

El valor filosófico del mito escatológico del libro X de la *República* de Platón

El objetivo de la ponencia de hoy será presentar e indagar en la discusión en torno al valor filosófico del mito de Er el armenio que se presenta en el cierre de la *República*. Cabe aclarar que esta exposición es el resultado de la fase inicial de una investigación más extensa sobre la cuestión de la inmortalidad del alma como nexo clave para la vinculación de la propuesta metafísica y ético-política del pensamiento de Platón.

Para ello he decidido enfocarme particularmente en el libro X de la *República*, puesto que considero que es allí donde el carácter inmortal del alma humana es explícitamente tratado a cuenta del proyecto político que constituye el diálogo en su conjunto.

Sin embargo, dado que la presentación del mito de Er se da justo después de que Sócrates afirma que es necesario dirigir la vista hacia la filosofía para indagar sobre la verdadera naturaleza del alma, considero necesario esclarecer primero qué papel cumple este mito en la fundamentación de la inmortalidad del alma como postura filosófica.

En función de ello, y de acuerdo con lo afirmado al comienzo de esta exposición, comenzaré presentando la discusión en torno al status del mito en la obra platónica, para luego tratar específicamente el caso de la narración de Er en el final de la *República*.

En lo que a la primera cuestión concierne, cabe en primer lugar intentar determinar qué puede considerarse mito y qué no dentro de la obra platónica, lo que en principio nos envía al problema de su definición. Por otro lado, la posibilidad de establecer o no tal definición determina a su vez en qué medida puede diferenciarse el mito del discurso filosófico y, en consecuencia, si las tesis filosóficas defendidas por Platón pueden o no encontrar algo de soporte en sus narraciones míticas.

Puesto que la temática del mito ha sido amplia y profundamente analizada, y el espacio del que dispongo aquí es ciertamente insuficiente para reconstruirla completa, me centraré en las propuestas de solo algunos autores en torno a la discusión de la definición de «mito» y a su relación con la filosofía de Platón dentro de su obra.

La primera de las propuestas que me propongo exponer aquí es la de Annas (1982) quien, si bien no presenta una definición de «mito», caracteriza a los mitos filosóficos como aquellos que «deberían tener alguna interpretación racional» (Annas, 1982:120),

interpretación que de hecho ella misma se propone en su análisis sobre los mitos escatológicos de Platón. En lo que al mito de Er concierne específicamente, Annas defiende que su función es presentar un universo regulado según una justicia de carácter impersonal, y que es en este punto que se diferenciaría de los otros mitos escatológicos del *Fedón* y del *Gorgias*.

Otra de las propuestas ineludibles en torno a esta cuestión es la de Luc Brisson, para quien todo mito en tanto discurso (Brisson, 2005:119) es un *lógos* en sentido amplio (Brisson, 2005:121). Sin embargo, afirma, en su sentido más estricto, *lógos* «designa no solo el lenguaje como representación, es decir, el discurso en general, sino también y fundamentalmente el discurso verificable» (Brisson, 2005:125). En este sentido estricto, el *lógos* resulta incompatible con el mito puesto que los referentes de este último se sitúan siempre, según Brisson, en un dominio inaccesible –tanto al intelecto como a los sentidos– que los hace inverificables. No obstante, el autor señala que, a pesar de su inverificabilidad, Platón en varios pasajes le adjudica al mito tanto el carácter de verdadero –o bien en su totalidad, o bien en parte– (*República* II 377a4-6, *Fedro* 265b 6-8, *Gorgias* 523a1-3, etc.), como el de falso (*Crátilo* 498b6-d4), y que esta aparente contradicción se explica por el cambio de perspectiva que se traslada del campo de la epistemología al de la ética (Brisson, 2005:147). Sobre la base de este cambio, el autor define luego al mito como un instrumento de persuasión que en ética y política puede sustituir al discurso filosófico (Brisson, 2005:158), señalando además que Platón utiliza el vocablo «mito» no solo para designar a las doctrinas que critica, sino también para calificar a su propio discurso (Brisson, 2005:174). De esta forma, puede verse que en la interpretación de Brisson hay una estrecha relación entre mito y filosofía, pero que esta relación se basa, a su vez, en una fuerte diferenciación sobre la base del criterio de verificabilidad.

Otra de las posturas a tener en cuenta es la de Livio Rosetti (1997), quien pone en consideración la noción de «mito filosófico», es decir, la apropiación que diversos filósofos han hecho del discurso mítico. En el caso de Platón, Rosetti se detiene especialmente en los mitos escatológicos para afirmar que su función principal es programática: señalar un *demonstrandum* e ilustrarlo sin poder dar argumentos que den cuenta de su fiabilidad. El autor entiende que el mito platónico no es otra cosa que un «acto de fe» (Rosetti, 1997:335) fundado nada más que en la autoridad de Platón. Así, si bien estos mitos entrarían dentro de la categoría de filosóficos, su aporte a la filosofía es

pobre en tanto su razón de ser no es la de señalar un problema sino la de delinear y legitimar una solución (Rosetti, 1997:337).

Morgan (2000:156ss), por su parte, si bien reconoce la imposibilidad de brindar una definición (Morgan, 2000:164) de «mito filosófico», afirma que su función es protréptica, esto es, inclinar a las personas hacia una vida filosófica. A esto agrega que el «mito filosófico» se opone al mito tradicional o «educativo» en tanto no solo su contenido es «verdadero», sino que también su contexto es dialéctico. Para ella, lo decisivo en el análisis del contenido de los mitos platónicos es ese contexto, y por ello cree necesario tener en cuenta no solo los argumentos que los rodean, sino también la manera en que ese contexto argumentativo y filosófico puede influir en el tipo de verdad que se les atribuya e incluso en la evaluación misma de ellos como mitos. Además, afirma, estos mitos se vinculan con los argumentos racionales que los rodean, y pueden influenciar la progresión y la formulación de la discusión filosófica.

Otros dos autores a los que vale la pena hacer alusión aquí son Ferrari (2006) y Murray (2011). El primero de ellos reemplaza la definición por la presentación de ocho indicadores del relato mítico –algunos de los cuales coinciden con lo propuesto por Brisson (2005)–: 1. Los mitos son tendencialmente monológicos; 2. Están generalmente narrados por un personaje anciano a un público de jóvenes; 3. Se fundan sobre una fuente oral; 4. Tratan de objetos o eventos que se sustraen a la verificación; 5. Reciben su autoridad o bien de tradiciones remotas y consolidadas o de personajes que no están sujetos a la dinámica refutatoria del diálogo; 6. Su función es esencialmente persuadir al alma y orientarla hacia lo ética y políticamente «bueno»; 7. No están estructurados de modo argumentativo y dialéctico, sino que exponen descripciones o narraciones de hechos u objetos; y 8. Se encuentran generalmente al inicio o al final de una argumentación conducida con métodos dialécticos. Como se ve por lo expuesto hasta aquí, Ferrari (2006), al igual que Brisson (2005) y Rosetti (1997), reconoce que el análisis de los mitos platónicos implica lidiar con un discurso cuyo contenido no se puede verificar. Sus conclusiones son también similares. Desde una aproximación funcional, el autor dirá que la apelación de Platón al mito se vincula, por un lado, con la necesidad de situar el discurso en una perspectiva global y, por el otro, con fines políticos: así como Brisson (2005), Ferrari (2006) sostiene que la verdad del mito es de naturaleza ética y no lógica.

Por último, rescataré solo un punto de la propuesta de Murray (2011), ya que en lo que concierne a la definición de «mito» dentro de la obra platónica la autora retoma gran parte de las propuestas ya expuestas. Según ella, los mitos platónicos tienen variedad de funciones: algunos son etiológicos, otros complementan o refuerzan argumentos, y los escatológicos, por ejemplo, tienen la función de mostrar de forma figurativa la importancia crucial de vivir una vida virtuosa; pero todos, en conjunto, tienen en común el ser parte integral de la filosofía platónica.

Como se puede apreciar hasta aquí, la empresa de definir qué es un mito dentro de la obra platónica es sumamente difícil y en consecuencia las posiciones son variadas. Lo que queda claro es que, en general, todos los autores antes expuestos coinciden en que, o bien por su «verdad» ético-política o bien por su capacidad de ser interpretados racionalmente, los mitos forman parte esencial de la filosofía platónica y, en esa medida, puede decirse que soportan junto con las argumentaciones el peso de su filosofía. Queda, en esta segunda parte, determinar cómo se da esto específicamente en el caso del mito de Er hacia el final de la *República*.

Si bien algunos autores, como Vegetti (2007), consideran que el mito de Er funciona como apéndice o suplemento retórico de lo expuesto previamente; la tendencia general se inclina hacia lo opuesto. Segal (1978), por ejemplo, al analizar una de las últimas palabras de la *República*: «de este modo, Glaucón, fue salvado el mito y no se perdió, y también podrá salvarnos a nosotros, si nos persuadimos...» (621c1-2)¹; afirma que Platón necesita el mito no solo porque le confiere cierta majestuosidad a su proyecto intelectual, sino también porque ese es el lenguaje de las aventuras del alma. Tal lenguaje constituye para el autor un puente entre las partes más oscuras y las más racionales de nuestra naturaleza (1978:330-331), ayuda al alma a aceptar sus impulsos y la guía hacia el servicio de la filosofía. Johnson (1999), desde otra perspectiva, defiende también que el mito de Er tiene una función filosófica específica, que consiste en dar una imagen detallada de lo que él considera el argumento principal de la *República*: la vida más feliz es la que se vive de manera justa. Halliwell (2007), retomando de alguna manera el enfoque contextual de Morgan (2000), afirma que la función filosófica de los mitos platónicos varía de acuerdo al escenario en el que se presentan, y que en el caso del mito de Er se trata de la última parte del «argumento» de Sócrates sobre las recompensas externas de la justicia. Según el autor, el mito podría ser considerado una especie de «dialéctica secundaria» (*shadow*

¹ La traducción es mía. «Καὶ οὕτως, ὃ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπόλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ»

dialectic), llevada adelante por Sócrates consigo mismo en dos voces: como quien recapitula la narración de Er y como quien la explica o interpreta. Por último, Gonzalez (2006) sostiene que al menos en el caso del mito de Er no se da una subordinación al argumento filosófico del diálogo –argumento que para él es en realidad un «drama filosófico» no menos mítico que el mito en sí mismo. Su función consiste en describir lo que se encuentra por fuera de los límites de la filosofía –tanto lo suprasensible como lo absurdo–, limitando así su ámbito y amenazando su proyecto. Sin embargo, dirá el autor, esta función del mito está lejos de socavar la validez de la filosofía, por el contrario, lo que hace es «intensificar su urgencia». Para él, la relación entre ambos es dialéctica, tal como la que existe entre la narrativa de Er y las intervenciones de Sócrates.

En este punto, nos encontramos nuevamente en dificultad. Lo que sucedía con la definición y la función del mito en general, sucede también en este caso específico: las posiciones e interpretaciones son ciertamente variadas. Sin embargo, sobre la base de todo lo expuesto hasta aquí, considero plausible concluir que la búsqueda de una definición «cerrada» de mito en la obra platónica (y, en consecuencia, una clara diferenciación entre él y el discurso filosófico en el caso de Platón) es imposible porque, a riesgo de caer en una argumentación circular, entiendo que el mito es efectivamente parte esencial de su filosofía.

Tal es así que, al preguntarnos por su definición, su función y, en suma, por su status dentro de la producción del filósofo ateniense, surge inmediatamente la pregunta por su valor filosófico y, a su vez, la inquietud en torno a qué es aquello que llamamos «filosofía». Por este motivo, en consonancia con Gonzalez (2006) y en oposición a Rossetti (1997), considero que lejos de representar respuestas dogmáticas o actos de fe, los mitos son introducidos por Platón para inducir a hacer preguntas y a ensayar posibles respuestas, esto es, como una forma más –que no reemplaza pero que tampoco se subordina al discurso argumentativo– de hacer filosofía.

Ana Julia Fernández Palazzo

Bibliografía

- Annas, J. (1982) “Plato's Myths of Judgement”. *Phronesis*, 27(2), 119-143.
- Brisson, L. (2005) *Platón, las Palabras y los mitos ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid: Abada Editores.
- Ferrari, F. (2013) *I miti di Platone*, Milán: BUR.
- Gonzalez, F. J. (2012) “Combating oblivion: the myth of Er as both philosophy’s challenge and inspiration” en Collobert, C., Destreé, P., Gonzalez, F. J. (eds.) *Plato and Myth: studies on the use and status of Platonic myths*, Boston: Brill.
- Halliwell, S. (2007) “The Life-and-Death Journey of the Soul: Myth of Er” en Ferrari G. R. F., 2007, *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 445-473) Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, R. R. (1999). “Does Plato’s Myth of Er Contribute to the Argument of the ‘Republic’?”. *Philosophy and Rhetoric* 32 (1), 1-13.
- Morgan, K. (2000) *Myth and Philosophy from the presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Murray, P. (2011) “Platonic Myths” en Dowden, K., Livingstone, N. (eds.) *A companion to greek mythology*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Rossetti, L. (1997). «Il ‘mito filosofico’: un ossimoro di troppo?». *Giornale di metafisica* 19 (2), 319-352.
- Segal, C. (1978), “‘The Myth Was Saved’: Reflections on Homer and the Mythology of the Republic” en *Hermes* 106 (2): 315-336.
- Vegetti, M. (2007) *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma: Laterza.