topografía adecuada al mundo del más allá. Otros elementos del relato, sin embargo, no tendrían nada que ver en la escatologí y confirmarían una teoría desarrollada con todo tipo de detalles acerca de los materiales y la geografía del mundo subterráneo. Finalmente encontraríamos una última parte centrada en la imagen escatológica del juicio y el destino de las almas después de la muerte (cfr.Fed.113d-114c).

En resumidas cuentas, podemos decir que el Fedón, de acuerdo con Friedländer, termina con un relato en el que hay que distinguir un mito metafísico con una teoría física que le sirve de base, la teoría de las cavidades, y un mito escatológico con su correspondiente fundamente físico en la teoría de los canales subterráneos. Nosotros, por el contrario, creemos que es muy difícil desligar lo que pertenece al mito escatológico y lo que pertenece a la doctrina platónica de la geografía terrestre. Parece evidente que Platón toma elementos procedentes de la filosofía natural y que aprovecha el momento para apuntar su visión personal sobre ellos en un contexto muy apropiado para hacerlo que tiene en cuenta el carácter racional verosímil propio del mito. Pero lo fundamental es lo escatológico. Si el relato mítico ha de tener una función persuasiva, en cierto sentido tiene que apoyarse en los datos de la experiencia humana, tiene que partir de ellos para proporcionar a la escatología una concepción verosímil del mundo que va a encontrar el alma en el más allá. Distinguir aquí qué es lo que pertenece a la mera fantasía poética de Platón y qué es lo que pertenece a la doctrina que había sido adoptada en la Academia sobre el particular, si es que la había, es prácticamente imposible.

Parece, por otra parte, como si el mismo Platón hubiera buscado conscientemente crear una confusión del mundo real con el mundo del mito, precisamente para que éste apareciera ante nosotros como una imagen próxima y verosímil. Por esta razón no separa nítidamente lo que se da en uno y en otro nivel. Las corrientes, por ejemplo, no permanecen solo como fenómenos del mundo subterráneo, sino que afluyen hacia el exterior y forman mares y ríos (cfr.Fed.112c). Y cuando habla del Piriflegetonte (cfr.113b) dice que sus corrientes de lava desprenden fragmentos incluso en la superficie de la tierra, con lo cual conecta, como ha visto Robin (22), la doctrina hidrográfica del mundo interior con una teoría de los volcanes. Platón se ha propuesto dar vida al mundo de los mitos, porque cree que éstos pueden aportar un mensaje de exhortación moral a la sociedad ateniense. Teniendo en cuenta esto, no es extraño que haya querido integrar los paisajes del mito en la propia experiencia del hombre ordinario y que se haya esforzado así por presentar una imagen del otro mundo no desprovista de una cierta verosimilitud. (23)

La parte del relato que trata de la verdadera superficie de la tierra ha sido comparado con la alegoría de la caverna (24). A nuestro juicio la comparación es, efectivamente, muy pertinente. Da la impresión de que

Platón ha querido proyectar en la representación sensible característica del mito una imagen de su propio sistema metafísico. La verdadera superficie de la tierra, llena de piedras preciosas y de los más puros elementos (cfr. la mención del éter en 111b) parece una versión mítica del mundo ideal concebida en términos más apropiados para los que son poco sensibles a las excelencias del espíritu. La inmortalidad del alma y la existencia de las ideas han sido pensadas por Platón tan estrechamente unidas que no pueden subsistir la una sin la otra (cfr. Fed.76e). Ahora comprendemos que todo el pensamiento metafísico de Platón tiene, en definitiva, una inspiración escatológica. La teoría del conocimiento y la teoría de las formas presuponen que el alma ha tenido una existencia anterior y el mito afirma que es inmortal y tiene que enfrentarse a un juicio después de la muerte. Si quitáramos una sola pieza del sistema, éste se derrumbaría en su integridad.

En relación al espinoso problema de la distinción de lo mítico y lo doctrinal, que tanto ha preocupado a los diversos estudiosos de la obra platónica, debemos comentar las afirmaciones de Sócrates sobre la verdad del mito. En primer lugar, como en ocasiones anteriores, el mito es precisamente un relato cuya verdad no puede probarse. Demostrar que es verdad es demasiado difícil, en opinión de Sócrates (cfr.Fed.108d5), incluso para el arte de Glauco:

"Y a la vez, quizá no fuera yo capaz de hacerlo, y, aunque lo supiera hacer, mi vida, Simmias, no sería suficiente para la extensión del relato" (Fed. 108d). A la terminación del relato sus palabras vuelven a corroborar esta actitud: "sostener con empeño que todo esto es tal como yo lo he expuesto no es lo que conviene a un hombre sensato" (114d1-2).

El mito pertenece, por consiguiente, al ámbito de la persuasión que no tiene sus fundamentos en las pruebas de la dialéctica. Es una doctrina narrada por alguien que está convencido de lo que afirma (cfr.108c8, d2, e1, e4, 109a7) y al que no le importa si hay detalles cuya verdad no puede asegurarse. Lo esencial es la verdad existencial que encierra y las consecuencias que tiene para la conducta humana:

"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 que vale la pena correr el riesgo de creer que es así" (114d)

Hemos hablado anteriormente de los discursos como ensalmos o encantamientos que se dirigen al alma para aquietar sus temores. Platón considera el mito precisamente como un discurso de esta naturaleza. Las siguientes palabras de Sócrates lo demuestran con toda evidencia: "El riesgo es hermoso y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse a sí mismo; razón por la cual me estoy extendiendo en el mito desde hace rato" (114d6-7). Boyancé (23) ha comentado muy certeramente este texto cuando afirma que "el mito es un encantamiento destinado a actuar sobre la sensibilidad, a eliminar el temor y a dar el valor de afrontar los riesgos". Dice Boyancé que el encantamiento está concebido para luchar contra un "pathos" y que el carácter cotidiano que debe adquirir según Sócrates (cfr.Fed.77e8) nos hace pensar en la repetición de las prácticas musicales de los pitagóricos (cfr.opus cit., pág.157).

La metáfora del encantamiento musical es muy afortunada para poner en la cuenta de la función persuasiva que tienen los mitos en Platón. El mito pretende persuadir al oyente, pero se trata de una persuasión de carácter irracional. No es solamente que haya un temor en el alma o un "niño en

nosotros" que tiene que ser acallado por una constante repetición de argumentos lógicos. Es que éstos son impotentes para abordar la tarea que se les ha propuesto. El hombre tiene que enfrentarse al riesgo de creer y ese paso que va del escepticismo descorazonado a la "esperanza grande" (elpís megalé, 114c8) no lo puede dar por medio de la razón.

El mito es como una melodía musical que busca los resortes psicológicos precisos para persuadir al alma. Ya hemos tratado anteriormente del placer y el dolor y de los efectos que, en este sentido, se operan por medio de ellos. Platón es consciente de que ámbos son mecanismos que a veces escapan al control de la razón y persuaden irracionalmente al individuo. La identificación de razón y alma que encontramos en el Fedón es una concepción demasiado simplista y los hechos la desbordan a menudo. Como hemos visto anteriormente, Platón no puede negar la influencia de estos factores e incluso tiene que reconocer que siguen ejerciendo una acción sobre el alma que se prolonge después de la muerte. Ahora quiere aprovechar el valor emocional que tiene la imagen mítica de un juicio en la otra vida para suscitar un temor y una esperanza, y para imprimir un sentido moral a la la conducta humana.

Ahora tenía que preparar toda una geografía "dantesca" (26) para que pudiera constituir el trasfondo dramático en el que sustentar esa imagen. Cada una de las tres categorías de almas pecadoras se corresponde con una de las corrientes descritas anteriormente. Los que han vivido en en término medio entre el vivio y la virtud se encaminan al Aqueronte y llegan a la laguna donde moran purificándose (113d). Los que no tienen remedio por la magnitud de sus pecados son arrojados al Tártaro y el lector se los puede imaginar maltratados constantemente porla fuerza de sus corrientes. En tercer lugar, los que han cometido delitos graves que tienen remedio y han vivido arrepentidos también son necesariamente arrojados al Tártaro. Al año el oleaje los arrastra frente al Cócito, si fueron homicidas, y frente al Piriflegetonte, si maltrataron a sus padres. Cuando llegan a la altura de la laguna Aquerusíade llaman a gritos a los que ofendieron hasta que obtienen su perdón y los persuaden con sus súplicas (cfr.Fed.114b).

Por el contrario, los que vivieron piadosamente son liberados del dolor del castigo y de los males de la vida terrena y llegan a la pura morada antes descrita donde se les promete una existencia paradisíaca. La belleza de los colores, las flores y frutos de los que podrán gozar (cfr.110d), la magnitud de las piedras preciosas (110d-e) y las excelencias de una vida en la que habrán de tratar directamente con los dioses componen una imagen de felicidad absoluta (111c).Platón se esfuerza, desde luego, en proporcionar una imagen bastante atractiva para los que no han conocido las excelencias de la vida filosófica. Sin embargo, a los que se han purificado de un modo suficiente por medio de la filosofía les concede una existencia eterna liberada del cuerpo.

Tiene mucha razón Dodds cuando contrasta el valor que tiene el encantamiento en el Fedón con el significado que se le atribuye a este término en los diálogos socráticos. Aquí, efectivamente, los encantamientos son "los bellos discursos (logoi) de los que nace en el alma la sensatez" (cfr. Cárm.157a-158c). El encantamiento, si juzgamos por el contenido del Cármides, equivale a un examen socrático. Pero en el Fedón parece muy lejos de esto y, si hemos de buscar un parecido, diríamos que se aproxima bastante a la concepción que tiene Gorgias del discurso. También éste concebía, en definitiva, la palabra como un instrumento de persuasión que aprovechaba las consonancias musicales del discurso. En Platón se trata de

una música distinta, desde luego, porque tiene que ver con las tradiciones religiosas y con el destino del alma, pero, a la postre, también pretende causar, como Gorgias, un impacto emocional en la sensibilidad del oyente.

El mito es en el Fedón el discurso por excelencia de la exhortación moral. Las palabras finales que siguen al mito del destino de las almas así lo confirman:

"Por todas estas cosas que hemos expuesto, es menester poner de nuestra parte para tener participación durante la vida en la virtud y en la sabiduría, pues es hermoso el galardón y la esperanza grande" (Fed.114c).

El riesgo de creer no significa otra cosa que una ordenación de la vida de acuerdo con la virtud. El temor a esas imágenes que nos habían de un castigo en la otra vida y que tanto preocupan a los hombres cuando se aproxima la vejez, no hace efecto, según dice Sócrates, en el que se ha esforzado por adornarse "con las galas que le son propias: la moderación, la justicia, la valentía, la libertad y la verdad" (Fed.114e5-115a1).

N O T A S.

1. A.E.Taylor, 1978, pág. 196.
2. R.Zaslavsky, 1981, pág. 12.
3. Op. cit., pág. 13.
4. E.Ruíz Yamuza, 1986, pág. 61.
5. P.Frutiger, 1930, pág. 59.
6. Op. cit., pág. 60.
7. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1970, pág. 159 y sgs.
8. Op. cit., pág. 154.
9. P.Friedländer, 1964, pág. 115.
10. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 341.
11. Cfr. P.Friedländer, 1964, pág. 49 y 474, n.1.
12. P.Frutiger, 1930, pág. 61.
13. Cfr. T.M.Robinson, 1970, pág. 30, que distingue hasta cinco conceptos diferentes.
14. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1955, pág. 12.
15. Cfr. G.M.A.Grube, 1973, pág. 201; I.M.Crombie, 1979, vol. I, pág. 335; W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 358.
16. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1970, pág. 173-4.
17. Cfr. P.Friedländer, 1973, pág. 261.
18. Cfr. L.Robin, 1952, pág. LXV y sgs.
19. Cfr. op. cit., pág. LXVI.
20. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 362.
21. Cfr. P.Friedländer, 1973, pág. 267.
22. Cfr. L.Robin, 1952, pág. LXXVI.
23. Platón intenta aproximar los detalles de su escenografía mítica a las teorías de los filósofos de la naturaleza, que representaban en ese momento una concepción del mundo meramente naturalista. Este intento de aproximación se debe a su intención de proporcionar al mundo del mito la mayor verosimilitud posible. Pero también en la argumentación para la demostración de la inmortalidad del alma hace claras concesiones en este sentido, cuando alude en el primer argumento a la teoría de los contrarios.
24. Cfr. P.Frutiger, 1930, pág. 64-5; P.M.Schuhl, 1968, pág. 25.
25. P.Boyancé, 1937, pág. 156.
26. J.A.Stewart, 1970, pág. 119.

De la República al Timeo.

La República es la obra más importante de todas las que hemos estudiado hasta el presente en lo que se refiere a la práctica platónica de la persuasión. Hasta ahora hemos analizado diversos pasajes en los que Platón se aparta del ideal del discurso racionalista que había forjado en su crítica de la teoría sofística de la persuasión y hemos asignado un lugar prioritario al mito como instrumento persuasivo que soslaya precisamente las exigencias de aquel método. Sin embargo, la República va mucho más lejos en este sentido, porque Platón reconoce en ella la necesidad de adoptar una metodología de persuasión política que, a nuestro juicio, se aparta completamente del racionalismo socrático, aunque siga defendiendo la validez de éste como ideal apenas accesible a una exigua minoría.

Las razones del cambio hay que buscarlas en el nuevo punto de vista que adopta Platón en esta obra. En cierto sentido Cornford lleva razón cuando afirma que Sócrates no se preocupó directamente por la reforma de la sociedad (1). Las palestras y las plazas de Atenas eran la escena donde tenía lugar su acción educativa. Prestemos atención a las palabras de Cornford (2):

"Sócrates empleó su vida en tratar de hacer que los hombres, como individuos, viesen por sí mismos la verdad que él ya había visto, pero que no podía enseñarles; pues la sabiduría no puede enseñarse, ni comunicarse mediante la persuasión, ni imponerse mediante la autoridad. Si imaginamos ahora que tal misión fuera llevada a cabo con éxito, la reforma de la sociedad le seguiría".

Sin embargo, Platón pone el estado por encima del individuo. "No dice: hagamos en primer lugar perfectos a los individuos y después, ya no precisaremos de leyes o de instituciones cívicas" (3). Consideraba más eficaz reformar la sociedad antes que el individuo y aceptar la naturaleza humana tal como ésta es, para sacar el máximo partido de ella, una vez que hubiera creado una comunidad política adecuada a sus necesidades.

Su investigación acerca de la justicia puede tener un valor paradigmático para el individuo, aunque el proyecto político no fuera realizable en la comunidad. Pero Platón piensa primeramente en ésta, porque cree que la salvación del hombre es muy difícil cuando el sujeto individual vive en un ambiente que le es adverso. Una persona dotada de una naturaleza excepcional que podría desarrollar todo género de virtudes con una educación adecuada, "cuando es sembrada, arraiga y crece en lugar no adecuado, llegará a todo lo contrario, si no cuenta con la ayuda de la divinidad" (Rép, 492a). Platón es absolutamente claro en este punto y llega a decir que nadie podría soportar los efectos de un sistema político corrupto (cfr.492e). No hay educación privada (paideían idiotikēn, 492c) que pueda mantenerse indemne y pueda hacer frente a la fuerza persuasiva de

la moral comunitaria.

Cuando la multitud se reúne en asambleas y tribunales, es capaz de quebrantar cualquier resistencia con sus gritos y sus aplausos. La conciencia de cualquier individuo, formado en principios distintos, acabaría "anegada por la corriente de las censuras y alabanzas del vulgo" y se vería arrastrada a donde quiera que ésta la llevara, llamando buenas y malas a las mismas cosas que la multitud y comportándose de la misma manera que ella (cfr.492c-d). Y cuando esta gente no "persuade con sus palabras" (492d), no tiene miramientos en servirse de la coacción material. Platón se expresa en esto con absoluta claridad:

"No existe, ni ha existido, ni ciertamente existirá jamás un carácter distinto en lo que toca a la virtud, ni formado por una educación opuesta a la de ellos...; debes saber que si hay algo que en una organización política como ésta, que se salve y sea como es debido, no carecerás de razón al afirmar que es una providencia divina la que lo ha salvado" (492e-493a).

Pero él quería proyectar un sistema político para seres humanos y no para espíritus divinos (cfr.492e5). Si queremos entender el sentido de las prácticas persuasivas a las que está dispuesto a recurrir en la República, debemos tener esto muy presente. Platón, como hemos visto en el texto citado anteriormente -Rep. 492d- sabía que un sistema político se funda en la persuasión y en la coacción con la que es capaz de someter a los ciudadanos y estaba dispuesto a utilizar estos dos elementos en su proyecto del estado ideal.

Ya hemos estudiado en un capítulo anterior la convicción platónica de que el estado está dominado por fuerzas irracionales y que el individualismo egoísta engendrado por el escepticismo dominante contribuye a exaltarlas, poniendo en peligro la vida de la comunidad. Reconocida la existencia de aquellas fuerzas, Platón ve en la persuasión un instrumento de mediación entre lo racional y lo irracional que le lleva a modificar profundamente el ámbito y los fundamentos del método socrático. La persuasión no puede ser sólo el resultado de una actividad racional, fruto de la conciencia individual o el saber filosófico. Es también un instrumento mediante el que es posible someter a la comunidad entera y restablecer la concordia y la unidad perdidas.

Platón se ha dado cuenta de que el método socrático es impracticable en una sociedad convulsionada por graves conflictos internos. No se pueden contrarrestar eficazmente los efectos persuasivos de las opiniones establecidas, si pretendemos, como Sócrates, que cada individuo asuma racionalmente sus propias convicciones sobre la base del diálogo en común. Por tanto, el objetivo platónico será crear un conjunto de creencias que estabilizen la sociedad y permitan la persuasión del individuo, integrándolo en la "corriente" de la doxa comunitaria:

"La ley introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza y hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ello con miras a la unificación del Estado". (Rep.519e-520a)

La persuasión debe servir a la unificación del estado (tòn sýndesmón tẽs póleōs, 520a4). Platón pretende sustituir el individualismo egoista de la sociedad democrática, donde hay toda clase de constituciones y géneros de vida (cfr.557d), por la unidad de la conciencia comunitaria en la que el

individuo identifique sus propios intereses con los de la ciudad a la que pertenece. En el régimen democrático la desintegración de la unidad social hace que "no sea obligatorio el gobernar, ni aún para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrean, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abstenerte de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo, aunque haya una ley que te prohiba gobernar y juzgar" (557e-558a). Ya hemos visto en un capítulo anterior, por otra parte, cómo el escepticismo y la carencia de "máximas de verdad" (cfr.560b) dejan el alma inerme frenta al asalto de las fuerzas y los deseos irracionales. La persuasión debe servir, por consiguiente, para introducir en el individuo "doctrinas y buenos hábitos" (cfr.560b), restableciendo su integración social.

En la organización de la ciudad el objetivo del legislador, por consiguiente, debe ser evitar a toda costa aquello que la disgregue. El bien mayor para un estado es lo que lo agrupa y lo aúna (cfr.462b). Pero, si exceptuamos a una minoría que controla racionalmente la situación, la unidad no se fundamenta en una participación reflexiva de los ciudadanos en los destinos de su patria, sino en una **comunidad emocional de penas y alegrías**. Pongamos aparte a unos pocos hombres dotados de una naturaleza excepcional y veremos que lo que une a los demás no es la asunción racional de un proyecto común, sino una experiencia sentimental que se produce cuando el mayor número de ciudadanos se alegra y se aflige por las mismas cosas (cfr.462b).

En este sentido, la ciudad mejor regida será aquella que "sienta y sufra a un mismo tiempo" y en la que el mayor número de personas digan "mío" y "no mío" al unísono respecto a las mismas cosas. Cuando se haya creado esta comunidad psicológica, a la que se unen en los gobernantes la comunidad de mujeres e hijos y la inexistencia de la propiedad privada, se habrán eliminado la mayor parte de las disensiones internas entre los ciudadanos. Estos hombres, dice Platón (465b), guardarán entre sí una paz completa basada en las leyes y, en estas circunstancias, los más jóvenes tendrán en el temor y el respeto dos guardianes que les impedirán cometer cualquier desafuero contra sus mayores. Es evidente que Platón pretende crear un sistema de creencias comunitarias que facilite con los mecanismos psicológicos adecuados la socialización posterior del individuo.

Platón quiere restablecer la unidad de la conciencia social hasta tal punto que el estado sea como un único cuerpo "que participa del placer y del dolor de cada uno de sus miembros" (cfr.464b). Para lograr estos objetivos no tendrá más remedio que modificar de manera muy considerable la teoría socrática de la persuasión, porque va a situarla en un contexto social y la va a convertir, como hemos dicho, en un instrumento de mediación entre una minoría racional y una mayoría de la población que no puede acceder al dominio del logos.

El nuevo concepto de naturaleza humana que encontramos en la República y el ámbito comunitario en el que Platón considera necesario ejercer las prácticas persuasivas traen como consecuencia el abandono de una parte muy importante de los ideales socráticos. En el Gorgias se decía (455a) que el orador no puede proporcionar nada más que la persuasión que se funda en la creencia, ya que no podría instruir en poco tiempo a la multitud sobre cuestiones de tanta importancia. Aquí, en la República, se ha producido un cambio que coloca al filósofo-gobernante en una posición muy similar. La persuasión seguirá sirviendo al propósito de someter el estado a los designios de la razón, pero ahora va dirigida a una mayoría

irracional y, en consecuencia, tendrá que hablar el lenguaje de las pasiones y las emociones del alma y no el discurso racional que muy pocos pueden entender.

Aunque puedan servir en última instancia, como hemos visto, a los mismos objetivos, la persuasión y la coacción aparecen en la República generalmente como dos términos opuestos entre sí (cfr., por ejemplo, 332e, 361b, 365d, 399b, 411d, 519e). Sin embargo, Platón considera que la persuasión es mucho más eficaz que la fuerza para la consecución de los objetivos que se ha propuesto. A propósito de la geometría dice algo que en general puede extenderse a cualquier otro ámbito: "el alma no conserva ningún conocimiento que haya penetrado en ella por la fuerza" (536e). Cuando un individuo ha sido educado por medio de la fuerza y no con la persuasión, "se proporciona los placeres a hurtadillas, ocultándose de la ley como los niños de sus padres"(548b).

Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en un régimen timocrático, que, según Platón, desatiende a la verdadera musa, "que va unida al discurso y a la filosofía, honrando en más alto grado a la gimnástica que a la música". El régimen espartano, muy próximo como ejemplo histórico a un régimen político de estas características, tuvo que soportar, de hecho, las consecuencias nefastas que tenía para sus gobernantes la salida de la ciudad. Cuando iban a administrar tierras en las que no tenían sobre sí la presión de un sistema férreo de sanciones, sus costumbres resultaban muy distintas de las que habían aprendido en una educación que pretendía inculcarles sus principios con la fuerza de los castigos.

Platón confía en los efectos que la persuasión puede tener sobre el comportamiento de los hombres. "El discurso (lógos), combinado con la música, nos dice (Rep.549b), es el único que, cuando se da en una persona, reside en ella durante toda su vida como conservador de la virtud" . Por el contrario, hay veces que falta una educación adecuada y el individuo no consigue persuadir a las malas pasiones (kakás epithymías...ou peíthon) que hay en él de que no está bien lo que éstas se proponen (554d). Entonces tiene que reprimirlas por la fuerza y el temor (anágkē kaì phóbō) y, a la larga, después de las disensiones que experimenta, acaban imponiéndose aquéllas, que le derrotan la mayoría de las veces.

No tenemos ninguna duda de la importancia que Platón concede en la República a la persuasión como instrumento de integración y estabilización social. Pero la cuestión que debemos examinar a continuación es hasta qué punto se alejó de los ideales racionalistas de Sócrates, aunque no fuera consciente de ello. Nosotros queremos adelantar la tesis de que en la República se produce una auténtica quiebra del intelectualismo socrático. Primeramente vamos a referirnos a diversos aspectos relacionados directa o indirectamente con el tema de la persuasión que muestran la verdad de esta afirmación y posteriormente intentaremos comprender por qué razón se ha producido este cambio en la madurez del pensamiento platónico.

La quiebra del intelectualismo socrático.

Hay que decir, como ya insinuábamos en el párrafo anterior, que Platón no rompe conscientemente nunca con los ideales y el concepto socrático del hombre. Pero la verdad es que, a medida que avanza en el desarrollo de su pensamiento, va dando cabida a factores que contradicen

por doquier las premisas de sus ideales racionalistas. Que no abandona explícitamente el intelectualismo podemos comprobarlo fácilmente en muchos textos de la República.

Una de las afirmaciones fundamentales del pensamiento de Sócrates en este sentido era la identificación de la virtud y el conocimiento, y la consecuencia que él extraía de ello era la involuntariedad del mal. Ahora Platón sigue repitiendo esta tesis, pues afirma (589c) que nadie yerra voluntariamente (ou hekôn hamartánei), aunque esto no le impida analizar en numerosos pasajes la influencia que tienen en el alma otros factores distintos de la razón, que pueden imponer a ésta su propia ley. En el Timeo -86e- volvemos también a encontrar la afirmación de que "nadie es voluntariamente malo" y se le achaca allí la maldad del alma al efecto que ejerce sobre ella una disposición enferma del cuerpo o una educación mal concebida.

A pesar de la teoría de la tripartición, de la que hablaremos más adelante, hay textos en los que Platón sigue aferrado a la tesis socrática de que el alma es esencialmente razón. Este es el caso, a nuestro juicio, de un pasaje de la República -611b-, donde se dice que el alma no puede ser en "su más verdadera naturaleza" algo que rebose diversidad, desigualdad y diferencia en relación consigo misma. Anteriormente se había dicho que el hombre alberga dentro de sí una bestia policéfala y una naturaleza leonina que es mayor aún que la propia naturaleza humana que reside en el interior (cfr.588c-d). Pero después de esta alusión a lo concupiscible y a lo colérico, Platón nos da una contrafigura de aquella imagen del alma en la persona del marino Glauco, cuyo cuerpo había sido desfigurado hasta tal punto por el mar que se había hecho completamente irreconocible. Lo mismo, se dice ahora, le ocurre al alma cuando la contemplamos en su existencia terrena por el efecto de la "multitud de males" (611d) que le aquejan:

"Para saber cómo sea ella en verdad hay que contemplarla no degradada por su comunidad con el cuerpo y por otros males, como la vemos ahora, sino que hay que percibirla adecuadamente con el raciocinio, tal como es ella al quedar en su pureza, y se la hallará entonces mucho más hermosa y se distinguirán más claramente las obras justas y las injustas y todo lo demás que hemos tratado" (611c).

Platón se debate, a nuestro juicio, entre dos concepciones contradictorias del alma. En esta cuestión, por una parte, ejerce sobre él un atractivo irresistible la visión del alma como una entidad puramente racional que se sirve del cuerpo como un instrumento, pero, de otro lado, no tiene más remedio que reconocer la influencia que ejercen sobre ella otros factores irracionales a los que en la República les reconoce el carácter psicológico que les había negado en el Fedón. Del texto citado más arriba parece desprenderse que la verdadera naturaleza del alma es solo la razón y que a ella únicamente le corresponde la inmortalidad. Ésta es, efectivamente, la interpretación más extendida entre todos los comentaristas (4), pero no todos están de acuerdo con ella (5).

En principio podríamos decir que lo concupiscible y lo colérico, son un resultado de la encarnación terrena del alma y que ésta es en sí misma meramente razón, por lo que recupera su verdadera naturaleza después de la muerte. Pero la cuestión no es tan sencilla, porque en el Fedro, que pertenece igualmente a esta época, se da una imagen distinta de la inmortalidad. En el mito del carro alado (cfr.Fedro, 246a-b, 253c y sgs.) se repite el esquema de la tripartición. El auriga que lleva las riendas corresponde a la razón como elemento directivo del alma, el caballo blanco,

amante del honor y dócil a las órdenes del auriga, correspondería a lo colérico y el caballo negro, "compañero del desenfreno y la fanfarronería", que a duras penas se somete al látigo, sería el elemento concupiscible que aparece en la teoría tripartita de la República (6). Pero la diferencia está en el hecho de que la imagen del carro alado representa al alma en el momento anterior a su encarnación terrena. ¿Estamos, pues, ante dos imágenes contradictorias de la existencia del alma en el más allá y, por consiguiente, ante una contradicción irresoluble en lo que se refiere a su verdadera naturaleza?

Guthrie ha hecho un intento por reconciliar las dos versiones en un esquema unitarista de la psicología platónica (7). De acuerdo con la explicación que él propone, no debemos ver el nous como la parte superior de un alma tripartita, sino como el poder que tiene el alma de dirigir todas sus energías en la búsqueda del conocimiento, cuando han perdido para ella todo significado los objetos del deseo sensible (8). El alma sería, pues, unitaria, a pesar de la tripartición funcional que resulta cuando presta atención a las necesidades del cuerpo. Ella, dice Guthrie (9), se mueve por el poder del eros y el eros es una sola corriente de energía que puede dirigirse hacia objetos diferentes. De esta manera, el alma tripartita podría ser contemplada como una única entidad que, cuando está totalmente libre del ciclo de la encarnación y los nacimientos, dirige todo el poder del eros hacia la posesión del saber y se identifica así con el nous (10).

Tal y como nosotros lo vemos, la teoría tripartita no surge en el pensamiento de Platón por meros imperativos de precisión en su teoría "científica" del alma. Surge por la necesidad de explicar la resistencia de ésta a los imperativos de la razón. Ya hemos dicho anteriormente, por otra parte, que la teoría platónica de la culpa y la necesidad del castigo como elemento regenerador del alma pecadora no cuadra bien con el intelectualismo característico del pensamiento socrático. Lo mismo ocurre en los casos en los que Platón tiene que explicar la caída que da lugar a la encarnación del alma. Si ésta fuera solo razón, ¿cómo podría explicarse el abandono de la patria divina a donde no llegan los impulsos que se derivan de lo sensible? Incluso el Fedón, que tiene un concepto mucho más racionalista de la naturaleza del alma, tiene que reconocer la influencia que ejerce lo irracional en ella, cuando ha abandonado el cuerpo y debería haberse librado de los deseos que supuestamente provienen de él (cfr.Fedón 81b y sgs.). ¿Cómo se explicaría, si no fuera así, la vuelta del alma al cuerpo para purgar los pecados cometidos en una vida anterior? En el Fedro la teoría tripartita se esfuerza por dar una explicación a una doctrina que, en realidad, no procede del pensamiento filosófico racional, sino de corrientes mítico-religiosas que ven en el hombre una naturaleza caída.

En esta obra Platón tiene que recurrir al mito del carro alado, porque no es posible otra solución para explicar humanamente esa doctrina religiosa que, a nuestro juicio, no tiene nada que ver con la teoría intelectualista del error moral. Si el alma fuera solo razón no se comprendería por qué iba el "auriga" a abandonar ese lugar cuya contemplación constituye el alimento de los dioses (cfr. Fedro 247d). Describir cómo es el alma en sí misma exigiría "una exposición que solo un dios podría hacer" (cfr.Fedro 246a). De aquí que la tripartición sea pues, en el Fedro la transposición de una doctrina mítico-religiosa al plano conceptual. En el alma debe haber algo más que razón, si queremos

contemplarla como una entidad cargada de culpas que tiene que rendir cuentas de sus actos.

También en la República hay indicios de que el alma, después de la muerte, conserva elementos de su naturaleza irracional. Según el texto que comentábamos anteriormente -Rep.611b y sgs.- para comprender su verdadera naturaleza hay que mirar a su "amor al saber" (eis tēn philosophían, 611e) y al impulso que le hace desear lo divino e inmortal, saliendo del "mar en que se halla" cuando está unida al cuerpo. Sin embargo, cuando Platón tiene que explicar páginas más adelante, el error que comete el alma en su elección de la vida futura, comprobamos que aún no se ha librado de la insensatez que a ella le traen los elementos irracionales que contenía en su existencia terrena. Según el mito de Er, "el que había sido primero por la suerte se acercó derechamente y escogió la mayor tiranía; y por su necedad y avidez (hypò aphrosýnēs kaì laimargías, 619b) no examinó todas las cosas suficientemente, antes de elegir, sino que se le pasó por alto que en ello iba el fatal destino de devorar a sus hijos y otras calamidades". "La mayor parte de las veces se hacía la elección según a lo que se estaba habituado en la vida anterior" (620a).

A nuestro entender, subsiste, pues, la contradicción entre dos conceptos distintos de alma: uno es el racionalista heredado del intelectualismo socrático, que considera al alma como un puro instrumento del conocimiento intelectual, y el otro tiene su origen en el mito religioso de la culpa y la caída del alma. Nosotros creemos que Platón no llegó a armonizarlos convenientemente y se limitó a contemplar el alma desde una u otra concepción según la perspectiva que le llevara a adoptar el problema que estuviera considerando.

A nosotros lo que más nos preocupa desde el punto de vista de la teoría platónica de la persuasión es el diálogo de la razón con las pasiones y el elemento colérico que constituyen su naturaleza irracional. Platón ha reconocido siempre, como hemos mostrado en el Gorgias y en el Fedón, la influencia en la conducta de factores no racionales, pero solo a partir de la República integra lo irracional en una teoría del alma. Ya hemos hablado muy sumariamente en un capítulo anterior de la teoría tripartita. Ahora queremos insistir en las relaciones de la razón con los otros elementos del alma, por las implicaciones que esto tiene en el problema de la persuasión. En un principio, "lo irracional y concupiscible" (alógiston kaì epithymētikón, Rep. 439d) posee los apetitos de "todo aquello de que el cuerpo naturalmente tiene necesidad" (cfr.Timeo 70d). Pero hay en este elemento, que ocupa la mayor parte del alma (cfr.Rep.442a), una tendencia a esclavizar y gobernar la vida del individuo por el carácter insaciable que tiene. El ánimo o elemento colérico es, por el contrario, el aliado natural de la razón en su combate con las pasiones (cfr.Rep.440b y sgs).

Platón ha subrayado tanto en la República, como en en el Fedro y el Timeo la discordancia y el conflicto interior que puede desatarse en el alma a consecuencia de la presencia en ella de principios distintos. De aquí que para muchos comentaristas el origen de la teoría tripartita dependa del análisis del conflicto psicológico (11). Platón interpreta el vicio en el alma como una sublevación de lo "alógiston" contra el elemento racional o calculador y lo caracteriza como una especie de conflicto (cfr.Rep.440b, 440e, 442d, 444b, 554d, 603d.), muy semejante al conflicto civil (stasis) que tiene lugar en el estado cuando una facción de éste quiere hacerse ilegítimamente con el poder. No olvidemos que lo irracional

es tanto lo concupiscible como lo colérico.

A primera vista, está claro el carácter sedicioso de lo "epithymētikón". En el mito del carro alado se dice que la existencia del caballo que representa lo concupiscible es el causante de que la conducción sea por necesidad difícil y adversa (cfr.Fedro 246b y 253d y sgs.). De la misma manera, el punto de la teoría tripartita en la República es, precisamente, que las concupiscencias "pueden hacer fuerza a uno contra la razón" (cfr.Rep. 440b). El que predica la injusticia no hace otra cosa que estimular el crecimiento de la bestia policéfala en detrimento del hombre interior, al que acabaría sometiéndo y reduciéndolo a la esclavitud (Rep.588e-589a).

Por lo que se refiere a lo colérico, generalmente se insiste en el hecho de que este elemento está siempre del lado de la razón (cfr.Adam, opus cit.271). Platón, efectivamente, dice que es "el auxiliar por naturaleza de lo racional" (Rep.441a) y su "súbdito y aliado" (Rep.441e). "No creo, afirma (Rep.440b), que puedas decir que hayas advertido jamás ...que, cuando la razón determine que no se ha de hacer una cosa, la cólera se oponga a ello haciendo causa común con las concupiscencias". Sin embargo, no podemos olvidar que lo colérico es en sí mismo un elemento del alma "distinto de la razón" (Rep.441a) y que actúa irracionalmente (alogístos,441c). Este en "la lucha del alma", en efecto, pone sus armas a favor de ella, pero también puede corromperse por una mala crianza (hypó kakês trophês diaphtharê, 441a). Teniendo en cuenta esto y el análisis que hace Platón del régimen timocrático donde el elemento fogoso del alma adquiere el dominio sobre los demás con su ambición y ansia de honores (cfr.Rep 548c), no hay más remedio que concluir que esta parte del alma puede sublevarse igualmente que la concupiscible (cfr. Robinson, opus cit., pág.44 y sgs.).

En la época que va de la República al Timeo y que representa la madurez del pensamiento platónico, el alma se ha convertido en una entidad conflictiva y compleja, por mucho que Platón identifique con la razón su verdadera naturaleza divina. La presencia en ella de esos otros elementos explica que, en ciertas ocasiones, tenga una irreprimible tendencia al mal. Ahora sabemos que los deseos que la arrastran a perseguir el dinero, el poder o la fama no tienen un carácter meramente corporal y que están asentados en lo más profundo de su naturaleza.

El alma es un campo de batalla y, además del deseo por alcanzar el conocimiento que nos habla de su carácter divino, contienden en este campo otros deseos "temibles y salvajes", que van contra las leyes y amenazan los sueños de los hombres (cfr.Rep.572b y sgs.). Platón construye su teoría psicológica a impulsos de sus reflexiones éticas y de sus creencias mítico-religiosas. El siguiente texto del Timeo (69c) es la mejor ilustración de lo que estamos diciendo:

El alma mortal "lleva consigo pasiones temibles y necesarias (deinà kaì anagkaiá): primero, el placer, incentivo enorme del mal, después el dolor, que nos aparta del bien, y luego todavía la temeridad y el miedo, consejeros insensatos, la cólera (thymón), difícil de apaciguar, y la esperanza, tan fácil de seducir. Todo esto lo mezclaron (los creadores del hombre) con la sensación irracional y con el amor que no se detiene ante nada y así, de acuerdo con la necesidad, conformaron a la raza humana".

Es muy importante, para comprender la concepción platónica de la persuasión, que reparemos en la naturaleza del diálogo que la razón tiene que sostener con lo irracional para lograr el sometimiento de estos

elementos al orden que ella tiene que imponer al alma. La persuasión no puede estar formulada en el lenguaje racional de las argumentaciones socráticas, sencillamente porque va dirigida a elementos del alma que no entenderían ese lenguaje y que están gobernados por tendencias y deseos de otra naturaleza. En el Timeo Platón asigna, como es sabido, localizaciones distintas a las tres partes del alma. En la cabeza está el principio divino e inmortal y el alma mortal queda apartada de él por el cuello con lo colérico en el pecho y lo concupiscible, separado de éste por el diafragma, en el vientre. Podríamos decir que la razón pronuncia sus palabras desde la ciudadela (ek tẽs akropóleōs, Timeo 70a6) en la que está alojada y que el eco de su voz se va apagando conforme se aleja de ella.

Los creadores del hombre colocaron lo concupiscible en el vientre, como en un pesebre en el que se aloja "un animal salvaje" al que hay que alimentar bien (cfr. Timeo 70e), para que dejara en paz a la parte del alma que delibera en beneficio del todo. Observemos con toda atención lo que Platón tiene que decir acerca de ese diálogo que tiene lugar entre ambas partes:

"Ellos (los creadores del hombre) sabían que (lo concupiscible) no podría entender a la razón (lógou) y que, si alguna vez pudiera llegar a tener alguna sensación de ello, no es propio de este elemento atender a razones, sino que se dejaría conducir (psychāgōgēsoito) de día y de noche mayormente por imágenes y apariciones" (Timeo,71a).

La persuasión de esta parte del alma no puede lograrse, en consecuencia, por medios racionales y, si se le quiere conducir, hay que seducirla con el placer o atemorizarla con el dolor. Ella misma no participa del entendimiento y la razón (lógou kaì phronēseōs ou metechei, 71d), por lo cual, el elemento directivo del hombre tiene que valérselas de imágenes para proyectar la fuerza de la mente (ek toũ noũ dýnamis, 71b) por medio del hígado y provocar en ella la amargura y el miedo o la dulzura y la serenidad (cfr.Timeo 71b y sgs.). Hay veces que no se deja persuadir (peíthesthai, Timeo 70a) voluntariamente por la razón y, entonces, el elemento colérico tiene que contenerla por la fuerza.

En el lenguaje ético con el que Platón adereza siempre sus concepciones psicológicas, el elemento colerico, como hemos visto, es descrito como un principio mejor que lo concupiscible, que por naturaleza se alía con la virtud. En el mito del carro alado es el caballo blanco de buena raza que es capaz de experimentar la vergüenza (aischýnēs) y el respeto (aidós) que le llevan a hacer causa común con el auriga (cfr.Fedro 254a y sgs.). Pero volvemos a insistir en el hecho de que puede entrar en acción con independencia de la razón y que tampoco entendería el lenguaje argumentativo de la dialéctica, en el que debe fundarse, según la tesis intelectualista, la verdadera virtud.

Hemos hablado de imágenes y apariciones. Anteriormente hemos analizado la relación de cada uno de los segmentos en los que Platón representa los grados de realidad con las diversas disciplinas que van de la retórica a la dialéctica. ¿No queda este lenguaje de imágenes y apariciones, que se da en el diálogo de la razón con las pasiones, dentro de algo que se aproxima mucho a la persuasión retórica? ¿Habrá que recurrir a estos mecanismos para persuadir a los elementos irracionales del alma?

Ya hemos visto que el concepto de persuasión es en las primeras obras de Platón un concepto amplio que abarca tanto la mera creencia como la convicción resultante de la enseñanza científica. En el Timeo, por el contrario, el sistema de oposiciones semánticas que delimitan el sentido de

este término es mucho más restringido. De la misma manera que en la República, el Timeo muestra que la diferencia entre la intelección y la opinión radica en la existencia de dos géneros distintos de realidad: las ideas, entidades existentes por sí mismas, que no podemos percibir por los sentidos, sino solamente por medio del entendimiento, y la realidad sensible. Merece la pena leer con detenimiento las siguientes líneas que corresponden a este pasaje:

"Hemos de afirmar que la intelección y la opinión son dos cosas distintas, pues tienen orígenes distintos y se comportan de manera distintas. La primera de ellas se produce en nosotros por medio de la enseñanza y la segunda por medio de la persuasión. La primera va siempre acompañada de una demostración verdadera; la segunda carece de ella. Una es inamovible por la persuasión, la otra puede ser modificada por ella. Hay que decir aún que todo hombre participa de la opinión, mientras que de la intelección participan los dioses y, entre los hombres, solamente una categoría numéricamente reducida" (Timeo 51d-e).

Es hora de extraer consecuencias de lo dicho. Si atendemos a la correlación estructural del alma y el estado, vemos que, igual que en el alma la razón es la porción más pequeña, en el estado la clase de los filósofos gobernantes, que pueden acceder al saber, es también la más reducida. Platón lo dice explícitamente en la República:

"La ciudad fundada de acuerdo con la naturaleza podrá ser toda entera prudente por la clase de gente más reducida que haya en ella, que es aquella que la preside y la gobierna; y éste, según parece, es el linaje que por fuerza natural resulta más corto (phýsei olígiston gígnetai génos) y al que corresponde el participar de este saber (epistéme), único que entre todos merece el nombre de prudencia" (Rep. 428e-429a).

En este punto, el isomorfismo entre el alma y el estado, como decíamos anteriormente, no se rompe, de manera que aquella será considerada prudente "por la pequeña porción" que manda en el hombre y tiene la ciencia de lo que es más conveniente para él (cfr.Rep.442c). El saber en el estado quedará depositado en la exigua minoría que representa a la razón, mientras que el resto de la ciudad tendrá que contentarse con acceder a la opinión y tendrá que ser persuadida de acuerdo con el carácter irracional que le corresponde en la organización funcional de la sociedad. Esta concepción de la naturaleza humana que tiene Platón es bastante pesimista y lo será aún más en el curso de los años finales de su vida. Teniendo en cuenta esto, no es extraño que los ideales racionalistas de su teoría epistemológica sean accesibles tan solo a unos pocos, que habrán de intentar el gobierno del estado de acuerdo con sus conocimientos. Ellos tendrán que "bajar a la morada de los demás y acostumbrar sus ojos a las tinieblas". Para el resto de los hombres habrá que buscar unos instrumentos de persuasión que tengan en cuenta su condición irracional por el predominio en ellos de otras partes del alma a las que resulta incomprensible el lenguaje de la razón. Esto suponía llevar el pensamiento de Sócrates probablemente muy lejos de lo que hubiera deseado el maestro. Pero eso es ya otra cuestión.

La división de la virtud.

La teoría tripartita del alma tiene unas consecuencias inmediatas para la concepción platónica de la virtud. El punto de partida de ésta,

como veíamos en un capítulo anterior, era la unidad de la virtud, que quedaba fundamentada en el conocimiento del bien. En su excelente capítulo sobre el alma tripartita O'Brien (13) sostiene que Platón, lejos de abandonar el intelectualismo de su juventud, intentó fundamentarlo en un nuevo marco psicológico cuya ausencia en obras anteriores hacía que pareciera estar divorciado de la realidad (14). La virtud, dice O'Brien, es un orden racional en el alma y el que yerra moralmente lo hace por ignorancia, al perder la recta opinión de la que depende la virtud. Nosotros no estamos de acuerdo, pues pensamos, igual que otros comentaristas que han analizado la cuestión anteriormente con mayor o menor amplitud (15), que la teoría tripartita y la teoría platónica sobre la educación de la virtud suponen una importantísima corrección del intelectualismo socrático.

La división del alma supone que Platón atribuye determinadas virtudes a cada una de sus partes y esto significa no solo la fragmentación de la virtud sino la existencia de virtudes que habrán de tener un fundamento irracional. Platón comienza a discutir el problema en relación con la ciudad. Ésta, si ha de estar rectamente fundada, habrá de tener cuatro virtudes: prudencia o sabiduría, valor, moderación y justicia. La prudencia consiste en un cierto saber (epistémē), que Platón llama "de la preservación" (phylakikē, 428d). Reside, como sabemos, en la clase más reducida, que es la de los gobernantes. La ciudad, considerada como un todo, será prudente por la existencia de esta clase a la que Platón atribuye exclusivamente el saber en virtud del principio de la especialización funcional. El valor, por obra de este mismo principio, se atribuirá a los que tienen la misión de defenderla (cfr.429b y 431e). La templanza, por el contrario, estará presente en las tres clases, ya que es concordia y armonía entre lo inferior y lo superior sobre cuál de los dos elementos debe gobernar en la ciudad (cfr.432a).

La ruptura con el intelectualismo socrático en el marco de la ciudad viene, a nuestro entender, por la atribución de virtudes a elementos irracionales. La relación de este tema con el problema de la persuasión se hará inmediatamente evidente. El valor no está ya fundado en el saber, sino en la opinión (cfr.Rep.429c1,c7, 430a3,b3,b7,). Esto puede parecer una actitud cercana al intelectualismo, pero está muy lejos de las posiciones socráticas de los primeros diálogos. El valor ha sido definido de tal manera que es una disposición del ánimo que sobreviene al individuo por efecto de las circunstancias exteriores que le rodean (16). Consiste en "la opinión acerca de las cosas que se han de temer y en la creencia de que éstas son siempre las mismas y tales cuales el lelgislador prescribió en la educación" (429c). Se trata de una opinión "formada por la educación bajo la ley". No estamos de acuerdo con los comentaristas que salvan la contradicción indicando el carácter supuestamente preliminar que tiene aquí el tratamiento de la virtud (17). Es verdad que Platón no ha establecido todavía las diferencias entre el saber y la opinión. pero tampoco dice posteriormente que la opinión, en la que se funda el valor vaya a convertirse en saber, ya que éste quedará reservado únicamente a la clase minoritaria de los que van a gobernar.

Lo más importante desde el punto de vista de la persuasión es el proyecto educativo para la educación del valor. Platón parece haber querido situar la opinión en la que se funda en un nivel superior a la opinión corriente, porque dice (430a) que la recta opinión que nace sin educación no es enteramente legítima, sino animal y servil. Pero esto no debe

desorientarnos acerca de los fundamentos gnoseológicos de la misma. Platón soló quiere decir con ello que la legitimidad de la opinión depende de los fines políticos a los que sirve. El hecho de que sea el resultado de la "paideia" no significa que es el fruto de un aprendizaje intelectual, sino que ha sido proyectada para defender el interés del estado. La metáfora del teñido (cfr.429d-430a) es muy ilustrativa para entender el sentido de la persuasión que ha de llevar el valor a la clase de los guerreros. Los tintoreros procuran incrustar el color en sus telas de manera que no se lo lleve el lavado ni puedan quitarles el brillo los detergentes. Platón pretende, igualmente, inculcar en los guerreros por medio de la música y la gimnástica una "doxa" acerca de lo que hay que temer y lo que no. En virtud de su naturaleza y de la crianza que han recibido (phýsis kaì tróphé), esta opinión actuará como una especie de teñido inborrable del alma y se verá siempre acompañada por su obediencia a las leyes (toùs nómous peisthéntes, 430a).

Como podemos comprobar, Platón concibe la persuasión como un proceso que se ejerce sobre el individuo desde el exterior para grabar en él las opiniones que son útiles a la comunidad. El modo como se asientan en el alma estas opiniones no es un proceso racional, porque la opinión es, como hemos visto anteriormente, precisamente aquello de lo que no se puede dar razón. Las opiniones son el ámbito específico de la persuasión cuando ésta no se entiende como una convicción que nace en la mente del ejercicio racional del pensamiento. Ya hemos visto que las opiniones, a diferencia del saber, pueden ser verdaderas o falsas y que, si entran en el alma por mecanismos persuasivos irracionales, pueden salir de ella de la misma manera. Hemos analizado en un capítulo anterior los diversos factores que influyen en la sustitución de unas opiniones por otras. Incluso en el caso de las opiniones rectas, los hombres las pierden por el olvido o por haber sido persuadidos con la palabra (cfr.413b). Pero también influyen otras circunstancias como el dolor o el hechizo en el que caen los individuos cuando son encantados (kēlēsis, 413c) por el placer o aterrorizados por el miedo.

El valor es, como hemos visto (429c), una especie de conservación, que mantiene la opinión, formada por la educación, de que hay que hacer siempre lo que conviene a la ciudad. Esta virtud asignada a la clase de los soldados se funda, por consiguiente, en una creencia sólidamente establecida para el beneficio de la comunidad. Pero precisamente porque no ha sido racionalmente formada, los sujetos permanecen en una esfera en la que siguen estando a merced de los efectos persuasivos que tienen diversos factores irracionales. De aquí que sea necesario vigilar a los futuros guardianes para comprobar si se mantienen fieles a la opinión que se les ha inculcado. Platón pretende que sea un "teñido" tan resistente que no se lo pueda llevar el placer y la pena o el miedo y la concupiscencia (cfr.Rep.430a-b). Pero la necesidad de esta vigilancia nos muestra lo inestable de la convicción en sí misma, que se funda más en el carácter moral de los individuos que en la conciencia de su necesidad racional. Es verdad que algunos privilegiados de la clase de los guardianes accederán a la selecta minoría a la que se le reserva el gobierno del estado. Es de suponer que alcancen ese saber que es incommovible por la persuasión, pero el resto permanecerá en la clase de los guerreros y tendrá que contentarse con no ir más allá del dominio de la "pistis" al que les relega el principio de la especialización funcional.

Platón entiende la educación de la virtud como un proceso social de

formación del carácter y no como un proceso intelectual. La música, como reconoce O'Brien (18), no instruye al intelecto, sino que contribuye a lograr una conformación de los sentimientos de tal manera que éstos se sientan atraídos por lo bello y el bien. Se trata de crear un "lugar sano donde los jóvenes no desperdiciarán ni uno solo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a sus ojos y oídos, como si se los aportara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza" (Rep.401c-d).

Una adecuada combinación de la música con la gimnástica será la responsable de lograr la formación de un carácter moral adecuado para las funciones que se le habrán de encomendar. A pesar de la extensión que pueda tener el concepto de música, tal y como Platón la concibe, ésta no es más que una "contrapartida de la gimnástica" (antístrophos tẽs gymnastkẽs, 522a), ya que "educa a los guardianes por las costumbres y les procura por medio de la armonía, cierta proporción armónica, pero no conocimiento. (epistémē)" (522a).

Sin embargo, podría objetarse a todo lo que estamos diciendo que hablamos de un momento todavía temprano en la educación del individuo en el que éste no podría entender otro tipo de instrucción. Efectivamente, el mismo Platón nos dice que la persona instruida adecuadamente en la música sabrá recibir con gozo lo bueno y odiar lo feo desde niño, "antes aún de ser capaz de razonar", y que, "cuando le llegue la razón, la verá venir con más alegría que nadie, reconociéndola como algo familiar" (402a).

También se podría poner otra objeción. La correlación estructural del alma con la ciudad hace que en ella se dé la misma atribución de virtudes a las diversas partes que la componen. De esta manera, todo individuo, en tanto que posee un elemento calculador y racional, llegaría a la posesión del saber y, por tanto, podría proporcionar un fundamento intelectual a las virtudes que ha adquirido de otra forma en un momento anterior de su vida. "Todos los hombres, dice Guthrie (19), poseen en alguna medida todas las características psicológicas: la cuestión es únicamente cuál de ellas resulta dominante". Así, "el valor, por ejemplo, reside en los guerreros, pero no porque solo ellos lo posean, sino porque el valor o la cobardía de otros no resulta decisivo para el carácter del estado como un todo".

Nosotros no estamos de acuerdo con esta interpretación estricta de la correlación estructural. Platón, verdaderamente, atribuye a las partes del alma las mismas virtudes que a las clases del estado (cfr.Rep.441c y sgs.) y el alma de un individuo perteneciente a cualquier poseerá todas las partes que posee el filósoifo gobernante. Pero la correlación estructural se ve limitada e incluso anulada por el principio de la especialización funcional. Ya hemos dicho que Platón tiene una concepción muy pesimista de la naturaleza humana y que en su opinión la mayor parte de los individuos están gobernados por fuerzas irracionales que no pueden controlar.

Hay tres clases de hombres, según predomine en ellos el amor al saber, al honor o al dinero. De esta manera, los que pertenecen a la clase de los artesanos y productores, por ejemplo, son gentes, dice Platón (590c), en quienes la parte mejor es débil por naturaleza, de modo que no puede gobernar a las bestias que hay en su interior. Platón, como afirma T.Calvo (20), no les reconoce un desarrollo adecuado de la razón y, en consecuencia, la razón que controla su apetito es una razón exterior a ellos mismos que está representada por la clase de los gobernantes. El

siguiente texto de la República nos muestra, efectivamente, la justificación antropológica de la verdadera actitud platónica ante el problema de la persuasión:

"Es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional, sea, capitalmente, que este elemento habite en él, sea, en otro caso, que lo rija desde fuera, a fin de que todos, sometidos al mismo gobierno, seamos en lo posible semejantes y amigos" (590d).

Las almas que, por su condición natural, no están destinadas a alcanzar el grado supremo del saber no pueden ser prudentes de la misma manera que los que pertenecen a la clase reducida de elegidos para desempeñar un día la función del gobierno. La razón en la comunidad platónica reside en una pequeña porción y ésta es la que ha de ejercer una función persuasiva sobre el resto, dirigiéndose a cada uno de los estamentos con un lenguaje apropiado a sus posibilidades de comprensión. La persuasión es, pues, como venimos diciendo, un instrumento de mediación entre una minoría racional y una mayoría que no alcanzará nunca, ni Platón parece pretenderlo, el dominio completo de la razón.

En la ciudad ideal deberá existir, en consecuencia, un proyecto para la persuasión de estas clases, de manera que se pueda formar en ellas las opiniones convenientes para el beneficio de la comunidad a la que pertenecen. En los guerreros será una opinión acerca de lo que deben temer y de lo que no, y en la clase de los agricultores y artesanos, como en las demás, será una opinión acerca de quiénes deben gobernar. La sabiduría, el valor y la templanza, cada una residiendo donde le corresponde, harán de la ciudad un estado justo, en el que "los apetitos de los más numerosos y de los más ruines serán vencidos por los apetitos y la inteligencia de los menos y más aptos" (cfr.Rep. 431c-d).

Nos resta ver a continuación cuáles son los principios de este programa de persuasión social. Si va a ser elaborado y llevado a la práctica por los gobernantes, será un programa racionalmente concebido. Pero esto no significa que la razón vaya a ser el instrumento destinado a producir esa armonía que Platón añoraba como la condición indispensable del bienestar en la ciudad.

Mito y persuasión. La verdad en el programa platónico de la persuasión social.

En la crítica de Platón a las diversas formas irracionales de persuasión, que examinamos en un capítulo anterior, hemos visto que ocupa un lugar central el problema de la verdad. Platón condenaba la retórica y la poesía, como tuvimos ocasión de comprobar, por la forma en que construían su discurso, desentendiéndose de la verdad y favoreciendo la exaltación de las pasiones. Ahora si estudiamos los textos más detenidamente y los comparamos con aquellos en los que se refiere a los mecanismos persuasivos que considera lícitos, advertimos que el problema de la verdad no es lo que más le preocupa. Una concepción racional de la persuasión ha de tener en la verdad su máximo ideal, ya sea en la educación del individuo aislado como en la discusión de los principios por los que ha de regirse la convivencia en la polis. Pero, por mucho que pueda sorprendernos, éste no es el caso de Platón.

Decíamos en el apartado anterior que el programa platónico de

persuasión está destinado a crear opiniones útiles para la integración del individuo. Este proceso de socialización comienza muy temprano con la narración de los mitos que las ayas cuentan a los niños. Ellos son uno de los primeros instrumentos para la difusión de aquellas opiniones o de otras que pueden resultar perjudiciales. Existen dos tipos de "logoi", verdaderos y falsos (376e), y Platón afirma que hay que educar a los niños con ambas clases, pero principalmente con las narraciones ficticias, que son los mitos. En la definición que nos da de ellos [illegible] que son, en efecto, "generalmente falsos, aunque contienen algo de verdad" (377a).

Conviene, pues, antes de proseguir, que aclaremos este doble sentido que tiene lo falso. Generalmente los comentaristas (21) no lo distinguen bien, porque pretenden establecer la diferencia sobre la base de dos valores igualmente representativos del discurso. Sin embargo, Platón no está diciendo solamente que los mitos son todos falsos y que, dentro de ellos, hay algunos que se acercan más a la verdadera naturaleza de los dioses. Como ha visto Tate (22), él distingue un sentido representativo y un sentido moral. El primero hace referencia al hecho de narrar escenas de la vida de los dioses que, en realidad, no han tenido lugar, mientras que el segundo se refiere a la lección moral que se desprende de ellas. Un mito puede ser falso, por consiguiente, en el sentido representativo, y no serlo en relación al principio ético que viene a ilustrar.

La tesis que nosotros defendemos es que a Platón no le importa en realidad el primer sentido, sino el segundo, de carácter moral, que, por otra parte, no tiene nada que ver con el significado epistemológico que se le atribuye al término. Cuando critica los mitos de Homero y Hesíodo no debemos dejarnos desorientar por el empleo constante de la palabra "pseudós". Lo más importante para Platón no es la falsedad, sino el hecho de que estas narraciones no son ficciones "bellas" (mè kalós pseúdetai, 377d). Sócrates afirma que ciertos episodios no se les deben contar a los niños "aunque sean verdad" (378a). Si le preocupara fundamentalmente el sentido epistemológico de la falta de "verdad" de los mitos, no diría, desde luego, esto. Aquí Platón parece haber olvidado el valor representativo del discurso para atender, como los sofistas, a su función exhortativa, capaz de imprimir a la conducta un sentido moral determinado. Los mitos transmiten opiniones y, aunque éstas carezcan de verdad, pueden tener utilidad para favorecer la adquisición de virtudes determinadas.

Platón examina los mitos desde el punto de vista de sus efectos morales. Las primeras fábulas que escuchen los niños, nos dice, deben estar "lo más bellamente elaboradas (kállista memythologēména, 378e) para exhortar al oyente a la virtud". Hay mitos que perjudican la adquisición del valor (cfr.386b y sgs.) o la templanza (cfr.390a y sgs.) y, en consecuencia, deben ser censurados por esta razón, pero no por su falta de verdad. Hay un pasaje que resulta especialmente significativo. Hablando de las gigantomaquias nos dice que todos estos episodios tendrán que ser silenciados, pero a continuación afirma lo siguiente:

"Al contrario, si hay modo de persuadirles 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 ancianos y ancianas relaten a los niños desde que éstos nazcan; y, una vez llegados los ciudadanos a la mayoría de edad, hay que ordenar a los poetas que inventen también narraciones de la misma tendencia" (378c-d) .

Este texto nos muestra que el concepto que Platón tiene de su programa de persuasión no está dominado fundamentalmente por el imperativo

de verdad. No se trata de eliminar aquellos mitos que dan una imagen falsa de los dioses, sino de sustituirlos por otros igualmente falsos que, sin embargo, son social o educativamente útiles. El objeto de la persuasión es, como vemos en este pasaje, crear una opinión en el alma, pero ésta puede ser falsa, si resulta conveniente desde un punto de vista ético. Se podría objetar que se trata solamente de una formación moral destinada a los primeros años de la vida, en los que el sujeto no ha llegado todavía al uso de la razón. Pero el texto es elocuente en ese sentido, porque va dirigido igualmente a los que ya han llegado a la mayoría de edad.

Esta concepción de la persuasión moral, poco escrupulosa con la verdad, tiene poco que ver con aquel ejercicio de la búsqueda en común que hacía Socrates en los gimnasios y en las plazas de Atenas. (23) La mayeútica le ha debido parecer a Platón, en el momento decisivo de llevar a la práctica el método del maestro, un instrumento educativo demasiado complicado y muy poco eficaz. Platón prefiere el "modelado del alma", pero esta metáfora nos proporciona una imagen muy distinta del proceso educativo. Se trata de dejar grabada en ella una impresión (týpos, 377b) antes de que el sujeto llegue al uso de la razón. De esta manera se pueden "moldear las almas (pláttein tàs psychás, 377b) por medio de los mitos mejor todavía que sus cuerpos con las manos". Los mitos son, pues, un instrumento de persuasión ideal para la infancia, ya que, gracias a las opiniones que transmiten, favorecen la adquisición de actitudes morales adecuadas e inhiben la manifestación de las tendencias irracionales que el individuo tiene que aprender a dominar (cfr.389ey sgs.).

Después de los ataques de Popper, algunos de los defensores de Platón no han estado, desde luego, mucho más acertados a la hora de esclarecer los planteamientos educativos de la filosofía platónica. Wild, por ejemplo, afirma (24) que en la República la educación socrática es el objetivo prioritario a lo que todo lo demás queda subordinado. A nuestro juicio, en este punto Popper estuvo más cerca de la verdad cuando dijo (25) que el objetivo educacional de Platón no era despertar el sentido de la autocrítica y el pensamiento crítico en general, sino más bien el adoctrinamiento y el modelado de las mentes.

A pesar de las críticas a Gorgias, que hemos estudiado en un capítulo anterior, Platón sitúa su teoría de la persuasión muy cerca de la suya. Dos rasgos de la misma nos recuerdan especialmente al sofista de Leotini: la relación de la persuasión con el engaño y la concepción del discurso como "fármaco". El primer aspecto vuelve a recordarnos que Platón no está hablando solo de la educación infantil. Repetidas veces proclama el amor de los filósofos a la verdad (cfr.485c, 490a-c, 501d), pero esto no es obstáculo para que considere a la mentira un instrumento muy útil de acción política. Platón se refugia en una curiosa distinción de dos clases de mentira, para salvar, así, al filósofo de la indignidad que supone recurrir a ella. La "verdadera mentira" consiste en estar engañado en el alma respecto a la realidad (cfr.382b). Pero esto, en realidad, no tiene nada que ver con la mentira y, como ha reconocido algún comentarista (25), no es más que una forma un poco fuerte de hablar de la ignorancia. La mentira "expresada en palabras" (en toîs lógois, 382b-c) le preocupa a Platón solamente en tanto que refleja la situación del alma. La verdadera mentira, que, según afirma repetidamente, odian tanto los dioses como los hombres, es, pues, "la ignorancia que existe en el engañado" (cfr.382b). El que odia la mentira voluntaria de los demás y no se preocupa de la mentira involuntaria en la que puede estar por su ignorancia tiene un alma

"lisiada" con respecto a la verdad (cfr.535e). La otra clase de mentira, que Platón pretende desdramatizar como si no tuviera ninguna importancia, puede ser útil y no tiene por qué ser odiada (cfr.382c, 414b).

Los comentaristas empeñados en defender a Platón, como Wild (26), insisten en los principios éticos que pueden justificar el uso de la mentira en casos determinados. El mismo Platón hace referencia a ellos cuando afirma que puede ser beneficiosa como un "fármaco" con el que se impide que alguien pueda intentar algo malo, por efecto de la locura o de cualquier otra pertubación mental (cfr.382c). Como ejemplo de esta clase de acción beneficiosa que puede ejercer la mentira pone el caso de las leyendas mitológicas. La metáfora del político como un médico que ejerce su arte sobre el conjunto de los ciudadanos puede ser fácilmente interpretada de manera que haga permisible la mentira como un medicamento que se administra al cuerpo social:

"Si no nos engañábamos hace un momento, y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirva a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicamento, está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos, sin que los particulares puedan tocarla... Si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, serán los gobernantes de la ciudad, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad, sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo" (389b-c).

El texto que acabamos de citar es suficientemente elocuente por sí mismo. Platón justifica el uso de la mentira haciendo del gobernante un médico que considera a los ciudadanos como enfermos mentales o individuos que nunca alcanzan la mayoría de edad. En la sociedad, tal y como Platón la contempla, la razón es un bien tan escaso que solo la posee una minoría insignificante. Los que tienen el monopolio del conocimiento deben utilizar el discurso para intentar reconducir la irracionalidad de los otros al orden racional creado por ellos mismos. El instrumento no es otro que un discurso concebido para persuadir por medio de ficciones literarias forjadas en forma de mitos y leyendas. El error de Sócrates, dice Crossman (27), había sido su creencia de que la ley de la razón es apropiada para cualquiera, mientras que Platón parte del axioma de que el hombre corriente es irracional e incapaz de gobernarse por sí mismo (28).

Platón recomienda el uso de estas ficciones míticas incluso en el caso de doctrinas y principios políticos que podrían explicarse racionalmente de manera que cualquiera podría entender. Este es, por ejemplo, el caso del mito de los terrígenas. Platón quiere enlazar aquí con la tradición mitológica de la autoctonía ateniense (cfr.Isocrátes, Paneg., 24 y Platón, Menex., 237d) y hacer creer a la población que ha salido directamente de la tierra como si hubiera sida engendrada por la misma ciudad en la que va a vivir (Rep.414d-e). Con ello pretende reforzar la conciencia social del estado que va a constituirse, para que los ciudadanos estén dispuestos a defender a su ciudad como si se tratara de su propia madre, e intenta igualmente asegurar la cohesión interior de manera que todos se consideren hermanos unidos en un mismo destino.

El segundo aspecto del mito es el tema de las razas. Convendría hacer creer a la gente que los dioses han formado a los hombres haciendo entrar en la composición de ellos oro, plata, bronce y hierro. Los que tienen oro son los que más valen y están destinados a gobernar. Los que tienen plata deben ser auxiliares y los que tienen hierro o bronce serán labradores y artesanos. El mito no pretende crear un sistema de castas,

sino asegurar la pervivencia del principio de la especialización funcional. De esta manera, el que nazca en una familia con una composición "metálica" distinta de la que él mismo tiene, deberá ser trasladado a la clase que le corresponda. Lo más importante es que la función del gobierno sea ejercido por los mejores. Un objetivo fundamental del mito es persuadir a los ciudadanos de que la ciudad perecerá el día en que la guarde el guardián de hierro o el de bronce (cfr.415c).

Platón presenta el "mito" (415a2, c7) como una "noble mentira" con la que querría persuadir (414c1, c5, c7, d3, 415c7) ante todo a los mismos gobernantes y, si no es posible persuadirlos a ellos, dada la formación intelectual que han de tener, piensa que es preciso intentarlo con el resto de la población. Algunos comentaristas se han sorprendido de que Platón quiera persuadir a los gobernantes de algo manifiestamente falso. Es difícil de entender, afirman Cross y Woozley (29), por qué pensaba que era mejor hacer creer a los miembros más inteligentes de la comunidad lo que podía habérseles explicado en forma de una explicación razonada. Desde luego, esta intención parece estar en contradicción con su propósito de conducirles a la adquisición del grado más alto del saber. Es posible que esta contradicción derive del modo de hablar, un poco a la ligera, que adopta la conversación. Pero esto, no obstante, revela las verdaderas intenciones de Platón. Él ha pensado que la unidad y la cohesión social de la comunidad queda mejor garantizada por medio de un instrumento irracional de persuasión, como el mito, que por medio de un diálogo libre de reflexión política.

Entramos con esta cuestión en el problema, ya muy debatido, de si Platón pretendía establecer una sociedad cerrada o una sociedad abierta. No podemos discutir aquí todas las afirmaciones suscritas por K.Popper en su obra "La Sociedad Abierta y Sus Enemigos". Muchas no las compartimos (30). Una sociedad abierta podría ser aquella en la que los modos de conducta están determinados por una elección racional entre las diversas alternativas posibles y en la que los ciudadanos participan en la definición de las formas políticas que piensan adoptar. En este sentido puede haber varios grados de apertura y es difícil que ninguna sociedad sea completamente abierta o cerrada. Ahora bien, en lo que se refiere a Platón, está claro que él no busca la fundación de la ciudad en un proceso racional de elecciones políticas, sino en un sentimiento de pertenencia a un order social que debe ser protegido por medio de leyendas y ficciones míticas.

La existencia de la censura y el intento de proteger a la ciudad inmovilizando los distintos elementos de su sistema educativo contribuyen, desde luego, a generar esa impresión de que Platón considera más seguro para la existencia del estado el control político de la información que la reflexión racional. El uso del engaño no es, por otra parte, un instrumento persuasivo aislado en el funcionamiento de la vida social. "De la mentira y el engaño (tỗ pseúdei kaì tẽ apátẽ), dice Platón (459c-d), es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus gobernados". La verdad no es, desde luego, el principio supremo que preside la acción política. Tampoco es necesario, porque el objetivo de la misma es la conducción de una gran mayoría de la población a la que Platón no le reconoce la plenitud de sus facultades racionales.

Pero el empleo de la mentira no se circunscribe a la tutela que han de ejercer los gobernantes sobre la clase inferior. En la disposición de los matrimonios de la clase superior los gobernantes tienen que arreglárselas para componer las mejores parejas, "sin que nadie lo sepa"

(459e), excepto ellos mismos. Si se quiere contribuir a la mejora de la raza, los peor dotados tendrán que tener mucho más difícil el acceso a los apareamientos y, si tienen hijos, éstos se esconderán en un lugar secreto y oculto (cfr.460c). "Será necesario inventar, nos dice (460a), un ingenioso sistema de sorteo, de modo que, en cada apareamiento, aquellos seres inferiores tengan que acusar a su mala suerte, pero no a los gobernantes".

El empleo del engaño va, pues, ligado a la concepción del gobernante como un médico que se sirve de él como medicamento. Platón repite esta imagen una vez más (459d), porque para él el estado perfecto no puede idealizar la naturaleza humana. Por el contrario tiene que aceptarla tal como ésta es y proceder en consecuencia. El estado perfecto no es para él, como dice Crossman (31), una democracia de ciudadanos racionales en condiciones de igualdad. Platón ha ido demasiado lejos en su reconocimiento de la fuerza que tienen los elementos irracionales en la conducta humana y, por consiguiente, concibe sus prácticas persuasivas en consonancia con ello. Como venimos diciendo, los futuros gobernantes no se libran de esa desconfianza general que Platón siente por la condición humana.

Pongamos dos ejemplos más. El primero es la recompensa por la virtud. Platón está dispuesto a conceder a los jóvenes que se distingan en la guerra o en otras cosas "una mayor libertad para yacer con las mujeres", entre otras recompensas (cfr.460b). El que se señale por su valor podrá besar a cada uno de sus compañeros y, mientras estén en campaña los jóvenes guerreros, nadie podrá rehusarlos, "a fin de que si por caso están enamorados de alguien, sea hombre o mujer, sientan más ardor en llevarse el galardón del valor" (468c). Platón confía más, como podemos ver, en la fuerza del amor que en los impulsos de la razón para llevar al hombre a la virtud. No en balde afirma que la necesidad erótica es más pungente y más capaz de persuadir y arrastrar a grandes multitudes que la necesidad geométrica (458d). Estas medidas, que Popper llama "el edicto glauconiano" (32), hubiesen hecho las delicias de Alcibíades, pero, desde luego, nos demuestran otra vez que el estado ideal de Platón no tiene nada que ver con el carácter de Sócrates.

El segundo ejemplo se refiere a la dialéctica. Platón recomienda tener "grandes precauciones" (537d) en la enseñanza de esta disciplina. Acerca de los efectos que puede causar, utiliza una imagen tremendamente significativa en relación con lo que estamos diciendo. Imaginemos un hijo putativo que se ha criado entre grandes riquezas y en compañía de aduladores (538a). Mientras no conozca la verdad (tò alēthès mè eideíē,538b), no desobedecerá (apeíthein) a sus padres y no caerá en la incertidumbre de no saber a qué atenerse. Pero cuando se entere de la verdad, obedecerá (peíthesthai) a sus aduladores y convivirá abiertamente con ellos.

Traslademos esta imagen a la realidad siguiendo las indicaciones del mismo Platón. Los chicos se educarán, persuadidos por el sistema educativo que los alimenta, en el respeto a ciertos principios sobre lo justo y lo injusto. En contraposición a ellos hay otros principios "prometedores de placer" que no pueden convencerlos (peíthei, 538d), mientras honran y obedecen a aquellos otros principios. Ahora bien, el aprendizaje de la dialéctica en una edad relativamente temprana de la vida puede romper esa conformación espiritual en la que los mantiene la persuasión lograda por la educación que han recibido. Si traducimos la imagen en todos sus términos, tendríamos que decir que pueden caer en la incredulidad, cuando conocen la mentira y el engaño con que habían sido persuadidos. La dialéctica podría

inducirlos al escepticismo porque disolvería el mundo de las leyendas y los mitos en los que habían creído anteriormente. El peligro de esta incertidumbre para el individuo, según Platón, es muy grande. Se supone que la ciudadela del alma queda desprotegida y que las fuerzas irracionales pueden enseñorearse de ella.

No es demasiado exagerado decir que para Platón, como para Gorgias, la persuasión lleva consigo un elemento de engaño y de mentira que impulsa a adoptar un estado determinado de opinión. Comparemos estas recomendaciones suyas sobre la enseñanza de la dialéctica con la práctica socrática del examen de conciencia. Recordamos el valor que concedía la mayeútica a la aporía y la insistencia de Sócrates en su ignorancia y en su falta de respuestas definitivas a los grandes problemas de la vida. Si pensamos en todo ello, la afirmación de Crossman, según el cual Sócrates tendría que morir otra vez en el estado ideado por su discípulo (33), no puede resultarnos demasiado extraña. Sócrates era un crítico de la democracia ateniense y su concepción de la política como una "téchnē" que exige conocimientos específicos suponía un rechazo de algunas prácticas corrientes en la Atenas de aquellos días, como era el caso de los sorteos por los que se asignaban algunos cargos. Pero de ahí al empleo de la mentira y a la divinización (cfr.540b-c) del filósofo-gobernante, como un ser dotado de un saber absoluto, va un largo camino que Sócrates nunca, a nuestro juicio, hubiera sido capaz de recorrer.

El Mito de Er y las Recompensas de la Virtud.

En cierto sentido podríamos decir que toda la República tiene que ver con la persuasión y esto es cierto hasta en lo que se refiere al plan que preside la obra entera. Desde el principio la conversación versa sobre las ventajas y las desventajas que tiene la justicia para el individuo. Adimanto afirma que nunca ha demostrado nadie que la injusticia es el mayor de los males que puede albergar en su interior el alma y la justicia el mayor bien. "Si tal hubiese sido desde un principio el lenguaje de todos vosotros, dice Adimanto (367a), y os hubiéseis dedicado desde nuestra juventud a persuadirnos de ello, no tendríamos que andar vigilándonos mutuamente para que no se cometan injusticias, antes bien, cada uno sería guardián de su propia persona, temeroso de obrar mal y atraerse con ello la mayor de las calamidades". La República intenta, en efecto, llevar a cabo esta tarea de persuasión, procurando demostrar que la justicia es la salud del alma y el estado que mejor le corresponde por naturaleza. La obra termina con el mito de Er y Sócrates dice que si le damos crédito (peithōmetha, 621c), nos salvará a nosotros. La persuasión va, pues, ligada a todas y cada una de las fibras que componen la textura interna de la obra y, al final, el mito es el último intento de Platón por llevar a la mente del lector una gran imagen escatológica de su destino que dé fuerza a su exhortación moral.

Pero, antes de entrar en la discusión del mito, tenemos que decir unas palabras sobre las recompensas de la virtud que el hombre puede alcanzar en esta vida. El reto consistía en mostrar la conveniencia de la justicia para el alma independientemente de cualquier otra circunstancia exterior. Platón ha procurado demostrar que "la práctica de la justicia es en sí misma lo mejor para el alma considerada en su esencia y que ésta ha

de obrar justamente, tenga o no tenga el anillos de Giges" (612b). Pero Sócrates ha hablado de muchas renuncias y el dar a cada parte del alma lo que le corresponde, según se desprende de la definición de la justicia, trae como cconsecuencia la pérdida de muchas satisfacciones. Por mucho que se diga (587e) que la vida del filósofo es setecientas veintinueve veces más deleitosa que la del tirano, es posible que para mucha gente los placeres de la filosofía no tengan especial atractivo. Platón tenía, pues, que hablar de las recompensas que la virtud trae a quien la practica.

Anteriormente se habló de los dos modelos perfectos de hombre justo e injusto, trazados de tal manera que el injusto podía ocultar su maldad y recibir las recompensas de la justicia, mientras que al justo le ocurría lo contrario. Ahora Platón quiere afirmar precisamente lo opuesto para mostrar la felicidad del justo y la desgracia del injusto. Si él mismo no estuviera convencido de lo que dice, probablemente seguiría defendiendo lo mismo. Seguramente diría que es la más noble y la más útil de las mentiras. Él nos asegura (612e) que aquellos dos hombres no escaparán a la mirada de los dioses:

"El que se afana en hacerse justo y en parecerse a la divinidad, en cuanto es posible al ser humano, por la práctica de la virtud, nunca será abandonado por los dioses".

Si hay dudas en relación con las recompensas que la justicia trae al hombre en esta vida, nos ofrece dos posibles soluciones. En primer lugar, hay que tener presente que, si el justo sufre algún revés, puede deberse a "un mal necesario que traiga desde su nacimiento por consecuencia de un yerro anterior" (613a). Y en segundo lugar, nos pide que contemplemos la vida como una carrera en la que los peores van al principio en cabeza, pero, al final, son adelantados por los mejores. De esta manera, si el lector se siente un hombre justo al que le van mal las cosas, debe esperar y recibirá la recompensa que hasta ese momento se le haya mostrado esquiva. Todavía es posible que mande en su ciudad y que case con quien quiera (cfr.613d). Pero, si es injusto, al final de la carrera, será digno de risa y será despiadadamente vejado por forasteros y conciudadanos.

El mito final continúa este mismo argumento, mostrándonos el destino del hombre en la otra vida. El propósito del mismo, como ya vio Nettleship (34), consiste en insistir en la idea de que todo lo que el hombre hace en la tierra tiene un efecto directo sobre su vida en el otro mundo. Esta es la doctrina que hemos encontrado en toda la escatología de los mitos platónicos. En este sentido, el mito de Er no ofrece, en lo esencial, ninguna variación importante. J.Annas, sin embargo, ha insistido en la diferencia del mito de Er con los del Gorgias y el Fedón, por su carácter pesimista y por no ofrecer una concepción "consecuencial" (consequentialist) de la justicia (35). Merece la pena detenernos un poco en la explicación de su tesis, porque nosotros pensamos justamente que el mito, igual que en otros casos que ya hemos discutido, tiene una intención persuasiva y ésta se hace efectiva precisamente por medio de esa concepción de la justicia que ella niega.

El mito, dice ella (36), tiene muchos elementos en común con los demás. Tales son, por ejemplo, la existencia de jueces que pronuncian una sentencia acerca de la justicia del alma, según la cual unos obtienen recompensa y otros castigo (cfr.614c-615c); la distinción entre pecadores curables y pecadores incurables, que son arrojados para siempre al Tártaro (615c-616a) y la celebración del juicio en una encrucijada, en la que se separan los justos y los pecadores para encaminarse a destinos distintos.

Pero la diferencia estaría en el hecho de que el juicio no es en este caso un juicio final, porque el alma sigue, después de él, inmersa en un ciclo interminable de reencarnaciones. De esta manera, piensa ella, aunque siga habiendo recompensas y castigos, el tema del juicio ha perdido importancia, ya que no es más que un episodio al término de la vida y forma parte del ciclo de las reencarnaciones. Este proceso representa, en su opinión, la creencia en un cierto determinismo, puesto que el alma se ve envuelta en un curso de acontecimientos que no puede alterar. Desde este punto de vista, los castigos y las recompensas parecen injustos, porque los actos realizados por el individuo son un producto de factores sobre los que no ha tenido control alguno. La importancia de los efectos de la virtud y del pecado disminuyen, por tanto, ya que se diluirían en un proceso eterno en el que no tienen más significado que el de ocupar una parte del tiempo correspondiente a cada encarnación. El mito, según Annas, no defendería, pues, una concepción de la justicia basada en sus consecuencias y estaría en consonancia con el carácter general de la obra, cuya intención es mostrar la conveniencia de la justicia en sí misma, independientemente de los resultados externos que puedan derivarse de ella.

Lo primero que tenemos que decir en contra de esta interpretación es que el mito está en un contexto en el que Platón expone precisamente esas consecuencias. Como ya hemos dicho más arriba, después de haber intentado defender la congruencia de la justicia con el orden natural del alma, Platón se dispone a hablar de "las más grandes recompensas de la virtud y de los premios que le están preparados" (608c). Toda la argumentación de Annas depende del hecho de que el juicio no aparece en el mito como un juicio final. Si esto es así, piensa ella, el alma no puede liberarse nunca del ciclo de las reencarnaciones y, entonces, los castigos y las recompensas tienen mucha menos importancia. Pero, a nuestro entender, Platón no está obligado a repetir todos los detalles en cada uno de sus relatos escatológicos.

El mito del Fedro nos proporciona en este sentido un complemento ideal. En lo esencial los dos relatos son coincidentes. Ambos contemplan la posibilidad de que la reencarnación tenga lugar en forma animal o humana y describen la misma cronología en los ciclos del alma. La República considera que, a efectos computables para los castigos y las recompensas, una vida humana tiene una duración de cien años. La retribución por los delitos o los buenos actos es siempre decuplicada (cfr.615a), por lo que el viaje del alma, después del juicio, dura mil años (cfr.615a3), justamente lo mismo que se dice en el Fedro (cfr.Fedro 249b). También en esta obra, igual que en la República (cfr.Rep.614c-d), las almas, una vez que son juzgadas, emprenden caminos distintos. Los que han pecado van a un lugar bajo tierra y los justos van a "un lugar del cielo donde llevan una vida en consonancia con el merecimiento de la que llevaron en la apariencia humana" (249a). Después de trancurrir un milenio, llega el momento del sorteo y la elección de la segunda vida. Pero aquí el Fedro ofrece una solución al problema planteado por Annas, porque después de elegir tres veces consecutivas una vida dedicada a la filosofía, las almas pueden liberase del ciclo de las reencarnaciones (cfr.Fedro 249a). Con ello el juicio adquiere la relevancia que tenía tanto en el Gorgias como en el Fedón. Es verdad que el mito de Er, cuando trata del que "filosofa sanamente" (619e), no menciona esa posibilidad, pero tampoco dice nada que nos haga suponer lo contrario. La República y el Fedro son dos diálogos suficientemente próximos en el tiempo para que Platón hubiera cambiado de idea, sobre todo

teniendo en cuenta la coincidencia de los dos mitos en la mayor parte de los detalles escatológicos.

Estos relatos constituyen una exhortación moral cuyo elemento persuasivo fundamental son los castigos y las recompensas. Ahora bien, en un contexto determinista, como el que Annas le atribuye al mito de Er, esa doctrina no tendría, desde luego, ningún sentido. Nosotros creemos, sin embargo, que el mito subraya precisamente la responsabilidad que tiene el hombre en la elección de su vida. Sin ello no podría comprenderse el carácter moral que Platón quiere imprimirle a la doctrina órfica de la retribución que tiene que pagar el alma. El mismo Platón se encarga de decir que "lo principal" del relato es "que cada cual pagaba la pena de sus injusticias y ofensas hechas a los demás, la una tras la otra, y diez veces por cada una, y cada vez durante cien años, por ser ésta la duración de la vida humana" (615a-b). Si queremos "demitologizar" el relato, la conclusión a la que nosotros llegamos es que todo en él está pensado para incidir en la responsabilidad y en la culpa que el alma contrae con sus actos (37).

Las palabras de Láquesis vienen a confirmar esta conclusión. Son las almas las que eligen su hado y no ésta a ellas. El que sale por suerte el primero escoge primero el género de vida al que quedará unido por necesidad:

"Pero la virtud no tiene dueño, cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la divinidad" (617e).

El carácter ético del alma no queda, por consiguiente, determinado necesariamente por el género de vida que le ha tocado en suerte. Es verdad que hay un destino inexorable al que el alma no puede escapar después de su elección (cfr.620d-621a), pero lo que ella obtiene en la vida que ha elegido no son cualidades morales, sino elementos y cualidades que, en general, son moralmente indiferentes (38). Pobreza, mendicidad, destierro, fama, belleza, vigor, torpeza o inteligencia: éstas son las cualidades que van unidas a cada una de las vidas que están en juego. El mito en este sentido es un símbolo de la manera en que el determinismo y la libertad están unidos en la vida humana. El alma es responsable y libre en su elección, pero en cada una de las decisiones que vamos tomando en nuestra vida nos vamos forjando un carácter moral. El que, al elegir, prefirió el dinero o el poder a otros bienes, está expresando así su propio personalidad y está definiendo con mucha precisión los márgenes por los que ha de transcurrir su existencia.

Stewart ha visto esto con enorme precisión. El acto de elección que Platón describe en el mito, dice Stewart (39), es el modelo de actos parecidos que ejecutamos en la vida. "Al presentar míticamente la libertad moral bajo el reino de la necesidad, Platón insiste aquí, como en cualquier otra parte, en la continuidad ininterrumpida de la personalidad responsable que desarrolla su carácter en una serie de actos vitales" (40). La suerte y lo inevitable del destino juegan en realidad un papel muy reducido. El alma, al elegir la vida, decide en función de lo que ha sido su existencia en vidas anteriores (cfr.620a). Esto mismo es lo que le ocurre al hombre en su existencia terrena. En cada acto de decisión expresa, en definitiva, su carácter moral y la personalidad que se ha forjado hasta ese momento, pero ésta es igualmente el fruto de las decisiones que ha ido tomando. Cada una de ellas nos empuja verdaderamente en una dirección determinada, pero, en realidad, la responsabilidad es del que elige:

"Hasta para el último que venga, si elige con inteligencia y vive

con cuidado, hay una vida amable y buena" (619b).

Hay veces que una decisión lleva al hombre por un camino de crímenes e injusticias. Tal es el caso del alma que eligió la vida de un tirano (619c). Pero también ella es responsable por no haber "examinado suficientemente su elección" y haber cedido a su "necedad y avidez" (619b-c).

Nosotros entendemos el episodio de la elección de la vida como una alegoría cuyo sentido debe trasladarse a cada uno de los momentos en los que tomamos en la existencia terrena una decisión trascendente para nuestro destino moral. "Todo el peligro" reside para el hombre en esos instantes en los que elegimos qué es lo que vamos a ser. "Si no tenemos uno de los últimos puestos", podemos alcanzar la felicidad incluso en esta vida. Pero lo más importante es "la ciencia de distinguir la vida provechosa y la miserable y de elegir siempre y en todas partes la mejor posible" (618c). El saber más necesario es aquel que nos permite calcular la relación que todas las cosas tienen con la virtud.

El mito expresa alegóricamente, en la forma de un acontecimiento que tiene lugar en el Hades, una verdad que puede trasladarse a nuestra vida cotidiana. La hermosura unida a la pobreza o a la riqueza, la robustez o la debilidad, la condición privada o los mandos: el alma debe cotejar todas estas cosas en la mente, llamando mejor a la vida que le hace ser más justa y peor a la que la lleva a ser más injusta (618d):

"Al ir al Hades hay que llevar esta opinión firme como el acero, para no dejarse impresionar allí por las riquezas y males semejantes..." (619a).

Platón insiste en la trascendencia que tiene la elección en la que se decide el destino moral del hombre y, por tanto, el mismo bienestar que puede alcanzar según la propia naturaleza del alma. Nada de esto tiene que ver con el determinismo. La Necesidad no representa otra cosa en este contexto que el propio carácter y la personalidad ética que se labra el hombre por sí mismo en todos los momentos importantes de la vida. Platón no aceptaría una concepción determinista del hombre, porque su antropología está dominada por la idea de que el individuo es responsable y culpable de sus propios extravíos. El hombre tiene que ser libre para ser culpable y asumir el destino que él mismo se ha labrado.

La teoría de los "týpoi", elaborada por Platón al tratar de la función de los mitos en la educación, resulta plenamente coincidente con la actitud antideterminista que, a nuestro juicio, tiene el mito de Er. Los griegos atribuían la culpa a una especie de posesión divina que hacía del individuo un ser dominado por potencias ajenas. El héroe trágico es precisamente a veces un hombre que se encamina irremisiblemente a un destino que le ha sido trazado de antemano. Él mismo no puede apartarse de la serie de actos y errores que le llevan a la perdición. Ahora bien, como observa Jaeger (41), esta idea de que los dioses son culpables de los extravíos trágicos de los hombres destruye toda paideia, porque exime al individuo de toda responsabilidad. Pero Platón condena expresamente esa concepción religiosa del determinismo moral. Las siguientes palabras demuestran lo que decimos:

"No se debe permitir que escuchen los jóvenes lo que dice Esquilo de que <la divinidad hace a los hombres culpables cuando quiere exterminar de raíz una casa>".

El mito de Er es una exhortación a la virtud que, expresada alegóricamente, como venimos diciendo, viene a coincidir en lo esencial con

la teoría de la justicia construida en el diálogo precedente. La justicia es el orden natural del que depende el bienestar del alma y el individuo tiene en sí mismo las condiciones necesarias para alcanzarlo. Pero el elemento esencial del mito es su dimensión escatológica y ésta representa un factor persuasivo de una naturaleza totalmente distinta. Ya no estamos aquí ante una mera antropología de inspiración moral o ante una reflexión acerca de las tendencias que tiene que cultivar el hombre para ser feliz. La doctrina de la responsabilidad moral sirve para introducir la idea religiosa de las recompensas y los castigos que el alma tiene que afrontar en la otra vida. Tenemos aquí una auténtica "metábasis eis allo genos", porque Platón pretende apelar a esa parte de la naturaleza humana, cuyos deseos no se acallan con la serena reflexión racional. Hay en el hombre, como hemos visto, deseos donde se manifiesta una naturaleza salvaje y feroz (571c) y éstos solo pueden ser "reprimidos, con ayuda de la razón, por las leyes y por otros deseos mejores" (571b). El mito es un instrumento persuasivo que habla a esta parte de la naturaleza humana.

Hay hombres, según cuenta Céfalo (cfr.330d), a los que les "trastornan el alma" los mitos que se cuentan acerca del Hades y el miedo por tener que pagar allí la pena por las injusticias cometidas. Otros, en cambio, tienen la conciencia tranquila y mantienen "una grata y perpetua esperanza". Platón procura adornar literariamente su relato con todos los detalles necesarios para alimentar ese temor y esa esperanza. Hay otras personas a las que todo esto no les dice nada. Para suscitar tales emociones en ellos Platón tiene que ir en contra de este escepticismo que aparece en los mismos interlocutores de Sócrates. La República reproduce el esquema de otros diálogos como el Fedón y el Fedro al intentar demostrar la inmortalidad del alma antes de extraer las consecuencias morales que se siguen de su carácter eterno (cfr.Rep.608c y sgs.).

Glaucón oye la doctrina de la inmortalidad del alma con gran incredulidad. Sin embargo, esta doctrina no era nueva, ni mucho menos, porque formaba parte esencial de los misterios de Eleusis, integrados en los cultos nacionales atenienses, además de pertenecer a la tradición órfico-pitagórica de pensamiento a la que ya hemos hecho amplias referencias en relación con otros mitos de Platón. Por eso, como observa Guthrie (42), la sorpresa de Glaucón es más bien la de un aristócrata ilustrado que se sorpende al oír esta doctrina como un mero hecho racionalmente aceptable y no en medio del climax característico de los rituales místéricos.

Platón pretende, efectivamente, introducir la creencia en la inmortalidad como un hecho que se puede deducir de premisas racionales. Pero él mismo no parece estar muy convencido del argumento que utiliza en esta obra, ya que, desde luego, no vuelve a repetirlo en ninguna otra ocasión (43). Ya hemos tratado, a propósito del Fedón, del valor que Platón concede a estas pruebas. Lo importante son las consecuencias que se deducen de la inmortalidad y la escenografía del castigo del alma que él construye sobre ella.

El alma tiene que enfrentarse a su destino en el más allá y la vida terrena tiene que ser contemplada a otra luz: "todo el tiempo que va desde la niñez hasta la senectud queda en bien poco comparado con la totalidad del tiempo" (608c). Platón adorna su relato con las más expresivas imágenes de que dispone para exhortar al oyente a la virtud. El énfasis es mucho mayor, como ha observado Zaslavsky (44), en los castigos de la injusticia que en las recompensas de la virtud. Las almas llegan a la pradera después

del largo viaje: las que salían de la tierra vienen "llenas de suciedad y de polvo", mientras las otras bajan "limpias" del cielo. Todas se cuentan sus experiencias: unas, narran "entre gemidos y llantos" los sufrimientos que han pasado, y las otras hablan de su "bienaventuranza y sus visiones de indescriptible hermosura".

Los que han cometido grandes delitos reciben castigos diez veces mayores y los que realizan obras buenas obtienen igualmente recompensas en la misma proporción. Algunos de los que subían de la gran abertura subterránea (45), eran pecadores incurables o no habían pagado suficientemente por las injusticias que habían cometido. Aquélla se negaba a admitirlos dando un gran mugido. Platón procura hacer una pintura lo más viva posible de los sufrimientos que tienen que padecer estas almas. Entre estos pecadores incurables están los tiranos como Ardieo. Hombres salvajes, henchidos de fuego, oían el mugido y los cogían, y, "arrojándolos por tierra y desollándolos, los sacaban a orilla del camino, los desgarraban sobre unos aspálatos y declaraban a los que iban pasando por qué motivos y cómo los llevaban para arrojarlos al Tártaro" (616a).

En su crítica de la poesía, como tuvimos oportunidad de ver, Platón hablaba de dos elementos: uno que se olvida de las lamentaciones y procura su más pronta curación y otro, que es "irracional (alógiston, 604d) y perezoso y allegado de la cobardía", el cual se entrega fácilmente al recuerdo de las desgracias. La poesía procura impresionar a este último y actuar sobre él, sabiendo que es "irritable y multiforme". Ella, nos decía Platón (605b), acaba con la razón (to logistikón) y termina condescendiendo con el elemento irracional (anoētós) que hay en el alma, por lo que no puede ser admitida en la ciudad. Sin embargo, Platón parece dirigir sus mitos a esa parte del hombre que tal vez no puede ser contenida sino con la amenaza de un gran temor.

Las imágenes de los mitos no van destinadas, desde luego, al elemento del alma que calcula y destruye las apariencias engañosas, sino a esa otra que se deja atemorizar y es profundamente irritable. La poesía no puede ser admitida porque ejerce, como la retórica, un efecto incontrolado sobre la naturaleza irracional del hombre. Ella puede traer como consecuencia que "reinen en la ciudad el placer y el dolor en vez de la ley y el razonamiento que en cada caso parezca mejor a la comunidad". Pero los mitos hablan precisamente este lenguaje que amenaza al "niño que hay en nosotros" con el miedo a unos dolores terribles. La crueldad de los relatos escatológicos no es un detalle gratuito o un mero adorno literario, sino un instrumento persuasivo al que Platón no estaba dispuesto a renunciar.

Platón termina la narración del mito explicando él mismo su intención persuasiva y estableciendo las consecuencias que han de extraerse de él. Merece la pena que lo citemos por extenso, ya que es suficientemente expresivo y condensa en pocas líneas el propósito de la obra entera:

"Y así, Glaucón, se salvó este relato y no se perdió, y aún nos puede salvar a nosotros, si le damos crédito (peithómetha), con lo cual pasaremos felizmente el río del olvido y no contaminaremos nuestra alma. Antes bien, si os ateneis a lo que os digo (emoí peithómetha) y creeis que el alma es inmortal y capaz de sostener todos los males y todos los bienes, iremos siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas formas la justicia, juntamente con la inteligencia, para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses, tanto durante nuestra permanencia aquí como cuando hayamos recibido, a manera de los vencedores que los van recogiendo en los juegos, los galardones de aquellas virtudes; y acá, y

también en el viaje de mil años que hemos descrito, seamos felices" (621b-d).

Después de saber el lugar que ocupa realmente la verdad en la teoría platónica de la persuasión, parece obligado que nos hagamos la siguiente pregunta: ¿qué es lo que creía verdaderamente Platón en el mito de Er? ¿Será en realidad un escéptico que pretende engañarnos con una de esas nobles mentiras que él justificaba por su utilidad social? En este sentido nosotros distinguiríamos tres elementos: uno, cosmológico, otro, fantástico y literario, de intenciones persuasivas, y finalmente, un tercer elemento, que es su creencia religiosa en el destino escatológico del hombre.

En relación al componente cosmológico del mito, las observaciones generales de Adam siguen siendo, a nuestro juicio, válidas. Se pregunta él si la descripción representa una teoría astronómica seria del mundo visible y su maquinaria (46). A lo cual responde con las siguientes observaciones: 1. El cielo visible, de acuerdo con la República, no es el objeto de la verdadera astronomía (cfr.Rep. 529d). 2. La mayor parte del pasaje es, en realidad, un símil que representa el sistema celeste bajo la figura del huso de la Necesidad. Platón, según Adam, sacrificó deliberadamente la realidad de la descripción en favor de la imagen simbólica que había elegido. 3. La conclusión es que este componente del mito es, en efecto, una representación simbólica y no un intento de explicación científica.

Los comentaristas han indicado incluso las contradicciones que tiene el relato el relato en su aspecto astronómico. Adam afirma que existe una yuxtaposición entre dos concepciones esencialmente irreconciliables, que dividen el mito en dos secciones distintas (desde "aphikneîsthai tetartaíous hasta "tẽn periphorán", 616b-c, y desde ék dé tõn ákrõn, 616c, hasta el final del mito). La primera es una descripción del universo al que se considera traspasado por una columna de luz cuyos cabos, que circundan el mundo por su parte externa, se anudan en el centro. En la segunda sección, sin embargo, la columna de luz es sustiutida por el huso de la Necesidad, con lo que parece que se produce un cambio total de escena, difícilmente conciliable con lo anterior.

Acerca de todo esto hay que hacer dos observaciones. La primera es que Platón aprovecha el tema de las relaciones entre determinismo y libertad para introducir detalles cosmológicos que, como observa Guthrie (47), van mucho más allá de lo que sería estrictamente preciso en el contexto escatológico del mito. Algunos los toma directamente de la astronomía de su tiempo. Platón describe, por ejemplo, la visión geocéntrica del mundo y las órbitas de los planetas y de las estrellas fijas. Con todos estos detalles proporciona al componente escatológico del mito un contenido próximo a la verosimilitud de las explicaciones científicas de la época. El relato gana así en poder persuasivo, porque no aparece desvinculado de la tradición de pensamiento racional que llevaba varias generaciones empeñada en la crítica de las fantasías propias de los mitos. Ya hemos visto que Platón busca esta aproximación a la filosofía natural incluso en la argumentación en favor de la inmortalidad del alma que encontramos en el Fedón (primer argumento).

El grado de verdad que Platón atribuía a este tipo de explicaciones podemos deducirlo de las observaciones que él mismo hace en el Timeo a propósito de su propia descripción del mundo. Aquí (cfr.Timeo, 29c-d) se dice que no debe sorprendernos que en multitud de cuestiones no seamos capaces de aportar razonamientos totalmente coherentes y exactos. En tales casos basta con ofrecer razonamientos que no sean menos verosímiles que los

de otros. Hay veces, nos dice (Timeo,59c), en las que no resulta difícil discurrir cuando uno se contenta con una explicación de estas características (eikótōn mýthōn,59c; cfr. también 48d-e, 53d, 56a,b, 57c,d):

"Cuando, a manera de descanso, abandonando los razonamientos referentes a los seres eternos y considerando las opiniones verosímiles en las cuestiones del devenir, busca uno procurarse un placer sin preocupaciones, se puede uno conceder también en la vida una recreación moderada y razonable".

El mito es, pues, como hemos visto en otras ocasiones, un discurso gracias al cual pueden abordarse cuestiones en las que no podemos alcanzar una certeza absoluta. En estos casos, especialmente cuando se tratan temas referentes al mundo sensible o a aspectos del cosmos de los que no es posible tener una experiencia directa, la explicación no tiene más remedio que permanecer dentro de la verosimilitud propia de la opinión.

En estos aspectos del relato mítico no cabe hablar de mentira. Platón se detiene en la descripción de los paisajes escatológicos, en parte, porque esto da mayor verosimilitud al relato y, en parte, porque encuentra cierta satisfacción en ello. Y probablemente haría un esfuerzo por incorporar los datos más probables de las teorías cosmológicas disponibles, en una materia en la que no podía pretenderse una certeza o un rigor mayor. Con esto nos aproximamos a la segunda observación que queríamos hacer. Y es que, a nuestro juicio, el tema escatológico predomina siempre sobre cualquier otro interés astronómico, hasta tal punto que muchos detalles de la cosmología de los mitos revelan una dimensión simbólica o poética que no puede escudriñarse con el rigor propio del pensamiento científico. Muchos comentaristas están de acuerdo con ello (por ej. Cook Wilson, Adam, Cornford, etc.).

En el caso del mito de Er, hay varios elementos de estas características que sobresalen por encima del carácter puramente naturalista que pudiera tener el componente astronómico del relato. Todo el episodio referente a las parcas, por ejemplo, a nuestro juicio, tiene un carácter simbólico y, sin embargo, Platón lo enlaza sin solución de continuidad con el motivo cosmológico anterior.

Platón parece convencido a lo largo de toda su obra de una verdad que es el núcleo de su doctrina escatológica: el hombre se enfrenta a su verdadero destino después de la muerte y ese destino es mejor para los justos que para los injustos. Nos parece muy difícil poner en cuestión la credulidad de un pensador que no ha abjurado de esta idea en ningún momento de su larga vida de escritor. En este aspecto fundamental de la Nekyia, dudar de su sinceridad haría de la figura de Platón un pensador esquizofrénico. La idea de los que ven en él un incrédulo que utiliza los mitos para ocultar un escepticismo absoluto no puede sostenerse con ningún documento escrito del podamos disponer. Los mitos escatológicos tiene esos tres elementos que hemos mencionado. En el núcleo de los relatos permanece inconmovible esa creencia de Platón que él reviste con diversos detalles cosmológicos y literarios. En relación a éstos, ya hemos dicho anteriormente que separar lo que es doctrina platónica de lo que es mera escenografía resulta muy difícil. El lugar que ocupa la verdad en la teoría platónica de los mitos como instrumentos persuasivos destinados a una mayoría que no va a salir de la ignorancia parece ampliar, desde luego, sus posibilidades de maniobra. Ya hemos hecho referencia a los episodios especialmente concebidos para impresionar a ese elemento irritable y

emocional de la naturaleza humana.

Es innegable, por otra parte, que existe una evolución en los motivos que acompañan a la doctrina escatológica esencial. En el Timeo desaparecen algunos detalles insertos en todos los mitos anteriores. Por ejemplo, no aparece mencionado el juicio del alma ni todo lo que acompaña a este tema, como los jueces, el traslado del alma de un sitio a otro, el "daimon" que la lleva por todos los parajes del más allá, los castigos a los que ha de someterse, la elección de la vida posterior o la descripción de la geografía escatológica. Ahora bien, permanecen dos elementos esenciales: la reencarnación y la determinación del destino futuro del alma por su vida anterior.

En el Timeo el tono es mucho menos literario, como corresponde al contexto general de la obra. Las almas tienen que ser implantadas en los cuerpos "por accion de la necesidad" (Cfr. Timeo, 42a) y, una vez en ellos, tienen que esforzarse por dominar las pasiones irracionales que les hacen caer en la injusticia. El que consigue dominarlas y vive, por tanto, justamente, va de nuevo a la morada del astro al que estaba ligado y tiene allí una vida feliz y semejante a la de él (cfr.42b). Los que no lo consiguen tienen que permanecer en el ciclo de las reencarnaciones sometidos a un proceso de deterioro en las vidas posteriores. Primero encarnan en un cuerpo de mujer y luego en el de un animal, si persisten en su maldad. También aquí es posible la liberación, si el sujeto es capaz de someter con la razón (lógō, 42d) a "la masa tumultuosa e irracional" (thorybōdē kaì álogon) de todas las excrecencias (fuego, agua, aire y tierra) que se la han unido con sus vicios. Pero el Timeo vuelve a repetir la misma doctrina de la responsabilidad humana. El Demiurgo les da a conocer a las almas las leyes que gobiernan el proceso de la reencarnación "para permanecer inocente de su futura malicia" (42d). En definitiva, los detalles literarios de la escenografía escatológica han variado, pero la doctrina sigue siendo la misma (48).

Los diversos elementos que acompañan a la doctrina fundamental pueden variar en función del contexto. Muchos solo tienen una intención persuasiva o literaria y es muy difícil, como ya dijimos anteriormente, distinguir qué es lo que pertenece a las creencias del mismo Platón. Pero todas estas diferencias no son más que variaciones en torno a un tema, que es, en esencia, el mismo. J.Pieper ha expresado con gran precisión lo que queremos decir: "Tampoco en los mitos escatológicos narrados por Platón es decisiva la pluralidad de materiales, sino la forma idéntica que les da sentido" (49). Y más adelante hace las siguientes observaciones, que suscribimos totalmente y ofrecemos como resumen final de lo que venimos diciendo:

"Tampoco pueden afectar al núcleo de cuanto afirman los mitos del más allá relatados por Platón la declaración crítica de la nulidad de los materiales. El propio Platón la abandonaría de inmediato, sin verse obligado por ello a borrar ni una sola tilde de la verdad mítica que, a través de las diferentes épocas de la historia de la humanidad, afirma siempre lo mismo, a saber; que una vez más ha de afirmarse que la manifestación definitiva del verdadero resultado de la existencia de hoy se da al otro lado de la muerte, en una esfera entre divina y humana, inaccesible a nuestra capacidad representativa y a nuestra experiencia (50)".

El individuo, el estado y la persuasión de la necesidad.

La República parte, como hemos visto en varias ocasiones, de la correlación estructural que se da entre el individuo y el estado. La persuasión desempeña, a nuestro juicio, la misma función en ambos órdenes. Platón reconoce la existencia de factores irracionales tanto en uno como en el otro y la persuasión es, precisamente, un instrumento del que dispone la razón para someter lo irracional a un orden que ella ha diseñado. El buen estado de una cosa viene determinado por la existencia de un "cosmos" en el que encuentran armonía los diversos elementos que por naturaleza la constituyen. Esta es una idea que Platón no ha abandonado desde que la formulara en el Gorgias. El alma es una entidad compuesta por elementos que tienen impulsos propios y puede entrar, por consiguiente, en conflicto. La persuasión es, pues, el instrumento que permite a la razón hacerse con el control de la situación e imponer un orden en el encauzamiento de estas tendencias. Ya hemos visto en el Fedón que el mito es una especie de encantamiento que uno dirige a sí mismo. El tema del encantamiento es la inmortalidad del alma y todas las consecuencias éticas que se deducen de esta doctrina. Pero en sí mismo, como indica el propio término, el encantamiento no es de naturaleza racional. Hay que correr un riesgo que no se da en la necesidad con la que se imponen los argumentos de la inteligencia. Su naturaleza casi mágica pretende adormecer y acallar unas fuerzas que, a veces, son recalcitrantes y se rebelan contra el principio que les impide su libre manifestación.

La razón por medio de la persuasión actúa "desde fuera" sobre otro elemento que es distinto de ella. Éste por su propia naturaleza no puede ser alzado al nivel de la razón y, en consecuencia, no puede nunca fundirse con ella. En consecuencia, la persuasión tiene que ser a la vez racional e irracional. Es racional porque pretende instaurar o mantener un orden que la inteligencia ha podido captar en la misma naturaleza humana. Pero también es irracional porque tiene que valérselas de instrumentos persuasivos que no están formulados en el lenguaje de la razón. El individuo tiene que comportarse exactamente igual que el artesano cuando trabaja con los materiales de los que se compone una obra de arte. Él actúa racionalmente, con los ojos puestos en el "telos" que pretende alcanzar, pero tiene que hacerlo teniendo en cuenta la naturaleza de los elementos de los que se sirve y calculando las resistencias que éstos pueden oponerle.

Fácilmente podemos extender esta misma metáfora al ámbito del estado. Es el mismo Platón quien afirma que el político es un artesano de la salud comunitaria. Ya hemos visto también en este orden que el filósofo-gobernante tiene que introducir los designios de la razón "desde fuera" en los otros elementos de los que se compone la ciudad. El uso de la mentira en las prácticas persuasivas que ha de emplear nos demuestra el carácter y la naturaleza de su discurso. La persuasión es aquí igualmente un instrumento de mediación del que se vale el médico del estado para tratar de imponer un orden en lo que sería, de otra manera, un conjunto de fuerzas en conflicto. La persuasión no produce tampoco en este ámbito una asimilación de lo irracional con lo racional, pero pretende crear una armonía en la que lo irracional pueda servir al cosmos creado por la inteligencia.

Teniendo en cuenta esa correlación estructural del individuo y el

estado podríamos preguntarnos si existe igualmente en el cosmos una situación parecida. ¿Hay en él un límite a los poderes de la razón? El Timeo hace algunas referencias al tema de la persuasión cósmica, que nos van a ocupar lo que resta de este capítulo. Vamos a citar a continuación el texto más elocuente que tiene este diálogo sobre la presente cuestión:

"En casi todo lo que llevamos dicho, excepción hecha de algunas breves indicaciones, nos hemos referido a lo que fue hecho por la inteligencia (dià noũ). Ahora bien, es necesario unir también a nuestras disertaciones lo que nace o es hecho también por acción de la necesidad (di´anágkēs). En efecto el nacimiento de este mundo tuvo lugar por una mezcla de esos dos órdenes, la necesidad y la inteligencia. Con todo, la inteligencia ha dominado la necesidad, ya que ha conseguido persuadirla de que orientara hacia lo mejor la mayoría de las cosas que son engendradas. Y así, por la acción de la necesidad, rendida a la fuerza persuasiva de la sabiduría, se ha formado este mundo desde su comienzo. Según esto, si se quiere realmente decir de qué manera ha nacido el mundo, hay que hacer intervenir en la explicación la especie de la causa errante y la naturaleza de su propio movimiento" (47e-48a).

Un comentario pormenorizado y exhaustivo de este texto podría tener entidad suficiente como para constituir el tema de otro trabajo con las mismas proporciones que el presente. Nosotros sólo vamos a indicar someramente los problemas que presenta, en la medida en que resulta indicativo del esquema general de pensamiento que corresponde en Platón al tema de la persuasión. Hemos venido utilizando, dentro de este esquema, la metáfora del artesano. Pues bien, el Dios que ha dado al mundo su forma actual se comporta de la misma manera que éste. No en balde Platón le llama "demiurgo" (Tim. 41a, 42e, 68e, 69c). El mundo es un "cosmos", porque la inteligencia ha introducido en él una disposición ordenada de sus elementos. Hemos visto en el Gorgias que el artesano procede siempre con sus ojos puestos en el bien de aquello sobre lo que actúa y que el bien es precisamente el orden que por naturaleza le corresponde. De la misma manera, en el Timeo se dice (30a) que el Dios ha querido que todas las cosas fuesen buenas, por lo que "ha tomado toda esa masa visible, desprovista de reposo y quietud, sometida a un proceso de cambio sin medida, y la ha llevado del desorden al orden, estimando que éste es absolutamente mejor que el otro".

La regularidad y el orden que el mundo manifiesta es, pues, la expresión de una actividad divina que opera teleológicamente dando a las cosas la forma que más se asemeja a su propia perfección. Esto es lo que el texto llama la obra de la inteligencia. Pero además de ella, menciona también como un factor distinto lo que ocurre "por obra de la necesidad". Esto ha sido interpretado de muy diversas maneras. Tenemos que detenernos brevemente en esta cuestión, para intentar comprender en qué consiste ese dominio que la razón logra imponer por medio de la persuasión. Cornford ha rechazado con toda justicia, a nuestro juicio, dos interpretaciones de "la Necesidad" que minusvaloran los límites de la razón en la disposición del mundo. Nos referimos a Archer-Hind y A.E.Taylor. El primero de estos dos autores identifica la Necesidad con la ley natural. Para él equivale a las fuerzas de la materia originadas por el "nous", determinantes de la suma total de leyes físicas que gobiernan el universo material. "La Necesidad persuadida por la Inteligencia significa de hecho, afirma Archer-Hind (51), que la Necesidad es un modo en la operación de la inteligencia. Pero con ello, dice Cornford (52), este autor elimina uno de los dos factores que

intervienen en el nacimiento del mundo y deja a la razón con la posibilidad de establecer un control absoluto.

La interpretación de Taylor es diferente, pero viene a coincidir con la de Archer-Hind en idéntico resultado (53). Taylor niega que pueda identificarse la necesidad con la ley natural, ya que, en ese caso, Platón no podría decir de ella que es la causa errante (planōmenē aitía). La Necesidad es para él el mundo de lo contingente, pero no algo irracional o carente en absoluto de ley. La "Anangkē" representaría el hecho bruto del que no podemos dar una razón, aunque la tenga de hecho y pudiéramos llegar a conocerla si tuviéramos un conocimiento absoluto. La Necesidad sería así "un mero residuo de hechos aún no explicados que el conocimiento absoluto reduciría a la nada" (54). Cornford rechaza con razón esta interpretación que tiene las mismas consecuencias que la de Archer-Hind. ¿Puede haber dicho Platón, dice Cornford, que la generación del universo es el resultado de la combinación de la Razón con una cierta cantidad de hechos brutos que van menguando a medida que vemos la razón de los mismos?

La omnipotencia del creador es, efectivamente, ajena al pensamiento griego. Precisamente por esto, Cornford subtaya la semejanza del Demiurgo con el artesano, pues, igual que él, el Demiurgo tiene que operar con unos materiales que existen ya de antemano y pueden tener propiedades a las que tendrá que acomodar su acción ordenadora. Ahora bien, si la Necesidad representa un factor distinto de la Razón en la conformación del cosmos, ¿qué naturaleza podrá atribuírsele? ¿Será la persuasión una mera metáfora o habrá que tomarla en sentido literal y entender, por consiguiente, que hay un principio anímico al que la inteligencia tiene que persuadir? Las dos posibilidades aludidas en esta pregunta representan, de hecho, dos interpretaciones distintas de la Necesidad.

El punto de partida de la segunda interpretación es la teoría del alma que Platón expone en el Fedro y en las Leyes. De acuerdo con ella, el alma es el principio último del movimiento y si leemos el Timeo teniendo en cuenta estos dos diálogos, no hay más remedio que concluir que, en caso de existir movimientos no debidos a la razón, éstos tienen que tener su origen en un elemento no racional del alma, que Platón atibuye al mundo. Tal es la interpretación de Cornford.

La verdad es, efectivamente, que Platón hace referencia a causas y movimientos que no obedecen a imperativos racionales. Timeo alude desde el principio de su relato a un factor que impide el dominio absoluto del Demiurgo, en tanto que no le permite llevar a cabo su obra con absoluta perfección. La intención del Dios era que "nada fuera malo, en la medida de lo posible" (30a). Esto significa que su poder no es el poder omnipotente de un creador y que, para llevar a cabo su obra, tenía que contar con la existencia de materiales y elementos sobre los que no tenía un poder absoluto. "Toda la realidad visible" sobre la que tenía que operar carecía de reposo y estaba sometida a un "movimiento discordante y desordenado" (30a). La cuestión, entonces, será determinar a qué es debido este movimiento que se genera con independencia de la razón. Después de haber tratado de la obra de la razón en la conformación del cosmos, Platón afirma abiertamente que existen "dos clases de causas": unas que producen efectos buenos y bellos por medio de la inteligencia y otras que, carentes de reflexión, realizan cada vez cualquier cosa completamente al azar y sin orden (46e). Estas últimas son causas "coadyuvantes" o "concausas" (synatíai, 46c) "de las que el dios se sirve para realizar en la medida de lo posible la idea de lo mejor" (46c).

Cuando Platón describe lo que él llama "la nodriza del devenir" (52d), es decir, el espacio o receptáculo en el que el Demiurgo proyecta copias de las formas inteligibles, le atribuye igualmente movimientos y potencias que posee por sí mismo con independencia de la razón. Este lugar que "brinda un sitio a todos los objetos que nacen" estaba lleno de poderes que no eran "uniformes ni equilibrados". "No se hallaba bajo ningún aspecto en equilibrio, sino sacudido irregularmente en todos los sentidos". Antes de que el todo se hubiese ordenado (cfr.53a), los cuatro elementos eran ya sacudidos por tales movimientos que actuaban como una criba separándolos y aproximando a los que eran semejantes. Tal estado del mundo se corresponde con una especie de caos en el que todos los elementos se comportaban "sin razón ni medida" (alógōs kaì amétrōs, 53a). Justamente, dice Platón (53b), es el estado en que es natural que se encuentre todo cuando el Dios está ausente de ello.

¿Cómo debe interpretarse el caos y estos movimientos que exigen la acción conformadora del Demiurgo? ¿Se trata de un estado temporalmente anterior a la aparición del mundo ordenado o es más bien un símbolo de cualquier parte del cosmos cuando falta en él la obra de la inteligencia? Cornford sostiene la segunda interpretación. El caos representa para él un elemento permanente en el estado del mundo. Si hacemos abstracción de la razón y sus obras, dice Cornford (55), lo que queda es una causa de movimientos errantes, es decir, el alma irracional, y un elemento desordenado del cuerpo que se mueve sin plan ni medida. Su interpretación como hemos dicho, se basa en la teoría platónica del alma como causa última de todo movimiento. De esta manera, si uno de los elementos del caos son los cambios que afectan al cuerpo, el otro será los movimientos irracionales del Alma del Mundo, considerados independientemente de las revoluciones ordenadas de la razón. Con esto completamos la primera interpretación, que podríamos denominar interpretación literal, del fragmento que nos ocupa. Lo Diferente que forma parte de la composición del Alma cósmica, significaría, según Cornford, un elemento semi racional de impulso innato que puede ser persuadido por la razón. La supremacía de lo Mismo sobre lo Diferente representaría la supremacía de la razón en el alma del mundo, regulando los otros movimientos, juicios y deseos que hay en ésta (56).

En la misma línea L.Robin ha hecho ver que el alma del mundo es un compuesto (sýntheton) dotado de una unidad meramente precaria. En el Timeo se dice, efectivamente, que el Demiurgo tomó las tres sustancias de las que está hecha el alma cósmica y las combinó en una forma única, "armonizando por la fuerza con lo Mismo la sustancia de lo Otro que se resistía a ser mezclada (dýsmeikton, 35a). En el alma del mundo hay, según Robin, una discordancia interior entre lo Mismo y lo Otro: "el círculo de lo Otro pretende girar a su modo sin obedecer al círculo de lo Mismo y así se producen en ella perversiones análogas a las que se producen en nuestras almas" (57).

La presencia de lo irracional en el Timeo ha sido también interpretada de manera parecida por Dodds. Él lee los textos de esta obra teniendo en cuenta un famoso pasaje del libro X de las Leyes (896e), donde se dice que hay dos almas: "el alma benéfica y la que es capaz de producir efectos contrarios a los de ésta". El alma inferior, nos dice (58), parece estar en la misma relación con el alma buena que la que tiene la Necesidad con la Mente en el mito del Timeo: es una especie de joven compañero en el que no se puede confiar, capaz de adoptar un comportamiento irrazonable que

produce movimientos irracionales y desordenados.

Si esta interpretación fuese correcta, el Timeo reproduciría literalmente y en el orden del cosmos, por lo que se refiere a la persuasión, el mismo esquema que hemos analizado en el ámbito del individuo y del estado. La persuasión sería también en el gran escenario del mundo un instrumento de mediación por medio del cual lograría la razón imponer sus designios. La Necesidad representaría así un principio psíquico que explicaría la fuerza de lo irracional en una escala cósmica y equivaldría a la producción de efectos carentes de orden y finalidad. La tarea del Demiurgo consistiría, por consiguiente, en ejercer una influencia persuasiva sobre lo irracional "para orientar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que son engendradas" (48a). El caos mítico del periodo en el que el Dios está ausente sería de esta manera un elemento ineliminable de irracionalidad que amenazaría constantemente con subvertir el orden del mundo. Entre la racionalidad de la mente y la irracionalidad de los movimientos que se producen sin orden ni concierto, la persuasión sería el instrumento por medio del cual se establece el dominio de la inteligencia. Tendríamos así una interpretación literal del texto que estamos comentando y volveríamos a la imagen del artesano, tan querida por el viejo Sócrates, para explicar la forma y el orden que el mundo manifiesta. El Demiurgo, con sus ojos puestos en el bien, ejercería su poder sobre lo irracional, como el político, por medio de la persuasión, y su tarea consistiría, como dice Morrow (59), en ejercer el arte de la "psychagogía".

Pero esta interpretación no es aceptada actualmente por todos los comentaristas. G.Vlastos (60) y M.Meldrum (61), por ejemplo, se han opuesto a ella. Según estos dos autores, Platón no defiende en el Timeo la doctrina de que todos los movimientos tienen un origen espiritual. En la lucha de la razón con la necesidad, que aparece en la parte central de la obra, dice Meldrum (62), no hay el menor indicio de que el alma sea responsable de la "kínesis". De acuerdo con la teoría del Fedro (245c-246a) y las Leyes, todo movimiento tiene su origen último en el alma y, en ese caso, el movimiento desordenado implicaría la existencia de un alma irracional en el mundo. Pero, según observa Vlastos (63), no hay tal alma en el Timeo ni movimientos irracionales que tengan su origen en ella. Platón sostiene en esta obra más bien lo contrario. Aquí afirma que el Dios armonizó el cuerpo y el alma, haciendo coincidir sus centros respectivos, y dice (Tim. 36e), que "el alma así difundida en todas direcciones, desde el punto medio hasta los extremos del cielo, rodeándolo en círculo por la parte de fuera y girando circularmente en ella misma sobre sí misma, comenzó con un comienzo divino su vida inextinguible y razonable, para todo la duración de los tiempos".

En el Timeo no hay indicios de que exista un conflicto entre dos almas opuestas, ni se afirma en ningún momento que el mal tenga un origen espiritual. "A pesar de la destreza, dice Meldrum (64), que Cornford emplea para extraer esa idea del Timeo, nosotros vemos que ahí no aparece esta teoría, sino otra doctrina que atribuye a la materia el origen del mal". Es verdad que Platón concede a lo Mismo supremacía sobre lo otro (Tim. 36c), pero, en opinión de estos comentaristas, no hay prueba alguna de que esa supremacía se vea amenazada. En el cosmos hay un elemento de irracionalidad independiente de toda mente, ya sea ésta divina o humana. Pero en el Timeo lo irracional tiene su origen en la materia y no en un principio de naturaleza anímica.

¿Se deben las diferencias de planteamiento que encontramos en el

Timeo, por un lado, y en las Leyes, por otro, a la naturaleza del tema que abordan estas obras? Ésta es, efectivamente, la opinión de Vlastos que ve en las Leyes un ejercicio de apologética cuyo objetivo fundamental sería demostrar a toda costa la existencia de los dioses y la prioridad del alma sobre el cuerpo. Por este motivo se haría más hincapié en la teoría que atribuye al alma el origen último de todos los movimientos y no se plantearía, además, el problema del mal. El Timeo, sin embargo, dice Vlastos (65), no es ya un manual de teología política, sino un tratado de filosofía esotérica donde pueden tratarse abiertamente los problemas de la teodicea, entre los cuales está el problema del mal.

Meldrum, por el contrario, va más allá de una mera diferencia en los planteamientos, pues afirma que en Platón hay una doble concepción del mal. Cuando ocupa el primer término la teoría del alma como causa del movimiento (cfr.Leyes, 896d), Platón se vería obligado a sostener una concepción espiritual del origen del mal. Pero en el Timeo, donde no se hace mención de esta teoría del alma, el mal radicaría en los elementos de los que tiene que servirse el divino hacedor y, en consecuencia, tendría un carácter negativo atibuible a la ausencia de orden característica de la materia (66).

Es un hecho que en el Timeo no se menciona esta doctrina que atribuye al alma el origen del movimiento y, a veces, es arriesgado proyectar sobre un diálogo lo que hemos leído en otro, porque Platón adopta uno u otro punto de vista en función de los adversarios con los que está tratando. Por otra parte, si los desarreglos en el orden del mundo se debieran a conflictos en la misma naturaleza del alma cósmica, sería muy extraño que Platón no hubiera hablado explícitamente de una doctrina que estaría destinada a ocupar un lugar muy importante en el desarrollo de su pensamiento. Meldrum lleva razón cuando dice que quien lee el Timeo sin prejuicios de otros diálogos no atribuiría nunca al mal un origen espiritual. Ahora bien, si atribuimos el origen del mal a la falta de orden que existe en la materia, no nos queda otro remedio que interpretar la existencia de la persuasión en el mundo como una mera metáfora que alude a la imperfección de los materiales con los que cuenta el Demiurgo.

De todas maneras, el lugar que ocupa la persuasión en la escala ampliada del cosmos responde al mismo esquema de pensamiento que hemos visto en el orden individual y social. La Necesidad representa un límite a los poderes de la razón en la conformación del mundo, porque el Demiurgo tiene que adaptarse a la naturaleza de los materiales con los que tiene que llevar a cabo su obra. La necesidad es un conjunto de "concausas" que carecen de orden en sentido teleológico, pero están dotadas de un modo de ser propio, anterior a la acción del Dios. Si la sucesión en el tiempo es un rasgo meramente mítico del relato, esta anterioridad no tiene por qué ser cronológica. Pero Platón es bastante claro cuando dice que el fuego, el agua, la tierra y el aire tenían ya algún rasgo de su forma propia (cfr.Tim.53b) en el momento en que se inició la ordenación del cosmos. El Demiurgo no es un Dios creador y, en consecuencia, carece de la omnipotencia que eliminaría la existencia de límites a su acción conformadora.

No se trata sólo de un estado caótico del espacio o de los elementos en él contenidos que pudiera suprimirse de un modo absoluto por la ordenación del Demiurgo. Platón repite varias veces, como hemos visto, que el Dios ha hecho un conjunto bello y bueno en la medida en que era posible (cfr.Tim. 53b). Esto indica, como es lógico, que subsiste un elemento de

irracionalidad e imperfección en la existencia del mundo. De la misma manera que el político no puede suprimir en el estado la existencia de las clases irracionales, el demiurgo tiene que arreglárselas para dominar en la medida de lo posible a unas fuerzas que no puede eliminar por completo. El político no es responsable de los elementos que integran la naturaleza humana y tiene que ingeniárselas para hacer un conjunto ordenado a partir de las mismas tendencias que residen en ellos. De la misma manera, el poder de la razón en el cosmos no es un poder absoluto y tiene que adaptar sus designios a la naturaleza de los elementos que hay en él. Esto es lo que significa el empleo de la palabra necesidad para hacer referencias a ese mundo de causas adyacentes.

La necesidad es el caos y el desorden, pero no en el sentido de que falte en tal estado de cosas un comportamiento regular de los factores en juego, sino en el sentido de ser un conjunto que carece por sí mismo de sentido y finalidad. ¿Qué significa aquí, entonces, el empleo de la palabra persuasión? La persuasión, dice Morrow (67), es una técnica de la inteligencia que consiste en comprender los elementos con los que tenemos que operar -sean objetos inanimados u hombres- de tal manera que podamos utilizar las fuerzas en ellos inherentes para el logro de nuestros propósitos. En esto consiste, en realidad, el trabajo del artesano. Éste no crea los materiales de los que se sirve, pero proyecta una forma en ellos que les confiere una finalidad de la que carecerían por sí mismos. La sociedad, dejada al arbitrio de sus propias fuerzas, puede llegar a destruirse. Y el cosmos igualmente, sin el orden que le impone la razón, carecería de sentido alguno y no habría en él más regularidad que la resultante del encuentro fortuito de unos elementos con otros. La persuasión significa la existencia de un límite a los poderes de la razón y, a la vez, es una técnica para lograr una victoria que trae el orden donde no habría más que un desarrollo ciego de fuerzas en conflicto.

El pensamiento de Platón sobre el individuo, la sociedad y el cosmos parece responder a un mismo esquema teórico. Se trata de un conjunto complejo de elementos y la tarea de la razón consiste en imponerles la forma que mejor responde a los designios de la inteligencia. La persuasión es, como hemos repetido muchas veces, un instrumento de mediación con lo irracional. El individuo tiene que encantar con la magia del mito el poder de unas fuerzas que no puede controlar totalmente. El político utiliza las nobles mentiras para lograr que por medio de ellas se cumplan los fines de su ingeniería social. Y el artesano del mundo compone un conjunto ordenado a partir de los mismos elementos cósmicos, para conducir su comportamiento errante hacia lo mejor con el empleo de la persuasión.

N O T A S.

1. Cfr. "La Comunidad Platónica", en F.M.Cornford, 1974, pág.115.
2. Loc. cit.
3. Op. cit., pág. 116.
4. Cfr. J.Adam, 1929, nota ad loc; W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 556.
5. Cfr., por ej., T.M.Robinson, 1970, pág. 53.
6. Cfr. L.Robin, 1964, 134.
7. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1957, y 1980, pág. 427 y sgs.
8. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1957, pág. 17.
9. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 425.
10. Cfr. también, La Doctrina del eros en el Banquete de Platón", en F.M.Cornford, 1974, pág. 135 y sgs.
11. Cfr. T.M.Robinson, 1970, pág. 42 y T.Calvo Martínez, 1986, pág. 161.
12. Cfr. T.M.Robinson, 1970, pág. 44 y sgs.
13. M.J.O'Brien, 1967, pág. 147 y sgs.
14. Cfr. op. cit., pág. 164.
15. Cfr., por ej., E.R.Dodds, 1980, pág. 200-1; 1945, pág. 17 y J.Gould, 1972, pág. 149 y sgs.
16. Cfr. J.Gould, 1972, pág. 149.
17. Cfr. P.Friedländer, 1969, pág. 100 y W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 472, n.4.
18. M.J.O'Brien, 1967, pág. 152.
19. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 472.
20. T.Calvo, 1986, pág. 195.
21. Cfr. R.L.Nettleship, 1898, pág. 84 y W.K.C.Guthrie,, 1980, pág. 457.
22. J.Tate, 1929, pág. 145-6.
23. No todos los comentaristas estarían de acuerdo lógicamente con la interpretación que hemos dado del carácter y el sentido del pensamiento socrático. De todo lo que llevamos dicho acerca de los métodos persuasivos de la mayeútica se desprende que el uso de la mentira era una práctica ajena a las intenciones de Sócrates. Sobre el particular, sin embargo, puede verse el análisis que hace P.Friedländer (1964, págs. 139 y sgs.) del Hipias Menor. Allí (pág. 140) dice que el hombre que puede engañar y decir la verdad es el sabio, puesto que mentirá cuando "quiera", es decir, cuando al hacerlo, tenga como objetivo el bien. Aunque fuera cierto que Sócrates aceptara el uso de la mentira en ciertos casos, siempre habría una distancia insalvable entre el uso recomendado por Platón, tal y como lo analizamos en esta capítulo, y una práctica esporádica en circunstancias extremas. Pero, además, el texto del Hipias Menor puede interpretarse de otra manera, si tenemos en cuenta la concepción de la voluntad en la que insiste el diálogo. La paradoja a la que se ve llevado Hipias consiste en

afirmar, contra el sentido común, que son mejores los que obran mal voluntariamente que los que obran mal involuntariamente. Pero ninguno de los dos interlocutores dice, como nos recuerda Guthrie (1980, pág. 196), que una persona puede ser capaz de usar sus habilidades tanto para el mal como para el bien, aunque no decidirá hacerlo así. Lo que Platón quiere demostrar en este diálogo es el absurdo que se sigue también en el caso de que uno niegue la posición socrática de que nadie obra mal voluntariamente. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 198.

24. J.Wild, 1953, pág. 35.
25. K.Popper. 1981, pág. 134.
25 Bis. R.R.Nettleship, 1898, pág. 90.
26. Cfr. J.Wild, 1953, pág. 52.
27. R.H.S.Crossman, 1937, pág. 131.
28. Op.Cit., pág. 264.
29. R.C.Cross y A.D.Woozley, 1979, pág.103.
30. Cfr. T.Calvo, 1986, pág. 206-210.
31. R.H.S.Crossman, 1937, pág. 132.
32. K.Popper, 1981, pág. 151.
33. R.H.S.Crossman, 1937, pág. 277.
34. R.L.Nettleship, 1898, pág. 359.
35. J.Annas, 1982, pág. 130.
36. Op. cit., pág. 131.
37. Op. cit., pág. 132.
38. Cfr. O'Brien, 1967, pág. 210.
39. J.A.Stewart, 1970, pág. 178.
40. Op. cit., pág. 176.
41. W.Jaeger, 1971, pág. 775.
42. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 554.
43. Op. cit., pág. 555.
44. R.Zaslavsky, 19881, pág. 157.
45. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1970, pág. 160 y sgs.
46. J.Adam, 1929, pág. 441.
47. W.K.C.Guthrie, 1980, pág. 558.
48. Sobre la evolución de la escatología platónica, cfr. T.J.Saunders, 1973, pág. 232-244.
49. J.Pieper, 1984, pág. 39.
50. Op. cit., pág. 42.
51. R.D.Archer-Hind, 1888, pág. 166, apud F.M.Cornford, 1966, pág. 163.
52. F.M.Cornford, 1966, pág. 164.
53. A.E.Taylor, 1928.
54. F.M.Cornford, 1966, pág. 165.
55. Op. cit., pág. 203.
56. Cfr. op. cit., pág. 76.
57. L.Robin, 1935, pág. 228.
58. E.R.Dodds, 1945, pág. 21.
59. G.R.Morrow, "Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus", en R.E.Allen, 1965, pág. 437.
60. G.Vlastos, "The Disorderly Motion in the Timaeus", en Allen 1965, pág. 380-399.
61. M.Meldrum, Plato and the "Arche Kakon", 63-74.
62. Op. cit., pág. 66.
63. G.Vlastos, "The Disorderly Motion in the Timaeus", en Allen 1965, pág. 390-391.

64. M.Meldrum, op. cit, pág. 68.
65. G.Vlastos, "The Disorderly Motion in the Timaeus", en Allen 1965, pág. 393.
66. M.Meldrum, op. cit. pág. 70.
67. G.R.Morrow, "Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus", en R.E.Allen, 1965, pág. 430.

Las Leyes.

Las Leyes tienen una gran importancia para la teoría platónica de la persuasión. En primer lugar, se trata de la última gran obra de Platón, donde podemos estudiar este tema a la luz del desarrollo final de su pensamiento. ¿Han cambiado sus puntos de vista sobre los diversos recursos persuasivos que hemos examinado en la República o se han afirmado, por el contrario, las tendencias que se oponían ya en esta obra abiertamente a sus ideales racionalistas? En segundo lugar, las Leyes tratan de esbozar todo un sistema legislativo que pretende reglamentar la vida de los ciudadanos hasta en sus detalles más minuciosos. Platón tiene la intención de crear un sistema dotado de todos los mecanismos de integración social que hagan posible la obediencia del individuo. Pero esto es, en definitiva, lo que significa la idea de persuasión. El verbo "peíthein" significa en la voz activa persuadir, pero en pasiva se traduce por obedecer. Las dos ideas se expresan, pues, a través de un mismo término y, de hecho, están unidas por una continuidad conceptual que las enlaza como integrantes de un mismo proceso. El legislador tiene la misión de persuadir a los ciudadanos y éstos obedecen o deben obedecer, si aquel ha logrado disponer los instrumentos adecuados para llevar a cabo su tarea. Se comprenderá que, en este sentido, las Leyes sean una obra absolutamente determinante en la teoría platónica de la persuasión.

El planteamiento general tiene muchos elementos en común con el que hemos examinado en la República, a pesar de las tremendas diferencias que existen entre estas dos obras. Fundamentalmente nos referimos al contexto en el que Platón examina la idea de persuasión. Éste no está ubicado, como ya vimos en la República, en el ámbito de las relaciones interpersonales individuales, en el que desarrollaba Sócrates sus diálogos filosóficos. Platón examina en las Leyes el problema de la persuasión desde una perspectiva social y no meramente individual. Si esto era verdad ya en la República, podemos decir que Platón en las Leyes está mucho más interesado en el problema de la opinión pública y en la dimensión comunitaria de las virtudes cívicas que en cualquier otro aspecto de los temas epistemológicos y éticos característicos de su pensamiento.

Por lo que se refiere al concepto de persuasión, puede observarse también en las Leyes la misma ambigüedad que hemos hecho notar en diálogos anteriores. Hay veces que se produce a consecuencia del examen de los argumentos que se estén debatiendo y, en estos casos, la persuasión va ligada al "logos" (cfr.Leyes, 801b5 y 903b4). Un caso muy ilustrativo del

empleo del término en este sentido puede verse en la supuesta intervención de los ateos, los cuales desean recibir, antes de oír las amenazas de la ley, palabras que los persuadan e instruyan (peíthein kaì didáskein, 885d) con pruebas suficientes (tekmēria hikaná). Pero, otras veces, la persuasión no es el resultado de un proceso racional o argumentativo. Se puede persuadir a alguien con dinero (804c8) o por medio de recompensas (634a9) y, en algún caso, equivale a la idea de sobornar a una persona con regalos (906e6). La persuasión puede producirse gracias al placer (cfr. 798c7 y 863b8) o al temor (839c5) y puede operar por medio de ensalmos, lisonjas, conjuros o plegarias (cfr.por ej., 773d6, 837e6, 906b7, e6). A veces su objeto son principios de carácter ético (663c1), pero en otras ocasiones son mitos o historias inverosímiles (cfr. 663e6, 804e5, 887d2, 913c1).La persuasión está, en definitiva, entre la convicción racional y la seducción que se da en las relaciones amorosas.(cfr.836d)

El término aparece innumerables ocasiones en oposición a la coacción, a la acción violenta o a lo que ocurre por una compulsión o necesidad exterior (cfr. Leyes 634a, 660a, 663c, 711c, 718b, 722b y c, 753a). Persuadir en muchos casos significa lograr que una persona adopte una actitud determinada o hacer que se comporte de una manera concreta. De estos pasajes a los que hemos hecho referencia se desprende que la persuasión y la coacción se distinguen, respectivamente, por la voluntariedad o el carácter obligado que tiene la acción en el sujeto que recibe de otro la influencia que determina el curso de su comportamiento. Tenemos que detenernos muy brevemente para considerar este aspecto de la persuasión que, por otra parte, nos remite a un aspecto esencial de lo que Platón entiende que es un auténtico régimen político. Nos referimos concretamente al lugar que ocupa el consenso en su teoría política.

La posición original de los diálogos socráticos ya quedó esbozada muy someramente en el Critón (cfr.51e-52a). Allí, en la prosopopeya de las leyes, éstas decían que el ciudadano tiene dos alternativas ante ellas: obedecerlas o utilizar la persuasión para modificar pacíficamente aquellos aspectos que no fueran de su agrado. Posteriormente, sin embargo, cuando Platón reflexionó sobre las consecuencias que se siguen de su concepción de la política como "téchnē", adoptó una actitud muy distinta. El Político sostiene que la persuasión no es un elemento esencial en el arte del estado. Platón rompió aquí, como tantas otras veces, con la opinión más extendida, según la cual un individuo tiene derecho a cambiar las leyes solamente cuando pueda persuadir a su propia ciudad (cfr.Polít., 296a). En el Político "lo único importante es dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte", para poder salvarlos y hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible (Polít., 297a). Platón dice literalmente que la fuerza del arte es superior a la de las leyes y que si los ciudadanos son forzados a cumplir, contra los preceptos escritos, unas acciones más justas, no pueden censurar tal violencia sin caer en el ridículo (cfr.296b-297a). La comparación de la política con la medicina trae una vez más a la primera un carácter totalitario, porque lo esencial del arte es actuar racionalmente en beneficio de las personas a las que se dirige, sin que haya que emplear la persuasión para convencerlas de la necesidad de las medidas que se van adoptando. Si una persona hace lo que es más provechoso, "usando la persuasión o sin usarla", "según códigos escritos o sin ellos", estará obedeciendo al "carácter distintivo más auténtico de la recta administración de la ciudad" (Polít.,296d-e).

En las Leyes la actitud de Platón parece haber cambiado radicalmente. No es que haya renunciado al uso de la coacción. Al contrario, la mayor parte de los textos citados anteriormente indican que el legislador tiene a su disposición los dos medios para llevar a cabo su obra y dejan perfectamente claro que aquél debe utilizar la coacción cuando sus recursos persuasivos no hayan surtido el efecto deseado. Pero ahora la persuasión ocupa un lugar mucho más importante, casi esencial, diríamos, en la concepción platónica de la "politeía". Vamos a comentar brevemente algunos textos en los que Platón hace referencia a la idea que él tiene de lo que es un auténtico régimen político.

En el libro IV, después de examinar Megilo las semejanzas del sistema espartano de gobierno con la tiranía, la democracia y la aristocracia, el Ateniense declara que éstos no constituyen verdaderamente una "politeía" porque son ciudades sometidas y esclavizadas a una determinada porción de ellas mismas (Leyes, 713a). Esto ocurre cuando el régimen político se establece a consecuencia de la rebelión de una parte de la población. En esos casos los vencedores se apoderan por la fuerza del poder y no están dispuestos a compartirlo con los vencidos. Unos y otros tienen que vigilarse constantemente, porque temen que alguien quiera hacerse con el poder movido por el odio de los pasados males. En tales circunstancias, dice el ateniense (cfr.715a-b), no hay régimen político (politeía) ni ciudadanos, sino sediciosos (stasiōtas) que gobiernan en gracia de unos cuantos.

En el libro VIII vuelve a aparecer la contraposición de la "politeía" con las situaciones de facción (stasiōteíai), entre las cuales aparecen esta vez la democracia, la oligarquía y la tiranía. Ninguno de estos regímenes constituye una "politeía", "porque ninguno gobierna por su voluntad sobre súbditos voluntarios, sino que imponen su voluntad, siempre en alguna medida por medio de la violencia, a quienes no quieren aceptar su gobierno" (832c).

Los tres textos que hemos citados coinciden, a nuestro juicio, en negar el carácter de verdadero régimen político a aquellos sistemas de gobierno que se basan únicamente en la fuerza y en la coacción sin contar con la voluntad de los ciudadanos. La violencia que les caracteriza se opone a la auténtica "politeia" de la misma manera que la coacción y la necesidad se oponen a la persuasión. Si un sistema de gobierno tiene que contar con la voluntariedad de los miembros que lo constituyen para ser un auténtico régimen político, no tendrá más remedio que hacer uso de la persuasión y fundar en ella el instrumento fundamental de su acción política.

La variación del punto de vista platónico sobre el lugar que debe ocupar el consenso y la persuasión en el gobierno del estado puede observarse muy bien en las comparaciones del legislador con el médico que hace tanto en el Político como en las Leyes. En el primero de estos diálogos el Extranjero imagina una situación en la que un médico, "sin persuadir al paciente, pero con un perfecto dominio de su arte", obligaría a una persona a hacer algo que fuera mejor para ella, a pesar de ir en contra de los preceptos escritos. Cualquiera que sea el nombre que se le dé a este acto de violencia (bía, Polít., 296b), la persona en cuestión podrá decir lo que quiera, "menos que ha sido objeto de un trato nocivo y sin arte por parte de los médicos que la forzaron". La persuasión del paciente no tiene, por tanto, ninguna relevancia en esta obra sobre el ejercicio que hace el médico de su "téchnē".

En las Leyes Platón distingue, sin embargo, dos clases de médicos. Hay médicos libres y médicos esclavos. Estos últimos adquieren su arte, dice el Ateniense (720b), "por prescripción de sus dueños, viendo y practicando, pero no por los fundamentos naturales, que es como aprenden los libres mismos y enseñan a sus discípulos". Los médicos esclavos tratan generalmente a enfermos esclavos y no dan ni admiten la menor explicación (lógon dídōsin oud'apodéchetai, 720c) sobre las enfermedades que padecen. En realidad, se comportan como tiranos y se limitan a prescribir dejándose llevar por las opiniones que se han formado por medio de la práctica. Los médicos libres, por el contrario, examinan las enfermedades de los hombres libres, "investigándolas desde su principio y por sus fundamentos naturales" (720d). Su proceder, en relación con los pacientes, dista mucho de parecerse al de los médicos esclavos, porque llegan a intimar con los enfermos y, de esta manera, lo mismo aprenden ellos mismos de éstos que los instruyen en la medida de lo posible, "sin prescribir nada hasta haberlos persuadido (sympeísē)". "Sólo entonces, dice el Ateniense, teniéndolos ya ablandados por la persuasión, tratan de consumar su obra restituyéndolos a la salud".

El contexto en el que tiene lugar esta digresión acerca de las dos clases de médicos hace referencia inmediatamente al legislador. Si éste tiene que comportarse como un médico verdadero que trata a hombres libres y no a esclavos sometidos por la fuerza, no tiene más remedio que emplear la persuasión junto a la coacción que le brindan sus leyes. La persuasión es ahora un elemento que va esencialmente ligado al arte de la política y a la naturaleza misma de la ciudadanía. El médico que conoce verdaderamente su arte puede dar razón e instruir al enfermo para persuadirle y éste, de la misma manera que el ciudadano, tiene derecho a recibir una explicación del trato que va a recibir. Las leyes tienen que incluir, por consiguiente, una parte persuasiva previa al texto en el quede enunciada la norma con su sanción correspondiente (cfr.721e). Las leyes, redactadas así con las dos partes de las que deben estar compuestas, tendrán también una doble utilidad (cfr.722b), porque lograrán que el ciudadano obre con justicia no por la fuerza, sino por su propia voluntad (cfr.663e). Además de esta doble utilidad, no hay que olvidar, en opinión del Ateniense, que "la comparación con las dos clases de médicos es de una entera rectitud" (722b). Es decir, la persuasión va necesariamente incluida en el arte del verdadero legislador, por mucho que éstos lo hayan olvidado hasta ahora. Ninguno de ellos parece haber comprendido, nos dice (722b), que, "en cuanto cabe con una multitud ineducada, pueden utilizar dos medios en la legislación, que son la persuasión y la fuerza, y no se sirven más que de uno de ellos. No legislan, en efecto, combinando la necesidad con la persuasión, sino valiéndose de la fuerza pura".

Después de lo dicho se comprenderá fácilmente el lugar tan preeminente que ocupa este tema en las Leyes. La comparación del médico nos hace pensar en un experto en el arte de la política que persuade a los ciudadanos instruyéndolos racionalmente acerca de las medidas que va adoptando en relación con ellos. ¿Quiere esto decir que Platón ha cambiado sustancialmente la opinión que tenía del papel del ciudadano en la polis? ¿Tiene algo que ver la persuasión de éste con una participación racional de hombres libres en la construcción de los regímenes políticos? ¿Se han convertido los mecanismos persuasivos de la República en instrumentos adecuados para una convicción racional de los ciudadanos? Estas son las interrogantes que tenemos que resolver a continuación. En el estudio de las

obras que hemos examinado anteriormente se ha puesto de manifiesto la relación que tiene el tema de la persuasión con la concepción platónica de la naturaleza humana. Por eso es preciso detenernos a considerar cuáles fueron los últimos pensamientos de Platón en este terreno, para examinar posteriormente la coherencia de su teoría de la persuasión con la idea del hombre que tuvo en los últimos años de su vida.

La naturaleza humana.

El Político es en algunas cuestiones una obra de transición entre la República y las Leyes. En la primera de estas dos obras hemos visto que Platón confía en la posibilidad de constituir un gobierno de personas capaces de ejercer racionalmente el arte de la política por encima de sus propios intereses y de la sujección a las leyes. Esta creencia no indicaba, por otra parte, una fe excesivamente grande en las posibilidades racionales de la naturaleza humana, ya que la razón quedaba reservada, como hemos comprobado, a una parte muy pequeña de la población. El Político va más allá en la pérdida de esta fe, porque parece descartar definitivamente la posibilidad de que haya un rey en la ciudad, "como lo hay en las colmenas" (Polít., 301e), que pueda gobernar racionalmente y estar por encima de la ley con la maestría de su arte. En lugar de la constitución ideal descrita en la República, en la que los filósofos habrían de ser reyes o viceversa, parece contentarse con una segunda constitución dominada por el poder de las leyes.

Algunos intérpretes, como Gould, han podido hablar así del pesimismo platónico de las últimas obras (1). A nuestro juicio, Gould tiene razón cuando afirma que la distancia existente entre las pseudo-constituciones y la dirección del verdadero político es la misma que hay entre los dioses y los hombres. Platón, sin lugar a dudas, parece haberse dado cuenta de que su ideal de filósofo-rey es un ideal inalcanzable para la naturaleza humana, porque no existe hombre alguno capaz de lograr un dominio absoluto de la razón sobre sus propias pasiones. En estas circunstancias, parece que no se podría otorgar a nadie un poder absoluto sin incurrir en el más grande de los peligros.

En las Leyes esta doctrina aparece ya sin el más mínimo género de dudas. El pesimismo de Platón, tal y como nosotros lo entendemos, no es otra cosa que su creciente desconfianza en las posibilidades de la razón para enseñorearse de la vida humana. La teoría de la persuasión y sus concepciones políticas no pueden separarse de la idea que tiene del hombre en esta época. En varias ocasiones (cfr.644d, 803c, 804b) el Ateniense dice que el hombre es una marioneta de los dioses. La metáfora es en sí misma despreciativa, como advirtieron sus interlocutores (cfr.804b), porque expresa un juicio de valor que deja en un lugar muy bajo a la naturaleza humana. Platón dice, efectivamente, que el hombre es un juguete inventado por la divinidad y que esto es lo mejor que hay en él (803c). Ahora bien, si entendemos adecuadamente esta metáfora, podremos comprender cuál es la raíz del pesimismo platónico.

No hay que olvidar que esta imagen del hombre como marioneta surge en el contexto del dominio que un individuo puede llegar a tener de sí mismo (cfr.644b). Las Leyes repiten constantemente la idea de que el hombre tiene que lograr la victoria en el combate que sostiene dentro de sí mismo

con las fuerzas irracionales. La cuestión es si el hombre es capaz de dominarse o debe ser arrastrado por las pasiones y los temores que hay en su alma. En un primer esquema, que reproduce, en toda su sencillez, el análisis de los primeros diálogos, Platón distingue un principio calculador (logismós, 644d) y varios elementos irracionales. El principio racional aparece directamente relacionado con su capacidad de comprensión moral, ya que le permite a un individuo enjuiciar el bien y el mal de las tendencias que observa dentro de sí mismo. Pero, a nuestro juicio, se ha desvalorizado bastante en las Leyes el componente intelectual y epistémico que lo caracterizaba en otros diálogos. Platón lo contempla casi exclusivamente desde la perspectiva del dominio de los deseos. De aquí que no se detenga, como lo hacía en otros diálogos, en explicar las diferencias que separan a la doxa de otras facultades intelectuales. En el libro III, cuando el Ateniense explica cuáles deben ser los objetivos del legislador, afirma que el primero debe ser la virtud y sobre todo la capitana (hegemóna, 688b) de todas las demás, que es "la razón, la inteligencia y la opinión con el amor y el deseo que les sigue".

Las deficiencias de la doxa, que han ocupado muchas páginas de otros diálogos, parecen quedar relegadas en las Leyes a un plano más discreto, cuando no quedan totalmente en el olvido. Poco más abajo del texto que acabamos de citar se dice que el legislador ha de tratar de infundir en las ciudades toda la cantidad de razón que pueda y quitar de ellas la insipiencia en la medida de lo posible (688e). Pero, a continuación, vemos que la mayor ignoirancia es "la discordancia del placer y el dolor con la opinión racional" (689a). La falta de conocimiento intelectual queda relegada, como observa Friedländer (2), y se destaca en su lugar la desarmonía del alma con las potencias intelectivas. Cuando ésta se pone en contra de sus saberes (epistémē), de sus opiniones y del razonamiento (logos), se produce lo que Platón llama ahora insipiencia (ánoia) y esta discordancia, independientemente de sus fundamentos intelectuales, es lo que más le interesa en las Leyes.

Un poco más adelante podemos comprobar con toda evidencia la certeza de lo que estamos diciendo. Se trata de saber a quién conviene confiar las magistraturas en la ciudad. El Ateniense sostiene que a los ciudadanos afectados por esta ignorancia no se les puede confiar nada que signifique gobierno: "antes se les ha de reprender como ignorantes, aunque sean muy razonadores (logistikoí) y se hayan ejercitado en toda clase de sutilezas y en cuanto sirve a la rapidez del ingenio; a aquellos, en cambio, en quienes se da lo contrario, se les ha de saludar como sabios (sophoi), aun cuando no sepan, como suele decirse, ni leer ni nadar, y se les han de dar las magistraturas como a hombres sensatos" (689c-d).

En las Leyes la razón carece en cierta medida del componente intelectual que figuraba anteriormente en el primer lugar de su propia consistencia interior. Ahora ha quedado reducida al nivel de la mera sintonía moral y con tanta evidencia que a Platón no le importa decir que la mayor de las concordancias es también la mayor sabiduría (sophía) (689d). La templanza ha tomado aquí el papel que desempeñaba en la República el saber.

En todas las obras que hemos examinado hasta ahora Platón destacaba en primer lugar la consistencia intelectual del saber que sirve a la razón para el control de las pasiones. Ahora la situación parece haber cambiado, porque el énfasis recae sobre el control en sí mismo y el fundamento intelectual de éste queda en un segundo término. La confianza de Platón en

las posibilidades que tiene el hombre de dominar a las pasiones con el poder del conocimiento va, desde luego, en descenso. Volvamos a la imagen de las marionetas que nos servía inicialmente para estudiar la antropología platónica de las Leyes. El hombre es un ser movido por cuerdas o hilos interiores que tiran de él. Según le arrastren en una u otra dirección se moverá a un lado o a otro de la línea que separa a la virtud de la maldad (cfr.Leyes, 644e). Pero la cuerda del razonamiento, aun siendo "aúrea y sagrada", es suave y uniforme como el oro, mientras que las otras, que representan la fuerza de las pasiones, son duras y férreas (645a).

Platón cree que la razón es un factor debilitado en la vida humana cuyas posibilidades de triunfo son escasas frente a la fuerza de las pasiones y los demás elementos irracionales. Según él mismo dice (645a), "hay que ayudar a esta hermosísima conducción de la ley, porque, siendo el raciocinio en su belleza blando y no violento, necesita de quien sirva a su impulso, para que lo que es de oro venza en nosotros a lo que es de otras materias". Ya veremos más adelante cómo es esta ayuda que hay que prestarle, pero es importante observar que Platón identifica aquí la razón con la "ley general de la ciudad". Ayudar a la razón no quiere decir otra cosa sino que el legislador tiene que proponerse como tarea asegurar el triunfo de la ley sobre las demás fuerzas que amenazan con arrastar al hombre en direcciones opuestas.

Platón nos da más indicaciones sobre el lugar que ocupa la razón en la vida humana. En los comienzos del libro III (653a), el Ateniense afirma que las primeras sensaciones de los niños son el placer y el dolor y que por ellas llegan en un principio al alma la virtud y el vicio. En cuanto a la razón (phrónēsis) y a las opiniones verdaderas, afirma que tiene buena suerte aquél a quien llegan, aunque sea en la vejez. Platón parece pensar que la vida de los hombres puede transcurrir en su integridad sin que se manifieste en ella el poder de la razón. La fuerza de los elementos irracionales puede ser suficientemente poderosa como para no permitir que la inteligencia aparezca más que al final de un largo recorrido, cuando comienza a relajarse la "tensión" de las pasiones. Los comentarios despectivos del Ateniense en torno a esta imagen de las marionetas dejan claro, a nuestro entender, que el escaso valor que tiene el hombre para Platón está directamente relacionado con la debilidad de sus potencias racionales:

"Los hombres, no siendo por regla general más que unos títeres, participan de la verdad sólo en un grado muy pequeño" (804b).

Platón mide en las Leyes la dimensión que puede alcanzar la razón en el conjunto de potencias que dominan la vida humana y su conclusión es, desde luego, bastante negativa. El placer y el dolor representan la parte más grande entre los elementos que integran el alma (cfr.689a-b), ya que ésta equivale a lo que es el pueblo y la muchedumbre en la ciudad. En esto, la correlación del alma y el estado, que hemos visto en la República, no se ha roto. Por un lado, la inteligencia parece haber perdido gran parte de su poder intelectual, ya que su naturaleza se acerca en el individuo a la creencia comunitaria que se expresa en las leyes. Por otro, la razón no es ya la ciencia poderosa de la medida que permitía a un individuo, según el Protágoras, sobreponerse a la fuerza de las pasiones. La ayuda que tiene que prestarle el legislador parece, pues, que ha de venir del mismo lado de esos elementos irracionales con los que llegan, como dice el Ateniense, las primeras virtudes de la niñez.

Pasemos a ocuparnos seguidamente de las otras cuerdas que tiran del

hombre. Éstas son, fundamentalmente, el placer y el dolor, dos consejeros contrarios, pero igualmente "desprovistos de sensatez" (áphrone, 644c). Además de ellos, existen opiniones acerca de las cosas futuras que pueden ponerse bajo el denominador común de la "esperanza". Ésta puede ser un presentimiento del dolor o del placer y, según se trate de uno u otro, recibe el nombre de miedo o confianza (644c-d).

Es importante detenernos en el análisis de estos últimos factores, porque la labor persuasiva del legislador debe tener en cuenta el significado tan importante que tienen en la vida del hombre. Platón cree, como hemos visto, que la parte reflexiva del alma es muy débil cuando se enfrenta a la tensión de las fuerzas pasionales y piensa que hay que buscar en estas mismas fuerzas el apoyo necesario para conducir al hombre a la virtud. Veamos en este sentido, por ejemplo, la función que ha de cumplir el miedo en la tarea del legislador. El Ateniense reconoce la existencia de dos clases de miedos (cfr.646e y sgs.). En primer lugar, está el temor de los males que le pueden sobrevenir a una persona. Pero existe también el miedo a la opinión que merecemos a los demás y a éste lo denomina vergüenza (aischýnē, 647a). El respeto (aidôs, 647a, 699a) y la vergüenza son para Platón son dos sentimientos que se identifican sencillamente con el miedo o el temor por su misma consistencia psicológica y emocional. Sócrates condenaba el miedo que tenía su origen en la opinión de los demás, porque estimaba que sólo tenía valor la vergüenza que experimenta el sujeto racional ante sí mismo. A Platón, en la madurez de su pensamiento, este rasgo intelectual del interiorismo socrático le ha debido parecer totalmente insuficiente.

Es necesario luchar contra los placeres y los dolores que pueden esclavizar la vida de un individuo en un sentido contrario al que indican las leyes. Ya hemos señalado que Platón no deja lugar a una posible contradicción entre el raciocinio del sujeto individual y las creencias comunitarias contenidas en las leyes. El miedo, que el Ateniense denomina indistintamente vergüenza y respeto, tiene precisamente la virtud de oponerse a los dolores y a otros miedos, de la misma manera que se opone a los más grandes placeres (647a). En realidad, puede hacerlo con total eficacia, porque es de la misma naturaleza y está dotado de la misma fuerza que ellos. Este sentimiento es el que nos depara la victoria en la guerra. Además de la confianza que podamos experimentar ante el enemigo, el miedo a los propios nos infunde la fuerza necesaria para empuñar las armas y sobreponernos a los demás temores que hay en nuestra alma (647a).

Cuando los persas atacaron a los griegos, esta circunstancia les produjo a los atenienses un miedo tal que les hizo prestar a las leyes y a los magistrados una sumisión absoluta (698b-c). Entonces el pudor era, según dice el Ateniense, el soberano merced al cual querían vivir en servidumbre a las leyes. Si a aquellos hombres no les hubira invadido ese temor, no habrían luchado, como lo hicieron entonces por su patria y por sus templos (699c-d). Por el contrario, cuando perdieron el temor, "quedaron sin miedo como gente entendida" (eidótes, 701a). La ilustración contribuye a disolver esa vergüenza que se siente ante la opinión de los demás y se engendraron "la libertad excesivamente osada" y "la desvergüenza" que les llevó a los atenienses, según Platón, a no someterse a las leyes que ellos mismos se habían dado. El hombre, cuando le falta ese miedo, no se preocupa de los dioses y deja resplandecer la naturaleza salvaje de los antiguos Titanes (cfr.701a-b).

En la República se hablaba de la parte concupiscible del alma con los

terribles deseos de su naturaleza irracional. Ahora el Ateniense dice que en el hombre todo depende de una triple necesidad que es la comida, la bebida y el deseo de engendrar descendientes, el cual, cuando se despierta, puede llegar a enloquecerle (cfr.782d-e). A juicio de Platón, y esto no es nada nuevo en su obra, se trata de tres enfermedades que hay que encaminar hacia lo mejor, apartándolas de lo excesivamente placentero. Para conseguirlo, hay que "intentar sujetarlas con los tres resortes más poderosos que existen: el miedo, la ley y la razón verdadera, a los que habrán de añadirse, sin embargo, las musas y los dioses, como patronos de los juegos, para atenuar el auge y el influjo de estos males" (783a-b).

La razón verdadera que habla en el hombre junto a las demás voces que oye en su interior es, en definitiva, la misma melodía que cantan las leyes y éstas se basan en el temor que son capaces de suscitar. Platón ha tenido en cuenta la naturaleza irracional del hombre en las Leyes más que en ninguna otra obra, porque piensa que es verdaderamente ahí donde hay que buscar los poderosos resortes que permiten vencer la resistencia que ella misma ofrece a los dictados de la razón.

El temor es el mecanismo que hace posible el control de unas pasiones que tendrían, de otra manera, una fuerza tan incontenible que no podría ser vencida por un precepto meramente racional. Cuando el legislador consigue infundir en los hombres el miedo a los dioses, dando un carácter sagrado a ciertas prohibiciones, podrá dominar las almas y "con la ayuda del temor conseguirá una obediencia absoluta para las normas establecidas". Hay deseos que se revelan en la naturaleza irracional del hombre con un poder que rompe toda resistencia. Las pasiones amorosas, por ejemplo, son capaces de esclavizar a cualquiera y es muy difícil oponerse a ellas como no sea movilizando poderosas energías que puedan contenerlas. La victoria sobre los placeres sólo puede asegurarse con un temor inmenso que se apodere del alma y le infunda a ésta la fuerza necesaria para superarlos.

El reconocimiento de la influencia que tienen en la vida humana todos estos factores irracionales no le impide a Platón seguir repitiendo el lema fundamental del intelectualismo socrático. También en las Leyes encontramos, efectivamente, la doctrina de que nadie peca voluntariamente (731c-d, 860d). El Ateniense hace incluso un gran esfuerzo para adaptarla a la distinción entre faltas voluntarias e involuntarias que toda legislación reconoce (cfr.860d y sgs.). Pero, si es verdad que nadie peca por su propia voluntad, ¿qué es lo que le hace caer al hombre en el crimen? El análisis de esta cuestión nos pondrá de manifiesto la relación de las Leyes con el esquema tripartito que hemos visto en obras anteriores, desde la República al Timeo.

El Ateniense reconoce la existencia de tres factores a los que puede deberse la culpa. En primer lugar, está la cólera, que aparece aquí como un accidente (páthos) o una parte (méros) en la naturaleza del alma. Se trata de un ser "radicalmente pendenciero y luchador que pone muchas cosas en ruina con violencia irracional" (alogístō bía, 863b). En segundo lugar, dentro de estos elementos irracionales del alma, Platón deja bien claro que no confunde la cólera con el placer, porque éste "arrancando de una fuerza contraria, impone por la persuasión unida al engaño, pero sin violencia, cuanto le viene en gana" (863b). El placer y la cólera parecen corresponder en este texto al esquema tripartito de la República. Más adelante, cuando se analizan las causas de los delitos voluntarios, vuelven a aparecer bajo la forma de los deseos que arrebatan al alma el control de la razón. Platón habla en esta ocasión de una concupiscencia (epithymía, 870a) que domina al

alma embrutecida por los deseos. La tendencia que la arrastra hacia la injusticia es la misma dinámica de lo concupiscible que hemos visto en el análisis tripartito de la República. Se trata, efectivamente, de un deseo de posesión ilimitado e insaciable de riquezas. En este caso, la segunda causa de injusticias es la tendencia que caracteriza al elemento colérico, es decir, "una disposición del alma amante del honor" (phílotimou psychês héxis, 870c).

Es verdad que en las Leyes el problema más acuciante del análisis psicológico es el dominio de sí mismo que tiene que lograr el individuo. Esto hace que aparezca en primer plano un esquema bipartito, como indica Rees (3), pero nada impide que éste pueda conducirnos de nuevo a la teoría tripartita, cuando se examina más detenidamente la parte irracional del alma. No hay ninguna prueba definitiva de que Platón haya abandonado su teoría tripartita y, en cambio, hay textos, como señala Saunders (4) que parecen ir claramente en esa dirección.

Volviendo a las causas de la culpa, la tercera es la ignorancia (agnoía,863c), que afectará, naturalmente, al elemento razonador del alma. Con ella vuelve a aparecer el componente intelectualista del que hablábamos anteriormente, pero, a nuestro juicio, como venimos diciendo, se trata de un intelectualismo ciertamente devaluado. Esto se ve con claridad cuando examinamos la definición que da el Ateniense de la justicia:

"Todo lo que se hace conforme a la opinión de lo mejor, como quiera que lo entiendan ya la ciudad ya los particulares, si se impone en el alma y rige a cada hombre, ha de ser declarado como justo" (864a).

Mas adelante, en la recapitulación de las causas de la injusticia, Platón se reafirma en su tesis de que la tercera causa es la pérdida de las perspectivas y de la opinión verdadera acerca de lo mejor (864b).

De estas observaciones podemos extraer algunas conclusiones. La primera es que el análisis psicológico de la República no parece haberse alterado en lo esencial. Ahora se hace más insistencia en la ambigüedad de lo colérico, que pueda decantarse igualmente por el mal que por el bien (5), y, junto a los deseos de la parte concupiscible, aparecen con igual fuerza el dolor y el miedo como causas de la injusticia (cfr.863e-864b). Pero nada de esto supone una variación fundamental. En segundo lugar, ya no está tan claramente delimitada la correlación entre el esquema tripartito del alma y la organización del estado. Platón no nos proporciona indicaciones precisas acerca del carácter bipartito o tripartito del estado que está construyendo en las Leyes. Saunders ha intentado establecer una corespondencia punto por punto con el de la República (6). Pero, a efectos de la teoría platónica de la persuasión, la semejanza, más allá de la coincidencia en los detalles, es bastante grande.

Ya hemos visto el texto (689b) en el que Platón afirma que la parte más grande del alma, que experimenta el dolor y el placer, equivale a lo que es el pueblo o la muchedumbre en la ciudad. Esta analogía organicista nos trae a la mente la correlación funcional de la República y tiene todos los elementos necesarios como para que no podamos hablar de una semejanza meramente incidental. En el libro XII se dice, efectivamente, que la ciudad necesita que exista en ella un elemento que conozca el objetivo que ha de perseguirse, como lo conoce el capitan en el navío o el general en la batalla (962b). Ellos son los que hacen posible la salvación, porque cumplen la misma misión que el entendimiento (nous) y los sentidos en relación con el ser vivo (961d). En este sentido, el Consejo Nocturno parece ocupar en las Leyes la misma posición que guardaban los filósofos de

la República respecto al resto de la población. Observemos lo que nos dice el Ateniense en este punto:

"La ciudad misma será, evidentemente, el tronco; en la parte más alta se alojarán los guardianes más jóvenes, elegidos por sus eminentes dotes naturales, por la agudeza de todas las facultades de su alma; desde allí abarcarán en círculo la ciudad entera y a medida que ellos vayan envejeciendo transmitirán a la memoria lo que sus sentidos hayan percibido y darán a conocer a los más ancianos todo lo que ocurre en la ciudad. En cuanto a los ancianos, a quienes comparamos con el entendimiento por la superioridad de su pensamiento, abierto sobre múltiples e importantes objetos, deliberarán y, ayudados por los jóvenes que les asisten en el Consejo, asegurarán así, en colaboración común, unos y otros, la salvación efectiva de la ciudad entera" (964e-965a).

Más adelante se dice (969c) que estos hombres, minuciosamente elegidos y adecuadamente educados, se establecerán en la "acrópolis del país", cuando haya finalizado su educación. La acrópolis es, como dice Saunders (7), el cerebro, el asiento de la inteligencia. "Cuando recordamos, dice este autor, que en la República se describía a los filósofos guardianes como la parte racional del estado, que controla a las otras dos partes irracionales, como la parte inteligente del alma en el Timeo, el uso de la palabra "acrópolis" en conexión con el Consejo Nocturno empieza a ser significante".

El mismo Saunders reconoce que el uso de estas metáforas no constituye una prueba definitiva de la relación del Consejo Nocturno con los filósofos de la República, pero el esquema es muy semejante. El Consejo Nocturno representa en el estado el papel de la inteligencia en el alma. Platón nos da muchas más indicaciones en este sentido. En las Leyes no encontramos un programa de la formación intelectual de los guardianes tan detallado como en la República (cfr.968d-e). Pero hay elementos precisos que nos indican que Platón no había cambiado de parecer en lo fundamental. A los miembros del Consejo Nocturno les está reservada una educación superior y un conocimiento dialéctico de la unidad de las virtudes (965c-d). Ellos deben estar en condiciones de dar la razón de ser de todas las cosas que la tienen (968a) y "el que no sea capaz de tener esto juntamente con las virtudes populares, difícilmente podra llegar a ser nunca un magistrado competente de una ciudad entera, sino un subordinado de otros gobernantes".

En conclusión, las semejanzas establecidas por el mismo Platón entre la estructura del alma y el estado revelan que éste es concebido como un gran organismo en el cual hay una pequeña porción que está en posesión de la inteligencia. Los que forman parte de esta minoría elegida tienen que tener el conocimiento necesario de las materias más importantes para la dirección del estado, mientras que a la mayoría de los ciudadanos "se les disculpe que no hagan más que seguir la letra de las leyes" (966c). En la República hemos visto que el estado está constituido por una mayoría de la población que sólo alcanza, a lo sumo, el nivel de la "doxa" y una minoría inteligente que utiliza la persuasión como instrumento de mediación. Como vamos a ver, las Leyes reproducen este esquema básico en lo fundamental. Sin embargo, las coincidencias no deben ocultarnos las diferencias.

Las diferencias dependen del pesimismo creciente que tiene Platón en relación con la naturaleza humana. Ya hemos dicho que las raíces de este pesimismo residen en su convicción de la debilidad que tiene la razón en la vida de los hombres. Esta tendencia creciente del pensamiento platónico

trae en las Leyes importantes modificaciones del proyecto político de la República. Hemos visto que el Político representa una etapa de transición, porque, a pesar del pesimismo platónico, encontramos todavía en esta obra la doctrina de que el poder del conocimiento es superior a la ley y debe estar por encima de ella. Pero también está prevista aquí la "segunda vía" que acaba consagrándose en las Leyes (cfr.Político, 300c). En esta última obra Platón abandona por completo su esperanza de formar a una clase de filósofos a la que pudiera dotar de un poder absoluto para el ejercicio del arte de la política.

La injusticia es hija de la intemperancia, dice el Ateniense (691c), y, si se pone algo muy grande en cosas más pequeñas, traspasando la medida, todo se va a pique. Platón está ya seguro de que no existe "naturaleza de alma mortal que pueda en caso alguno tener el máximo de poder entre los hombres, siendo joven e irresponsable, sin que, después de infectar su mente con la más grave enfermedad, que es la insipiencia, se atraiga el odio de sus amigos más íntimos, arruinándole y destruyendo toda su fuerza".

No se trata además de un principio político que se aplique solamente en circunstancias determinadas. La ley no debe establecer nunca poderes absolutos ni siquiera grandes (693b). Si hubiera alguna vez un hombre que naciese "por decreto divino" con la capacidad suficiente para gobernar en favor del bien común y dejándose llevar solamente por la fuerza del conocimiento, no tendría necesidad de leyes. No hay ley, sigue diciendo Platón (875c), ni ordenación alguna superior al conocimiento. La inteligencia no puede ser esclava de nada. Sin embargo, sus opiniones, desde que escribiera la República, han cambiado:

"Pero lo que ocurre es que tal cosa no se da absolutamente en ninguna parte sino en pequeña porción; por ello se ha de escoger el otro término, la ordenación y la ley que miran a las cosas en general, aunque no alcancen en particular a cada una de ellas".

Casi podríamos decir que Platón ve ahora en la ley más que en la razón lo que separa al hombre de la existencia animal (cfr.874e-875a). Las leyes son necesarias, porque "no hay naturaleza humana alguna que a un mismo tiempo conozca lo que conviene a los hombres para su régimen político y que, conociendo así lo mejor en ello, pueda y quiera constantemente ponerlo por obra" (875a). Aun dando por sentado que hubiera alguien en posesión del arte de la política, el poder absoluto sería incompatible con los nobles fines que a éste le corresponden:

"...su índole mortal le impulsará sin cesar a la ambición y al aventajamiento propio en su fuga irracional del dolor y su búsqueda del placer; esta persona pondrá ambas cosas por delante de lo más justo y lo mejor y, produciendo tinieblas dentro de sí, se llenará al fin de toda clase de males y llenará también de ellos a la ciudad entera" (875b-c).

En las Leyes volvemos a encontrar una alusión a la concepción pesimista de la naturaleza humana que, a nuestro juicio, encierra el mito del Político (cfr.274b-275a). Crono sabía que ésta no es apta para administrar soberanamente todos los asuntos del hombre sin henchirse de insolencia e injusticia (Leyes, 713c). La "hybris" y la concupiscencia propias del hombre amenazan continuamente el orden que, a duras penas, vislumbra la razón. "Para aquellas ciudades en las que no gobierna la divinidad, sino un mortal, no hay escape de los males ni de los trabajos (713e)". La única solución consiste en gobernar nuestras vidas, tanto en la esfera privada como en la pública, "dejándonos persuadir por lo que hay en nosotros de inmortal y dando el nombre de ley a lo dispuesto por la

razón"(714a).

Esta última cita puede hacernos pensar que Platón está dispuesto a fundar un sistema político en el que los ciudadanos se den a sí mismos las leyes después de una reflexión racional destinada a elaborar las bases de la convivencia comunitaria. Pero en realidad no es así, porque la razón tiene muy poca tarea que realizar en la creación de las leyes. Toda la intención de Platón consiste en dotar a la futura ciudad de unas leyes inmutables y asegurarse por todos los medios de que éstas van a ser lo suficientemente irreversibles (cfr., por ej., Leyes, 772c-d, 797a y sgs.). No hay que olvidar que el Consejo Nocturno tiene este cometido como tarea fundamental (cfr.960d-961c). Lo ideal para Platón es que los individuos sean educados en leyes que permanezcan intactas durante tanto tiempo que "nadie tenga ya idea ni haya oído que jamás las cosas hayan estado de otro modo". En esas circunstancias el alma sentirá respeto y miedo a mover nada de lo que ya haya sido establecido (798b).

El mejor gobierno será aquel que se convierta en un esclavo de la ley (715d). Antes hacíamos alusión al texto del Político en el que se afirma literalmente que la inteligencia no puede aceptar ninguna esclavitud. Pero la verdad es que Platón debe creer ahora que la razón tiene muy pocas posibilidades de hacerse valer frente a la fuerza que manifiestan otras instancias. La legislación y el proyecto político que concibió en las Leyes responden a esta idea.

A nuestro juicio, el Ateniense debería haber invertido el orden de los términos, para ser más fiel a su pensamiento, y en lugar de decir que hay que dar el nombre de ley a lo dispuesto por la razón, debería haber dicho que hay que dar el nombre de razón a lo dispuesto por la ley. La razón es en las Leyes un principio que se ha exteriorizado por completo. Ya no brota de la conciencia del individuo, ni se ha refugiado siquiera en una clase privilegiada. Ahora no es más que un esqueleto inmóvil y la tarea encomendada a los depositarios del saber consiste en conservarlo introduciendo en él el menor número de modificaciones. El reconocimiento de la fuerza que tiene lo irracional ha llevado a Platón, una vez más, demasiado lejos. El Ateniense tiene presente en todo momento que "estamos hablando con hombres y no con dioses". "Y sucede que lo humano por naturaleza son los placeres, los dolores y los deseos, de todo lo cual es forzoso que todo ser mortal esté algo así como completamente colgado o atado por medio de sus más graves intereses" (732e). Todo el sistema persuasivo de las Leyes está concebido desde la perspectiva que se fundamenta en esta concepción de la naturaleza humana.

Educación y virtud.

La concepción platónica de la virtud es un elemento de enormes consecuencias en el planteamiento del programa educativo en el que se inserta la persuasión. En la República hemos tenido oportunidad de contemplar uno de los episodios más importantes en lo que hemos denominado la ruptura del intelectualismo socrático. Allí observamos que había en el mismo punto de partida una orientación completamente diferente, porque Platón había comenzado a interesarse en la virtud del hombre ordinario,

soslayando en muchas ocasiones las exigencias de su credo intelectualista. En las Leyes este proceso llega a su lógica culminación. Nosotros vamos a detenernos muy brevemente en este punto, pues ha sido estudiado ya con suficientemente detenimiento por otros comentaristas (cfr. p.ej., Gould, opus cit., 71-130).

Platón hace en las Leyes enormes concesiones al punto de vista del hombre ordinario en lo que se refiere a la teoría de la virtud. Ya hemos visto que, todavía en los últimos días de su vida, sigue aferrado a las dos ideas fundamentales del intelectualismo socrático, como son la unidad de la virtud y la involuntariedad del mal. Pero, si observamos el tiempo que le dedica el Ateniense a "la ética social", nos damos cuenta de que aquél ha pasado a ser un lema o, en todo caso, una teoría moral accesible solamente a una minoría. Las Leyes están decididamente mucho más interesadas en las virtudes populares.

Examinemos, por ejemplo, el caso de la templanza. En esta obra se distinguen dos clases. Existe la templanza como mera cualidad del carácter y una templanza que se da en el alma acompañada de la inteligencia (cfr.631c). Platón denomina a la primera templanza "popular" (dēmódē, 710a) y la distingue de aquella que viene a identificarse con la razón (phrónēsis, 710a): la primera "se encuentra ya desde el primer momento en los niños y las bestias"y por ella "unos son incontinentes en los placeres y continentes los otros" (710a). Lo mismo podríamos decir de las relaciones del valor con la prudencia (cfr.963e).Cuando se da este tipo de templanza aisladamente, sin el resto de las virtudes, carrece de dignidad moral, mientras que en el segundo caso va siempre unida a la justicia y el saber (696d-e y 710b).

Esta última afirmación no debe desorientarnos ni inducirnos a pensar que Platón se ha desentendido de las virtudes populares para centrarse solamente en las que tienen valor desde un punto de vista moral. Al contrario, "la razón (phrónēsis, 653a) y las opiniones verdaderas y firmes" sólo llegan al hombre, "si tiene suerte", en la vejez. El camino de la virtud, en los hombres comunes y corrientes en los que piensa el Ateniense, no comienza ni hay certeza alguna de que transcurra alguna vez por los senderos de la razón. Las primeras y tiernas sensaciones de los niños son el placer y el dolor. Platón ha llegado en su vejez a a la convicción de que éste es el camino más seguro. Por medio de estas sensaciones, dice el Ateniense (653a), llegan en un principio al alma la virtud y el vicio. El siguiente texto no deja lugar a dudas acerca del planteamiento educativo que Platón va a deducir de esta concepción de la virtud:

"Llamo educación a la virtud que se da primeramente en los niños: cuando el placer y el amor, el dolor y el odio se producen rectamente en sus almas sin que puedan aún razonar sobre ellos, y cuando, alcanzando ya a razonar, todo eso se armoniza con su raciocinio en reconocer la rectitud de la costumbres creadas por el hábito conveniente, esa armonía es la virtud completa" (653b).

Vamos a comentar diversas cuestiones que suscita esta intervención del Ateniense. La primera que debemos subrayar es la importancia que tiene el placer en las virtudes populares y en el proyecto educativo que éstas determinan. Ello está en consonancia, como hemos visto, con la concepción que tiene Platón de la naturaleza humana en esta época y es, desde luego, un elemento esencial que hay que tener en cuenta a la hora de plantear adecuadamente un programa de persuasión social. La actitud con respecto al placer ha cambiado, porque ahora no es, como en el Fedón, un obstáculo que

impide al hombre alcanzar su destino, sino uno de los componentes que forman parte de la vida justa. Si alguien se atreviera a decir que ésta es más dichosa (eudaimonéstátov, 662e), pero no más placentera, todo el que lo oyera preguntaría extrañado "cuál es el bien y la hermosura superior al placer que la ley celebra como existente en ella". (662e-663a) ¿Qué bien, se pregunta el Ateniense, puede haber para el hombre justo sin placer?

Todo el sistema educativo es, en definitiva, "una recta crianza de placeres y dolores" (cfr.653c) y la estrategia persuasiva del legislador los utilizará como instrumento fundamental. Si se quiere persuadir al hombre corriente de las ventajas que tiene la vida justa y moderada, no hay más remedio que hablar su propio lenguaje. Los sofistas sabían que el discurso tiene que respetar siempre las creencias de la doxa comunitaria. Independientemente de que él mismo esté ahora de acuerdo o no, Platón ha comprendido que "el razonamiento que no separa lo grato de lo justo, lo bueno y lo decoroso, si no otra cosa, sirve para mover a uno a la voluntad de vivir una vida piadosa y justa" (663b). El placer debe ser un elemento esencial de la virtud popular y es un mecanismo indispensable de la persuasión social que el legislador debe ejercer: "nadie querría voluntariamente dejarse persuadir a hacer aquello que no viniese acompañado de mayor cantidad de placer que de dolor".

El hombre ordinario, como Clinias (cfr.662a), puede dudar de que lo más justo sea también lo más placentero. En estos casos, el legislador deberá disolver los errores que produce "la visión a distancia":

"restablecerá la apariencia en sentido contrario, suprimiendo la sombra, y del modo que sea, por medio de hábitos, de recomendaciones y de argumentos nos persuadirá de que lo justo y lo injusto están artificiosamente pintados".

Cuesta trabajo creer que la reflexión acerca de la vida más conveniente tenga lugar exclusivamente en términos del placer y el dolor que van ligados a ella. Pero esto es lo que sucede de hecho. Platón tiene en cuenta a la naturaleza humana y, en consecuencia, construye ahora su discurso persuasivo de exhortación moral atendiendo a lo que él mismo llama la "disposición necesaria de las cosas" (cfr.733c):

"queremos que haya placer para nosotros; el dolor ni lo preferimos ni lo queremos, y lo que no es ni una cosa ni otra no lo queremos a cambio del placer, pero sí para apartarnos del dolor" (733a-b).

Cuando se habla con hombres y no con dioses (732e), hay que tener en cuenta este principio elemental que rige su comportamiento. La exhortación moral debe utilizar el lenguaje más persuasivo y éste se expresa en función del dolor y el placer. Hay, dice el Ateniense (733e), vidas templadas, sensatas, valerosas y sanas y, frente a ellas, hay vidas insensatas, cobardes, inmoderadas y enfermizas. Toda la reflexión que pone al frente de la ley como el preámbulo de ésta no es más que un cálculo de la menor cantidad de dolor y la mayor cantidad de placer que corresponde a las primeras (cfr.733e-734d). Al final, afirma concluyentemente que la vida virtuosa es más placentera, en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma, que la vida que se atiene a la maldad (734d):

"Podríamos decir, en relación con la vida templada frente a la inmoderada y con la sensata frente a la insensata y con la vida del valor frente a la de la cobardía, que aquéllas tienen ambas cosas (el dolor y el placer) en menor cantidad y con menor magnitud y frecuencia, y que cada una de ellas supera a cada una de las otras en punto a placeres, mientras que aquellas otras las superan a ellas en punto a dolores; y así, el valeroso

vence al cobarde y el sensato al insensato de suerte que unas vidas sean más placenteras que otras vidas, la templada y valerosa y sensata y sana que la cobarde e insensata e inmoderada y enfermiza".

Platón ha cambiado notablemente su punto de vista en relación con el placer y ha generalizado la actitud de la naturaleza humana frente a éste. En la República el sistema político estaba basado en una clasificación diferente de los tipos humanos y, al lado de placer, figuraban el honor y el conocimiento como otros grandes incentivos de los que dependía la felicidad para la clase de hombres que estaba destinada a regir el estado. En las Leyes, por el contrario, el ingrediente fundamental de la felicidad está en el placer y Platón ve en este principio un móvil universal en la naturaleza de los hombres.

Si el placer es el elemento fundamental del discurso persuasivo que pretende inducir a los hombres a la virtud, algo parecido podría decirse de los mecanismos por los que el legislador intentará apartarlos de la maldad. El problema será para él cómo lograr el dominio sobre las concupiscencias de una manera lo suficientemente eficaz, teniendo en cuenta la fuerza con la que aquéllas están dotadas. Cuando el Ateniense se plantea cómo lograr el triunfo sobre la lujuria, recurre al miedo, que es, como hemos visto, el presentimiento del dolor, junto a los ejercicios físicos y la vergüenza (cfr.840c-841b). La moral social, en la que Platón está ahora más interesado, tiene que fundamentarse en el mismo vigor de las fuerzas irracionales que se trata de combatir.

Queremos subrayar, junto a la relevancia del placer, la importancia que ha adquirido ahora el hábito como elemento básico en la conformación del carácter moral. Otros muchos comentaristas han insistido en ello. Platón habla de la educación como un proceso de formación en las rectas costumbres creadas por los hábitos convenientes (cfr. más arriba, 653b). En las Leyes, por lo menos, dice Dodds (9), la virtud del hombre corriente no se funda, evidentemente, en el conocimiento, ni siquiera en la opinión verdadera como tal, sino en un proceso de condicionamiento o habituación. Estamos también totalmente de acuerdo con Gould cuando afirma (10) que el elemento decisivo en la lucha por la areté es la práctica y no la "téchne": "lo que se consigue no es el entendimiento socrático, sino la canalización de las emociones en la recta dirección".

El extraordinario interés que tiene Platón en la reglamentación minuciosa de la vida privada de los ciudadanos hay que relacionarlo precisamente con su creencia en la importancia que tienen los hábitos en la formación de las virtudes cívicas. El Ateniense defiende la idea de que si la vida privada no se organiza como es debido, no se puede esperar que la vida común tenga unas bases sólidamente establecidas (cfr.790b). Esto explica la preocupación de Platón por mantener inalterable todo lo relativo a los juegos, ya que, a su juicio, la permanencia de las leyes depende de la estabilidad de las costumbres (cfr.797a). Platón concibe la tarea del legislador como un vasto sistema de persuasión social y éste se apoya en el carácter moral que unas mismas costumbres ayudan a mantener inalterable.

Todo debe estar regulado de tal manera que "sean siempre los mismos quienes jueguen a lo mismo en las mismas circunstancias y del mismo modo y deleitándose con los mismos juegos" (797a-b). Esto permite, según el Ateniense, que las leyes permanezcan intactas. Con las innovaciones cambian, sin embargo, "los caracteres de los jóvenes" y, por consiguiente, los juicios de valor con los que manifiestan su aprecio y su desprecio por las cosas. La introducción de novedades que puedan alterar los hábitos y

con ello los caracteres de los ciudadanos constituye "el mayor perjuicio que le puede ocurrir a una ciudad" (cfr.797c-d).

En la infancia, sobre todo, es cuando se arraiga por medio de las costumbres el carácter que una persona va a tener el resto de su vida (cfr.792e). Por tanto, si se introducen cambios en algo aparentemente tan banal como los juegos, los niños llegarán a ser hombres distintos de los que antes fueron niños distintos también y, "una vez sean distintos, buscarán una vida igualmente distinta y, al buscarla, desearán otras diversas leyes y maneras de conducirse" (798c). Pero a Platón no le preocupan sólo, en este sentido, las costumbres de los niños. Respecto de los adultos dice igualmente que sería necesario que todos los hombres libres tuvieran organizadas sus actividades a lo largo de todo el tiempo y casi de manera perpetua e incesante a partir del alba de un día hasta el amanecer del día siguiente (cfr.807d).

Los pilares fundamentales en los que se apoya la virtud son el sentimiento del dolor y el placer y el proceso de habituación que conduce a la formación del carácter. Las virtudes basadas en el conocimiento y la razón parecen haber quedado reducidas únicamente a aquella pequeña parte de la población a la cual le están reservadas las más altas magistraturas (cfr.967e-968a). Platón ha debido pensar que la persuasión moral a través del conocimiento era una tarea muy ardua y tal vez totalmente carente de la eficacia que puede conseguirse por medio de otros medios. Cuando el Ateniense imagina la situación en la que debieron quedar las ciudades después de las catástrofes, describe unas condiciones que Platón parece añorar como la mejor situación para implantar esas virtudes populares por las que se ha decantado en las Leyes. "Aquella sociedad, dice (679b-c), en que no hay ni riqueza ni indigencia es la que puede abrigar más nobles costumbres: en ella no surgen la violencia ni la injusticia, ni los celos ni las envidias. (Estos hombres) eran buenos por todo esto y por lo que se dice su simplicidad, porque oyeran cosa buena o mala, todo lo creían en su sencillez enteramente verdadero y se dejaban persuadir".

El ideal de Platón parece ser una situación en la que la persuasión del legislador, amparada en la sencillez mental de los ciudadanos, consiga los mejores resultados. Aquellos otros individuos, profundos en su maldad, que, como Calicles, ponían en cuestión los principios más elementales de la convivencia son menos dóciles y más difíciles de persuadir. En aquella sociedad, por el contrario, "nadie alcanzaba a sospechar la mentira por su sabiduría, como ocurre ahora, sino que, creyendo verdad cuanto se contaba acerca de los dioses y de los hombres, acomodaban a ello su vida, por lo cual eran en todo tales como los acabamos de describir... (679c) más sencillos y viriles y al mismo tiempo más sensatos y más justos en todo; la causa de todo ello ya la hemos explicado" (679e).

No cabe imaginar una posición más distante de la "episteme" y el ideal socratico de persuasión: las virtudes están fundadas en la simplicidad del carácter y la persuasión en la ausencia de sabiduría. Estamos de acuerdo con Morrow (11) cuando dice que la tragedia de Platón no es el conflicto entre palabras nobles e intenciones innobles, sino entre el deseo de salud mental para sus conciudadanos y el amor a la razón. Platón, dice Morrow, no renunció nunca a ninguno de estos objetivos, pero los dos son difíciles de reconciliar y la síntesis que nos da en sus últimos días significa la victoria de la moralidad y la supresión de la razón.

Ya podemos imaginar los planteamientos del sistema educativo que se siguen de esta concepción de las virtudes. La educación tiene para Platón

una importancia trascendental, porque es el comienzo de una acción persuasiva sobre el individuo que sólo podrá prolongarse con éxito en la edad adulta si ha tenido los comienzos adecuados. Su importancia la ha puesto él mismo de relieve al conceder al magistrado encargado de la educación el más alto nivel de cuantas magistraturas se desempeñan en la ciudad (765e). Por otra parte, de la educación depende que una persona se convierta en un ser divino o en uno de los seres más salvajes que produce la tierra (766a). Lo mismo que hemos dicho acerca de la virtud podríamos repetirlo en el caso de la educación. Ya hemos visto que ésta es para PLatón la recta crianza en los placeres y los dolores y la importancia de fijar en la infancia por medio de las costumbres el carácter moral.

El mismo Jaeger ha afirmado que las Leyes se ocupan del modelado de las fuerzas irracionales del alma (12) y que en esta obra el estado construido por Platón va acercándose rápidamente al tipo espiritual del dominio sobre las almas (13). Por eso no comprendemos que su devoción le haya llevado a decir que el planteamiento platónico de la educación elemental es el último paso dado hacia la plena realización del movimiento socrático (14).

Platón concibe la educación como una recta crianza que lleve el alma del niño al amor de aquello en lo que habrá de encontrar posteriormente la excelencia a la que esté destinado. Pero este problema, tal y como Platón lo plantea, va mucho más allá de los supuestos del programa socrático, que tenía en la mayeútica su método fundamental. Jaeger ha visto que aquí interesa a Platón captar en la capa prerracional inconsciente o semiinconsciente de la vida la capa consciente y racional de la paideia y que su problema consiste en poner al servicio de la educación las reacciones emocionales del placer y del dolor (15). Pero Sócrates nunca enfocó así el problema de la educación y, como él mismo reconoce, en las Leyes acontece ya de pleno el tránsito de la teoría socrática de la virtud, basada en el conocimiento, a la teoría platónico-aristotélica del ethos.

Los dos instrumentos fundamentales de la concepción platónica de la educación son en las Leyes, como en el caso de la virtud, el placer y el hábito. A pesar de la afirmación del Ateniense de que no es verdaderamente educación la que se endereza al desarrollo de una habilidad física o a la adquisición de un saber (sophía) sin la intervención de la inteligencia y la justicia (cfr.644a), Platón se ocupa muy poco en las Leyes del cultivo de la razón. Ya hemos visto anteriormente (cfr. más arriba, 653a-b) que la educación está destinada a enderezar los placeres y dolores del niño, antes de que lleguen a éste la razón y las opiniones verdaderas, si es que llegan alguna vez a él. La educación es la recta crianza de placeres y dolores que va conformando en el niño su carácter moral por medio de las costumbres (cfr.653b-c). Platón sigue pensando en ella como una disciplina cuyos elementos fundamentales son la gimnástica y la música. Pero la música pretende arrancar de la naturaleza irracional del hombre para conformar en él un sentido adecuado del ritmo y la armonía que va unido al sentimiento del placer y que será uno de los fundamentos de su carácter moral (cfr.653d-654a).

Platón concibe la educación en las Leyes como una tarea que pertenece antes al estado que a los propios padres de los que van a recibirla (cfr.804d). La razón de ello es comprensible, ya que la educación es el instrumento fundamental destinado a producir la integración social del individuo en los principios ideológicos que rigen la vida comunitaria. La educación, contemplada desde esta perspectiva, no tiene nada que ver con la

persuasión racional y el cultivo de la inteligencia, sino con el modelado del alma y la producción de un tipo uniforme de individuo bien integrado en el orden social. Platón sigue utilizando, efectivamente, esta imagen del modelado (pláttein) que ya hemos examinado en la República. En las Leyes destaca los efectos beneficiosos que puede tener la bebida precisamente para hacer que las almas se hagan más blandas y tiernas, "de forma que, igual que en la juventud, resulten más dóciles para el que sabe educarlas y modelarlas" (671c).

Platón emplea en las Leyes otra imagen que, a nuestro juicio, va en la misma línea que la que hemos mencionado anteriormente. Nos referimos a la comparación del educador con el constructor de navíos. El Ateniense afirma que éste comienza la construcción de una nave poniendo la quilla y que con ello señala las líneas generales de ella. Pero, según dice (803a), él obra del mismo modo, "al intentar delimitar los distintos tipos de vida con arreglo a los caracteres de las almas": "estoy realmente poniendo las quillas y examinando conforme a razón cuáles serán los procedimientos y conductas a que habremos de atenernos para navegar lo mejor posible a lo largo de esta travesía que es nuestra vida" (803a-b).

Todo el sistema educativo de las Leyes tiene como objetivo construir un carácter moral en el individuo que le lleve a obrar en consonancia con las virtudes populares. Ya veremos más adelante los diversos instrumentos que se proponen para el logro de esta tarea. L.Versényi afirma con razón que la totalidad de los procesos educativos están destinados a entrenar el carácter más que el intelecto y a impartir rectas disposiciones, opiniones y convicciones más que conocimiento (16). La virtud se puede enseñar, dice Versényi, pero el método no puede ser menos socrático: "dejando a un lado por el momento la llamada educación superior de los guardianes, en las Leyes la educación no se reduce más que a la simple habituación, el adoctrinamiento y la persuasión no racional de los ciudadanos" (17).

Platón distingue entre dos tipos de educación: la elemental o "smikra paideía (735a) y la educación superior o cuidadosa (akribestéra, 965b) que está reservada a los magistrados superiores de la ciudad. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en la República, no hay en las Leyes indicaciones tan precisas como en aquella obra acerca de los diversos estudios que la integran. La aritmética, la astronomía y la geometría forman parte del programa en diversos grados segun el sector de la población al que van destinadas (cfr.809c-d, 819c). Como hemos dicho anteriormente, cuando hablamos del Consejo Nocturno, parece que la dialéctica debe estar presente también, aunque Platón no haga más que vagas referencias a esta cuestión. Pero los comentaristas se han preguntado por qué hay tan pocas indicaciones en este sentido. ¿Es porque había sido ya perfectamente delimitado en la República el programa de estudios? ¿O es que éste ha perdido contenidos debido a la esclavitud que imponen las leyes al saber?

Se han propuesto diversas soluciones a esta cuestión tan debatida. Versenyi duda de que los miembros del Consejo Nocturno tengan algo más que una formación meramente matemática y teológica. ¿Qué papel, se pregunta él (18), puede tener la dialéctica en el Consejo? Si verdaderamente tuviera alguno, no se comprendería, entonces, para que serviría el contenido de la mayor parte de los doce libros de las Leyes ni la violenta resistencia al cambio y la soberanía de la ley positiva que propone Platón. Morrow defendió en su conocido libro sobre las Leyes (19) que los miembros del Consejo Nocturno son semejantes a los filósofos de la República y que la

poca atención que se dedica en las Leyes a la dialéctica se debía a que ya había sido explicado en la República todo lo relativo a ella. Pero también él mismo dice que es difícil imaginar como podría un ciudadano tener el poder crítico y la libertad de pensamiento necesarios para tales estudios después de haber estado sometido durante tantos años a un régimen donde todo está absolutamente dirigido y controlado.

Si el poder del saber se ha reducido en el esquema político de las Leyes y sus funciones se han visto obligadas a circunscribirse dentro de los estrechos márgenes que le señalan las leyes, no tiene nada de particular que se hayan modificado también los contenidos de la llamada educación superior. Para nosotros está absolutamente claro que Platón confía cada vez menos en la razón. ¿Cómo podría lograrse que la inteligencia se dejara esclavizar dentro de la inmovilidad y la reglamentación minuciosa que contienen los doce libros de las Leyes? Lo que interesa es una educación que sea eficaz para producir un ciudadano obediente que se deje persuadir lo más dócilmente posible. Este es, desde luego, el objetivo fundamental para la mayoría de la población y, respecto al resto, hay que decir que queda muy poco espacio para la libertad de pensamiento que va implícito en el poder dialéctico de la razón.

En las Leyes, como en la República, el ideal sigue siendo la uniformidad y la comunidad emocional de los ciudadanos. La comunidad de mujeres e hijos, que tenía este fin en la República, aparece todavía ahora como uno de los elementos del régimen político que Platón considera más excelente (739c). Lo mejor es extirpar todo aquello que se suele calificar de propio, "de manera que hasta los ojos, los oídos y las manos vean, oigan y obren en comunidad y que todos alaben y censuren con la mayor unanimidad posible, alegrándose y entristeciéndose ante las mismas cosas" (739c-d). La diversidad es, en definitiva, un mal para las ciudades. En los comienzos del libro séptimo, dedicado especialmente a la educación, el Ateniense nos recuerda que en la vida individual y privada hay muchas menudencias, "producidas por las penas, los placeres y los deseos de cada uno, que, al surgir como un obstáculo frente a los designios del legislador, pueden convertir fácilmente en diversos y desemejantes entre sí los caracteres de los ciudadanos" (788a-b). El objetivo del sistema educativo de las Leyes es suprimir en la medida de lo posible esta diversidad que puede constituir una traba para la labor persuasiva del legislador.

El sistema educativo que Platón desearía implantar pretende ser un sistema cerrado que ponga en manos del estado el monopolio de la persuasión. Pero la música, la poesía y la danza son un instrumento de actuación emocional que puede ir en contra del intento legislativo de conformar un carácter psicológico en el individuo que lo haga obediente a las leyes. De aquí se desprende lógicamente la necesidad que el estado tendrá de ejercer la censura. El legislador no puede permitir que los poetas compongan lo que les venga en gana, porque, según el Ateniense, son incapaces de distinguir qué poemas suyos, "siendo contrarios a las leyes, harían daño a la ciudad" (719b). La poesía no podrá contradecir nunca lo que sea "legal, justo, decoroso o bueno en la ciudad" y "lo escrito no le será lícito presentarlo a ningún particular mientras no haya sido visto y aprobado por aquellos mismos que hayan sido designados como jueces de estas cosas y por los guardianes de la ley" (801d).

Estaría loco, piensa Platón (cfr.817d), el legislador que se dejara arrebatar ese monopolio de acción persuasiva que es el sistema educativo. El régimen político es la más noble tragedia, porque es una imitación de la

más hermosa y excelente vida (817b). El poeta es, en este sentido, un competidor del legislador y no se le puede permitir que hable con voz más alta que aquél, ejerciendo una influencia sobre el pueblo que sería, por regla general, de signo contrario a la que se proponen las leyes. El juicio acerca de qué poemas podrán permitirse en la ciudad corresponde al educador y a los demás guardianes de las leyes (829d) y nadie osará entonar un canto sin contar con la aprobación de ellos.

Que el sistema educativo de las Leyes es un sistema cerrado lo prueba, en el sentido literal de la expresión, la reglamentación acerca de los viajes. En relación con esto, no hay que olvidar que el ideal para Platón es que los jóvenes no se atrevan a indagar sobre la conveniencia de las leyes y que no hayan oído hablar siquiera de que las cosas alguna vez fueron de otra manera (cfr.798b). Él no busca fundar la obediencia a la ley en la reflexión racional acerca de las excelencias del régimen político, sino en el temor que engendra en el alma la solidez de un sistema que ha permanecido inmutable durante generaciones (798b). Mal se compadecería con estos ideales educativos una reglamentación que reconociera el valor formativo de los viajes. Platón los prohíbe, de hecho, para todo aquel que no haya cumplido los cuarenta años y en ningún caso podrá viajar nadie como particular, sino que tendrá que hacerlo como embajador en una misión pública (950d). Pero lo más importante que debemos observar en este punto es que el viajero puede ser incluso condenado a muerte si se atreve, después de su viaje, a inmuiscuirse en cuestiones legislativas o educativas (cfr.952c).

La conformación emocional del carácter de los ciudadanos y un sistema irracional de persuasión, cuyos mecanismos analizaremos más adelante, dejan poco espacio para la reflexión y la iniciativa personal. Que esto es lo que pretendía Platón lo ha dicho él mismo. La norma más esencial de la organización militar es que no se encuentre nadie sin un jefe: es necesario que "así en la guerra como en la paz se viva con los ojos puestos constantemente en el que manda y sujeto a sus órdenes hasta en lo más mínimo" (942b). Este pasaje se ha discutido mucho y el contexto y los términos del mismo probablemente se han distorsionado en la polémica de Popper (20). Es verdad que lo más crudo que encontramos en él se refiere claramente a las actuaciones de los soldados en el campo de batalla, pero no hay que olvidar que el mismo Platón dice que estas prácticas son las que hay que practicar desde niños: mandar y ser mandado por otros, para extirpar la anarquía de la vida de los hombres y hasta de los animales por el hombre domesticados (942d).

Persuasión, mito y encantamiento.

Al hablar del carácter "cerrado" que tiene el sistema educativo de las Leyes, hemos indicado que sus objetivos fundamentales son la uniformidad y la comunidad emocional de todos los ciudadanos. El legislador no debe tener ninguna otra preocupación más que investigar cómo va a lograr que "la comunidad entera profese siempre y por toda la vida una y la misma creencia en lo posible, tanto en sus cantos como en sus creencias y en sus

razonamientos" (664a). El ideal sería que pudiera infundirles a todos los que van a formar parte de la ciudad un mismo espíritu (tò sympneûsai, 708d), a pesar de constituir una multitud de diversas procedencias. Platón plantea siempre el problema de la persuasión desde el punto de vista de su funcionalidad política. Todo su interés se centra en el objetivo de la integración social del individuo. El programa persuasivo del legislador tiene la importante tarea de inculcar en los ciudadanos aquellas ideas que resultan más útiles para el estado y la convivencia comunitaria. Hemos visto en la primera parte de este trabajo el análisis que hace Platón de los males de la polis y su convicción de que una ambición desmedida podía desatar fuerzas irracionales de nefastas consecuencias. De nada serviría la mera coacción o la violencia física si el estado no consigue implantar una ética social que intente reconciliar al individuo con el nuevo orden que se pretende establecer.

Platón contempla todos los instrumentos por medio de los cuales se puede ejercer esa influencia persuasiva sobre los ciudadanos desde la misma perspectiva. Se trata de contrarrestar la fuerza del realismo y la actitud descreida que desemboca en la inmoralidad, divulgando una moral socialmente útil que hable a los hombres con el mismo lenguaje que emplea aquél. El poeta debe poner su música y sus ritmos al servicio de estos objetivos y representar aquellos caracteres templados, valerosos y honrados que constituyan un modelo adecuado para la imitación social (cfr.660a). Hay que combatir el realismo inmoralista que pone la salud, la riqueza y la hermosura como valores absolutos que están por encima de cualquier otra consideración moral e inculcar la idea de que no hay verdaderos bienes que lo sean con independencia de la justicia y la piedad (661d). El problema que se planteaba Platón en el conocido episodio del anillo de Giges sigue teniendo una importancia vital. Hay que llevar a los hombres a creer que sólo serán capaces de encontrar lo que es conveniente y ventajoso para ellos en el marco de la justicia y el respeto a la ley.

No es fácil convencer a la gente de que lo justo es también lo más conveniente y lo más placentero (cfr.662a), pero esta idea constituye el núcleo de la ética social que debe imbuir en los ciudadanos el programa persuasivo de las Leyes. Prestemos atención a las palabras del Ateniense (662b):

"Si yo fuera legislador, trataría de obligar a los poetas y a todos los de la ciudad a expresarse de conformidad con ello, y aplicaría poco menos que la mayor pena al que por caso se dejara decir en el país que existen hombres ciertamente malvados, pero que viven bien, y que no es lo mismo lo conveniente y ventajoso que lo justo; asimismo, persuadiría a mis conciudadanos a que profesasen otras muchas cosas bien diferentes de las que ahora corren, según parece, entre lacedemonios y cretenses y, desde luego, entre los otros pueblos".

Ahora bien, la cuestión que debemos plantearnos es cómo va a lograr el legislador llevar a cabo esta difícil tarea. Para Platón está muy claro que debe conseguirlo por todos los medios a su alcance (pâsan mechanên, 664a). El principio de la utilidad social ha de tener en esto una supremacía absoluta sobre cualquier otra consideración. Lo único que tiene que descubrir el legislador en su investigación es de qué cosa ha de persuadir a los ciudadanos para lograr el mayor bien de la ciudad (664a). Esto significa que en las Leyes la verdad no es tampoco el fundamento de la persuasión. El Ateniense sabe, por las indicaciones inequívocas que le proporcionan sus interlocutores, que no es fácil persuadir a la gente de

que lo justo y lo agradable coinciden siempre. Sin embargo, la utilidad de esta doctrina está por encima del valor de verdad que pudiera corresponderle y el legislador tiene que hacer todo lo posible por difundirla. Si no fuera verdadera, no habría "mentira más útil y eficaz" para llevar a todos los ciudadanos a obrar en todo con justicia (cfr.663d-e).

El problema de la persuasión moral tiene una importancia extraordinaria para la posibilidad de la convivenvia comunitaria. Recordemos el pasaje de la obra de Critias (fr.25) donde Sísifo proclama que la divinidad es la invención de un legislador astuto para lograr el respeto a la ley. Con ello intentaba "ocultar la verdad en la mentira de sus palabras" y llevar el temor al alma del malvado para que el crimen no se cometiera en la oscuridad. La violencia física y la coacción que puede ejercer el estado para establecer el imperio de la ley no es suficiente, si no logra introducir en el individuo una convicción interior. La persuasión es imprescindible para hacer que el ciudadano obre justamente por su propia voluntad (663e).

Las Leyes no han alterado en lo fundamental las bases de la persuasión social que hemos analizado en la República. La verdad sigue teniendo una importancia secundaria. Ya hemos visto el pesimismo platónico en su concepción antropológica. No siendo el hombre más que un títere, participa de la verdad en muy pequeña medida (cfr.804b). El punto de vista moral está por encima del meramente gnoseológico. En caso de una aparente discrepancia entre lo conveniente y lo justo, el legislador restablecerá la perspectiva adecuada y se impondrá como juicio más verdadero el que ha sido formulado por el alma mejor.

Esta subordinación de la verdad a los más altos intereses de la moral social deja en manos del legislador una libertad absoluta para divulgar, en beneficio del estado, las historias ficticias que considere más adecuadas. Si la gente ha podido creer cuentos y mitos inverosímiles (663e), será necesario persuadirla de historias edificantes que tendrán más valor para su propia salud moral y la del resto de la comunidad. Quienes hayan podido creer que los hombres de Tebas nacieron de los dientes del dragón sembrados por Cadmo podrán creer otras muchas cosas. Este ejemplo debe ser una prueba decisiva para el legislador de que uno puede persuadir las almas de los jóvenes de aquello que se proponga (663e-664a).

Ya hemos visto en el Fedón la relación del mito con el encantamiento persuasivo del alma. Platón desarrolla esta idea en las Leyes con mucho más detalle hasta el punto de que el encantamiento parece convertirse, como afirma Morrow (21), en una técnica determinada de educación. El encantamiento ejerce un efecto persuasivo sobre el alma, porque está compuesto de una textura emocional que la seduce por medio del placer que suscita en ella. Como indica el origen etimológico de la palabra "epōdḗ" (de "ōdḗ", canto), el encantamiento es originariamente un canto, destinado a embelesar el alma para ejercer sobre ella un influjo que escapa a su control racional.

Es muy importante observar el papel que corresponde al placer en el encantamiento persuasivo del sujeto. No hay que perder de vista el origen musical del término "epōdḗ". Que el placer es un ingrediente esencial de la música lo ha dicho el mismo Platón, aunque esto no quiera decir que deba juzgarse a la música por el placer del primero que se presente (cfr.658e). Hay en los jóvenes una tendencia natural a estar continuamente en movimiento, saltando y dando gritos, porque encuentran en ello placer

(cfr.653d). Pero lo específico de la naturaleza humana es la capacidad que tiene de captar el orden y el desorden que se da en esos movimientos (653e): "a nosotros los hombres, dice el Ateniense, los mismos dioses que decíamos que nos fueron dados como compañeros de fiestas, nos procuran juntamente el sentimiento de ese ritmo y armonía unido al placer" (654a). La educación constituye, como hemos visto, una recta crianza de placeres y dolores, pero la primera educación le viene al hombre por medio de Apolo y las Musas (654a) a través de la alegría y el placer que experimenta en las canciones y la danza.

La educación tiene que aprovechar esa materia originaria de la que se compone la música para unir a su sentido del ritmo una noción de lo recto que no le lleve nunca a gozar o apesadumbrarse en contra de la ley (659d). La tarea persuasiva del legislador consiste en producir una armonía de los placeres y dolores del joven con los que la ley considera rectos y provechosos. Esta labor puede realizarla precisamente por medio de los encantamientos musicales. "Eso que llamamos canciones, dice Platón (659e), parecen ser en realidad como unos encantamientos de las almas enderezados con toda seriedad a producir esa armonía que decimos". El legislador debe introducir en el alma el sentido de lo recto y el medio más eficaz para hacerlo consiste en endulzar la seriedad de las doctrinas morales con agradables melodías.

El encantamiento es una forma de persuasión que utiliza el placer de la música como instrumento fundamental. Platón ha dedicado buena parte de su obra a combatir el placer, pero, al final, parece haberse decidido a ponerlo de su lado, consciente, como lo ha sido siempre, de la tremenda fuerza persuasiva que en él se encierra. Ahora se trata de actuar una vez más como los médicos. Igual que éstos administran el buen alimento en bebidas agradables y el mal alimento en bocados amargos (659e), el legislador deberá hacer que los poetas pongan a disposición de la persuasión moral el placer y el dolor que son capaces de suscitar con sus composiciones musicales.

Ya hemos visto cuál es el núcleo fundamental de esa moral. Los encantamientos musicales estarán destinados a imbuir tales doctrinas en el alma de los jóvenes: los coros deben encantar las almas de los niños, cuando son aún nuevas y tiernas...manifestando que es una misma la vida que los dioses declaran la más placentera y la más virtuosa. Es importante observar el papel tan importante que otorga Platón al placer como instrumento de persuasión. De esta manera, aparte de enunciar la mayor verdad, dice el Ateniense, "persuadiremos a los que tenemos que persuadir mejor que con cualquier otro aserto" (664b-c). Pero el fundamento de la persuasión no está sólo en los futuros placeres que promete una vida virtuosa, sino en el carácter placentero de la melodía que ayuda a transmitir la doctrina moral. El Ateniense afirma que es necesario que todo hombre y todo niño y la ciudad entera no cese de encantarse a sí misma con las cosas que ha referido, "cambiadas en algún modo constantemente y ofrecidas en total variedad, de modo que los cantores tengan placer y una cierta insaciabilidad por los himnos (665c).

El encantamiento consta de dos elementos, el ritmo y la armonía musical, como instrumento formal de persuasión, por un lado, y la doctrina, expuesta muchas veces en la forma de un mito, por otro, como contenido que tiene que asentarse en el alma para ayudar a conformar en ella un carácter moral determinado. Platón habla de tres tipos de coros. El primero de ellos es el coro de los niños, dedicado a las Musas, que ha de cantar a la ciudad

entera todas estas doctrinas. En segundo lugar, aparecería el coro de los jóvenes, invocando a Apolo, como testigo de la verdad de lo dicho y rogándole que se digne persuadir a la juventud. En tercer lugar, están los mayores, de treinta a sesenta años, que narran historias (mythológous, 664d), inspiradas en los mismos asuntos morales, cuando ya no son capaces de entonar los cantos por su elevada edad. Pero sería lamentable que se perdiera así, a causa de la vergüenza,, "el más persuasivo de los elementos" que hay en la ciudad. El Ateniense llama a este coro el coro de Dionisos, porque Dionisis proporciona a los hombres un medio para aliviar "la sequedad de la vejez". El vino, efectivamente, ablanda el alma y pondrá a las personas mayores en condiciones de "cantar y encantar no a un gran auditorio, pero sí a un módico número de oyentes" (666c).

El placer no es para Platón el criterio adecuado para juzgar la excelencia de las artes musicales y figurativas (cfr.667d ysgs.), pero sí es, como hemos visto, un ingrediente esencial que va ligado naturalmente al sentido del ritmo y la armonía que tiene el hombre. Hemos visto en el concepto de retórica defendido por Gorgias el papel que éste otorga a las consonancias musicales del logos para el encantamiento y la persuasión del alma. Es sorprendente hasta qué punto se ha acercado Platón a la metodología y los usos de esa retórica que ha criticado tan duramente. Pero el concepto de encantamiento pertenece también al ámbito de la magia y la superstición. Platón rechaza este sentido del término e incluso parece dispuesto a perseguirlo como legislador (cfr.Leyes, 909b, 933d; Rep. 364b). Sin embargo, podríamos preguntarnos, antes de proseguir en nuestro análisis de la cuestión, qué es lo que tienen en común y cuáles son las diferencias de las dos acepciones con que aparece la "epōdḗ" en los escritos de Platón.

P.Laín Entralgo se ha ocupado de este problema y vamos a hacer algunas referencias a sus aportaciones (22). Para Laín no se trata de dos usos absolutamente independientes, sino de una metáfora que encierra en cierto sentido una verdadera analogía. El encantamiento como fórmula mágica y el encantamiento como "kalòs lógos" son ambos expresiones verbales e intentan conseguir una modificación en el estado del alma de aquellos sobre los que operan. Pero en el primer caso, se trata, todo lo más, de una sugestión que ejerce un efecto sobre el estado de ánimo del sujeto, mientras que en el segundo, la "epōdḗ" como mito puede suscitar, por medio de la persuasión, una verdadera creencia o reforzar la que ya existía en el interior del alma. En este caso, el encantamiento, dice Laín (23), no ejerce sólo un efecto sugestivo, cuando el oyente cree en él, sino que opera a partir de las propiedades naturales de su forma y su contenido (el tono musical y la índole y el significado del texto) para generar verdaderas opiniones en la mente del oyente.

Laín habla de una racionalización de la "epōdḗ", pero nos advierte de que hay que interpretar el término racionalización "cum grano salis", porque no se trata nunca de una reflexión de carácter dialéctico. "El bello discurso" y "el mito" no operan como pruebas racionales, sino que conforman en las almas opiniones firmes por procedimientos que no se dirigen totalmente a la razón. En última instancia, dice Laín (24), habría que adscribir la "epōdḗ" a lo demónico, es decir, a aquello que establece una mediación entre los hombres y los dioses.

Pero, a nuestro juicio, si lo demónico no puede identificarse totalmente con lo discursivo, es porque va más allá de lo que el entendimiento podría alcanzar por sí mismo y, en este sentido, es más bien, una capacidad supraracional del hombre que no vemos en el uso platónico de

la "epōdé". El encantamiento está más acá y no más allá de las capacidades racionales del hombre, como lo demuestra el hecho de que Platón hable de ella desde el principio como un instrumento educativo especialmente apropiado para la niñez. Nosotros no negamos la existencia en Platón de un ropaje mítico del pensamiento que apunte, como en el Banquete, a una superación de la capacidad discursiva del entendimiento, pero esto no es lo que significa la "epōdé" utilizada en las Leyes como instrumento de persuasión.

La palabra encantamiento alude, en lo que tiene de persuasión, a un elemento irracional en la naturaleza humana al que hay que domeñar, pero este factor opera en sentido contrario del que lleva a lo demónico más allá del orden meramente animal de la existencia. El encantamiento tiene que conducir al joven a la virtud (671a, 812c) y, en ciertas ocasiones, esto se consigue canalizando la energía psíquica por un camino que no se desvía de su naturaleza originaria, aunque sea más aceptable desde el punto de vista de las leyes del estado. Este es el caso, por ejemplo, que se da en la reglamentación del matrimonio. Platón cree que es conveniente para la ciudad que los matrimonios se establezcan entre individuos de caracteres y fortunas desiguales para contribuir a la homogeneización del tejido social. Los ciudadanos querrán casarse con quienes puedan aumentar su riqueza y, sin embargo, el legislador tendrá que esforzarse en "persuadirlos con un encantamiento" (epádonta peíthein, 773d) para dirigir sus apetitos naturales, ya sean eróticos o pecuniarios, por caminos en los que la satisfacción de éstos esté más de acuerdo con el bien de la comunidad.

El encantamiento está relacionado con la naturaleza irracional del hombre, en primer lugar, porque es un discurso que no apela al uso dialéctico del entendimiento, y, en segundo lugar, porque está dirigido al dominio y a la seducción de pasiones e instintos irracionales. Hay un pasaje en el libro VIII especialmente ilustrativo de lo que estamos diciendo. Se habla aquí (839-840) de la necesidad de domeñar las pasiones amorosas y de los mecanismos que pueden utilizarse. El ejemplo de ciertos deportistas que querían triunfar en los juegos olímpicos demuestra que es posible llegar a dominarlas (839e-840a). Ellos lo consiguieron por la ambición de la victoria y los jóvenes de la futura ciudad lo conseguirán, en opinión del Ateniense, porque se les dirá que la victoria más hermosa es la victoria sobre el placer. De ella se les hablará "desde niños en mitos y discursos" (840b) y se celebrará en canciones como la mejor de todas hasta dejarlos hechizados (kēlēsomen, 840c). No se emplea aquí el término "epōdé", pero la palabra "kēlēsis" es prácticamente equivalente (cfr.Eutidemo, 290a).

Se trata de utilizar el poder persuasivo del mito y el placer de la melodía musical para hechizar las pasiones y deseos de los jóvenes, como si se tratara de una serpiente a la que hubiera que encantar. El mismo Platón dice en el Eutidemo (290a) que el arte de los discursos es una parte del arte de los encantamientos (epōdōn téchnēs), porque el de los encantamientos consiste en encantar serpientes y escorpiones, mientras que éste persigue el encantamiento (kēlēsis) y la persuasión (paramythía) de los miembros de un jurado. No obstante, hay que observar que las palabras del Eutidemo eran allí una crítica de la concepción sofística del discurso, mientras que en las Leyes parece haberse olvidado de ello y estar dispuesto a utilizar cualquier técnica persuasiva en beneficio de la integración y la utlidad social.

La relación del encantamiento persuasivo con el mito aparece también

en otros pasajes de esta obra. El Ateniense aparece en el libro X (887c-d) indignado por tener que argumentar acerca de la existencia de los dioses. Los que no creen en ellos deberían haberse dejado persuadir, dice él, por los mitos que, desde muy pequeños, siendo aún niños de pecho, oyeron a sus nodrizas y a sus madres, dichos como si fueran encantamientos, en juegos o en serio. Textos como éste nos muestran que la "epōdé" no se dirige a despertar ninguna de las capacidades racionales del hombre y que el uso platónico del encantamiento está mucho más cerca, como ha indicado Versenyi (25), de la persuasión sofística que de la ilustración socrática.

Examinemos, por último, otro texto del libro X (903a ysgs.) en el que se pone de manifiesto la relación del encantamiento con el mito como forma no racional de persuasión. El Ateniense está argumentando en contra de los que sostienen que los dioses se desentienden de los hombres. Su punto de vista es que si los dioses son buenos en toda especie de virtud, no pueden descuidar los asuntos humanos por indolencia o desconocimiento de los lazos que los unen al conjunto del universo. Con estos argumentos (lógois, 903a) cree haber obligado a su oponente a convenir que no tiene razón, pero no parece estar totalmente convencido de ello. Al fin y al cabo, los filósofos nos habían acostumbrado también a situar la divinidad en una dimensión cósmica totalmente ajena a las pequeñeces de lo humano. Y la vida de cada día nos muestra a muchos hombres llenos de terribles crímenes e impiedades que, no obstante, ocupan las posiciones más influyentes y llegan a la vejez dejando a su hijos en el grado máximo de los honores (cfr.899d-900a).

A pesar de sus razonamientos, el ateniense cree que debe "añadir aún ciertos mitos a manera de encantamiento" (903b). Cuando Clinias le pregunta a qué mitos se refiere, responde con las siguientes palabras:

"Nuestro discurso (tois lógois) debe persuadir (peíthōmen) al joven de que el que se ocupa del universo tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y a la virtud del total, mientras que cada una de las partes de éste se limita a ser sujeto u objeto, según sus posibilidades, de lo que le sea propio".

Hemos alterado, al principio de este texto, la traducción de Pabón y Fernández-Galiano, que no nos parece que se ajuste a la versión más literal. En lugar de la traducción de Taylor, que hemos adoptado al principio, ellos dicen: "convenzamos al muchacho también con argumentos...". Pero el texto no dice "también" y el término "logos" no es un término marcado, en oposición a "mythos", por lo que no tiene por qué significar necesariamente 'argumentos" y sí algo más impreciso como "discurso". Las características del pasaje que sigue, mucho más próximas al mito que al razonamiento dialéctico, dejan perfectamente claro, a nuestro juicio, que a continuación viene algo de una naturaleza distinta, algo que puede encantar al oyente y convencerle de la verdad de una doctrina que los hechos se encargan a diario de desmentir.

Tal vez no es necesario decir que existen comentaristas para los que el pasaje en cuestión no tiene un carácter mítico (26). A nuestro juicio, el texto que sigue a las palabras que acabamos de citar está en la misma línea de la doctrina escatológica que hemos comentado en diálogos anteriores. E.Ruiz Yamuza ha analizado con acierto las características formales del texto y ha hecho notar (a partir de 903b) una sintaxis más impresiva, llena de imperativos y vocativos, que parece constituir la "exhortación dirigida a un oyente imaginario". La estructura general tendría, tal y como ella lo ve (27), las siguientes partes: "una zona A que incluye la argumentación; una zona B que consta de tres secciones:

exhortación, exposición, exhortación (epithymíon) y una tercera zona C que es donde se encuentran las imágenes ampliadas...El papel de las dos exhortaciones que preceden y siguen a la exposición es el de un interludio, la primera, y un corolario del mito, la segunda".

A nuestro juicio, el pasaje que va de 903b a 905d tiene un carácter claramente mítico. Estamos completamente de acuerdo con Saunders (28) cuando señala el tono persuasivo del texto en el que está inserto. El ateniense pretende transmitir creencias acerca de determinadas cuestiones de moralidad y religión. Saunders indica ciertos rasgos de los mitos ecatológicos que están ausentes en este caso: la descripción topográfica del otro mundo, la conducción de las almas, la existencia de un juicio en una corte de justicia con la presencia de jueces divinos como Minos y Radamante, detalles acerca de los castigos en el otro mundo, etc. Pero permanecen dos nociones fundamentales como son la conexión de la vida en este mundo con el destino en la otra vida y la reencarnación de las almas, aunque ésta última no aparezca explícitamente mencionada.

La reencarnación es un motivo esencial de la escatología platónica y aquí, a nuestro juicio, parece estar presente. El Ateniense dice que el alma está unas veces unida a un cuerpo y otras a otro y que al jugador de chaquete (que es la divinidad) no le queda más remedio que cambiar al carácter que se haya hecho mejor a otro lugar mejor, y al que se haya hecho peor a otro lugar peor, "y todo ello de acuerdo con lo más adecuado a cada uno de ellos, con el fin de que obtengan el destino que les corresponda" (903d-e). Saunders tiene la impresión de estar ante una escatología científica, cubierta por un fino velo de motivos miticos que han sido puestos en deferencia a la forma literaria (29). Nosotros diríamos más bien lo contrario, porque pensamos que hay una estructura mítica adornada por algunos detalles científicos para enlazar con el tono argumentativo de los pasajes inmediatamente anteriores.

La reencarnación va unida a la retribución por los aciertos o los pecados cometidos en esta vida, que es, como sabemos, el elemento fundamental de la escatología persuasiva de los mitos. En el texto se dice que la voluntad es responsable del carácter moral que nos hace merecedores de ocupar una u otra posición en la estructura del universo (cfr.904c). Es verdad que no encontramos aquí una descripción precisa de la topología mítica, pero también es cierto que un lenguaje de esas características no es lo más adecuado al contexto argumentativo anterior ni a la naturaleza escéptica de los interlocutores a los que va supuestamente dirigido. No obstante, hay suficientes indicaciones como para traer a la memoria las reminiscencias míticas que van ligadas naturalmente a las características de tales parajes. En 904d se dice, por ejemplo, que cuando las almas experimentan un cambio notable, inclinándose a la maldad, "van a lo profundo y a los llamados lugares de abajo, como el Hades y otros sitios semejantes a éste, cuyos nombres, al ser pronunciados, bastan para aterrar y hacer soñar tanto a los vivos como a los disgregados de sus cuerpos".

La última página del texto que estamos comentando tiene, como hemos visto en la cita de E.Ruiz Yamuza, todas las características que acompañan a la parte final de un mito escatológico. Hay un tono de amenaza para el que ose poner en duda el cuidado que los dioses ejercen sobre los hombres. Al decreto que regula el castigo o la elevación que ejercen sobre la condición humana no es posible escapar ni aunque uno fuera tan pequeño "como para poder sumergirse en las profundidades de la tierra" o pudiera subir tan arriba "como para llegar volando hasrta el cielo": "pagarás la

pena adecuada durante tu permanencia aquí o después de tu viaje al Hades, o bien cuando hayas sido transportado a un lugar aún más horrible que éstos" (905a-b). Finalmente, la amenaza de un destino terrorífico queda aliviada con el anuncio de la salvación que va ligada a la creencia en la doctrina moral y escatológica del mito. Si el incrédulo se deja persuadir (905c) y se da cuenta de que no sabe lo que dice acerca de los dioses, encontrará la ayuda de la divinidad. El carácter mítico del texto está, a nuestro juicio, bastante claro tanto en los contenidos como en el carácter exhortativo que caracteriza a este tipo de relatos. La "epodé" a la que se hace referencia inicialmente no es otra cosa que un mito con el que Platón espera revivir las esperanzas y los temores que inducen al hombre a la virtud.

El encantamiento apela, como el mito con el que viene a identificarse en muchas ocasiones, a unas capas profundas de la personalidad, que la razón no puede nunca subyugar de una manera definitiva. Si los argumentos en favor de la existencia de los dioses y de una concepción escatológica de la existencia humana fueran completamente probatorios, como pretende el Ateniense (905d), no sería necesario revivir esas emociones del alma que suscitan las imágenes del mito (cfr.812c). Cuando el lenguaje de la inteligencia no tiene la fuerza suficiente o no se pueden alcanzar las convicciones racionales en las que se funda la verdadera virtud, no queda otro remedio que apelar a ese lenguaje irracional del placer y el dolor que constituyen, en definitiva, los resortes fundamentales del encantamiento persuasivo del alma. Es verdad, como dice Laín, que la "epodé" del mito es distinta de la fórmula encantadora característica de la magia, pero una y otra ejercen sobre el hombre un influjo de idéntica naturaleza. La magia crea en el sujeto una disposición psicosomática que le hace dúctil y manejable, la otra lleva al alma convicciones y creencias, pero ámbas son a la vez una forma irracional de persuasión.

Los preámbulos de las leyes.

Este último apartado puede constituir en realidad una especie de resumen de lo que llevamos dicho, porque en los preámbulos vuelven a aparecer casi todas las cuestiones que hemos tratado, y la estrategia persuasiva de Platón no se aparta en lo fundamental de las líneas que hemos venido observando. Al principio de este capítulo hemos hablado de la importancia que ha adquirido la persuasión en el esquema político de las Leyes. Hemos citado la imagen del médico libre y las diferencias que le separan del médico de esclavos por el empleo que hace de la persuasión. Todo esto se traduce, desde el punto de vista de la legislación positiva, en la incorporación de unos textos que se anteponen a las prescripciones de la ley. Platón los llama preámbulos o proemios (prooímion). El término parece extraido de la nomenclatura musical, donde el "prooimion" era la introducción a un tema musical. Hay además un juego de palabras con el doble significado de "nomos", que hace referencia a composiciones musicales de la misma manera que a las leyes.

Platón reclama originalidad en el uso de este vocablo, porque hasta ese momento nadie lo había utilizado para aplicarlo a la elaboración de los preámbulos que deben tener las leyes. Si existe un preludio en las composiciones del canto citarédico y en general en todo aquello en lo que interviene la voz (cfr.722d), el "nomos" verdadero que es la ley de la

ciudad (723c) deberá tener igualmente el suyo. Las razones de ello dependen de la función persuasiva que debe cumplir el preámbulo. La exposición de este tema comienza en las Leyes precisamente en relación con la tarea persuasiva que corresponde al legislador. Ya hemos visto que el objetivo de toda la legislación consiste en hacer a los ciudadanos lo más dóciles que se pueda respecto a la virtud (eupeithestátous pròs aretēn, 718c). Las palabras que el legislador antepondrá a la ley tendrán, pues, la función de hacer que el ciudadano oiga "con más humildad y mejor ánimo sus exhortaciones" (723d).

Con ello volvemos a la metáfora del médico. El médico de esclavos "no da ni admite ninguna explicación (logos)", sino que se limita a prescribir con la ufanía de un tirano. El médico de los hombres libres, por el contrario, aprende su arte "por los fundamentos naturales" y está dispuesto a dar toda clase de explicaciones, hasta el punto de que no prescribe nada mientras no haya persuadido a su enfermo (cfr.720d). Si recordamos lo que hemos dicho al principio acerca de la relación entre la persuasión y los verdaderos regímenes políticos, comprenderemos que el legislador de las Leyes deba preferir "la redacción más extensa" de la ley en la que se incluye el preámbulo. Pero se trata además, como veíamos, de una cuestión de utilidad, porque el empleo de los proemios significa que el legislador no se limitará a utilizar la coacción y tendrá a su disposición igualmente la fuerza de la persuasión.

Platón dice, en primer lugar, que la ley que contenga su correspondiente preámbulo será una ley doble (721b) y que aquella que carezca de él será una ley sencilla. Pero, más adelante, rectifica y separa el proemio y la ley como dos cosas distintas (722e). Ambos elementos cumplen, en efecto, funciones diferentes: la ley se limita a expresar los aspectos meramente prescriptivos y el preludio contiene el factor persuasivo (peistikón). El legislador tiene dos instrumentos para llevar a cabo su función, que son la coacción y la persuasión, y a ellos corresponden respectivamente la ley y el preludio.

No queremos dejar pasar la comparación con el médico sin comentar algunos aspectos muy interesantes de ella que se ponen de relieve cuando la traducimos al plano político de las leyes. En un principio, podríamos pensar que el legislador de Platón es un médico libre que asiste a hombres libres y que, en consecuencia, enseña (didáskei, 720d) e instruye a sus ciudadanos como éste a sus enfermos. Pero, a nuestro entender, eso sería ir demasiado lejos y entender los preludios de una manera excesivamente optimista. En primer lugar, la comparación con el médico falla en un aspecto muy importante: el médico libre no prescribe hasta persuadir, pero el legislador no hace nada más que una tentativa y, si ésta no resulta satisfactoria, "el paciente" no tiene más remedio que obedecer, porque su médico, en este caso, hay veces que no dudaría en enviarle a la muerte. La persuasión no es más que un instrumento y, si éste falla, el legislador siempre tiene a su disposición la violencia y la coacción que "un enfermo libre" nunca estaría dispuesto a tolerar.

Pero no es esto sólo lo que más debe preocuparnos. La cuestión más preocupante, por lo que a nosotros se refiere, está en ver si los preámbulos son realmente instructivos. No tenemos ninguna garantía de que Platón viera con malos ojos el empleo de la mentira en la redacción de los preámbulos. Puesto ante una disyuntiva, siempre se decidiría por la utilidad social y ésta, con toda la legitimidad que algunos puedan atribuirle, no coincide siempre con el carácter rigurosamente verdadero que

debe tener una instrucción racional. En el sentido en que Platón entiende la educación, está claro que los proemios son, desde luego, educativos. Pero el problema es si éstos utilizan sólo técnicas racionales de persuasión o emplean todos los recursos que hemos visto en los apartados precedentes y entran dentro, una vez más, de la irracionalidad característica de algunos artificios persuasivos platónicos.

En primer lugar, hay que decir que en las Leyes el concepto de preludio no está demasiado bien definido en sus características formales. Hay veces en que sí lo está, como el caso en el que Platón pone un ejemplo de lo que sería una ley sencilla y una ley con un proemio (cfr.721a-d). Pero también dice a la altura del libro IV (722c) que, exceptuando las leyes enunciadas poco antes, todo lo demás no es sino preludio de leyes. Si descendemos a un plano más concreto, en 718b encontramos la primera referencia clara a los preámbulos cuando el ateniense dice que el legislador debe decir ciertas cosas que no se ajustan a la forma estricta de la ley, con la finalidad de que surtan más efecto sus exhortaciones (718c-d). ¿A qué tipo de consideraciones se refiere?

El discurso dirigido a los colonos es un preámbulo general que podría anteponerse al conjunto de la legislación que va a exponerse seguidamente, porque, salvo consejos que se aplican a casos concretos, contiene una exhortación general que afecta a las diferentes esferas de la vida humana. En el comienzo mismo del discurso (715e) se hace referencia al dios que tiene en sus manos el destino de todas las cosas y a la Justicia vengadora de los que faltan a la ley divina. El fundamento de la exhortación radica, como en los mitos, en una divinidad que habrá de tomarse cumplida venganza de todos los actos de maldad que cometen los hombres. Igual que la poesía tradicional hablaba al pueblo en sus relatos mitológicos del destino que sobrevenía al hombre por su "hýbris", Platón habla aquí a los futuros colonos de un alma insolente (meth'hýbreōs, 716a) que deberá pagar a la justicia divina el castigo debido.

Platón parece querer romper con la racionalización secularizadora de los sofistas y devuelve a Protágoras su sentencia del homo-mensura con un sentido que pone claramente de manifiesto su intención de recuperar la fuerza moralizadora de la mitología tradicional: "el dios ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir" (716c). El que quiera ser feliz en la vida tiene que ser semejante a este dios para ser amado por él. De aquí que el Ateniense proceda a enumerar una completa lista de deberes morales y actos de piedad religiosa que garantizarán la asistencia y el favor de la divinidad. Esto, en definitiva, debió parecerle a Platón mucho más seguro que la racionalización interiorista de la vida moral que intentó su maestro Sócrates. Si cumplimos con lo que es grato a los dioses "recibiremos de ellos y de todos los seres superiores a nosotros la debida recompensa, pasando entre buenas esperanzas la mayor parte de nuestra vida" (718a). Por el contrario, los que desobedezcan tendrán que enfrentarse a la cólera de Némesis que es la vengadora de la Justicia (717d).

Platón fundamenta la fuerza persuasiva del preludio en la vigencia mítica de las ideas tradicionales sobre la suerte y el destino del hombre. Esto no está, a nuestro juicio, en la línea de la instrucción racional y las explicaciones que un médico debe dar a los hombres libres. Versenyi no explicó suficientemente en su artículo (30) la irracionalidad del "material persuasivo de los preámbulos", pero la insistencia de Guthrie en el carácter instructivo que éstos tienen supone, a nuestro juicio, un olvido

de las altas exigencias desde las que Platón construyó su crítica de los sofistas (cfr.Guthrie, opus cit. V, pág.336 n.4). El mismo Guthrie tiene que recnocer que "en el prefacio de una ley Platón sólo trata de inculcar "opiniones rectas" y no saber en su estricto sentido del término" (32).

Sobre la verdad que Platón atribuía a los contenidos míticos de los preludios pueden surgir toda clase de dudas, sabiendo como sabemos su comprensión de la mentira social y moralmente útil. Sería perder el tiempo dedicarnos a especular sobre el particular. Ya hemos señalado en otras ocasiones qué es lo que pensamos sobre ello. No nos cabe personalmente ninguna duda de que Platón ha añadido de su fantasía literaria mucho más de lo que debía estar en lo más profundo de su conciencia de creyente en un mundo de potencias divinas. Como poeta y encantador de las serpientes del alma sabía que el lenguaje más persuasivo no se alimenta sólo de razones y argumentos. Una creencia más o menos racional y filosófica en la vida del más allá y en la justica divina que impera en el cosmos no era suficiente a los designios persuasivos de su discurso moral.

En los comienzos del libro V volvemos a encontrar un nuevo preludio dedicado esta vez a exhortar a los ciudadanos sobre el valor del alma. No cabe duda de que en su inspiración moral el discurso está muy cercano al protréptico socrático. Pero tal vez sea trivial señalar que éste nacía de la refutación y de la búsqueda en común y no tiene nada que ver con las listas en las que el legislador enumerará y clasificará las cosas que son deshonestas y malas, así como las que son honorables y buenas (cfr.728a). Los preludios explican muchas veces, desde luego, por qué razón se prohíbe o se manda una conducta y qué es lo que quiere conseguir con ello el legislador, pero, por lo general, están compuestos con una mezcla de consejos, exhortaciones y amenazas en las que aparecen continuamente los elementos de la concepción mítica de la vida moral. En el caso del trato debido a los extranjeros, el ateniense dice que hay que considerar las relaciones con ellos extremadamente sagradas, "porque casi todo lo hecho por ellos o contra ellos está mucho más incurso en la venganza divina que lo tocante a los ciudadanos entre sí" (729e). Los "dioses y genios de la hospitalidad que acompañan a Zeus Hospitalario" vendrían en ayuda de cualquiera que se sintiera agraviado. Y respecto a los suplicantes se dice algo parecido, porque "el dios a quien el suplicante puso por testigo" se convierte en un guardián que no dejará sin vengar las ofensas que le puedan ser ocasionadas (730a).

Por lo que se refiere a los contenidos doctrinales de los preludios, no hay que olvidar el carácter eminentemente persuasivo que deben tener y las consecuencias que de ello se derivan. No hace falta insistir en los elementos que, a juicio de Platón, influyen más eficazmente en la persuasión de los hombres. Ya hemos visto la función que tienen el temor y el placer en la antropología y en el sistema persuasivo de las Leyes. En relación con los preámbulos, no tendríamos más que repetir lo que ya se ha dicho anteriormente respecto a otras facetas de la vida en la polis. Toda la argumentación del Ateniense destinada a mostrar que el placer y el dolor van unidos respectivamente a la vida de la virtud y del vicio, en la que hemos insistido más arriba, forma parte, en efecto, de un gran preludio de las leyes. Platón quiere exhortar a los ciudadanos a llevar una vida moderada y virtuosa, explicando en los preámbulos que la "vida que se atiene a la virtud en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo es más placentera que la vida que se atenga a la maldad" (734d; para la denominación de preludio que corresponde a este discurso, cfr. 734e3, e4).

Los preludios sirven también para decir y mandar a los ciudadanos cosas que no podrían expresarse fácilmente en la forma de una ley. Éste es el caso, por ejemplo, de todo aquello relativo al matrimonio (cfr.773a y sgs). En este caso el proemio está destinado a explicar cómo deben ser los matrimonios para el bien de la ciudad. En opinión del ateniense, el preludio debe ser una exhortación (paramythía, 773e) destinada a persuadir al que va a casarse de que debe hacerlo para el bien de la comunidad y no en atención a sus ambiciones personales. Es muy importante observar que, en esta ocasión, el preludio consiste en un encantamiento para persuadir al ciudadano y apartarle de sus deseos más personales en beneficio de la ciudad (cfr.773d). Platón no especifica con claridad cómo tendría lugar el encantamiento, pero, por lo que sabemos de esta técnica de persuasión y por la importancia que tiene en ella el embelesamiento y el placer del sujeto, podría consistir en una llamada de carácter emocional en la que se apelaría a la conciencia cívica del individuo. Como refuerzo negativo para apartarlo de una mala elección, el legislador podría utilizar la fuerza disuasoria del reproche (773e).

Los preludios pueden pedir más al ciudadano que lo que puede exigirle la ley, porque la persuasión del legislador debe extenderse mucho más allá de lo que se extienden, desde un punto de vista estrictamente prescriptivo, los contenidos de cada una de las leyes. Hay algo que está "entre la admonición y la legislación" (822d) cuyo enunciado en una ley sería insensato, a pesar de "no ser cosas que no se deban decir". En este sentido, el ciudadano sobresaliente en virtud no será el que se limite al cumplimiento de la ley, sino el que atienda además a las alabanzas y censuras del legislador (822e):

..."el legislador no debe sólo redactar leyes, sino que, además de ello, ha de entretejer en sus escritos lo que a él le parezca que está bien y lo que no lo está, y para el ciudadano sobresaliente estas cosas no han de tener menor fuerza que aquello que las leyes sancionan con un castigo" (823a).

La persuasión no sólo es útil porque refuerza los efectos de la coacción, sino porque es capaz de llegar donde la mera coerción exterior se revela totalmente ineficaz. Esta función la cumple el legislador a través de diversos mecanismos, como hemos visto, pero los preludios son en esto un instrumento fundamental.

En el libro VIII nos habla Megilo (838c-d) de la fuerza tan impresionante que alcanza la voz del pueblo, ya que nadie, apartándose de ella, se atreve a respirar contra la ley. Surge esta cuestión a partir del tema de las relaciones sexuales y de los esfuerzos que deberá hacer el legislador para que éstas no tengan otro objetivo que la procreación. El Ateniense pone el ejemplo del incesto como un caso en el que se muestra la fuerza de la presión social sobre las pasiones más salvajes del hombre. El horror a cometer este pecado elimina incluso el deseo de la cohabitación en la mayor parte de las personas (838b). Hay cosas que no pueden prohibirse fácilmente por medio de leyes puramente coercitivas. Un sujeto "vehemente y joven" increparía al legislador por imponerle preceptos imposibles de cumplir (839b). En tales casos, éste debe apropiarse de esa fuerza que llega a alcanzar la voz popular y los preludios, como exhortaciones antepuestas a los textos de las leyes, deben realizar esa función persuasiva, sin la cual quedarían sus prescripciones como letra muerta imposibles de cumplir.

La cuestión es, una vez más, cuáles van a ser los argumentos

persuasivos más importantes del legislador. En este punto Platón se ha encargado de aclararlo con toda sencillez:

"...para un legislador que quiera dominar alguna pasión de las que más esclavizan a los hombres, es fácil conocer el modo en que ha de manejarse: consagrando esa voz pública entre todos los hombres, esclavos o libres, e igualmente entre los niños y las mujeres y la ciudad entera, habrá conseguido la mayor firmeza para la ley" (838d-e).

En este texto se ve con toda claridad la función persuasiva que cumplen los elementos religiosos de la mitología tradicional y el elemento de la naturaleza humana al que han de apelar. "Decimos, afirma Platón (839c), que, consagrada debidamente esa prescripción, dominará todas las almas y con la ayuda del temor conseguirá obediencia (peíthesthai) absoluta para las normas establecidas". Las antiguas imágenes del mito, por el temor que son capaces de suscitar en el alma, tienen una potencialidad persuasiva tremenda que Platón no quiere dejar escapar, pero esto no tiene nada que ver con la racionalidad instructiva que alguien podría esperar de los preludios de las leyes.

No es accidental que en una ocasión Platón identifique el preámbulo directamente con el mito. Las tres palabras claves se asocian momentáneamente para mostarnos en una sola ocasión la relación profunda que guardan en su mente: "el que se deje persuadir por el mito antepuesto a la ley" (927c7-8) no habrá de tener experiencia directa de las iras del legislador. No estamos solamente ante un texto incidental, porque **el mito proporciona a los preludios una** fuerza persuasiva más importante que **su** débil estructura argumentativa. Vamos a ver algunos ejemplos.

En el libro IX (854a-c) encontramos un proemio de las leyes referentes a los robos en los templos. Observemos la explicación que da aquí "el médico" al paciente acerca del sentido de sus actos y de los remedios que debe emplear para evitarlos. El Ateniense dice en el proemio, dirigiéndose a los que sienten el deseo de robar en los templos, que los anima un furioso aguijón hincado en ellos como consecuencia de antiguos delitos no expiados. No podemos imaginar una explicación más en consonancia con la mitología característica de la tragedia antigua, en la que el héroe sufría las consecuencias de una venganza o un castigo que no expiaron sus progenitores. La solución que da el Ateniense a estos casos consiste en ir a los ritos de expiación y acudir como suplicante a los templos de los dioses que apartan la maldición (854b). El que sufra este mal debe apartarse de la compañía de hombres malvados y, si no puede vencerlo, debe prepararse a morir pensando que es más decoroso para él apartarse de esta vida. Platón cree que hay "enfermedades" que sólo se curan con la muerte del culpable (cfr.854e-855a).

Más adelante el Ateniense se plantea en los preludios (870d4) de las leyes relativas a los crímenes voluntarios cuáles pueden ser las causas de estos actos. En esta ocasión encontramos una explicación más racional que se atiene a causas puramente naturales: la concupiscencia (epithymía), la ambición y los miedos ruines e injustos. Pero el preámbulo no debe contener sólo esto, sino "un razonamiento" (logos) que produce gran persuasión (sphódra peíthontai) a los ojos de la mayoría. Se trata de un relato procedente de los ritos de aquellas personas que se ocupan de estas cosas y dice que "en el Hades se cumple la venganza de tales delitos y que, al volver otra vez aquí, han de pagar la pena exigida por la naturaleza, la misma que uno impuso a su víctima: el acabar la nueva vida a manos de otro de igual manera que aquélla" (870d-e).

Este pasaje confirma de manera espectacular lo que venimos diciendo. El "logos" que proporciona el legislador a los ciudadanos en el preámbulo es un mito que reproduce básicamente todos los motivos de los mitos escatológicos de los diálogos anteriores. Su fundamento doctrinal está en la idea de inmortalidad y reencarnación del alma y el elemento persuasivo más importante que utiliza es el castigo que ha de encontrar el pecador en su vida futura.

Debemos observar una vez más que el término "logos" designa para Platón un concepto lo suficientemente amplio como para incluir tanto una explicación fundada en causas naturales como una doctrina procedente de los ritos místéricos. En este preámbulo encontramos el motivo mítico de la retribución en la otra vida contemplado en un doble plano. Por una parte, el culpable tendrá que afrontar la venganza que se cumple en el Hades. Por otro, cuando vuelva de nuevo a la vida, sufrirá el mismo destino que él ha deparado a su víctima. No hay que insistir mucho para poner en evidencia el carácter irracional de la persuasión que el preludio está destinado a producir. "Al que se convenza (peithoménō), dice (870e) el Ateniense, y, en virtud de este preludio, sienta realmente miedo de semejante justicia, no hay necesidad de cantarle la ley sobre semejante materia". El preludio fundamenta su poder de persuasión en el miedo que el mito es capaz de suscitar.

Cuesta trabajo creer, como hemos dicho ya en anteriores ocasiones, que Platón creyera sinceramente en todos los detalles de estos relatos míticos que incorpora a los preámbulos. En esto se hace muy difícil apartar de la memoria su teoría de las mentiras útiles a las que el legislador tiene que recurrir en beneficio de la comunidad. Una cosa sería decir que Platón es un cínico que no cree siquiera en el destino escatológico del alma y otra muy distinta es afirmar que reviste esa doctrina de todos los detalles necesarios para hacerla más persuasiva, como nosotros creemos que ocurre en realidad.

Respecto a la teoría de la justicia vengadora, no puede haber duda alguna sobre su carácter mítico y sobre el hecho de que supone claramente un paso atrás en la racionalización de la vida moral intentada por Sócrates. Más adelante, cuando el Ateniense contempla los homicidios de los parientes, se pone en evidencia que este "logos" de la justicia vengadora al que se refiere Platón es, en realidad, para él un mito. Después de aludir al "logos que exponíamos hace poco" (872d), sus propias palabras lo confirman plenamente:

"El mito o doctrina (logos) o como quiera que haya que llamarlo, ha sido ya bien declarado por los antiguos sacerdotes, y es éste: que la Justicia vigilante que venga la sangre de los parientes se sirve de la ley que acabamos de mencionar e impone que el que realizó alguno de tales hechos sufra indefectiblemente lo mismo que hizo con su víctima" (872e).

En el proemio acerca de los huérfanos (926e), después de hablar de los cuidados que los guardianes de la ley y sus tutores habrán de prodigarles, el Ateniense vuelve a insistir en esta doctrina de que "las almas de los muertos, aún después de haber terminado la vida, tienen una cierta facultad para cuidarse de los hechos de los humanos" (927a). Si hay relatos antiguos que se han creido tradicionalmente, habrá que creer también al legislador cuando presupone que es así (cfr.927a). Platón quiere fundar en estas creencias el temor que lleve a los ciudadanos al respeto de la ley:

"Que sientan temor ante los dioses de arriba, que conocen la soledad

de los huérfanos, y después, ante las almas de los difuntos, en cuya naturaleza está el cuidarse sobremanera de sus descendientes y el ser favorables o desfavorables para aquellos que, respectivamente, los respeten o no". (927a-b)

Más adelante, en un proemio sobre el cuidado debido a los progenitores (930e), vuelve a aparecer el tema mítico de las súplicas que son oídas por los dioses cuando los padres se ven maltratados por sus hijos. Platón cita varios casos de la mitología tradicional y nos recuerda que las súplicas de Edipo, Amintor y Teseo (cfr931b) fueron atendidas por los dioses.

La fórmula del legislador se repite una y otra vez: primero se narra un proemio que suscite temor y traiga con él la persuasión de los ciudadanos y, después, se les amenaza con los castigos y las amenazas que contiene la ley. Al final del proemio dedicado a los progenitores, se dice (932a) que, si éstos desaparecen jóvenes, son un motivo de justificado y gran temor para los malos. Si hay quien, a pesar de ello, hace oídos sordos a lo establecido en el proemio (932a) y no se deja persuadir (peistheís). tendrá que afrontar los castigos y las multas que le impongan las leyes.

Platón nos dice (887c) que el mejor y más bello proemio de las leyes sería aquel que consiguiera persuadir a los incrédulos acerca de la existencia de los dioses y de que éstos se preocupan de la justicia mucho más que los hombres. No es extraño que diga esto porque, como sabemos, a juicio de Platón, un hombre jamás cometería un hecho impío a menos que estuviera en una de estas tres circunstancias: no creer en los dioses, creer en ellos, pero pensar que no se ocupan de los hombres, o, finalmente, pensar que se les puede persuadir con sacrificios o seducir con plegarias (cfr.885b). El Ateniense imagina a los ateos burlándose de él y pidiéndole en sus chanzas que los "persuada e instruya con pruebas suficientes" (885d), antes de aplicarles el rigor de la ley. Él los imagina como si tuvieran que dirigirse a él en tono de burla y de desprecio (cfr.885c). ¿Por qué hay en las palabras de Platón este resentimiento hacia los escépticos? Tal vez, porque juzga la concepción filosófica del mundo que iba unida al ateísmo a la luz de lo que él consideraba inevitables y nefastas consecuencias morales.

El proemio de las duras leyes contra el ateísmo contiene un elemento de exhortación para que los no creyentes no se atrevan a cometer ninguna impiedad hasta haber examinado cómo son verdaderamente las cosas y haberse informado de los demás y "especialmente" del legislador (cfr.888c-d). No merece la pena entrar en el análisis de los argumentos que emplea Platón y en el carácter inconcluso y, a veces, descuidado de los mismos (33). Pero sí queremos insistir, como ya hemos dicho más arriba en el comentario de estos pasajes, en el carácter mítico de las palabras de encantamiento que el Ateniense dirige a los ateos que no haya podido persuadir "con la fuerza de los argumentos" (903a, cfr.903b y sgs.). Ellas nos demuestran que el mito, el encantamiento y la apelación a elementos emocionales e irracionales del alma forman en las Leyes una parte muy importante de la persuasión platónica.

N O T A S.

1. Cfr. J.Gould, 1972, pág.213. No obstante, cfr. G.Vlastos, Platonic knowledge and Platonic Pesimism, en G.Vlastos, 1973, pág. 213 y sgs.
2. P.Friedländer, 1969, pág. 413.
3. Cfr. D.A.Rees, 1957, págs. 112-8.
4. Cfr. T.J.Saunders, 1962, págs. 37-55.
5. Cfr. Leyes, 935a y T.J.Saunders, 1962, pág. 40.
6. Cfr. T.J.Saunders, op. cit., pág. 42 y sgs.
7. Cfr. op. cit., pág. 44.
8. Cfr. J.Gould, 1972, págs. 71-130.
9. E.R.Dodds, 1980, pág. 199.
10. J.Gould, 1972, pág. 78.
11. G.R.Morrow, 1953, pág. 244.
12. W.Jaeger, 1971, pág. 1034.
13. Op. cit., pág. 1065.
14. Op. cit., pág. 1056.
15. Cfr. W.Jaeger, 1971, pág. 1027-8.
16. L.Versényi, 1961-2, pág. 69.
17. Op. cit., pág. 68.
18. Op. cit., pág. 77.
19. G.R.Morrow, 1960.
20. Cfr.W.K.C.Guthrie, 1979, págs. 351-2.
21. G.R.Morrow, 1953, pág. 238.
22. Cfr. P.Laín Entralgo, "Die Platonische Rationalisierung der Beschprechung "Epodé" und die Erfindung der Psychotherapie", Hermes, 1958, 298-233.
23. P.L.Entralgo, op. cit., pág. 308.
24. Op. cit., pág. 309.
25. L.Versényi, 1961-2, pág. 71.
26. Cfr. P.Frutiger, 1969, pág. 124-5. E.Ruíz Yamuza, 1986, págs. 165-9, proporciona bastante información sobre interpretaciones discrepantes.
27. Cfr. op. cit., pág. 167.
28. T.J.Saunders, 1973, pág. 233.
29. Cfr. op. cit., pág. 234.
30. L.Versényi, 1961-2, págs. 69-70.
31. Cfr. W.K.C.Guthrie, 1979, pág. 336, n. 4.
32. Op. cit., pág. 359, n.4.

R E S U M E N Y C O N C L U S I O N E S

Este trabajo está compuesto de tres partes bien diferenciadas y quisiéramos ahora abarcarlas brevemente con una mirada de conjunto que muestre su íntima relación. En cierto sentido, si se nos permite la expresión, diríamos que hemos realizado tres navegaciones por la obra de Platón y que estas páginas son el cuaderno de bitácora que nos ha acompañado en tan tan largo y abrumador viaje. Lo irracional nos ha proporcionado un mismo tema y lo demás son variaciones dentro de un campo que hemos acotado unidimensionalmente con toda conciencia de lo que estábamos haciendo. Investigar el problema de la irracionalidad en todas sus posibles derivaciones y vericuetos se hubiera convertido en un tema inabarcable dentro de la proporciones de una tesis doctoral y posiblemente hubiese sido una tarea en la que hubiésemos naufragado, intentando una misión difícil y tal vez inútil en su esterilidad.

Un investigador tiene que seguir la pista que más le entusiasma y, dentro de las diversas acepciones del término irracional, nosotros estábamos interesados sobre todo en examinar la presencia que tienen en la obra de Platón aquellos factores irracionales que intervienen en la vida humana. Podrían investigarse también los límites de la razón en la conformación del cosmos o la existencia de elementos que, en el ámbito del conocimiento, se apartan de las determinaciones puramente discursivas de la razón. Nosotros hemos preferido elegir un punto de mira que, en su inevitable unidimensionalidad, nos permitiera abarcar el mayor número posible de cuestiones, sin que se perdiera con ello la exhaustividad del estudio. Esto lo hemos encontrado en el concepto de persuasión. La persuasión es lugar de encuentro entre lo racional y lo irracional. Como hemos repetido varias veces, es un instrumento de mediación de la razón con las potencialidades irracionales de la naturaleza humana.

Esta mediación puede tener lugar en una dimensión individual e interpersonal o puede darse en el contexto más amplio de la comunidad política. Y puede llevarse a cabo en sentidos diferentes, si pretendemos elevar al plano de la razón los elementos irreflexivos y pasionales o estamos dispuestos a descender al nivel de éstos para elaborar un diseño persuasivo que hable el mismo lenguaje que ellos. Sócrates y Platón se han enfrentado a los dos problemas a los que acabamos de aludir y, a nuestro juicio, sus respuestas han sido muy diferentes. Hablaremos de ello después.

La primera parte de este estudio abarca dos capítulos que hemos

titulado "La irracionalidad del estado" y "Los ideólogos de lo irracional". Hemos querido así reconstruir "la experiencia platónica de lo irracional" y representa la primera de nuestras navegaciones por la obra de Platón. En el primer capítulo hemos estudiado diversos hechos y episodios de la vida ateniense que le convencen de la irracionalidad de la vida política. La crítica del estado se basa fundamentalmente en dos supuestos: 1º. Ha sido construido sin una dirección y un diseño racional.
2º. Su propia conformación exalta las pasiones y hace depender la dirección política de la parte emocional e irreflexiva del hombre. La política como "téchne" opuesta a la retórica significa para Platón lo mismo que la lucha de la razón con la irracionalidad del estado ateniense. Sus planteamientos críticos se mantienen inalterables desde el principio de su obra hasta las Leyes, porque están basados en el ideal de una alianza del conocimiento con el poder a la que Platón no renunció totalmente en ningún momento de su vida.

La crítica va dirigida contra la concepción democrática y retórica del estado, porque Platón la considera irracional en sus fundamentos y en sus resultados. Para él la razón significa el equilibrio y la armonía de un conjunto de fuerzas que, dejadas a sus propios impulsos, destruirían la vida del individiuo y la comunidad. En esto hemos visto la diferencia en el concepto de razón que tienen Platón y Calicles. Para el discípulo de Socrates la racionalidad no es mero instrumento, sino un fin en sí mismo y la creación de un orden al que tienen que someterse los demás factores de la naturaleza humana.

Los ideólogos de lo irracional, tal y como Platón juzga a los sofistas, han dado carta de naturaleza a este estado construido sobre bases irracionales. Por otra parte, ellos son los responsables de haber eliminado en cierto sentido las barreras de la tradición que contenían las pasiones y deseos desmesurados que se hallan en la naturaleza salvaje del hombre. La filosofía realista acaba en la misma concepción irracional del hombre a la que conduce la idea retórica del estado, porque se trata, en realidad, de las dos caras de una misma moneda. Sofistas y oradores son personajes y figuras de un mismo paisaje. Platón juzga además todo el pensamiento filosófico anterior precisamente en dependencia del inmoralismo y el irracionalismo característico de las generaciones posteriores de sofistas. Podría decirse que la destrucción del mundo de los mitos a cargo de la filosofía natural y el convencionalismo de la sofística son, en definitiva, una racionalización del entendimiento que el hombre tenía del cosmos. Pero Platón no lo entiene así, porque considera estos dos movimientos intelectuales a la luz de sus efectos morales y del concepto del hombre que acaban generando. La crítica y la relativización de las tradiciones no ha traído, a su juicio, la creación de un nuevo orden, sino el aliento de la desmesura que acaba destruyendo el equilibrio de la razón. La concepción mecanicista de la naturaleza conduce a la liberación de las fuerzas irracionales, de la misma manera que el convencionalismo y el estado democrático basado en la retórica.

Lo irracional, contemplado desde estas perspectivas, nos lleva directamente al problema de la persuasión. Los griegos la veneraban como si se tratara de una figura de caracteres divinos, aunque la denostaran en ocasiones por las nefastas consecuencias que traía consigo. En la segunda parte de este trabajo analizamos lo que hemos llamado "La concepción irracional de la persuasión". Se trataba de ver el concepto retórico y erístico del discurso, al que aludía la primera parte de la tesis como

instrumento fundamental de la acción política. Ahora bien, toda crítica se fundamenta en unos supuestos y nosotros hemos intentado construir "el programa platónico de persuasión" desde el que se proyecta esa crítica, así como sus supuestos antropológicos.

Desde los primeros diálogos en los que se analiza la teoría sofística del discurso, está presente el tema de la "doxa" a la que Platón culpa de muchos males de la política ateniense. La concepción retórica de la persuasión va ligada a ella y hemos dado multitud de referencias desde Gorgias a Isócrates. La dependencia de la "doxa" trae a la retórica una servidumbre que le hace alentar y adular las peores pasiones del pueblo. Un discurso dependiente de ella está desvinculado de la verdad, porque tiene sus miras puestas en la determinación de una voluntad a cuya dinámica no puede, en realidad, sustraerse. Los oradores y sofistas persuaden al pueblo, pero éste les impone anterior e imperceptiblemente su propia ley.

Al hecho de ser una persuasión que se produce con independencia de la verdad, hemos unido todas las características que ponen en evidencia su carácter irracional. El discurso es valioso para los sofistas en tanto que está dotado de capacidad persuasiva, pero se trata de unas convicciones que se transmiten por seducción, encantamiento, hechizo o engaño del alma. Los métodos están en dependencia de sus móviles, porque la ambición del orador se ampara en el carácter irracional de las emociones a las que apela. Hemos analizado la teoría del discurso en Hipias, en Protágoras, en Gorgias y en la erística, y hemos visto que todos construyen la persuasión, en diversos grados y salvando todas las distancias que hay entre ellos, por medio de una verosimilitud que se fundamenta en las apariencias engañosas.

En medio de esta atmósfera de escepticismo, sorprende la determinación del viejo Socrates empeñado en la búsqueda en común de la verdad e intentando hallar un método de diálogo como instrumento de acuerdos racionales. Nos hemos detenido con mucho detalle en el análisis en la teoría retórica de Gorgias. Los caracteres de la "doxa" y la imposibilidad del saber traen como consecuencia su idea de la persuasión como encantamiento y magia que llevan el extravío y el engaño al alma. Su teoría del poder del logos como fármaco que suscita emociones y vehículo de placer estético que actúa sobre la sensibilidad del oyente no debe ser olvidado. Más tarde hemos visto en la tercera parte de nuestro trabajo que Platón ha aprendido mucho de ella, aunque pretenda ponerla al servicio de unos fines morales de integración social que no estaban en la mente de Gorgias.

Hemos confrontado el análisis de la teoría retórica de Gorgias con el examen que hace Platón de ella en el diálogo que lleva su mismo nombre. En esta obra hemos encontrado prácticamente todos las conclusiones a las que llegamos tras un estudio atento de los fragmentos más importantes del sofista de Leontini. La persuasión como seducción y engaño, el poder persuasivo del discurso que opera con independencia de la verdad en la determinación de la voluntad y el instrumento moralmente ambiguo que constituye el arte de Gorgias tienen en esta obra su correspondiente contrapartida. Platón se separa del famoso sofista, no obstante, en un importante aspecto, porque le niega el carácter de "téchne" que éste le atribuye. También hemos visto todo lo que esto significa, porque ello viene a redundar en el carácter irracional del método y en el juicio moral que hace Platón de los elementos psicológicos que la retórica pone en movimiento. En realidad, como hemos señalado muchas veces, uno y otro aspecto no pueden separarse a los ojos de Platón. El carácter irracional de

la persuasión que transmite la retórica no es más que la otra cara de esa misma crítica que Platón fundamenta en sus perniciosos efectos sociales y éticos.

Hemos dedicado unas cuantas páginas de esta segunda parte a la defensa platónica de la dialéctica y el método mayeútico de Sócrates. Hacía falta insistir en el valor socrático de la perplejidad y la refutación como condiciones de posibilidad de una búsqueda racional de los verdaderos valores de la existencia humana. Las características del protréptico socrático, que no separa nunca la refutación de la exhortación a la virtud, nos han ayudado a deslindar nítidamente su concepto de la palabra de la concepción erística del diálogo. Había que separar la erística de la dialéctica que la nueva retórica de Isócrates consideraba una mera "micrología".

La pregunta socrática no tiene nada que ver con el encantamiento erístico que adormece las facultades racionales del hombre. El intelectualismo se basa en una metafísica y en un concepto del hombre que aparece en perfecta correspondencia con el ideal racional del discurso. La exhortación del método socrático se fundamenta sólo en la consideración del logos y en los acuerdos intersubjetivos que llevan al descubrimiento de la verdad. La polémica con Isócrates ha asomado en varios momentos tanto en el Eutidemo como en el Menexeno, pero no hemos tratado el tema con profundidad hasta abordar, a propósito del Fedro, la nueva concepción de la retórica que él reivindica moral y culturalmente a la luz de sus ya conocidos presupuestos gnoseológicos.

En cierto sentido, no es meramente una metáfora la expresión que hemos utilizado al decir que este trabajo emprende tres navegaciones por la obra de Platón. La segunda parte nos proporciona una visión de ciertas obras que difiere de la que se dará en la tercera. No se trata de interpretar contradictoriamente unos mismos textos en lecturas sucesivas, sino de indagaciones que están inspiradas en objetivos distintos. Éste es claramente el caso de la República. En la segunda parte estábamos interesados en continuar con la crítica platónica de la teoría irracional de la persuasión y en poner de relieve los supuestos del programa racionalista desde los que aquélla tiene lugar. Pero esto no nos impediría una tercera lectura de la obra para confrontar al propio Platón con las exigencias de su método e incidir así en pasajes cuyo comentario habíamos soslayado deliberadamente en un principio.

Al llegar a la República, hemos contemplado de nuevo los argumentos críticos del Gorgias, pero ahora el análisis de la persuasión irracional se ha ampliado con los estudios sobre la poesía y la nueva teoría del alma. Hemos visto los dos momentos en los que aparece la crítica de la poesía. En la primera parte, Platón no parece insistir tanto en el método como en el carácter moral del efecto que la poesía puede causar en el hombre. En la segunda parte, la semejanza con la argumentación del Gorgias acerca de la retórica se hace mucho más evidente, después de los análisis más precisos de la imitación y el desarrollo completo del programa gnoseológico de Platón. La poesía aparece denostada, porque se revela, igual que la retórica, como un arte del engaño que se refugia en las apariencias y encuentra su eficacia ante niños e ignorantes.

La teoría del alma permite una crítica más certera. En resumen, hemos visto que la poesía recurre al elemento irracional del alma y favorece la exaltación de las emociones que acaban enfrentándose con la parte que se deja persuadir por la ley y el orden. No se funda en la verdad y construye

el efecto persuasivo que produce en el oyente por medio de la ilusión y el engaño. Es también, en definitiva, un hechizo que se apodera del alma y hace que reinen en ella el placer y el dolor en lugar de la razón.

Entretanto, hemos delineado en el Fedón y en la República las características del ideal racionalista del discurso que Platón elabora en su crítica de la sofística. Desde el triple punto de vista del método, el objeto y el sujeto del conocimiento hemos señalado las exigencias que Platón impone a una concepción racional del discurso. Platón afirma la inteligibilidad de lo real y el carácter incommovible del saber ante los efectos persuasivos de un discurso anclado en lo sensible. La crítica de la "doxa" nos lleva en última instancia a una concepción de la realidad concebida como sistema orgánicamente dependiente de un principio absoluto cuyo conocimiento puede dar razón de todo lo existente. El método dialéctico es la antítesis de la idea retórica del discurso, porque produce convicciones a las que llega el sujeto racional por medio de una luz que se enciende en su propia conciencia. La visión que culmina en el conocimiento no puede comunicarse desde fuera, tiene que nacer subjetivamente y en referencia a un sistema donde todos los elementos están integrados en una totalidad racional.

El último apartado de la segunda parte se ha ocupado por extenso de la polémica con Isócrates a la que aludíamos anteriormente. Hemos dedicado bastantes páginas a analizar la nueva retórica, mostrando a la vez la reivindicación moral que aquél se propuso y las bases gnoseológicas en las que intentó fundamentarla. La defensa de la metodología persuasiva que la caracteriza no impide una vez más que la retórica reclame para sí el título de "téchne" que Platón le negaba. Reconocer sus derechos hubiera significado para Platón el abandono de los ideales racionalistas a los que nunca renunció. Hemos polemizado con aquéllos que ven en el Fedro una aceptación de la retórica sobre nuevas bases racionales y hemos defendido la tesis de que, en lo esencial, el juicio de Platón sigue siendo el mismo. Ésta es la interpretación que consideramos más plausible del Fedro. Por otra parte, aquella interpretación, defendida por algunos autores que hemos mencionado, habría supuesto una ruptura con la metodología filosófica de Platón, que no se produjo nunca con su reconocimiento expreso.

Hemos visto que, para el Fedro, la retórica sigue siendo una técnica del engaño que se funda en la verosimilitud y en las posibilidades de ilusión que hay en el discurso para ocultar o hacer ver determinados aspectos de la ralidad. Pero el Fedro no permite convertir la retórica en un arte o fundarla en nuevas bases que permitieran incorporarla al programa de estudios en la Academia. Isócrates reivindicaba para el arte de la persuasión el título de filosofía en el más alto sentido de la palabra. Pero Platón nos muestra que los requisitos para que lo lograra son demasiado altos, si no imposibles, como para perder tantas fuerzas en una tarea de escaso valor. Desde el punto de vista del ideal platónico del discurso, la dialéctica no es desplazada por ningún otro concepto que atienda a fines distintos de los que contemplaba la mayeútica socrática.

Con esto llegamos a la tercera parte de nuestro estudio, que nos parece la más importante, porque en ella abordamos las técnicas de persuasión que Platón estuvo dispuesto a emplear en el curso de los diálogos. Aquí nuestra perspectiva es distinta de la que adoptábamos en la segunda parte, porque ahora no pretendemos hacer referencia alguna al ideal racionalista de Platón, sino ver en qué medida había permanecido fiel a él. Este era el momento de recoger todos los hilos sueltos de la primera parte

y preguntarnos además por la coherencia interna de la obra platónica. La primera parte puso en evidencia hasta qué punto estaba el estado dominado por fuerzas irracionales y la necesidad de una organización racional del mismo que acabara con las desgracias de los hombres. Pero, aparte de indicaciones puramente ideales y programáticas, no se entró en el tema de las soluciones precisas que Platón iba a proponer.

Hemos indicado al principio de estas conclusiones que la persuasión es el lugar de encuentro de las potencias racionales e irracionales de la vida humana y que cabían dos soluciones al problema de lo irracional. La primera, a nuestro juicio, fue intentada por Sócrates y consistía en la tarea, tal vez imposible, de hablar el lenguaje de la razón a las violentas pasiones del alma. Parece que este hombre del que no hemos podido ocultar nuestra admiración pudo lograrlo. No hemos de olvidar que fue capaz de mantener la supremacía de la razón hasta en los últimos y difíciles momentos de su vida. Pero Platón, después de reflexionar sobre la magnitud de la empresa personal y educativa de su maestro, debió pensar que era demasiado bella como para abandonarla y demasiado difícil como para llevarla realmente a la práctica en un mundo gravemente distorsionado por pasiones y conflictos irracionales.

¿Qué era realmente mejor? ¿Había que proseguir en la racionalización de la vida moral y política que había intentado Sócrates? ¿No era ésta una tarea completamente utópica? ¿No gravitaba acaso sobre el cosmos y el orden racional de la vida socrática la amenaza constante de un mundo exterior que acabaría destruyéndolo? Platón no debió encontrar la solución definitiva a estas cuestiones, como es lógico, en el principio mismo de su trayectoria intelectual. Nosotros hemos adelantado, con todos los riesgos que ello supone, una hipótesis de trabajo que presenta a un Sócrates racionalista y un tanto agnóstico que prefiere la perplejidad y la incertidumbre antes que las certezas no basadas en la razón. A la vez, hemos presentado un Platón cada vez más insatisfecho con el agnosticismo socrático, buscando respuestas allí donde el maestro se habría limitado tal vez a esbozar la sonrisa eterna del escéptico.

Llegamos así al mundo de los mitos. En un primer capítulo capítulo introductorio hemos analizado la presencia del mito en la sociedad ateniense, después de hacer referencia a la crítica de la mitología emprendida por los filósofos naturales. Platón está empeñado en recuperar las tradiciones míticas, porque ve en ellas una manera de abordar cuestiones que son inaccesibles al entendimiento racional. Él se ha dado cuenta de que tienen aún vigor, porque el mito sigue vivo y está dotado de un poder persuasivo que piensa aprovechar en beneficio de la salud moral de la comunidad. Se pone así en evidencia que la teoría racionalista del discurso heredada de Sócrates tiene importantes excepciones en la metodología persuasiva de Platón. El mito es un discurso que no se fundamenta en la posibilidad de dar razón característica de la dialéctica. El mito exige al oyente la misma actitud pasiva que en la poesía le lleva al encantamiento y al adormecimiento de sus facultades intelectuales por medio del hechizo que opera en él el placer estético. Otras veces, el mito se revela un instrumento eficaz para suscitar los temores del alma ante el mundo aterrador del más allá o para aquietarlos con la serenidad de una buena esperanza.

Pero la actitud de Platón no es uniforme a lo largo de los dilatados años de su carrera de escritor. En primer lugar, hemos visto el periodo de los diálogos socráticos. Aquí el mito brilla por su ausencia. Si estas

obras son las más cercanas al espíritu del Sócrates histórico, como está generalmente admitido, la ausencia de los mitos no puede ser un hecho desprovisto de valor para el mejor entendimiento de la mayeútica socrática. Los diálogos de la primera época prefieren la perplejidad y la incertidumbre de la aporía antes que una persuasión que no pudiera fundarse en la búsqueda en común y en la intersubjetividad racional que hace posible el diálogo.

Desde el Menón al Fedón hemos analizado un periodo de la obra de Platón en el que éste, insatisfecho con las aporías del pensamiento socrático, busca en las tradiciones órfico-pitagóricas una respuesta a los problemas metafísicos y escatológicos de la vida moral. Anteriormente, en el comentario del Protágoras, pusimos en evidencia las diferencias de Platón con el uso sofístico de los mitos. El mito no surge en Platón, decíamos, para solaz del logos, sino en aquellos casos en los que, investigando, no podemos encontrar algo mejor y más verdadero. En esta primera etapa a la que estamos haciendo referencia el mito parece representar un mundo de creencias que tienen para Platón un valor personal y constituyen una experiencia religiosa en la que encuentra respuesta a los interrogantes de su vida intelectual. Hemos discutido con una corriente de opinión que llega hasta Hegel la tesis que ve en los mitos un mero revestimiento exterior del pensamiento, que no penetra en la esencia del sistema filosófico de Platón. Al contrario que estos autores, nosotros hemos defendido que el mito está ligado indisolublemente a los fundamentos del pensamiento platónico y hemos intentado poner así de manifiesto una quiebra profunda en las bases dialécticas del sistema.

Platón establece en estos diálogos un conjunto de principios que no proceden de la argumentación dialéctica, sino que se basan en la mera verosimilitud de las tradiciones míticas. Parece "abrir caminos a la fe" allí mismo donde se había detenido la incertidumbre racionalista del maestro. Si reparamos en la filiación mítica o en la pura verosimilitud de doctrinas como la inmortalidad y la reencarnación del alma, que constituyen un núcleo esencial del platonismo, llegamos a la conclusión de que el sistema tiene unos débiles fundamentos racionales. Esto no quiere decir que Platón no haya realizado un gran esfuerzo para justificar dialécticamente, en la medida de lo posible, estos principios, relacionándolos además con la teoría y los hechos del conocimiento que él construye sobre ellos. Pero que se ha abierto un nuevo camino para el pensamiento que no se circunscribe a los estrechos márgenes de la argumentación dialéctica lo dice el mismo Platón. Ha llegado el momento en que el escepticismo tiene que ser superado por "el riesgo de creer". En el curso de estas páginas, hemos defendido la tesis de que Platón ha encontrado sitio en el sistema de su pensamiento para unas verdades en las que cree firmemente, aun cuando no se puedan probar con argumentos definitivamente probatorios. Más aún, hemos podido comprobar **la inspiración escatológica de la que depende en última instancia la metafísica platónica.**

Tanto en el Menón, como en el Gorgias y el Fedón, hemos visto que la aceptación de estas verdades está estrechamente ligada al ámbito de la persuasión moral. El mito se revela como un instrumento poderoso de persuasión, sobre todo en aquellos casos en los que la dialéctica es incapaz de defender con la adecuada eficacia los ideales éticos y políticos de Platón. No nos hemos detenido demasiado tiempo en la tarea de llevar a cabo esa tarea, tal vez imposible, de deslindar en el orden del mito hasta llega la sincera creencia del autor. En este sentido, en muchos comentarios

de pasajes míticos, hemos defendido fundamentalmente dos principios. En primer lugar, hemos rechazado la teoría de un Platón cínico que utiliza los mitos como mero instrumento de persuasión basado en el engaño. Todos los testimonios estaban en contra de ello. En segundo lugar, esto no nos ha impedido afirmar la existencia de un margen relativamente amplio en el que Platón acude, más allá de sus propias creencias personales, a la eficacia persuasiva de unas imágenes literarias que estaban aún vivas en la conciencia religiosa de los griegos. Platón se limita a utilizarlas en provecho propio, después de moralizarlas y ponerlas en relación con los hechos más verosímiles de las teorías científicas de la época.

Hemos visto que el mito no es un discurso dirigido a la parte racional del alma y que ha sido pensado para persuadir a unas potencias irracionales a las que no se puede exorcizar con razones y argumentos. En este sentido, es un discurso de lo irracional, porque está construido con imágenes y metáforas que ejercen todo su poder de persuasión precisamente ante estos elementos del alma. Platón ha tenido siempre muy claro el efecto que ejercen el placer y el dolor. La trama del mito está hecha de ellos, porque constituyen un lenguaje que consigue abrirse caminos hacia las fibras más profundas del hombre. Los deseos y las pasiones, íntimamente relacionados con el dolor y el placer, tiene un papel indiscutible en la persuasión del alma. Pero el mito es también un discurso de lo irracional, porque penetra en una dimensión escatológica de la existencia humana en la que la razón no puede adentrarse.

Ahora bien, ¿no es el mito también un producto de la inteligencia? ¿No está destinado a llevar a cabo una tarea de persuasión social, según los conocimientos que tiene el filósofo de la sociedad y del alma? Este aspecto del mito que lo revela como un producto diseñado por la razón para la educación moral de la sociedad no aparece desarrollado en los diálogos a los que estamos haciendo referencia. Platón adopta en ellos fundamentalmente una perspectiva personal y aquí el mito aparece, en medio de la incertidumbre, como un discurso gracias al cual el individuo se encanta a sí mismo con la belleza de una doctrina venerable. Ella aquieta sus temores, le hace albergar una buena esperanza y, sobre todo, impulsa su vida en la dirección más valiosa para la existencia del hombre. El mito es verdaderamente una "directio voluntatis" en la que tomamos fuerzas que benefician a nuestra vida moral. Hemos dicho que, en el Fedón, el mito es el discurso por excelencia de la exhortación moral.

En los dos capítulos finales de la tercera parte, la teoría de la persuasión gana en profundidad y en clarificación. Hay dos elementos que repercuten notablemente en ella: la nueva teoría del alma y la perspectiva social en la que Platón plantea la persuasión. De la República a las Leyes hemos examinado esta nueva idea del alma y la influencia que ejerce en la teoría platónica de la persuasión. Esa perspectiva social a la que hemos hecho referencia ha puesto de relieve las contradicciones del pensamiento platónico entre los ideales racionalistas desde los que emprendió la crítica de la retórica y las prácticas persuasivas que el mismo Platón se muestra dispuesto a utilizar. El ámbito en el que se plantea el problema de la persuasión rebasa por doquier los límites que podríamos atribuir a este estudio, si nos dejamos llevar por el título que le hemos dado. Efectivamente, hemos tenido que examinar multitud de cuestiones que van más allá del empleo persuasivo de los mitos.

La magnitud del problema enlazaba, por otra parte, con el tema de la primera parte de este trabajo. ¿Qué tenía pensado Platón para dominar esas

fuerzas irracionales cuya presencia habíamos examinado? Los fines que se había propuesto le hacen olvidar los ideales desde los que había criticado tan ferozmente a la retórica. En ningún caso hemos afirmado que el régimen político preconizado por Platón tenga la misma inspiración o los mismos fundamentos morales que la retórica. Pero sí hemos podido comprobar que el gran crítico de la "doxa" y el defensor de la "epistéme", soslayaba las exigencias del discurso verdadero, preconizaba la existencia de la opinión como modo de conocimiento accesible a la mayoría y caía, en definitiva, en la mayor parte de los métodos retóricos de persuasión que tan duramente había criticado.

Platón va encontrando resistencias que hacen imposible un triunfo absoluto de la razón en todos los órdenes, ya sea en lo individual, en la sociedad o en el cosmos. Estas resistencias, que se hacen evidentes en lo que hemos llamado la ruptura del intelectualismo socrático, llevan a Platón al convencimiento de que hay que hablar a esas fuerzas irracionales con un lenguaje cuyo poder de persuasión sea superior al de la mera argumentación dialéctica. Las consecuencias de ello las hemos visto en los nuevos planteamientos de la teoría de la virtud o en las prácticas educativas que Platón tiene en mente para los regímenes políticos de sus grandes obras. Un lugar destacado, dentro de estas consideraciones, lo ha ocupado la doctrina que justifica la utilidad de la mentira desde el punto de vista del beneficio de la comunidad. Este problema nos ha llevado, una vez más, a la cuestión de los mitos, que ahora se contemplan precisamente como discurso falso capaz de imbuir en el pueblo opiniones convenientes para su salud moral. Esto situaba al mito, sin lugar a dudas, en una nueva perspectiva que hasta entonces no habíamos examinado. En estas circunstancias, el margen de "la libertad literaria" de Platón quedaba muy ampliado y acababa conduciéndonos mucho más allá de la mera doctrina venerable que uno se repite a sí mismo para afrontar los riesgos de la vida moral. Hemos visto que Platón, en el uso del mito, se desentiende precisamente del valor epistémico del logos y se centra sólo en las virtualidades persuasivas de las que está dotado para lograr la exhortación moral.

Hemos dicho que, para Platón, la cohesión social de la comunidad quedaba mejor garantizada por medio de un instrumento irracional de persuasión, como el mito, que por medio de un diálogo libre de reflexión política. Ahora hemos examinado con el mayor lujo de detalles que nos permitía la nueva teoría del alma todo ese entramado de imágenes de las que se nutre el mito. En este sentido, hemos analizado la confluencia de dos motivos distintos y contradictorios en la teoría del alma, uno, de carácter religioso, y otro, de inspiración intelectualista y racional. Hemos visto ahí, una vez más, el lenguaje del placer y del dolor con el que Platón pretende dominar a unos poderes rebeldes a las exigencias de la razón. La escatología como discurso persuasivo de naturaleza irracional tiene ahora el nuevo matiz que le proporciona una visión más descarnada del exiguo papel que corresponde a la verdad en las técnicas sociales de persuasión. Desde esta perspectiva, hemos examinado la crueldad de los relatos míticos y los paisajes escatológicos a los que se entrega con deleite el narrador. El carácter exhortativo del mito de Er está basado fundamentalmente en el valor persuasivo que tiene el temor para el alma. En relación con ello, hemos defendido una interpretación no detrerminista del relato de Er que se opone precisamente a la conciencia trágica de los griegos.

Por fin, después de analizar, las tareas que corresponden al individuo en su "ciudad interior" y las que debe desempeñar el filósofo y

el legislador en el orden del estado, hemos llegado a elaborar un esquema que nos ha permitido situar la teoría de la persuasión en el contexto general de su filosofía platónica. La persuasión es un instrumento de mediación entre la razón y lo irracional, elaborado por la misma inteligencia para someter a unas fuerzas que, dejadas a su propio albedrío, destruirían el cosmos del individuo y el estado. Al analizar los conocidos pasajes del Timeo sobre "la persuasión de la necesidad", no hemos hecho más que aplicar el mismo esquema. La razón, en su dimensión cósmica, se ha revelado también, como un poder mediador entre fuerzas en conflicto que oponen su resistencia a los designios de la inteligencia. El demiurgo como artesano del mundo tiene en sus manos una tarea muy semejante a la del individuo o el legislador, porque tiene que proyectar sobre unos materiales recalcitrantes la forma en la que se cumple "el telos" y la perfección a la que están destinados.

En las Leyes hemos visto la última etapa de la teoría de la persuasión, en la que ésta parece ser elevada al primer plano de la teoría política. Ahora, la necesidad de persuadir a los ciudadanos separa al auténtico sistema político de los regímenes de esclavitud. La oposición de violencia y persuasión, que había aparecido en numerosos pasajes de la obra platónica, adquiere así un sentido mucho más profundo desde la perspectiva de la teoría política. Pero esto no cambia el sentido de todo lo que hemos visto anteriormente en el capítulo dedicado a la República y el Timeo. La metáfora que compara al político con un médico de hombres libres se esfuma como un esfuerzo vano de buenas intenciones. El pesimismo de Platón, es decir, su creciente desconfianza en las posibilidades de la razón para enseñorearse de la vida humana, no hacen sino aumentar en esto los tonos sombríos de capítulos anteriores.

La de[illegible]uación del papel que corresponde al saber y a la razón en la escena social de su poder creativo confirman, incluso desde la perspectiva de los ideales políticos, la verdad de lo que venimos diciendo. El lugar preponderante de la opinión, la importancia de los hábitos, la pérdida del carácter intelectualista de la educación en la virtud y el nuevo papel otorgado a la ley han constituido diversos ejemplos que hemos analizado en sus diversas relaciones con la antropología y la teoría platónica de la persuasión. Aquí queremos resaltar el examen más preciso y sistemático de la función que corresponde al placer y el dolor como instrumentos persuasivos dotados de gran eficacia. Platón parece resolver las grandes contradicciones de su pensamiento y, entre el amor a la razón y el deseo de estabilidad y cohesión social, opta claramente por este último en el contexto de una sociedad cerrada y escasamente permeable a los peligros de la innovación y el cambio. Con palabras quizás duras, pero que describen justamente, a nuestro juicio, los textos examinados, hemos dicho que Platón no busca la persuasión y la obediencia a la ley en la reflexión racional acerca de las excelencias del régimen político, sino en el temor que engendra la solidez de un sistema inmutable.

Queremos resaltar, en el contexto del último capítulo, los apartados dedicados a examinar la relación entre la persuasión, el mito y el encantamiento, así como los preámbulos de las leyes. Ya en el Fedón vimos que el mito es un encantamiento persuasivo, pero ahora esta doctrina adquiere una nueva dimensión, porque aparece en el contexto de la persuasión social al que hemos hecho referencia anteriormente. Esta cuestión nos ha traído a la mente la doctrina de la persuasión elaborada por Gorgias en el Elogio de Helena, porque Platón recurre al engaño y a

factores irracionales que muestran una gran eficacia en la seducción y el encantamiento mágico del alma. El mito es una especie de encantamiento diseñado por el legislador como discurso que aprovecha el placer de las consonancias musicales de la palabra para el hechizo de las fuerzas irracionales del alma. El viejo Platón comprendió en las Leyes que tenía que poner definitivamente de su lado el poder persuasivo del placer y la fuerza de convicción que genera el temor en el alma.

Finalmente, hemos visto en los preámbulos la práctica concreta de la teoría platónica de la persuasión y hemos comprobado el papel otorgado a la escatología y las imágenes de los mitos en el discurso persuasivo del legislador. Platón rompe con la racionalización secularizadora de los sofistas y pone claramente de manifiesto su intención de recuperar la fuerza moralizadora de la mitología tadicional. El preludio constituye muchas veces un encantamiento para persuadir al ciudadano y apartarlo, en beneficio de la comunidad, de sus deseos más vigorosos e irracionales. Para ello se vale de imágenes que están dotadas, como ocurre en el caso de los mitos, de una gran carga emocional. El mito es la sustancia de la que están hechos los preludios y eso quiere decir que lo esencial del sistema persuasivo de las Leyes carece de la estructura argumentativa que hubiese sido necesaria en el gran crítico de la retórica que fue Platón.

La persuasión es, como hemos repetido muchas veces, un instrumento de mediación entre lo racional y lo irracional. Pero Platón ha ido demasiado lejos en el reconocimiento de la fuerza que tienen las pasiones y las emociones del alma, porque les ha concedido mucho más de lo que era necesario y ha comprometido con ello la existencia misma de la razón en el seno del sistema social.

BIBLIOGRAFÍA.

Adam, J. The Republic of Plato. 2 vol. Cambridge, 1929.
Annas, J. "Plato's Myths of Judgement". Phronesis, 1982, 119-143.
Archer-Hind, R.D. The Timaeus of Plato. Londres-N.York, 1888.
Aubenque, P. El Problema del Ser en la Filosofía de Aristóteles. Madrid, 1981, (1962).
Austin, J.L. Palabras y Acciones. Buenos Aires, 1971 (1962).
Barker, E. Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. Londres-N.York, 1961, (1918).
Boyancé, P. Le culte des Muses chez les philosophes grecs. París, 1937.
Bowra, C.M. La Atenas de Pericles. Madrid, 1974, (1970).
Brandwood, L. A Word Index to Plato. Manchester, 1976.
Brochard, V. Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne. Paris, 1912.
Brisson, L. Platon, les mots et les mythes. París, 1982.
Brun, J. Platón y la Academia. Buenos Aires, 1977, (1961).
Burnet, J. "The Socratic Doctrine of the Soul", Proceedings of the British Academy for 1915-6
Burnet, J. Early Greek Philosophy, Londres, 1920.
Burnet, J. Greek Philosophy. Thales to Plato. Londres, 1968, (1914).
Cassirer, E. La Filosofía de las Formas Simbólicas. México, 1971, (1964).
Cassirer, E. El mito del estado. México, 1982, (1946).
Calvo Martímez, T. De los Sofistas a Platón. Madrid, 1986.
Classen, C.J."The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries". Proceedings of the African Classical Associations, 1959, 33-49.
Cornford, F.M. The Republic of Plato. N.York, 1979, (1941).
Cornford, F.M. Plato's Cosmology. Londres, 1966 (1937).
Cornford, F.M. La Teoría Platónica del Conocimiento. Buenos Aires, 1968
Cornford, F.M. La filosofía no escrita. Barcelona, 1974, (1950).
Cornford, F.M. De la Religión a la Filosofía. Barcelona, 1984, (1912).
Couturat, L. "Comte rendu de la soutenance de thése de Couturat", Rev. de Mét. et de Mor., IV, 1896, Suppl.
Couturat, L. De Platonicis Mythis. París, 1896.
Croiset, M. Platón, Oeuvres complétes, Hippias Mineur, Alcibiade I, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton. París, 1920.
Crombie, I.M. Análisis de las doctrinas de Platón. Madrid, 1979, (1962).
Cross, R.C. and Woozley, A.D. Plato's Republic: a Philosophical Commentary. Londres, 1979, (1964).
Crossman, R.H.S. Plato Today. Londres, 1937.
Cushman, R.E. Therapeia: Plato's Conception of Philosophy. Chapel Hill, 1958.
Davies, J.K. La Democracia y la Grecia Clásica. Madrid, 1978, (1971).
Diels, H. y Kranz, W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlín, 1960.

Dodds, E.R. Plato, Gorgias, a revised text with intro. and commentary. Oxford, 1959.
Dodds, E.R. "Plato and the Irrational", J.Hellenic Studies, 1945, 16-25.
Dupréel. Les Sophistes. Neuchatel-Paris, 1948-49.
Dodds, E.R. Los griegos y lo irracional. Madrid, 1980, (1950).Edelstein, L. "The Function of Myth in Plato's Philosophy", J.History Ideas, 1949, 463-481.
Eggers Lan, C. y otros. Los Filósofos Presocráticos. 3 vol. Madrid, 1978-9.
Elíade. M. Le Mythe de l'eternel retour. París, 1949.
Elíade, M. Mythes, reves et mystères. París, 1957.
Elíade, M. Aspects du Mythe. París, 1963 (trad. esp. Mito y Realidad, Barcelona, 1981).
Elíade, M. Imágenes y Símbolos. Madrid, 1974, (1955).
Escudero, J. "Mito y Filosofía. El Mito Platónico y su Significado". Perficit, 1968, 243-302, 307-345.
Farrington, B. Greek Science. Londres, 1944.
Ferguson, J. "Sun, Line and Cave Again", C.Quarterly, 1963, 188-93.
Festugière, A.J. Contemplation et la vie contemplative chez Platon. París, 1950.
Field, G.C. Plato and his Contemporaries. Londres, 1930.
Finley, M.I. Vieja y Nueva Democracia. Barcelona, 1980, (1973).
Frazer, J.G. The Golden Bough. Londres, 1912-15.
Friedländer, P. Plato. An Introduction. Princeton, 1973; vol.II, The Dialogues, First Period, 1964, vol.III, The Dialogues, Second and Third Periods, 1969.
Frutiger, P. Les Mythes de Platon. París, 1930.
García Calvo, A. "Dialéctica y Mito". Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos, 1964, 300-317.
García Gual, C. Prometeo: Mito y Tragedia. Madrid, 1979.
García Gual, C. Mitos, Viajes, Heroes. Madrid, 1981.
Gernet, L. Antropología de la Grecia Antigua. Madrid, 1983.
Gomperz, T. Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. 4 vol. Londres, 1969, (1905).
Gomperz, T. Sophistik und Rhetoric. Leipzig-Berlín, 1912.
Gosling, J.C.B. Plato. Londres, 1973.
Gould, J. The Development of Plato's ethics. N.York, 1972 (Cambridge, 1955).
Gould, T. Platonic Love. Londres, 1963.
Grote, G. A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great. 10 vols. Londres, 1988.
Grote, G. Plato and the Other Companions of Socrates. 3 vol. Londres, 1875.
Grube, G.M.A. El Pensamiento de Platón. Madrid, 1973, (1958).
Gulley, N. "The Interpretation of "No One Does Wrong Willingly" in Plato's Dialogues". Phronesis, 1965, 82-96.
Guthrie, W.K.C. Orfeo y la Religión Griega. Buenos Aires, 1970.
Guthrie, W.K.C. A History of Greek Philosophy:
Vol. 1. Madrid, 1984, (1962).
Vol. 2. Madrid, 1986, (1965).
Vol. 3. Cambridge, 1979-a (1964).
Vol. 4. Cambridge, 1980, (1975).
Vol. 5. Cambridge, 1979-b, (1978).
Guthrie, W.K.C. "Plato's Views on the Nature of the Soul", Entretiens Hardt vol.III, Vandeouvres-Genève, 1955, 3-22.

Guzmán Hermida, J.M. Isócrates, Discursos. 2 vol. Madrid, 1979-80.
Hackforth, R. Plato's Phaedrus. Cambridge, 1952.
Hamilton, E. and Cairns, H. Plato, The Collected Dialogues including the Letters, N.York, 1961.
Havelock, E.A. The Liberal Temper in Greek Politics. Londres, 1957.
Hegel, G.F. Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. México, ed.1977, (1883).
Hirzel, L. Der Dialog. Leipzig, 1895.
Irwin, I. Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues. Oxford, 1979.
Jaeger, W. Paideia. México, 1971.
Jaeger, W. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. Madrid, 1982, (1947).
Jaeger, W. Aristóteles. México, 1983, (1923).
Jesi, F. Mito. Barcelona, 1976.
Joseph, H.W.B. Essays in Ancient and Modern Philosophy. Oxford, 1935.
Kahn, C.H. "Plato's Cretan City". J.History Ideas, 1961, 418-24.
Kennedy, G. The Art of Persuasion in Greece. New Jersey, 1963.
Kerenyi, K. La Religión Antigua. Madrid, 1972, (1952).
Kirk, El Mito: su significado y funciones en las distintas culturas. Barcelona, 1973.
Kirk, G.S. y Raven, J.E. Los Filósofos Presocráticos. Madrid, 1969, (1966).
Kirk, G.S. The Nature of Greek Myths. N.York, 1982 (1974).
Laín Entralgo, P. "Die platonische Rationalisierung der Beschprechung "Epode" und die Erfindung der Psychotherapie". Hermes, 1958, 298-296.
Lafrance, I. La Theorie Platonicienne de la Doxa. París, 1979.
Lang, A. Myth, Ritual and Religion. Londres, 1887.
Lledó Iñigo, E. Platón, Obras Completas, vol.I (Introducción). Madrid, 1981.
Malinowski, B. Myth in Primitive Psychology. N.York, 1926.
Malinowski, B. Magic, Science and Religion. N.York, 1954.
Meldrum, M. "Plato and the Arché Kakon". J.Hellenic Studies. 1950, 65-74.
Meridier, L. Ion, Menéxene, Euthydème. Assoc.Budé. París, 1956, (1931).
Mondolfo, R. La Comprensión del Sujeto en la Cultura Antigua. Buenos Aires, 1968.
Montoneri, L. Il Problema del Male nella Filosofia di Platone. Padua, 1968.
Morrow, G.R. "Plato's Concept of Persuasion". P. Review. 1953, 234-250.
Morrow, G.R. Plato's Cretan City. Princeton, 1960.
Morrow, G.R. "Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus", Studies in Plato's Metaphysics, ed. R.E.Allen. Londres 1965, 421-437.
Morrow, G.R. "Plato and the Rule of Law", en G.Vlastos: A Collection of Critical Essays. 2 vols. N.York, 1971, vol. 1., 144-165.
Müller. M. Essay of Comparative Mythology. Oxford, 1856.
Müller, M. Contribution to the Science of Mythology. Londres, 1857.
Müller, C.W. "Protagoras uber die Götter". Hermes, 1967, 140-59.
Murphy, N.R. The Interpretation of Plato's Republic. Oxford, 1951.
Murray, O. Grecia Antigua. Madrid, 1981, (1980).
Nestle, W. Historia del Espíritu Griego. Barcelona, 1975.
Nettleship, R.L. Lectures on the Republic of Plato, Londres, 1898.
Olivieri, F.J. Platón, Eutidemo. Obras Completas, vol.II. Madrid, 1983.
O'Brien, M.J. The Socratic Paradoxes and the Greek Mind. Chapel Hill, 1967.
Ortega y Gasset, J. El Tema de Nuestro Tiempo. Col.Austral. Madrid, 1980.
Pabón, J.M.-Fernández Galiano, M. Platón, Las Leyes, ed., trad., notas y

estudio preliminar. Madrid, 1960.
Pabón, J.M.-Fernández Galiano, M. Platón, La República, ed., trad., notas y estudio preliminar. Madrid, 1969.
Pieper, J. Sobre los Mitos Platónicos. Barcelona, 1984 (1965).
Platón. Platonis Opera. ed. Burnet. Oxford, 1977.
Popper, K.R. La Sociedad Abierta y sus Enemigos. Buenos Aires, 1981.
Rees, D.A. "Bipartion of the Soul in the Early Academy". J.Hellenic Studies. 1957, 112-8.
Richardson, H. "The Myth of Er". C.Quarterly. 1926, 113-133.
Robin, L. "Sur la doctrine de la reminiscence", R.Etudes Grecques. 1919, 451-
Robin, L. Platon. Oeuvres complètes. vol.IV.2. Le Banquet. París, 1926.
Robin, L. Platón. París, 1935.
Robin, L. Platon. Oeuvres complètes. vol.IV.3. Le Phèdre. París, 1949.
Robin, L. Platon. Oeuvres complètes. vol.IV.1. Le Phédon. París, 1952.
Robin, L. La théorie platonicienne de l'amour. Paris, 1964, (1933).
Robinson, T.M. "Soul and Immortality in Republic X". Phronesis, 1959, 147-151.
Robinson, T.M. Plato's Psychology. Toronto, 1970.
Robinson, T.M. "Plato's Consciousness [illegible] Fallacy", Essays in Ancient Greek Philosophy, ed.Anton-Kustas, N.York, 1982.
Rodríguez Adrados, F. Ilustración y Política en la Grecia Clásica. Madrid, 1966.
Rodríguez Adrados, F. La Democracia Ateniense. Madrid, 1980, (1975).
Rohde, E. Psique. Barcelona, 1973, (1910).
Romilly, J de. Magic and Rhetoric in Ancient Greece, Harvard U.P., 1975.
Ruiz de Elvira, A. Platón, Menón. Ed., trad., estudio introductorio y notas. Madrid, 1970.
Ruiz Yamuza, E. El Mito como Estructura Formal en Platón. Sevilla, 1986.
Ryle, G. Plato's Progress. Cambridge, 1966.
Saunders, T.J. "The Structure of the Soul and the State in Plato's Laws". Eranos, 1962, 37-55.
Saunders, T.J. "Penology and Eschatology in Plato's Timaeus and Laws". C.Quarterly, 1973, 232-244.
Schuhl, P.M. La Obra de Platón. Buenos Aires, 1956, (1954).
Schuhl, P.M. La fabulation platonicienne. París, 1968.
Shorey, P. What Plato Said. Chicago, 1978, (1933).
Skemp, J.B. Plato. Oxford, 1976.
Sprague, R.K. Plato's Use of Fallacy: a study of the Euthydemus and some other dialogues. Londres, 1962.
Stewart, J.A. The Myths of Plato. ed. por G.R.Levy, Sussex, 1970, (1905).
Tate, J. "Imitation in Plato's Republic", C.Quarterly, 1928, 16-23.
Tate, J. "Plato and Allegorical Interpretation". C.Quarterly, 1929, 142-154.
Tate, J. "Plato and Imitation", C.Quarterly, 1932, 161-9.
Taylor, A.E. Varia Socratica. Oxford, 1911.
Taylor, A.E. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928.
Taylor, A.E. The Laws trans. with an Introduction. Londres, 1966, (1960).
Taylor, A.E. El Pensamiento de Sócrates. México, 1969, (1932).
Taylor, A.E. Plato, the Man and his Work. Londres, 1978, (1926).
Thorson, T.L. (ed. and introd.) Plato: Totalitarian or Democrat? Englewood Cliffs, N.Y. 1963.
Toranzo, M. Las Cartas de Platón. Madrid, 1970.

Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso. trad. F.Rodríguez Adrados. Madrid, 1973.
Untersteiner, M. Sofisti, Testimonianze e Frammenti. I-IV. Florencia, 1967-a, (1949).
Untersteiner, M. I Sofisti, Milán, 1967-b, (1949).
Verseny i, L. "The Cretan Plato". Rev.Metaph., 1961-2, 67-80.
Vernant, J.P. Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua. Madrid, 1973.
Vernant, J.P. Mito y Sociedad en la Grecia Antigua. Madrid, 1982, (1974).
Vlastos, G. "The Disorderly Motion in the Timaeus", Studies in Plato's Metaphysics, ed. R.E.Allen. Londres, 1965, 379-399.
Vlastos, G. (ed.) Plato: A Collection of Critical Essays. 2 vol. N.York., 1971.
Vlastos, G. Platonic Studies. Princeton, 1973.
Vlastos, G. "Creation in the Timaeues: Is it a fiction", Studies in Plato's Metaphysics, ed. R.E.Allen. Londres, 1965, 401-420.
Wilamowitz-Moellendorf, U. von. Platon. 2 vol., Berlín, 1920.
Wild. Plato's Modern Enemies and the Theory of the Natural Law. Chicago, 1953
Zaslavsky, Platonic Myth and Platonic Writing. Washington, 1981.
Zeller, E. Fundamentos de Filosofía Griega. Buenos Aires, 1968.

ÍNDICE.

PARTE I. LA EXPERIENCIA PLAtÓNICA DE LO IRRACIONAL.

Capítulo 1. La Irracionalidad del Estado. Pág. 1-46.
Capítulo 2. Los ideólogos de lo Irracional. Pág. 47-76.

PARTE II. LA CONCEPCIÓN IRRACIONAL DE LA PERSUASIÓN Y EL PROGRAMA PLATÓNICO.

Capítulo 3. La concepción Irracional de la Persuasión. Pág. 77-174.

PARTE III. MITO Y PERSUASIÓN.

Capítulo 4. La Presencia del Mito. Pág. 176-200.
Capítulo 5. Los Diálogos Socráticos. Pág. 201-231.
Capítulo 6. El Menón y el Gorgias. Pág. 232-249.
El Fedón. Pág. 250-266.
Capítulo 7. De la República al Timeo. Pág. 267-305.
Capítulo 8. Las Leyes. Pág. 306-342.

RESUMEN Y CONCLUSIONES. Pág. 343-353.

BIBLIOGRAFÍA. Pág. 354-358.

ÍNDICE. Pág. 359.