

LOS MITOS SOBRE EL HADES EN PLATÓN

Una lectura ética

Por: Juan Fernando Mejía Mosquera

Universidad Javeriana

Fedro - ¡Ah, Sócrates! se te da con facilidad comprender historias de Egipto o de cualquier otro país que te venga en gana.

Sócrates - Los sacerdotes del templo de Zeus de Dodona, amigo mío, dijeron que las primeras palabras proféticas habían procedido de una encina. A los hombres de entonces, pues, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, les bastaba en su simplicidad con oír a una encina o a una piedra, con tal que dijesen la verdad. Pero a ti tal vez te importa quién es y de dónde es el que habla. Pues no atiendes únicamente a si las cosas son como las dice o de otra manera. (Fedro 275b3-c2)

La réplica de Sócrates al joven Fedro manifiesta dos formas en las que Platón estimaba el valor del mito. Lo que Platón llama mito es, en ciertas ocasiones, un antiguo decir sujeto a la transformación artificiosa de los poetas orales e imposible de comprobar, una habladuría o un cuento de viejas y, en otras, uno de los modos en que el lenguaje puede auxiliar al pensamiento en su búsqueda de la verdad.

Así pues, lo que Platón llama mito no es únicamente el relato maravilloso. Ocurre que las historias que se cuentan sobre tiempos antiquísimos, tanto como las afirmaciones reunidas a favor de una postura conformando un argumento,¹ pueden, en un momento dado, ser consideradas por Platón o por alguno de los personajes que intervienen en sus diálogos como mito o como *lógos*.

En Platón, distintas formas de discurso pueden contener el engaño o llevarnos a la verdad, es posible decir que hay mitos mentirosos tanto como hay mentirosos argumentos o discursos falaces, y hay mitos que hacen posible que el alma piense cosas que no podría pensar de otra manera, tanto como existen argumentos que cumplen una función similar. Los factores que determinan que una de las dos cosas ocurra pueden obedecer a la estructura

1 Los tres discursos del *Fedro* son llamados mitos, y relatos como el de *Theuth* son llamados *lógoi*.

dramática del diálogo,² postularse como punto de partida al ofrecer discursos no argumentativos sobre temas de singular dificultad³ de manera que el mito expanda las posibilidades del discurso de acercarse a dar razón de los más altos objetos del pensamiento.⁴

Mito puede ser, entonces, una forma de discurso, un género, pero también una función de la argumentación o de la lectura. Podemos oponer mito a *lógos* formalmente, como el relato al razonamiento, o en virtud de su capacidad de manifestar lo verdadero. Esta última no reside del todo en la expresión ni en su forma sino en la disposición del alma del que lee o investiga junto al texto platónico.

A pesar de que en algunos ejemplos la oposición mito-*lógos* parece borrosa, en otros casos es muy clara, el mito se hace en Platón objeto de severas críticas,⁵ censuras y rigurosas clasificaciones.⁶ Tal como ocurre con los mitos recibidos de diversas tradiciones antiguas y comunes. Una gran parte de los mitos que Platón incluye en sus obras como registro de opiniones generalmente antiguas, tradicionalmente admitidos, son considerados por él como errores serios que entrañan no pocos peligros. Creo que es necesario, entonces, tener presente una clara distinción entre la crítica al mito tradicional, que puede llevar a hacer usos pedagógicos del mismo una vez reformado y el uso del mito dentro de una investigación filosófica como herramienta del pensamiento.

Es el estricto tratamiento de los mitos recibidos de la tradición lo que más vivamente contrasta con el uso de mitos producidos o reeditados por Platón para propósitos netamente filosóficos. En este artículo quiero considerar tres de ellos y establecer la forma en que puedan ser leídos adecuadamente, especialmente tratando de establecer las repercusiones

2 La opción entre mito y *lógos* en el *Protágoras* (320.c), la advertencia con la que se abre el mito final del *Gorgias*. (522e-523a).

3 La investigación sobre el alma en el *Fedro* (246a), el relato cosmológico del *Timeo* (26e), el relato sobre la guerra entre la antigua Atenas y la Atlántida en el *Critias* (106b-108a).

4 *República*, investigación sobre el bien (506d-e).

5 Al comienzo del *Fedro* encontramos este célebre pasaje: “(...) Pero yo, Fedro, aunque por una parte considero sugestivas tales explicaciones, las estimo por otra como obra de un hombre tan sutil y laborioso como desafortunado. Y no por otro motivo, sino por el de que sucesivamente le será menester rectificar la figura de los Hipocentauros, y a continuación la de la Quimeras, viiniendo después, como un verdadero torrente, una muchedumbre de Gorgonas y Pegasos semejantes y multitudes de otros seres prodigiosos, sin contar con los portentos relativos a ciertas naturalezas objeto de leyendas. Y si alguno por no creer en ellas, trata de reducirlas una por una a los límites de lo verosímil, haciendo uso de cierta rudimentaria sabiduría, se verá necesitado para ello de mucho tiempo. Y yo no tengo tiempo en absoluto para tales lucubraciones. El motivo, amigo mío, es el que no puedo aún conocerme a mí mismo, según prescribe el oráculo de Delfos. Y me parece ridículo, ignorando todavía eso, considerar lo que a mí no me atañe. De ahí que mando a paseo esas cuestiones, y dando fe a lo que se cree de ellas, no ponga mi atención, como decía hace un momento, en ellas sino en mí mismo, con el fin de descubrir si por ventura soy una fiera con más repliegues y tuhos que Tifón, o bien un animal más manso y más sencillo, participe por naturaleza de un algo divino y sin tuhos (...)” 229d-230a.

6 *República* II y III.

de tipo ético que tienen dentro de la obra de Platón.⁷ Procederé realizando, en primer lugar, algunas consideraciones generales sobre el lugar del mito en la filosofía de Platón; a continuación realizaré un comentario de los tres mitos que nos ocupan; por último formularé dos tipos de conclusiones: las metodológicas y las éticas.

1. Consideraciones generales sobre el mito en Platón

El tema del mito no es un asunto marginal en Platón, tampoco puede considerarse casual la utilización que hace de él como recurso para la expresión de su pensamiento.⁸ Ya sea que lo estudie o que lo utilice, el mito tiene una presencia notoria y efectiva en el pensamiento de Platón. Podemos distinguir dos tipos de estudios sobre el mito en Platón, a saber:

1.1. Crítica de la comunicación y la tradición

La posición de Platón en la historia de la cultura griega lo convierte en testigo y protagonista de una transformación que afectó su carácter radicalmente. El estudio que Platón hace del mito se enmarca en una descripción crítica de las formas de comunicación⁹ y educación¹⁰ de la sociedad griega de su tiempo, en la cual se incluye necesariamente una recepción escrupulosa y llena de minuciosas distinciones de la tradición mítica y poética más antigua.

Platón se encuentra en el incierto límite entre la primacía de las tecnologías de la palabra oral en la conservación de la memoria común y la inminente toma de control de dicho terreno por parte de la palabra escrita. Por ello, Platón puede:

7 Este tema fue tratado ya por Julia Annas en su artículo: *Platos Myths of Judgement* en: *Phronesis*, 27, 1982, p. 119-143, para la discusión ver: JONSON, Ronald-R. *Does Plato's Myth of Er Contribute to the Argument of the Republic?*, en: *Philosophy-and-Rhetoric* (1). 1999; 32, p. 1-13. Agradezco esta información a María Isabel Santa Cruz.

8 Los principales estudios consagrados al tema del mito en Platón son el de BRISSON, Luc. *Platon: les mots et les mythes*. París, 1994 (1982); y el de DETIENNE, Marcel. *La Invención de la mitología*. Barcelona, 1985, (París, 1981).

9 Sobre el tema, véase el estudio de CERRI, Giovanni. *Platone: sociólogo della comunicación.*, Milán, 1991.

10 La revisión de la educación en Platón como crítica de una tecnología de la comunicación es un tema que ha sido ampliamente desarrollado a partir del trabajo de HAVELOCK, Eric A. *Prefacio a Platón*. Madrid, 1994 (Cambridge, Mass., 1963). Véase también: VEGETTI, Mario. *Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon*, en: DETIENNE, Marcel (ed). *Les Savoirs de L'écriture en Grèce Ancienne*, Lille, Press Universitaire de Lille: 1988, *Cahiers de philologie* 14. Serie Aparat critico, p. 387-419.

- describir minuciosamente las condiciones de producción y transmisión del mito; señalando el ámbito festivo, religioso, competitivo en el que se realizan algunas audiciones y distinguiéndolo del ámbito privado y doméstico en que otras de ellas tienen lugar;
- establecer las formas en que sus productores se relacionan con sus destinatarios, caracterizando las figuras del poeta y de los demás comunicadores de mitos, profesionales y no profesionales. Se destaca aquí la atención que le dedica a la mujer mayor, relatora de mitos;
- distinguir los elementos que le conforman como mensaje. Distinción *lógos-léxis*. Distinción armonía-discurso, los elementos de cada una, y su forma de subordinación. No debe olvidarse la distinción entre las tres formas de construir los poemas: la mimesis directa, la narración y el género mixto.

Las características del mito que se determinan según la forma de comunicación tienen consecuencias directas sobre la naturaleza de su contenido. Platón considera especialmente la relación entre el mito poético y la verdad, su capacidad de producir emociones y por tanto de afectar la conformación moral y el equilibrio del alma humana en la célebre polémica con los poetas en la *República*.

Gracias a los análisis de Platón podemos comprender que el referente del mito tradicional es remoto y, en cierto sentido, indeterminado en cuanto a su localización espacio-temporal, se refiere a los rasgos esenciales de una práctica en cuanto derivados de su origen. Platón distingue también una tipología de sus asuntos: dioses, héroes, hombres, hades, etc.. Todas estas características son evaluadas por él desde el punto de vista de la verdad y de la conveniencia común e individual.

Los mitos tradicionales sobre el Hades son considerados desde esta perspectiva en dos aspectos: la coherencia con una noción correcta de la divinidad y del otro mundo como una fuente de bienes y, la conveniencia ético-política de estos relatos en cuanto al **valor paradigmático** de su contenido. Asimismo, según las consecuencias que tiene el evidente poder de afección de la forma externa o armonía sobre las almas de quienes conforman la audiencia.

1.2. Uso filosófico del mito

El empleo del mito para fines filosóficos es variado pero cumple un número definible de funciones dentro de la construcción de los textos y, principalmente, los razonamientos platónicos. En dicho uso encontramos:

- Oposición mito-*lógos*, con todas sus ambigüedades. El mito completa el *lógos* por muchos motivos.
- Consideraciones sobre el valor de verdad. De las cuales encontramos una variedad interesante en el *Fedro* en el que se puede investigar de cuantas formas es posible preguntar si un mito es verdad.
- El mito es la forma en que el pensamiento y el lenguaje pueden intentar enfrentarse a investigaciones que de otro modo consideradas resultarían sobre-humanas.
- Explicación según el origen, como en el caso de la virtud política en el mito de Prometeo en el *Protágoras*.

Recepción-adaptación-invención de una tradición antigua

Un lector de Platón que tenga presente esta consideración afirmará con Szlezák:

Es con este tránsfondo (la posibilidad de una doble valoración de mito y *lógos*) con el que hay que ver la tan traída y llevada cuestión de si el mito está subordinado al *lógos* o si su naturaleza es la de comunicar una verdad más alta que no es alcanzable para el *lógos*. Esta última suposición de un contenido de verdad más alto por parte del mito surge de la forma de sentir de las modernas corrientes irracionalistas y no puede apoyarse en reflexiones de Platón. Por otro lado, una subordinación del mito al *lógos* tampoco puede aceptarse si con ello hay que entender que el mito sea un ornamento más o menos innecesario, una expresión diferente de carácter puramente ilustrativo de puntos de vista obtenidos por otros medios [...] Es cierto que el fin último del filósofo es la penetración dialéctica de la realidad que se cumple en el *lógos* argumentador. Pero no puede renunciar a la fuerza psicagógica del mito; además, la capacidad de las imágenes e historias de presentar un contenido de forma global e intuitiva es un complemento imprescindible del análisis conceptual. Visto así, el mito aparece como una segunda vía de acceso a la realidad que ciertamente, en cuanto contenido, no puede ser independiente del *lógos*, pero que ofrece, sin embargo, frente a él un *plus* que no puede ser sustituido por nada.¹¹

Los mitos sobre el Hades, y de un modo explícito el del *Gorgias*, juegan con la oposición mito-*lógos*. La posibilidad de comprender un mito como *lógos* parece radicar en las relaciones que puedan tenderse con otras nociones construidas en investigaciones previas en el mismo diálogo o en otros. En el caso del *Gorgias* las relativas al alma y al deseo. Pero también tiene que ver con la capacidad individual del lector o interlocutor para convertir el discurso recibido en un vehículo de la verdad.

11. SZLESÁK, Thomas. *Leer a Platón*. Madrid, 1997 (Milán, 1991), p. 141-142.

2. Comentario a los mitos sobre el Hades

La conversación por medio de la cual Platón introduce el tema de la justicia en la *República* es un cortés diálogo entre Sócrates y Céfalo. Este hombre próspero y prudente se gana la admiración de Sócrates por la manera que tiene de enfrentar con serenidad la vejez: no echa de menos la juventud y sus afanes, ni maldice a la vejez por traer las privaciones que impone. Cuando Sócrates le pregunta si la dulzura de su vejez se debe en alguna medida a la riqueza, este responde que para un hombre discreto la vida sin recursos no es fácil pero que tampoco puede serlo para un intemperante aunque sea muy rico. Cuando Sócrates vuelve a preguntar, pidiendo a Céfalo que señale el mayor beneficio que se obtiene de poseer una gran fortuna, este ofrece una respuesta en la que se conjugan en una imagen única los diversos aspectos de la naturaleza ética de los mitos sobre el Hades:

(...) Porque has de saber, Sócrates —siguió—, que cuando un hombre empieza a pensar que va a morir, le entra miedo y preocupación por cosas por las que antes no le entraban, y los mitos que se cuentan acerca del Hades, de que el que ha delinquido aquí tiene que pagar allí la pena, mitos hasta entonces tomados a risa, le trastornan el alma con miedo de que sean verdaderos; y ya por la debilidad de la vejez, ya en razón de estar más cerca del mundo de allá, empieza a verlos 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 cometido muchas injusticias durante 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, no ya respecto de cualquiera sino del discreto; pues para no engañar ni mentir, ni aún involuntariamente, y para no estar en deuda de sacrificios con ningún dios ni de dinero con ningún hombre, y partir así sin miedo al mundo de allá, ayuda no poco la posesión de riquezas (*República* 330.d-331.b).

Los mitos sobre el Hades, en los que se habla de premio y castigo en una vida posterior para los hombres según hayan obrado en este mundo, producen temor al hombre que sabe que pronto va a morir. Sólo un examen concienzudo de la propia vida en el que se la encuentre libre de deudas y de transgresiones contra hombres o dioses, produce serenidad y hace posible enfrentar la muerte con esperanza. El que es justo se alegra de no padecer las visiones y sobresaltos que llenan las noches de la vida del que se sabe injusto.

Así, los mitos tradicionales sobre el Hades no hablan primordial e inmediatamente a la **razón**, sino que le plantea vivamente un conflicto por medio de un conjunto complejo de **emociones**. El mito afecta específicamente lo que Platón llama **parte inferior del alma**. En ese poder radica su peligro. Sin embargo, según Brisson, la utilidad de los mitos revisados

por el filósofo reside en que, por medio de la afección que generan, pueden apoyar el dominio de la parte racional sobre la inferior.

Este dominio de la parte racional sobre el resto del alma es lo que hace posible una vida moral en la que aparezca la justicia y es la justicia la que favorece una vida feliz. Quien considera, como Céfalo, que el valor de su fortuna reside en que le ha ayudado a no cometer injusticias, observa que el final de una vida justa es también placentero. Esta certeza la obtiene al anticipar sobre sus actos, gracias a la reflexión, el juicio que, según el mito, tendrá lugar al morir. Ya antes de la muerte este hombre moderado y justo goza de una alegría que es prenda de la que, según el mito, le espera como recompensa en la continuación de su existencia tras la muerte. Los mitos, imágenes del Hades, inspiran, junto a la actitud con que se enfrenta la muerte, una relación con la vida misma que depende de si se encuentra en ella y en sus actos la presencia permanente de la justicia. El sujeto que se examina tomando como referencia los mitos sobre el Hades padece en vida las consecuencias de sus actos, aunque lo haga como evocación de padecimientos mayores que le esperan en la vida posterior. De este modo el mito que traslada a otro mundo los gozos y las penas propias de la vida en este, las devuelve a él por el efecto emocional que como imagen es capaz de generar. El Hades permite comprender y evaluar la vida que se vive y en cuanto vivida.

Estos efectos que en la vida de un ciudadano común son favorables se muestran aún más provechosos cuando el examen de la vida se realiza filosóficamente.

Céfalo recibe los mitos del Hades directamente de la tradición y describe su poder de afección como capacidad de generar temor. Esta potencia del mito es considerada en extenso al pasar revista a las tradiciones que se reciben de los poetas. Por causa del papel de los mitos en la educación y de estos mitos en particular en la configuración de una imagen de la muerte y la fundación de una virtud como el valor, el análisis de los mitos del Hades que encontramos abriendo el libro III de la *República* insiste en que el poeta debe realizar una alabanza del lugar, evitar en todo momento dar de ella una imagen lúgubre y expulsar de sus poemas los lamentos, los llantos y las actitudes desgarradas de quienes hacia él se dirigen. Así pues, el guardián de la *pólis* ideal de Platón tendrá una relación con el Hades distinta a la que sostiene Céfalo en cuanto al contenido de su representación y al tipo de emociones que esta genera, sin embargo, mantiene también una relación afectiva inspirada en el mito. En el análisis de los mitos tradicionales en la *República* encontramos un elemento fundamental en la consideración del pensamiento ético de Platón: las disposiciones morales se generan por hábito y los hábitos se determinan por la repetición de conductas que pueden diseñarse y modificarse con miras a la generación de una disposición determinada.¹²

Cuando el legislador-educador escoge a qué imágenes e historias va a exponer a los jóvenes y niños a su cargo, escoge también qué emociones se generarán en ellos habitualmente y, por ende, cuáles serán los rasgos principales de sus disposiciones a la

12 *República* 386a, y siguientes.

acción. Cuando el legislador insiste en que el niño tenga una imagen serena del Hades intenta que pueda enfrentarse con valor al peligro, que no huya de la muerte como de un mal, de manera tal que pueda valorar las bellas acciones más que a la vida misma.

Estas visiones delatan usos comunes o públicos de la tradición poética sobre el Hades, aún no hemos visto el uso filosófico que Platón da a los mitos dentro de sus investigaciones, exposiciones y para provecho moral de quien filosofa. Este es el siguiente paso:

¿Cuáles son los mitos platónicos del Hades? Hacer esta pregunta tiene sentido toda vez que podemos confundir la imagen platónica de este lugar con su visión de la muerte y del destino del alma tras ella. Estos temas están relacionados intimamente pero no tienen la misma extensión. Hay mitos que nos hablan de lo que sucede a las almas tras la muerte pero que no mencionan al Hades, el más hermoso de ellos es el del *Fedro* que nos habla de cómo se reúne con la divinidad la pareja de amantes-filósofos que han cultivado juntos y durante la vida el deseo de los objetos más altos.¹³ El escenario de ese relato es el cielo y la región superior. Los mitos del Hades incluyen en mayor o menor medida una descripción del lugar, de su paisaje, de su arquitectura, incluso de su hidráulica como vemos en el *Fedón*. El Hades hace parte de la topología de lo invisible que Platón cultivó con excelencia.

Así pues consideraremos a continuación mitos que se incluyen dentro de argumentaciones filosóficas de problemas que incluyen dimensiones éticas y que se desarrollan en este **lugar** que la tradición ponía habitualmente entre sombras y en los abismos del mundo,¹⁴ al cual llegaban las almas de los antiguos héroes entre lamentos y en el que encontramos las sombras de guerreros que echan de menos el fragor del combate.¹⁵ Debemos anotar, además, que los mitos que Platón va a usar filosóficamente provienen de tradiciones religiosas¹⁶ paralelas a la religión olímpica de inspiración homérica, como el orfismo, de reelaboraciones de la tradición homérica o bien de fuentes extranjeras realmente existentes o inventadas para la ocasión, como lo muestra el epígrafe.

13 *Fedro* 256a y siguientes.

14 HESÍODO. *Teogonía* v. 455 dice que “Rea entregada a Cronos tuvo famosos hijos, Histia, Démeter, Hera de áureas sandalias, el poderoso Hades que reside bajo la tierra con implacable corazón”. Hades es una divinidad personal antropomórfica que habita una **resonante mansión** en compañía de Perséfone a quienes algunas versiones califican de **temible**. Es famosa la imagen con la que Hesíodo describe el abismo que habita la pareja: “Pues un yunque que bajara del cielo durante nueve noches con sus días, al décimo llegaría a la tierra; igualmente un yunque de bronce que bajara desde la tierra durante nueve días, al décimo llegaría al Tártaro”. *Ibidem.* vv. 768 y 720; “...el Hades, señor de los muertos que habitan bajo la tierra”. *Ibidem.* v. 850.

15 HOMERO. *Odisea* XI, XXIV.

16 Sobre el tema se pueden consultar las obras: de BORTOLOTTI, Arrigo. *La religione nel pensiero di Platone*. Firenze, 1991; y MORGAN, Michael. *Platonic piety: philosophy and ritual in fourth century Athens*. New Heaven: Yale University Press, 1990.

2.1. El juicio de Minos, Radamantis y Eaco

El texto con el que concluye el *Gorgias* (523.a-527.e) plantea varias cuestiones interesantes, tanto de orden teórico como de carácter ético. En ambos tipos de asuntos está en juego la comprensión de lo que es la filosofía entendida como forma de vida. Esta es una característica común a los tres mitos que consideramos aquí.

El examen racional de la vida, tanto para Sócrates como para Platón, hace que la vida sea digna de ser vivida. Sin embargo el filósofo que vive de esta manera encara un enorme riesgo pues, según sostienen los diálogos y confirman los mitos, es necesario que la consideración racional de la vida termine por señalarle un modo de vivir regido por la justicia. ¿En qué sentido vivir según la justicia constituye un riesgo para quien así vive? El carácter de la filosofía socrática y varias de sus convicciones distintivas se muestran no tanto en el modo de **responder** esta pregunta sino en la manera que tendrá de transformarla.

Calicles, el político que tiene una forma de amar al pueblo ateniense que consiste en seguir cada uno de sus caprichos, le aconseja a Sócrates abandonar la filosofía, un quehacer de niños que se ve muy mal en un hombre tan viejo. Para ello recurre a varios argumentos entre los cuales se destaca el último pues tiene la cruel apariencia de una premonición: si Sócrates insiste en llevar la vida que lleva y en vivirla según la prioridad de la justicia, seguramente, no será capaz de defenderse a sí mismo si un hombre malvado le acusara ante la ciudad de perjudicar a los jóvenes. Según Calicles, lo más probable es que Sócrates pueda perder su vida pues carece de la habilidad requerida para manipular a los jueces según sus intereses. En ese orden de ideas, la invitación de Calicles parece ser el producto de una sincera preocupación por el bienestar de su interlocutor.

En el rechazo de Sócrates a la propuesta de Calicles y en su reiteración de su opción por la filosofía encontramos una motivación que no es fácil de entender: la salud del alma vale más que la vida misma, la injusticia es más temible que el sufrimiento y que la muerte. El orden de prioridades y de estimación de Sócrates resulta, evidentemente, incompatible con el de Calicles. Por ello insiste: la mejor protección que en semejante trance puede desear un hombre es una que Sócrates posee y conserva gracias a la filosofía y consiste en **no haber dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres... Porque nadie teme la muerte en sí misma, excepto el que es totalmente irracional** (*ἀλόγιστος*) **cobarde** (*ἀναιδρος*) **lo que si teme es cometer injusticia** (*ἀδικειν*). (522.d-e)

Este tipo de respuesta ha desesperado a los interlocutores de Sócrates durante toda la extensión del diálogo y no han cesado de chocar contra los ingeniosos argumentos que lo apoyan. Cuando es muy poco probable que pueda irse más lejos o proclamar más claramente la prioridad de la justicia sobre la vida, Sócrates decide explicar a Calicles la importancia de la justicia como salud del alma con un lenguaje propio del relato, de manera que formula la cuestión en los siguientes términos **que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos** (*πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἀΐδουν ἀφικέσθαι*) **es el más grave de todos los males** (*πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστιν*) (522.e.4-5). El lenguaje ha cambiado

pues se ha operado un paso de formulaciones hasta cierto punto abstractas, como **es mejor padecer injusticia que cometerla**, a presentar una representación que tienta nuestra imaginación: un alma que desciende al Hades marcada por la injusticia. Este cambio de lenguaje anuncia el paso de procedimientos argumentativos a un nuevo registro, el del mito.

Pero este diálogo lleno de paradojas no deja de sorprendernos porque justo cuando pensamos que vamos a pasar del argumento al relato, del *lógos* al mito, leemos que la divergencia moral entre Sócrates y Calicles se extiende hasta el terreno de la valoración del discurso pues Sócrates sabe muy bien que este **bello discurso** (*καλος λόγος*) que él mismo considera un discurso verdadero será considerado por Calicles como un mito.

Por tanto se cumple aquí la sospecha anticipada de que la diferencia entre mito y *lógos* es algo más que formal y tiene que ver tanto con la disposición moral del interlocutor como con su capacidad de remitirse a un principio superior a partir de una imagen o formulación que lo evoque. Lo que convierte a un mito en *lógos* es el hecho de que remita el pensamiento de quien lo examina a un principio más alto, lo interesante es que, como se verá en todos nuestros mitos, esa disposición no es meramente cognitiva, sino que incluye el conjunto del alma, es decir: también es moral.

El mito es, a grandes rasgos, el siguiente: de acuerdo con Homero, existe desde tiempos del reinado de Crono una ley según la cual **el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a la isla de los bienaventurados** y tener allí una existencia dichosa pero el que ha sido **injusto e impío**, debe expiar sus delitos en el Tártaro.

El modo en que se decidía antiguamente quién se hacía acreedor de tal o cual destino era el siguiente: **los jueces estaban vivos y juzgaban a los hombres vivos en el día en que iban a morir**. Semejante práctica implicaba que los juicios fuesen defectuosos y que muchos hombres que no lo merecía alcanzaran premios o castigos que no eran adecuados a las vidas que habían vivido.

Zeus encontró una solución que habría de garantizar juicios justos, pero que implicaría una reformulación total de la relación de los hombres, en primer lugar, con su propia muerte y, por tanto, con la forma en que deciden vivir sus vidas. Este último, pienso, es el elemento capital de la enseñanza de los mitos sobre el Hades, por lo menos en lo que podría considerarse el aspecto moral. Por orden de Zeus, los hombres ya no conocerán el día de su muerte, ni irán vivos a juicio y no tendrán la oportunidad de cubrirse de vestidos de gala ni de hacerse acompañar de testigos y parientes, no podrán usar ninguna forma de adulación para manipular a sus jueces pues estos estarán también muertos y desnudos y realizarán sus juicios ya no basados en la apariencia del cuerpo sino en su examen del alma desnuda.

Se nombrarán tres jueces: Minos, Radamantis y Éaco: Radamantis juzgará a los asiáticos, Éaco a los europeos y Minos será un conjuez en los casos más difíciles. Los juicios se llevarán a cabo en la encrucijada en la que se parten los caminos que van al Tártaro y a la isla de los bienaventurados. El lugar es muy importante en los mitos del Hades, en este encontramos menciones geográficas de las cuales existe experiencia común: Asia y Europa

son dos de las partes del mundo conocido por el hombre, la encrucijada es parte de la geografía del mundo de los muertos.

Los tres jueces darán su veredicto basados en el estado del alma, no del cuerpo, aprovechando una peculiaridad que Sócrates explica diciendo que el alma conserva en sí las huellas de su modo de vida al morir tanto como un cuerpo las mantiene temporalmente cuando ya no está vivo y es solamente un cadáver. Del mismo modo que el cuerpo guarda las cicatrices de sus heridas o enfermedades, el alma lleva los rastros de sus injusticias. Siendo estos plenamente visibles al juez, su veredicto resultará más justo.

Este cambio implica que quien quiera ir en busca de una buena vida tras la muerte no debe confiar en la adulación y la retórica sino que debe cuidar el alma practicando la justicia y esto no puede hacerse realmente sin la práctica de la filosofía.

Definir con justicia premios y castigos es de gran importancia porque privar al injusto de su castigo es hacerle un mal y negarle un bien, el mal de permitirle continuar enfermo y no curarle. Para Platón la doble utilidad del castigo es terapéutica y pedagógica. El castigo hace mejor al injusto curándolo, y detiene por temor al que aún no comete injusticia.

¿Quiénes merecen y quiénes necesitan el castigo? Platón clasifica de la misma forma en todos los mitos sobre el Hades: existen hombres excelentes, hombres mediocres que han cometido errores pero que pueden liberarse de su injusticia y hay criminales sobresalientes que no tienen cura posible, que un alma caiga en alguna de estas categorías determina su premio o su castigo y que el castigo sea curativo o pedagógico para otros. En los extremos, según Sócrates sólo se encuentran las almas más grandes, que la mayoría de las veces terminan por causar los más grandes males. (Punto en común con *República VI*).

El juicio de las almas tiene lugar, entonces, sin que ninguna información distinta de la salud del alma, que los jueces tienen a la vista de manera inmediata, pueda cambiar o influir en su dictamen. Por ello los que han vivido vidas inmoderadas van al Tártaro. Mientras que los jueces se **admiran**, cuando se encuentran con alguien que ha practicado la filosofía durante toda la vida.

Sócrates insiste en su intención al finalizar el mito: desea hacer lo más claro posible que su opción de vida, el cultivo de la filosofía, es una garantía para sí mismo cuando llegue el momento de presentarse al juicio. No desaprovecha la oportunidad de invitar a Calicles a que vele por sí mismo cultivando la filosofía y proclama cómo hace lo posible porque otros sometan su vida a examen.

Por último, es necesario anotar que el mito no tiene en este caso ni en los otros el carácter de un argumento terminante ni aspira a mostrarse como un motivo último para tomar una decisión sobre el modo de vida de cada uno. Sócrates insiste en que la investigación sobre esos asuntos puede continuar. Diciendo: **quizá esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero** (527.a). Sin embargo, las opciones

recogidas en el mito constituyen el punto más alto de la investigación llevada a cabo hasta aquí. Antes bien, el mito se muestra como ilustración de puntos que ya han sido establecidos en la discusión, cuyo peso no han sido capaces de levantar los contrincantes de Sócrates. No se está remitiendo a la imagen mítica para sustentar sus posiciones éticas sino que las ilustra por medio de ellas. El hipotético juicio de Minos, Radamantis y Éaco, en el que el filósofo probablemente pueda defenderse con éxito, se contrapone al juicio terreno en el que seguramente sería derrotado, estando clara la diferencia de valor entre ambos, es fácil entender que Sócrates invite a sus interlocutores a hacerse capaces de salir bien librados en el juicio después de la muerte como una manera de ilustrar la justificación de la opción por la justicia. Aquí está claro que la trascendencia no sustenta la opción moral del filósofo.

2.2. El destino de las almas en el *Fedón*

Una larga y numerosa tradición de lectores del *Fedón* ha visto en él una celebración o, por lo menos, una consolación ante la muerte. Asimismo, ha encontrado en él una fundación de la noción platónica de alma que se construye con el mismo rigor y claridad con que se desprecia el cuerpo. Ciertamente es muy difícil ver otra cosa en el texto cuando su recepción ha impregnado la carne y la sangre de la gramática de lo espiritual.

Sin embargo, es posible decir también que el *Fedón* es un manifiesto de la filosofía platónica tanto como la *Apología* lo era de la socrática, y que en él se celebra ésta como una forma de vida divergente de las costumbres y los ordenes de valor habituales entre los hombres. El deseo aparece como un punto determinante. El filósofo es alguien que ama apasionadamente algo que casi nadie cree que existe y aquellos que lo admiten difficilmente ven en ello un objeto de amor. Si el objeto supremo de amor de este enamorado es tan extraño, su conducta no podrá serlo menos. El filósofo es alguien que puede estar alegre o, por lo menos, sereno en la circunstancia en la que la mayoría encontraría motivos de tristeza y una ocasión para la desmesura y el desgarramiento.

Sócrates pasa sus horas en el cultivo del mismo amor que lo ha conducido a la muerte y se entrega a ella como un hombre feliz. En su felicidad y en su coherencia puede haber una manifestación de abandono y de negación, de decadencia en el sentido de Nietzsche, pero también hay una afirmación rebelde: muero amando lo que nadie se atrevió a amar de la misma manera, mi amor hace que os deje a vosotros, hombres, seguir viviendo y disputándoos vuestras pequeñas miserias y esclavitudes. Los amos que yo aceptaría tener, ni vosotros ni yo mismo somos capaces de imaginarlos.

Así, dentro de la contemplación del alma y su destino, de la naturaleza de la muerte y ante la intriga de lo que vendrá cuando haga efecto el veneno, Sócrates nos deja una imagen de su esperanza.¹⁷

17 Para definir la cuestión de en qué sentido los mitos filosóficos del Hades obran como *lógos* es preciso

Se trata de una imagen desconcertante pues es la más compleja de las tres que analizamos, en términos cosmológicos. Sócrates describe cómo llegan las almas de los muertos a la región que les está destinada según el juicio que de ellas hagan los encargados y la guía que sus daimones puedan darles. El camino no es sencillo ni claro y el viaje no es corto. También aquí hay bifurcaciones como en el *Gorgias* pero múltiples. Tras el juicio, las almas que vivieron en la maldad son abandonadas y rehuídas por las demás, sin guía ni compañía son presa de la necesidad y ella las pone donde les toca estar. Mientras que las almas de los justos son conducidas por los propios dioses a su morada dichosa. La diferencia entre unas y otras la da la **purificación** que en el contexto del *Fedón* no es otra cosa que la práctica de la filosofía entendida como búsqueda del pensamiento puro por separación del cuerpo, de sus datos sensibles y sus apetitos, y la realización de una vida completamente guiada por la justicia. El alma del filósofo está en disposición de ser **guiada**, mientras que la del amante del cuerpo es abandonada a una necesidad netamente mecánica.

Y no digo esto en sentido figurado pues la mayor parte del mito del *Fedón* es una descripción de las regiones de la tierra que son alcanzadas por el alma al separarse del cuerpo, desde las cimas del hiperuranio, habitado por un pueblo de bienaventurados y dichosos hasta los abismos del Tártaro. Platón se toma el tiempo de describir su flora y su relieve, las piedras y montañas de este lugar mucho más bello y acogedor de lo que podamos imaginar. Acto seguido pasa a realizar una exposición de las corrientes de agua que irrigan la tierra y que comunican nuestro mundo con aquellas regiones invisibles. Cultivando lo que parece ser una obsesión con la hidráulica y la mecánica de fluidos, en notable paralelo con el *Critias*, Sócrates describe tales corrientes y su modo de recorrer la totalidad del mundo. Al final del mito entendemos el motivo de esta preocupación: los destinos de las almas abandonadas a la necesidad son llevados a efecto por una compleja red de corrientes que arrastran consigo a las almas según tengan que purgar una condena temporal, una permanente o una revisada periódicamente.¹⁸ Mientras tanto las almas de los filósofos ascienden a una vida privada de penas, pero también de toda experiencia de lo corporal.

Es muy difícil saber dónde comienza el mito sobre el Hades en el *Fedón* pues podríamos decir que todo el diálogo es un mito sobre el Hades o sobre el viaje del alma al Hades tras la muerte.¹⁹ Además, encontramos referencias al Hades a todo lo largo del

tener en cuenta el modo en que Sócrates se declara persuadido por ellos en cada uno de los diálogos. En el *Fedón* y en el *Gorgias* encontramos formas del verbo para creer o estar persuadido, en *Gorgias* 524a 8 *πιστεύω* y en el *Fedón* 108e 1 y 3 *πεπεισμαί*.

18 Según la clasificación de los justos y los injustos anteriormente mencionada, los incurables son arrojados al Tártaro sin posibilidad de regreso.

19 El mito del Hades en el *Fedón* se encuentra justamente antes de la escena final del diálogo, sin embargo, tanto el tema del mito como el del mito sobre el Hades está presente y tiene importancia desde el principio mismo de diálogo. En 58.e-59.a, encontramos la primera mención de uno de los motivos principales del mito: la guía de la divinidad. La siguiente mención del mito aparece cuando, al ser desencadenado, Sócrates comenta la extraña relación entre el dolor y el placer: (60b 3-c7). Luego, y a propósito de su mención de Esopo, se le pregunta a Sócrates por el motivo de que durante el

diálogo, estas referencias pueden tener la connotación mitológica tradicional o hallarse totalmente transformadas por la elaboración filosófica de los temas del mundo inteligible o de la naturaleza moral de la experiencia posterior del alma, por ejemplo. Ahora bien, decir que todo el diálogo es un mito sobre el Hades implicaría tomar el término sólo en uno de los sentidos que se han señalado y debemos intentar aquí explicar el sentido en que el relato puede constituir un ejercicio filosófico que ensanche las posibilidades de comprensión.

Sin embargo, si tratamos de determinar una sección del diálogo que podamos considerar específicamente como el mito sobre el Hades en el Fedón también tenemos que resolver algunos problemas interpretativos, pues es posible decir que el mito comienza en uno de los siguientes tres pasajes.

En primer lugar podemos considerar el pasaje de 107c-108c en el que Sócrates nos da un completo resumen de lo que a continuación va a explicar más detalladamente, sin hacer mención de la palabra mito y anotando al final respecto a lo dicho sobre la forma de la tierra solamente: **según me ha convencido alguien** ($\omega\varsigma\ \epsilon\gamma\omega\ \nu\tau\omega\ \tau\iota\omega\varsigma\ \pi\epsilon\pi\epsilon\sigma\mu\alpha\iota$). Es de enorme interés el tema de la guía de la divinidad que aparece en esta sección, en mi opinión, se conecta con el tema de la necesidad que arrastra las almas de los injustos en los torrentes subterráneos, constituyendo así la contraparte racional de la vida que no se orienta a sí misma ni se prepara a ser orientada por la divinidad, es decir, por una razón superior.²⁰

cautiverio entre su condena y su muerte haya dedicado el tiempo a la poesía. Esto obedece, dice Sócrates, a un sueño que se le presentó de diversas formas durante su vida diciendo siempre la misma frase “Oh, Sócrates, trabaja en componer música” “ $\Omega\ \Sigma\omega\kappa\tau\alpha\tau\epsilon\varsigma\ \mu\omega\sigma\iota\kappa\tau\iota\varsigma\ \pi\omega\iota\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\ \epsilon\pi\gamma\alpha\zeta\varsigma\omega\iota$ ” 60.e.6-7), esto mismo era lo que estaba convencido de **haber hecho dedicándose a la filosofía, porque tenía yo la idea de que la filosofía, que era de lo que me ocupaba, era la música más excelsa.** ($\omega\varsigma\ \phi\iota\lambda\omega\phi\iota\alpha\varsigma\ \mu\epsilon\nu\varsigma\ \mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\iota\varsigma\ \mu\omega\sigma\iota\kappa\tau\iota\varsigma\ \epsilon\mu\omega\mu\iota\varsigma\ \delta\epsilon\ \tau\omega\mu\iota\varsigma\ \pi\alpha\tau\tau\omega\mu\iota\varsigma\ 61.a.3-4$). Sin embargo, para estar seguro de partir al Hades sin haber cometido impiedad, intenta componer poemas y obedecer al ensueño. Así, pues, hice en primer lugar un poema al dios a quien correspondía la fiesta que se estaba celebrando. Mas después de haber hecho este poema al dios caí en la cuenta de que el poeta, si es que se propone ser poeta, debe tratar en sus poemas mitos y no razonamientos; yo, empero, no era mitólogo, y por ello es precisamente entre los mitos que tenía a la mano y me sabía —los de Esopo— di forma poética a los primeros que al azar se me ocurrieron. (61.b). Esta cita tiene varias peculiaridades, en primer lugar, señala que la condición para ser poeta en sentido pleno es la composición de mitos. Inmediatamente, opone mito a *lógos*. Aparece la inquietante palabra **mitología** en forma de adjetivo, Sócrates confiesa no ser *μυθολογικός*, versado en mitos, conocedor de ellos. De hecho confiesa saber muy pocos, razón por la cual recurre a los de Esopo, de entre los cuales pone forma musical a los primeros que recordó al azar. El profesor Marco Zingano ha observado agudamente que el mito se haya ausente de los diálogos socráticos en los que no encontramos ningún ejemplo de utilización filosófica de relatos que pueda compararse con el que se realiza en obras pertenecientes a otros períodos de la producción filosófica de Platón. Según el profesor Zingano, vale la pena preguntarse si esta diferencia no permite observar dos características estilísticas distintivas de uno y otro pensamiento: Sócrates ni evalúa filosóficamente los mitos ni los integra en la expresión de su pensamiento mientras que tanto la evaluación filosófica de los mitos como la integración de la forma mitica al interior de razonamiento son dos operaciones de gran importancia para Platón.

20 107d-e: **Y he aquí lo que se cuenta: a cada cual, una vez muerto, le intenta llevar su propio**

Pero el mito podría comenzar también en el pasaje de 108d donde Sócrates anota que lo que viene a continuación es algo que puede exponerse fácilmente pero que muy difícilmente podría demostrarse como verdadero, además **aunque lo supiera hacer, mi vida, Simmias, me parece que no sería suficiente para la extensión del relato. Con todo nada impide decir cómo, según mi convicción, es la forma de la tierra y cómo son sus lugares.** Explicitamente, aunque sin usar la palabra mito, nos dice Sócrates que éste es un discurso del que se halla persuadido pero del que no hay una demostración disponible, la relación del alma con este *lógos* es, entonces, muy similar a la que, habitualmente, entabla con el mito. El relato sobre la idea general de la tierra en el que se explica que habitamos una especie de cueva y que la superficie de la tierra se encuentra sobre lo que llamamos habitualmente cielo se extiende hasta 110b donde podríamos encontrar otro comienzo, que declara que lo que se escuchará a continuación es efectivamente un mito.

La importancia de tener en cuenta los tres puntos citados reside en concebir la totalidad del relato como un discurso conectado en su contenido y sostenido por el mismo tipo de relación con la verdad, a saber: una persuasión que no proviene de la demostración sino de cierto tipo de hallazgos afortunados en el interior de algunas tradiciones sagradas. Ya Simmias había comentado las alternativas posibles para la investigación de asuntos de tanta importancia como el del destino del alma tras la muerte.

En el mito del *Fedón* encontramos la formulación más radical sobre el modo en que la comprensión del alma como inmortal y como sujeta a juicio afecta la vida moral del hombre. En esta ocasión el cuidado del alma en virtud de la eternidad que le espera tiene una importancia significativamente mayor que el mismo elemento en los otros dos mitos considerados, **justo es pensar también** —dice Sócrates en 107c— **en que, si el alma es inmortal, requiere cuidado no en atención a ese tiempo en que transcurre lo que llamamos vida, sino en atención a todo el tiempo.** La muerte podría ser una salida, una especie de liberación impune para una vida injusta: con la muerte terminarían la vida y la maldad. Frente a esta posición que haría insignificante la opción por una vida moral, Platón opone una formulación que conservaría el sentido de la opción moral: “desde el momento en que se muestra inmortal, no le queda otra salvación y escape de males que el hacerse lo mejor y más sensata posible. Pues vase el alma al Hades sin llevar consigo otro equipaje que su educación y crianza, cosas que, según se dice, son las que más ayudan o dañan al finado desde el comienzo mismo de su viaje hacia allá” (107c-d).

genio, el mismo que le había tocado en vida, a cierto lugar, donde los que allí han sido reunidos han de someterse a juicio, para emprender después la marcha al Hades en compañía del guía a quien está encomendado el conducir allá a los que llegan de aquí. Platón utiliza la misma terminología para hablarnos de otros guías que conducen las almas justas tras el juicio y nos dice más adelante sobre las injustas que sufren tanto al separarse del cuerpo (108a-b): a duras penas y a la fuerza se deja conducir por el genio a quien se le ha encomendado esto (...) a esa la rehuye todo el mundo y se aparta de ella, y nadie quiere ser ni su compañero de camino ni su guía.

Este tipo de afirmación plantea la pregunta sobre si la moralidad platónica depende de la afirmación radical de la vida eterna, dicho de otro modo: si no es posible sostener el fundamento del comportamiento moral en otra instancia que el destino posterior de la vida, contando con premios y castigos posteriores. El pensamiento de Platón en el diálogo puede defenderse por lo menos de dos maneras, en primer lugar, diciendo que el que actúa filosóficamente, esto es, persiguiendo el saber, no acepta la validez del modo de vida moral por miedo al castigo o por deseos de premios eternos, su comportamiento moral es una consecuencia de su opción prioritaria por el saber (68e-69c). Con todo, puede argüirse que si se ha sustentado la serenidad del filósofo ante la muerte en el cumplimiento del anhelo de separación, y se ha valorado por encima de todo la de experiencia libre del alma tras la muerte, entonces la vida eterna que el mito nos muestra es ciertamente un premio, un premio para filósofos.

La persistente duda sobre el papel justificativo que desempeña el mito en el *Fedón* puede pasar a un segundo plano con la anotación final que el propio Sócrates hace sobre el mito:²¹ “Ahora bien, el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse a sí mismo; razón ésta por la cual me estoy extendiendo yo en el mito desde hace rato” (114d).

La pregunta debe dirigirse entonces hacia los fundamentos que hacen que Sócrates estime conveniente creer estas cosas, o enfrentarse a la muerte encantado por ellas. Habiendo extendido el poder del razonamiento tanto como fue posible en la conversación con los amigos, Sócrates concreta el sentido de su anhelo con la imagen del alma guiada por la divinidad a una bella y eterna morada. El mito aparece en ese orden de ideas como una prolongación de la capacidad contemplativa del pensamiento, ayuda a imaginar lo que en el orden supremo del pensamiento sería la continuación muy difícil de alcanzar de lo que se ha pensado hasta aquí.²²

2.3. Er, el armenio

A pesar de ser sumamente rico en imágenes y complejo en sus símbolos, el mito de Er es uno de los menos populares del repertorio platónico, se encuentra en el cierre de la

21. Agradezco al P. Fabio Ramírez S.J: su insistencia en la importancia de este pasaje.

22. En ese sentido podría hablarse, como lo ha hecho el profesor Alfonso Correa, de una discontinuidad en el diálogo, en virtud de la cual el mito aparecería como una especie de añadido. Al haber explicado la naturaleza de esa discontinuidad como algo constitutivo creo que se explica en qué sentido hay una necesidad en la presencia del mito en el lugar en que se halla.

*República*²³ como una declaración final a favor de la prioridad de la justicia como valor en la vida humana concreta.

El mito de Er también denuncia su carácter de mito y, dentro de los mitos, se distingue, como uno de los que deben ser tomados en serio, ese es el sentido del juego de palabras con el que se abre el pasaje: **No es precisamente un relato de Alcinoo lo que te voy a contar sino el relato de un bravo varón** (614b 2).

La situación que se plantea en el mito de Er parece llevar la fuente de la información sobre lo que ocurre a las almas tras la muerte un paso más allá de lo que habían llegado los dos mitos reseñados anteriormente. Mientras estos son productos de tradiciones netamente humanas que se enfrentan a la incertidumbre de hablar sobre lo que no se ha experimentado, el mito de Er nos lleva más allá del umbral pues nos cuenta lo que este personaje relató según sus recuerdos de lo que alcanzó a ver y escuchar tras haber muerto. Er podría ser la fuente deseada por todo investigador del problema pues aportaría el testimonio decisivo, el de alguien que ha vuelto de la muerte como mensajero de los dioses.²⁴

Al igual que los dos anteriores, el mito de Er nos presenta una versión de la geografía del mundo de los muertos que va dibujándose según avanza su relato del viaje de las almas. Lo primero que se encuentra en este recorrido es el lugar donde los jueces (anónimos en este caso) distinguen entre las almas justas e injustas incorporando un nuevo elemento que no existía en los otros mitos: el delito del alma es escrito en una tablilla que se le cuelga delante. Distinguidos los justos de los injustos, los primeros ascienden por una abertura del cielo y los segundos descienden por una cavidad que se abre en la tierra. Junto a las aberturas por las cuales unos van en pos de sus premios y otros en pos de sus castigos encontramos otras por las que regresan a la superficie de la tierra quienes han sufrido los castigos y quienes han gozado de los premios. Las almas se reúnen en la superficie y se relatan unas a otras sus suertes y los espectáculos contemplados en los lugares que a cada uno le correspondió visitar. Escuchando este diálogo es que Er consigue su información sobre lo que ocurre con justos e injustos, la calidad de los premios, la残酷 de los castigos.

A la asociación entre el destino y el lugar se corresponde la asociación entre el destino y el tiempo, premios y castigos son administrados con enormes duraciones, propias de un orden temporal muy distinto al de la vida humana en el mundo. Se estima que la vida humana dura cien años y que la expiación de las penas toma diez veces esta cantidad en cada caso. A una condena eterna se exponen los tiranos que son arrojados al Tártaro.²⁵

23 *República* X, 614b-621b.

24 614d: Al aproximarse Er, le dijeron que debía convertirse en mensajero de las cosas de allá para los hombres, y le recomendaron que escuchara y contemplara cuanto sucedía en ese lugar.

25 La clasificación de las infracciones y de los premios es común a los tres mitos; el presente y el del

La mayor parte del relato, sin embargo, está dedicada al regreso de las almas a la tierra y al modo en que llegan a encarnarse en determinados cuerpos, es decir, al proceso de la elección de vida que tiene lugar entre la experiencia del castigo y la del regreso a la tierra. Cuando las almas se han reunido durante siete días emprenden una marcha de cuatro días más, llegan al lugar en que se encuentra el **cinturón del cielo**, es decir el lugar en que se sujeta la bóveda celeste que se halla en rotación.²⁶

Ese es precisamente el escenario de la elección de las formas de vida, el lugar está presidido por la personificación de la Necesidad y por sus hijas, las Parcas, cada una tiene una función en la preservación del movimiento de las esferas y cantaban en armonía con las sirenas: Láquesis las cosas pasadas, Cloto las presentes y Atropo las futuras (617c4-5).

Este es el ambiente en que la norma de la elección es pronunciada, la carga de la elección recae totalmente sobre las almas humanas y en modo alguno sobre la divinidad, en ese sentido, la divinidad queda exenta de toda responsabilidad en el desenlace de la elección, de tal modo no puede atribuirsele ser causa del mal, tal como lo estipula el principio de la mitología aceptable del libro II de la *República*.²⁷

La condición de la entera responsabilidad humana sobre la elección del modo de vida pone en estrecha relación la cuestión de la moralidad (esto es, de la búsqueda de la virtud) con la capacidad de entender la vida y de hacerse capaz de pensar considerando el valor de los premios y los castigos. Asimismo, está relacionada con el modo de estar dispuesto frente al dolor y al placer.

Cada alma recibe un turno para elegir la vida que ha de llevar, desde este punto se desarrolla un drama lleno de paradojas, a los hombres se les presentan los **modelos de vida, en número mayor que el de los presentes y de gran variedad**. Esto plantea un complejo problema que pone a prueba no solamente la capacidad del pensamiento de cada hombre sino la formación que adquirió y las habilidades para razonar que ha cultivado.

Las vidas que la divinidad ofrece son de una variedad y multiplicidad abigarradas. Todos los factores que tienen relación con la felicidad y la virtud o la desdicha y el vicio se

26 Gorgias son más explícitos sobre estos aspectos. No encontramos aquí el medio de la redención por persuasión que encontramos en el *Fedón*.

27 El pasaje realiza una descripción de las esferas y de sus formas, sus contenidos y su forma de rotación (616c-317c).

28 617d6-e5: Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, este es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honra o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa.

hallan entreverados y no es posible guiarse con seguridad a partir de ningún dato inmediato. La primera consecuencia de esta condición no se extrae sobre el comportamiento de los hombres en la vida, sino sobre el tipo de estudios que deben cultivarse.²⁸

El alma es entonces desafiada a descifrar la relación existente entre una enorme gama de disposiciones y contingencias y la virtud y la justicia o injusticia y vicio que puedan acarrear en la vida. El juicio, el castigo y el premio deben haber enseñado algo al alma, en este momento ésta se enfrenta a la prueba del valor de lo que pueda haber aprendido tanto en la vida terrena como en sus temporadas bajo tierra o en el cielo. Al parecer, ninguna de estas experiencias constituye de suyo una ventaja y todo depende al final de la disposición del alma que elige. Se hace patente aquí que se necesita una manera de encontrar la moderación entre las disposiciones y las contingencias de las que estará llena la vida, ese es el camino a la felicidad, pero nada parece indicar que sea fácil alcanzar dicha moderación y dirigirse con certeza hacia una vida justa y feliz.

Las condiciones objetivas de una vida feliz están dadas pero demandan sabiduría al elegir. El modo en que se comprenden los modos de vida y sus relaciones con la justicia muestra que la mayoría de los hombres sólo aprenden después de muchos tropiezos y sufrimientos a elegir con moderación, y que ésta es para muchos de ellos algo lejano, a pesar de que la posibilidad básica de lograrla esté dada. El mito nos muestra que la mayoría de elecciones se realizan precipitadamente y que la mayoría de los hombres eligen vidas según disposiciones cultivadas en sus vidas anteriores, siendo éstas las fuentes de error. Todo apunta a la importancia del cultivo de la filosofía.

Tras la elección humana, las Parcas conducen una especie de ritual de ratificación de la elección que la hace inalterable. Por último todo este proceso es sellado por el olvido, este no llega a todos en la misma medida, pues las almas atraviesan una planicie desierta al final de la cual se encuentran con la necesidad de beber de las aguas del río de la Desatención. Las de los inmoderados beberán mucho más de lo que están obligados a beber olvidando todas las lecciones aprendidas. Ér, por supuesto, está exento del rito del olvido.

3. Conclusiones

La consideración de los tres mitos sobre el Hades en Platón puede conducirnos a dos tipos de conclusiones, en primer lugar, puntualizamos las que podríamos llamar teóricas:

28 618b7-c8: Por este motivo se deben desatender los otros estudios y preocuparse al máximo sólo de éste, para investigar y conocer si se puede descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso, y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible, teniendo en cuenta las cosas que hemos dicho, en relación con la excelencia de su vida, sea que se las tome en conjunto o separadamente.

Los mitos sobre el Hades nos permiten comprender una peculiar forma en que el mito aumenta las posibilidades cognitivas del *lógos*. Tanto en *Fedón* como en *República* encontramos mitos que llevan a su realización los objetivos de las investigaciones emprendidas en ellos de una manera muy especial que puede ayudarnos a definir el carácter de cierto periodo del pensamiento platónico.

Podríamos decir, por ejemplo que la concepción de la filosofía en el *Fedón* delata una visión del conocimiento humano radicalmente consciente de la magnitud y variedad de sus límites y, sin embargo, en modo alguno escéptica. Antes bien, deslumbrada por la insoslayable existencia de la realidad (la verdad, la objetividad). Estas dos convicciones tienen entre sí una relación compleja y no se excluyen entre sí. La intuición de la objetividad radical es la que desafía todo ímpetu del deseo humano de conocer. Frente a ella y a sus exigencias es que el conocimiento humano se muestra débil (no por rendirse antes de luchar sino porque sus intentos son claramente inferiores a la empresa a la que se aplican) y decide embarcarse, gracias al mito, en un discurso sobre la realidad suprema. Ese relato no pretende ser un triunfo del pensamiento, ni presentarse como una prueba que sustenta su esperanza. Es la profesión radical de su anhelo y, al mismo tiempo, la confesión de su derrota. Al mismo tiempo, el sueño de que una victoria sería posible, si el combate fuese eterno. Esta conjunción no modifica el filosofar terreno, anterior a la muerte, en sus contenidos: consuma la inevitable postulación de su sentido. Esta puede ser una pista para saber en qué relación se hallan mito y *lógos* en estos relatos, porque puede decirse que el mito auxilia al *lógos* pero que su objetivo no es suplir ninguna debilidad argumental, el alcance del mito tiene que ver también con la síntesis, poner el conjunto de las conclusiones en una relación adecuada puede modificar o potenciar su contundencia. Los mitos cumplen esta función con respecto a un conjunto de argumentos desarrollados a lo largo de la totalidad de cada uno de los diálogos, los mitos son epílogos de diálogos extensos y complejos.

A continuación podemos señalar algunas conclusiones que podríamos agrupar según su carácter ético.

Los tres mitos establecen la relevancia del problema de la elección del modo de vida. Este problema ético específico difiere de los que son meramente conceptuales, de los que buscan establecer, por ejemplo, la definición de las virtudes o la naturaleza de su unidad. La elección del modo de vida concierne al individuo particular que realiza la meditación filosófica sobre la acción humana en el conjunto de la vida. La perspectiva fundamental de dicha meditación la da la noción de alma.

En estrecha relación con este punto se halla el nexo entre cultivo de la filosofía y cuidado de la salud del alma. La filosofía es un modo de vida con el que se halla intrínsecamente ligada la persecución de la virtud, por ende, la filosofía es una forma de cuidado del alma. La filosofía es un modo de vida cuya elección es apoyada por los diálogos y reforzada por los mitos que ofrecen su síntesis. Todos los diálogos sustentan la idea de que una verdadera existencia moral sólo es posible en cuanto la filosofía cumpla la función de guía de la vida.