

# MITO VERSUS RETÓRICA SOFÍSTICA. LA DIMENSIÓN MÁGICA DE LA PALABRA EN PLATÓN

MIGUEL ÁNGEL GRANADA

## RESUMEN:

Como la música, la palabra posee —según Platón— una dimensión mágica que la hace capaz de fascinar (*keleîn*) y encantar (*epaideîn*) al alma que la escucha. La eficacia de la retórica sofística reside ahí, pero dicha retórica vincula al alma con el nivel de ser inferior de las sombras y de las imágenes. Existe, sin embargo, otro uso mágico de la palabra y otro empleo —positivo— de la retórica: en los diálogos de transición y madurez Platón presenta en los *mitos* escatológicos un uso de la palabra en el que ésta actúa como imagen (*eikôn*) de un nivel superior del ser, imagen que con su belleza seduce al alma, obtiene su asentimiento (*pístis*) y la moviliza en la dirección de lo ontológicamente superior, supliendo así la falta de una «razón demostrativa» y colmando con la belleza de sus imágenes el «peligro» que la adhesión comporta.

Un texto árabe muy importante, filtrado a la cultura latina en el siglo XIII, el venerado y al mismo tiempo temido *Picatrix*, decía que la especie más hermosa de la magia teórica es el discurso». La razón es que —como dice la traducción latina— «*verbum habet in se nigromantiae virtutem*» («la palabra posee eficacia mágica»). En la cultura del Renacimiento, en la que la magia ocupa un lugar tan importante, la tradición medieval —con el *Picatrix* como uno de los textos básicos— se integra y enriquece con un filón recuperado en el siglo XV: el neoplatonismo y el hermetismo. Con ello la tradición mágica se elevaba a un nivel superior y adquiría una dignidad especulativa, religiosa y operacional nuevas, permitiendo y dando pie a la glorificación de la dignidad del hombre como «ministro e intérprete de la naturaleza», como «gran maravilla, viviente digno de reverencia y honor, pues pasa a la naturaleza de un dios como si él mismo fuera un dios». Esta loa del hombre mago —procedente del *Asclepius* hermético y repetida por Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate*— adquiere hermosa formulación poética en las palabras de Hamlet:

«What a piece of work is a man: how noble in reason; how infinite in faculty; in form and moving how express and admirable; in action how like an angel; in apprehension how like a god; the beauty of the world, the paragon of animals.»

Pero esta dignificación del hombre como mago-señor de la naturaleza (a través del poder o virtud oculta de *gestos*, de *imágenes* y de *palabras*) a que asistimos en el Renacimiento podía también remitirse a algunos pasajes dispersos de la obra de Platón, y tanto más fácilmente si se los leía desde el platonismo y desde el hermetismo.

A algunos aspectos de la concepción platónica del discurso, y a la función del mito en particular, vamos a dedicar nuestra atención. Pero el considerar antes brevemente algunos rasgos de la concepción aristotélica, tan diferente, nos pondrá en mejores condiciones de apreciar la actitud platónica. Sabido es que para Aristóteles el método supremo de discurso —y sus lecciones consituyen la mejor prueba— es el silogismo demostrativo, es decir, el razonamiento apodíctico. Para el estagirita, el lenguaje de la ciencia o de la filosofía es el lenguaje de los conceptos abstractos rigurosamente definidos y articulados en proposiciones y silogismos demostrativos. La dialéctica (la ciencia suprema del platonismo, con su transitar de idea a idea hasta el Bien supremo) es para Aristóteles una disciplina sita en el ámbito de lo probable, de la opinión. Y en lo que se refiere a la imagen (al mito),

el desdén de Aristóteles es notable: forma primitiva e infantil de discurso, la imagen y el mito están vinculados a la sensibilidad, a las potencias inferiores del hombre e incluso a lo no-humano, en la medida en que el hombre es fundamentalmente su potencia superior, es decir: la razón y el intelecto en acción en la vida teórica. Sabido es que en la tradición averroísta estos tres grados (imagen o mito, dialéctica, razón demostrativa) corresponden a los tres niveles jerárquicos de religión, teología y filosofía como discurso supremo y superior. La religión es el reino del mito sensible para consumo del vulgo bestial que encuentra en ella y en él la vía para su articulación social y política, el medio para una pedagogía moral; la filosofía, la actividad del sabio, es el reino del pensamiento abstracto y demostrativo, capaz de dar razón de la religión misma. La devaluación aristotélica del mito se une así a la férrea distinción de la humanidad en vulgo mayoritario y sabio filósofo, es decir, entre sabio y multitud.

Pero no cabe duda de que la distinción entre sabio y multitud es también una distinción platónica, es lo que separa al fugitivo de la caverna —llevado de las alas que el amor ha hecho rebrotar en él— de los congéneres que gustosos siguen atados a sus cadenas. El puente para remontar de Aristóteles a Platón (más allá de su diferente método de discurso) nos lo ofrece, sin embargo, el propio Aristóteles. En el libro A de la *Metafísica* (982b, 18-19) nos dice que «también el amigo de los mitos (el *philomythos*) es en cierto sentido un amigo de la sabiduría (un *philosophos*)». Si creemos a Jaeger, el primer libro de la *Metafísica* es aproximadamente de la misma época que el diálogo perdido *Peri philosophías*. Pues bien, los fragmentos de esta obra llegados hasta nosotros nos permiten establecer que en el primer libro de esta obra Aristóteles efectuaba una especie de historia de la filosofía y de la cultura: enlazando con la tesis platónica de las catástrofes periódicas por fuego o agua (catástrofes que terminan con la civilización obligando a la humanidad restante a empezar de nuevo la tarea del conocimiento, su reconquista) Aristóteles señalaba que, sin embargo, al ciclo posterior se le filtraba algo de la sabiduría perdida en la forma de máximas (como por ejemplo las atribuidas a los Siete Sabios, tales como «Conócete a ti mismo») y en la forma distorsionada de creencias religiosas y mitos. Sobre este último punto podemos leer lo que todavía nos dice en un texto tan tardío como el capítulo octavo del libro XII de la *Metafísica* (1074 b 1-13):

«Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual es-

tos seres [los cuerpos celestes] son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido ñadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de la leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos [los dioses] son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las sustancias 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. Así pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva.»

Resulta así que el mundo de los mitos serían restos distorsionados de una «prisca sapientia» o de una «prisca theologia» perdida. Es obvio que todo esto es perfectamente integrable en la tradición platónica, tal como ésta se configura históricamente en Occidente, con las creencias en la antigua sabiduría egipcia y persa, en el significado alegórico de los viejos mitos y en la visión (paradójica y para nosotros falsa) de un Platón no punto de partida, sino consumación y culminación de una vieja tradición de pensamiento.

Pero también en Platón es el mito un discurso arcano, de origen oscuro y transmitido oralmente; un discurso que comunica a los hombres una sabiduría profunda si saben entenderlo correctamente. Y, por otra parte, el mismo Platón recurre frecuentemente a la invención y fabricación de mitos con una intención positiva o ascendente, con un propósito pedagógico o ilustrador.

## II

De todos es sabido que la cultura griega atribuye a la música una dimensión mágica. El ejemplo más preclaro, y más presente en la cultura occidental, nos viene dado por la figura de Orfeo, al son de cuya música todo tipo de animales quedaban seducidos y fascinados (encantados), deponiendo su agresividad y adoptando una disposición pacífica. Pero hay otros ejemplos en Grecia de esta eficacia y virtud mágicas del sonido musical. Platón habla en varios lugares de su obra de los efectos producidos en los par-

participantes en los ritos coribánticos, rituales purificatorios o catárticos, que con sus danzas y músicas frenéticas conseguían la liberación de sujetos afectados por males psíquicos enviados por la divinidad. Así Platón hace de estos rituales expiatorios sagrados (que producían el «éxtasis» de los participantes) una de las manifestaciones de la «locura divina» (*theia mania*) otorgada por los dioses a los hombres, concretamente la puesta bajo la advocación de Dionisos. Por otra parte el *Banquete* hace referencia a los efectos producidos por la música entonada por el sátiro Marsias, que «mediante instrumentos encantaba (*ekeleî*) a los hombres con la virtud (*dynámei*) que emanaba de su boca y todavía hoy encanta el que toque sus melodías con la flauta» (215c).

Sea el hechizo o la purificación de males mediante el frenesí o la pacificación mediante la música de Orfeo, lo cierto es que la música posee una eficacia catártica y terapéutica, que adquiere una dignidad filosófica cuando en el pitagorismo se integra como medio para la purificación del alma caída y desordenada, la cual encuentra en la armonía musical el agente que provoca su armonización, la recuperación de su número propio (porque el alma es también armonía y número) y el ascenso hacia la asimilación a lo divino. Es evidente la incorporación de esta doctrina a la tradición platónica y su trasvase (con el tema conexo de la armonía de las esferas) a toda la cultura occidental hasta el siglo XVII: la fascinación o seducción, la atracción o raptó del alma humana caída por la armonía musical producida por la rotación circular de las esferas celestes. Pensemos en la poesía de Fray Luis de León o en el comienzo del quinto acto del *Mercader de Venecia* shakespereano o en el mismo Kepler, obsesionado hasta el final de su vida en descubrir las secretas armonías musicales emitidas por el orden matemático del movimiento planetario.

Pero también la palabra posee, según Platón, esta virtud mágica manifiesta en la música. También la palabra y el lenguaje articulado es capaz de seducir y fascinar (*keleîn*), de encantar (*epaideîn*) el alma, vinculándola de forma irresistible y prerreflexiva al sujeto emisor. Así, la palabra lleva al oyente a donde quiere el que la pronuncia en virtud de su contenido, de lo dicho en ella y de la forma artística en que se expone. Ejemplo palmario de lo que decimos nos lo ofrece el *Protágoras* platónico, concretamente en aquel pasaje (315a-b) en que Sócrates encuentra al sofista disertando en medio de un coro de seguidores «extranjeros en su mayor parte, a los cuales Protágoras trae de todas las ciudades por donde pasa, encantándolos (*kelôn*) con su voz, como Orfeo, y que le siguen hechizados (*kekeleménoi*) por ella». El tér-

mino empleado por Platón para designar el efecto de Protágoras sobre sus oyentes procede del ámbito de la acción y representación mágicas. El sofista es así una especie de flautista de Hamelin, cuyo instrumento no es una flauta (como en el caso del sátiro Marsias) sino la palabra misma. El propio Sócrates confiesa más adelante (328b), tras escuchar el discurso de Protágoras, que «me quedé hechizado (*kekeleménos*) durante mucho rato».

Grande es, pues, la eficacia de la palabra. El otro gran sofista, Gorgias, pretende ilustrar a Sócrates (en el diálogo que lleva su nombre) sobre el poder (*dynamis*) de la palabra y de su arte (la retórica) mediante el siguiente ejemplo sacado de la experiencia:

«Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica. Si un médico y un orador van a cualquier ciudad y se entabla un debate en la asamblea o en alguna otra reunión sobre cuál de los dos ha de ser elegido como médico, yo te aseguro que no se hará ningún caso del médico, y que si él lo quiere, será elegido el orador. Del mismo modo, frente a otro artesano cualquiera, el orador conseguiría que se le eligiera con preferencia a otro, pues no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera que sea la profesión de éste. Tal es la potencia de la retórica y hasta tal punto alcanza» (456 b-c).

Sin embargo, estos dos diálogos platónicos muestran claramente que esta dimensión mágica de la palabra (ésta en concreto) y la retórica con ella vinculada son negativas y descendentes, porque con ellas el alma queda vinculada a lo inferior: no a la verdad, sino a lo verosímil; no al ser, sino al ámbito de las apariencias; no a la virtud y la justicia, sino a la simple persuasión de lo justo sin conocimiento auténtico de ello. Y lo que es más grave: la seducción del alma por esta palabra la vincula de forma indefectible y voluntaria a lo inferior, al ámbito de las sombras e imágenes y de la mera creencia, con olvido completo de la realidad y del conocimiento auténticos. El alma queda persuadida por esta palabra mágica y cree en ella permaneciendo siempre vinculada a ella. No ocurre que esa palabra persuade y genere creencia en el alma para remitir con su magia al alma a un ámbito superior y trascendente de conocimiento auténtico, verdad y virtud (cfr. *Gorgias* 454 e-455a).

Un poco más adelante, en el mismo *Gorgias* (464 b ss.), ilustra

Sócrates la negatividad y la inserción en lo inferior de esta palabra mágica y de la retórica en que se expresa (por ahora caracterizada como la retórica sin más) mediante el calificativo de «adulación». De la misma forma que la cosmética y el arte culinario se imponen en el cuerpo a la gimnástica y la medicina mediante una seducción consistente en la adulación que ofrece al cuerpo el placer y no su bien, también la sofística y la retórica se imponen al alma sobre la legislación y la justicia seduciéndola mediante la adulación del placer, del deseo inmoderado, en suma: mediante la caída del alma en el desorden y desmesura característicos del ámbito del cuerpo cuando el alma no ejerce sobre él la tarea de ordenación mediante la geometría y la proporción. El ejemplo más claro de esta pérdida del alma, seducida por la palabra mágica que la hunde voluntariamente en el deseo de lo inferior con pérdida de toda perspectiva de elevación hacia el saber y virtud auténticos, el ejemplo más claro —decimos— nos lo ofrece, en ese mismo diálogo, la figura de Calicles.

Esta dimensión mágica descendente e inferior de la palabra y de la retórica que venimos comentando es tomada también en consideración por Platón en las *Leyes*, en el marco de las medidas legales (punitivas y represivas) a adoptar ante el fenómeno social de la magia. La perspectiva desde la que se efectúa el tratamiento del tema es ciertamente el interés del Estado, su estabilidad y permanencia, pero como según Platón el buen orden del Estado presupone siempre el conocimiento de la verdad y una correcta ordenación de las almas en función del mismo, podemos pensar que su tratamiento del hecho mágico y de la presencia en el mismo de la palabra responde a los mismos planteamientos que en el *Protágoras* y en el *Gorgias*. No es objeto de nuestra incumbencia ahora determinar el grado de escepticismo en Platón —parece que grande— ante el fundamento objetivo y la eficacia real últimas de las praxis mágica. Lo cierto, sin embargo, es que reconoce que, con independencia de su fundamento objetivo, hay una eficacia y realidad social de la misma a partir de la fe y persuasión del colectivo humano en su poder. Así, registra la presencia social de un procedimiento que «se sirve de ciertos sortilegios, encantos (*epoidais*; expresiones verbales, conjuros) y lo que se llama ligaduras, y persuade a aquellos que se arriesgan a querer hacer daño a otros que realmente lo pueden y hace creer a los demás que aquellos (dotados de un poder mágico) les hacen todo el mal que quieren. Saber lo que hay de cierto en todas esas pretensiones y otras semejantes, no es fácil, y aunque se supiera no sería fácil persuadir de ello a los demás» (*Leyes* XI, 933a). En

otro lugar se refiere Platón a aquellos que seducen (*psykhagogôsi*; literalmente: se apoderan del alma ajena y la llevan donde quieren) a otros pretendiendo que pueden seducir (*psykhagogeîn*) las almas de los muertos y prometiendo persuadir a los dioses, hechizándolos mediante sacrificios, plegarias y encantos (*epoidais*). Estos individuos —llevados de su amor al dinero— llegan hasta a arruinar enteramente a individuos particulares, familias enteras y ciudades (*Leyes X*, 909 b).

No cabe duda de que, para Platón, esta magia y la sofística son actividades gemelas. En el *Eutidemo* dice Sócrates a propósito del «arte de los discursos» sofístico: «Semejante arte es, si bien pequeño, sólo una parte del arte de los encantamientos, aunque inferior a él. El de los encantamientos, en efecto, consiste en encantar serpientes, tarántulas, escorpiones y otras bestias y en curar enfermedades, mientras que éste persigue el encantamiento y persuasión de los miembros de un jurado, una asamblea o cualquier otro tipo de gente reunida» (289 e-290a). Ambas actividades son, además, igualmente nocivas para el alma (del individuo y de la ciudad) y su efecto es la ruina y corrupción del alma de la que se enseñorean y a la que son capaces de guiar a donde quieran (*psykhagogeîn*) en virtud del poder que sobre ella han conseguido con la palabra. Tal ruina y corrupción —repetimos— se manifiestan y consisten en que el alma queda permanentemente atada a lo ontológicamente inferior (la caverna del cuerpo y el ámbito de las sombras y las pasiones sin orden), en la persuasión de que ésa es la realidad, sin desear por ello nada más, inconsciente de que en realidad está encadenada y atada o ligada a un ámbito que no es el propio suyo. Porque el filósofo sabe que es propio del alma el estar atada y vinculada (el ser alma enamorada), pero su objeto real (aquél con el que le corresponde propiamente vincularse) es su pariente (*syggenés*), a saber: los dioses astros y las Ideas.

### III

Pero la palabra y la retórica, con todo su poder mágico de conducción del alma, ¿sólo tendrán esta dimensión inferior y descendente, esta capacidad de corromper el alma por someterla al desorden del cuerpo?

Platón señala que no. En el mismo *Gorgias* dice ya Sócrates

(planteándonos que frente a la retórica sofística hay otra retórica, la verdadera) que él es el único que «practica el verdadero arte de la política», la verdadera retórica, porque sus discursos buscan no el mayor placer, sino el mayor bien (521 d). Por otra parte en el *Banquete*, cuando Alcibíades tiene que pronunciar el elogio de Sócrates (215 b ss.) no encuentra mejor manera de empezar que comparándolo con Marsias y señalando que —al igual que el sátiro *encantaba (ekélei)* a los hombres con las melodías divinas salidas de su flauta— Sócrates consigue el mismo efecto sobre su auditorio mediante su sola palabra (*lógos*). Y Alcibíades señala: «por efecto de este Marsias que veis así, han sido ya muchas las veces que he atravesado por una crisis tal, que estimaba que me era imposible vivir, llevando la vida que llevo» (215 e). El discurso socrático produce los mismos efectos de seducción y encanto que el sofístico, la misma fenomenología de turbación y ligamiento del alma, pero mientras el sofístico desciende a la sensibilidad y apariencias manteniendo allí prisionera al alma, el discurso socrático cuestiona ese ámbito ontológico e impulsa al alma en una dirección ascendente. Por eso, corresponde en pureza a la palabra el mismo calificativo de «divina» que Alcibíades daba a las melodías de Marsias. La palabra puede tener también, por tanto, una dimensión mágica positiva si el encantamiento del alma que consigue dirige a ésta (*psykhagogein*) hacia los dioses, es decir, hacia el Ser, la Verdad, el Conocimiento y la Virtud.

Pero ello presupone que el «mago encantador» conoce ya, por haber estado previamente en él, el ámbito al que quiere dirigir el alma que se dispone a fascinar. La palabra mágica ascendente, la buena retórica, presupone el conocimiento del Ser y de la Verdad, esto es, la dialéctica, y sólo el dialéctico es un verdadero retórico. Esta es la enseñanza del *Fedro*: «Yo no obligo a nadie —dice la retórica en boca de Sócrates— a aprender a hablar ignorando la verdad. Por el contrario, si de algo vale, mi consejo es que la adquiera antes de hacerse conmigo» (260d; cfr. 266b ss.). Además, el buen retórico debe saber no sólo el lugar al que desea llevar al alma, sino también (y precisamente por el carácter de *psykhagogía* que tiene la retórica) la naturaleza del alma y sus clases según los individuos, esto es, debe conocer al sujeto que experimentará su acción. Debe conocer también los diferentes tipos de discurso, con las características peculiares de cada uno, es decir, debe conocer el instrumento mediador entre el alma y el lugar al que desea conducirla. Y debe conocer también cuáles son los discursos apropiados para los diferentes tipos de alma (271 c-d; 277 b-c).

Por otra parte, es evidente que esta seducción o encantamiento del alma por la palabra presupone una relación oral entre el «mago» y el alma sobre la que actúa, pues sólo la comunicación oral permite evitar el esfuerzo baldío de escribir en el agua dirigiéndose a almas irrecuperables; sólo la comunicación oral permite conocer el discurso que necesita cada alma; y, así, con el alma ya purificada (y que no necesita de persuasión) usará un discurso científico, y con el alma caída, pero susceptible de elevarse si logra ser persuadida, concentrará el «mago» toda la potencia encantadora de su discurso sembrando en ella «discursos capaces de defenderse a sí mismos y a su sembrador, que no son estériles, sino que tienen una simiente de la que en otros caracteres germinan otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla de un modo inmortal» (*Fedro* 276 e). Esta es la razón de ese menosprecio platónico por el arte de la escritura que tan hermosamente había expresado el *Fedro* poco antes (275 d-e).

#### IV

En todo caso, hay almas que sólo pueden ser captadas y ligadas, para conducir las del ámbito de la apariencia y la sensibilidad hacia el ámbito del Ser inteligible, mediante la palabra mágica y la retórica: «sin mi concurso —dice la retórica en *Fedro* 260d— el conocedor de las realidades de las cosas no conseguirá en absoluto llegar a persuadir con arte». Pero si bien sabemos que es alma presa en lo sensible, pero susceptible de elevarse si es persuadida, la destinataria de esta palabra y de esta retórica que la conducirán a ese nuevo territorio, ¿cuál es la forma en que se expresa la seducción retórica de la palabra mágica? Está claro que es fundamentalmente el *mito*, y, concretamente, esos mitos que pueblan los diálogos del momento fundacional de la Academia, los mitos del *Menón*, del *Gorgias*, del *Fedón*, de la *República*, del *Fedro*.

Pero ¿qué es el mito? Es un *símil* (*eikôn*), una imagen. Tiene, por tanto, el mismo *status* ontológico inferior que las cosas del universo sensible entre las que vive el alma y con las que permanece vinculada. Forma parte del universo sensible de las imágenes y, como todas ellas, remite a los arquetipos exteriores que débilmente y de una manera deformada expresan. Pero mientras la mayoría de las imágenes no posee para la mayoría de las almas

la fuerza suficiente para incitar al alma a trascenderlas, el mito sí la posee. El mito deja traslucir al alma claramente que habla de algo que está más allá de él mismo y trata de arrastrarla (*psykhagogeîn*) a ese territorio.

¿A qué se debe esta excelencia del mito en el mundo de los discursos y de las imágenes? En primer lugar, a la inmediata transparencia de belleza que manifiesta. El mito es un «discurso hermoso», dice Sócrates en el *Menón* (61a) y en el *Gorgias* (523 a). Pero la belleza y la percepción de la misma hacen manifiesta al alma su carencia, su indigencia (*penia*), suscitando en ella el deseo de apropiación y generación. La belleza del mito ata y vincula, por tanto, al alma con el amor a ese «discurso hermoso» y a las referencias trascendentes a la sensibilidad que en él se manifiestan. El mito está, pues, estrechamente vinculado con el amor, con ese «demonio» que comunica a los dioses con los hombres, a lo inferior con lo superior, al alma caída con lo que nunca ha descendido y de lo que es, a pesar de todo, «congénera».

Por otra parte, los testimonios del *Menón* y del *Gorgias* que acabamos de mencionar señalan como otra cualidad del mito, inmediatamente asociada a su belleza, la «verdad». Este es el caso al menos para el alma de Sócrates, pues es cierto (dice Sócrates a Calicles en *Gorgias* 527 a) que «quizá a ti te parecerán cuentos de vieja y los despreciarás» y dice también a Fedro (*Fedro* 275 b-c) que probablemente él (como moderno, alejado de la ingenuidad de los antiguos; lejos ya de aquel estadio primitivo en que los hombres vivían en contacto inmediato con los dioses y con la verdad y les bastaba, por tanto, con escuchar el lenguaje de una encina o de una piedra con tal que dijera la verdad), probablemente él ya no percibirá ese vínculo directo entre discurso y verdad, sino que necesitará la mediación crítica de la determinación de quién es el que habla y de dónde procede. En virtud de la diferente recuperabilidad de cada alma (Sócrates, Fedro, Calicles) la respuesta al mito será diferente y el alma recuperable, que sólo necesita escuchar el mito hermoso para reconocer su verdad y dejarse llevar por él al continente que en él se trasluce, no podrá sino afirmar el vínculo inmediato belleza-verdad. Porque el mito es un «discurso divino», procedente de aquel pasado en que los hombres no estaban separados de los dioses. En el *Menón* (81 a-b) se nos dice que el mito procede de «hombres y mujeres sabios en las cosas divinas», de «sacerdotes y sacerdotisas dignos de su ministerio», de «Píndaro y otros poetas divinos».

El mito «persuade» al alma, genera en ella la *pistis* o persuasión y convencimiento (cfr. *Menón* 81e; *Gorgias* 524 a y 526 d; *Fe-*

dón 108 c ss.). Este es el término utilizado siempre por Platón para designar el vínculo epistemológico entre alma y mito. En tanto que el alma «cree» en el mito, se encuentra en un nivel de conocimiento inferior, el propio del mundo sensible de apariencias e imágenes, en el nivel de conocimiento de la opinión (*dóxa*), siempre inferior al del razonamiento discursivo (*diánoia*) y la intelección dialéctica (*noésis*) (vid. el símil de la línea en *República* 509 d-511 e). Pero, aunque simplemente opinión, el mito es para el alma una «opinión verdadera» (*alethés dóxa*) y por ello (al igual que el amor) un estadio intermedio entre ignorancia y conocimiento que —como dice el poeta— «muestra el camino que al bien conduce» (sobre la «recta opinión» cfr. *Menón* 97 a ss. y *Banquete* 202 a), precisamente porque —al igual que el amor— desvela un territorio trascendente, originario y superior. Si tenemos presente, además, que el estado de «sabiduría» (*sophía*) es propio de los dioses y humano tan sólo en la medida en que el hombre (el alma) es divina y lleva una vida divina, la sabiduría sólo será posible al hombre cuando haya salido de la caverna del cuerpo y, por tanto, tras la muerte. En este sentido, pues, el mito es una clara expresión de la «philosophia» en el sentido etimológico de la palabra (cfr. *Fedro* 278 d).

## V

La eficacia del mito reside en que la persuasión y convencimiento (*pístis*) que inserta en el alma que lo acoge genera en ella una praxis consecuente con él, es decir, una conducta en la dirección del territorio abierto y sugerido por el mito: la elevación del alma de lo sensible, la virtud y la justicia. Por eso dice Sócrates en el *Gorgias* (526 d): «En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué forma presentaré al juez mi alma lo más sana posible. Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda.» Y exhorta también a Calicles a que le haga caso y le acompañe allí donde, una vez que haya llegado, encontrará la felicidad en vida y en la muerte, según enseña este relato» (527 c).

Por su parte el libro X de las *Leyes* nos dice (903 a ss.) que los razonamientos no son suficientes para persuadir de su error al impío que niega la providencia de los dioses. Es necesario también recurrir al mito para persuadirle y modificar su actitud y

conducta. Acerca del mito de Er se dice, como conclusión de la *República* (621 c): «Este mito nos puede salvar si creemos en él, con lo cual pasaremos felizmente el río del Olvido y no contaminaremos nuestra alma.» Y en el *Fedón* (114c) dice Sócrates, a propósito del mito que acaba de contar, lo siguiente: «Pues bien, Simias, por todas estas cosas que hemos expuesto, es preciso poner de nuestra parte todo para tener participación durante la vida en la virtud y en la sabiduría, pues es hermoso el galardón y la esperanza grande.»

El mito abre así al alma un horizonte superior a su existencia actual, una perspectiva de premio y esperanza. Sócrates señala a continuación que no es posible afirmar que las cosas sean tal como las señala el mito: éste no puede dar razón (*lógon didónai*), ya que esto es propio del conocimiento (el mito no lo es) y en última instancia sólo la divinidad es sabia, pero «conviene creerlo y vale la pena correr el riesgo de creer que es así, pues el riesgo es hermoso (*kalòs ho kindynos*)». El mito, como recta opinión que no puede dar razón de sí y del camino por el que invita al alma a transitar, comporta un riesgo, un peligro terrible. Pero la belleza de la meta, tal y como el mito la trasluce, tiene sobre el alma la fuerza de captarla, de vincularla con la pasión que le es propia: el amor.

El alma, por tanto, es seducida por el mito al quedar fascinada por su belleza. Sin embargo el *Banquete* (202 e) nos dice que a través de lo demoníaco (y el amor es un demonio), como instancia mediadora entre el hombre y lo divino, discurre el arte de la adivinación, de la magia y de los *encantamientos* (*epoidés*). Esta es la clave que nos permite descubrir el efecto fascinador y seductor que el mito ejerce sobre el alma: al igual que el mago pretende (y los hombres creen en su poder) que con sus encantamientos (conjuros verbales) puede dañar a otros y seducir y convocar con ellos a los dioses y a las almas de los muertos (*psykhagogeîn*); al igual que el sofista encanta al auditorio con su palabra, el mito es también un «encantamiento» (*epoidé*) del alma. Ambas formas de encanto son ejercicio y expresión de la magia de la palabra, de la dimensión mágica de la palabra, sólo que hechiceros y sofistas ejercitarían una especie de «magia negra» con la que engañarían a las almas sobre las que actúan vinculándolas a lo sensible e inferior, mientras el mito sería una especie de «magia santa», por la cual el alma encantada es desvinculada de lo sensible y ligada con un vínculo amoroso hacia lo trascendente y superior que en el mito se abre.

El propio Platón señala explícitamente que el mito es un en-

cantamiento del alma (esta función del mito ha sido señalada por P. Boyancé: *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París 1972, pp. 155-165). Lo dice en las *Leyes* (X, 903 b), cuando denomina a los mitos que deben persuadir al impío «encantamientos» (*epoidón*). Pero es sobre todo el *Fedón* el diálogo que más de manifiesto pone que el mito es un encantamiento del alma y que a través de él consigue su efecto persuasor. Efectivamente, es el encantamiento (la seducción mágica por el amor) lo que hace posible que el alma no se arredre ante el riesgo, que lo tenga por hermoso y se ponga en movimiento en la dirección señalada por el mito: «el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, *encantarse* (*epaideîn*) a sí mismo; ésta es la razón por la cual me estoy extendiendo yo en el mito desde hace rato» (114 d).

Pero ¿qué ha inducido, más concretamente, a Sócrates a *encantarse* a sí mismo o (mejor) a *encantar* a Simias y a Cebes con el mito? Sencillamente: el hecho de que el razonamiento no ha conseguido persuadirles enteramente de que el alma es inmortal, porque la fuerza del razonamiento no ha conseguido disipar su «temor infantil» de que sea verdad «que el viento disipe el alma y la disuelva con su soplo mientras está saliendo del cuerpo» (*Fedón* 77 d). No es tanto la debilidad del razonamiento como la obcecación del alma por lo sensible lo que impide que ella quede convencida; y es que el alma vinculada a la materia es un *niño* y tiene lo propio de los niños: el *miedo*. Por eso, al igual que el encantamiento y la magia operan sobre sujetos infantiles (ignorantes), es inevitable recurrir al encantamiento del alma infantil (del alma ignorante y vinculada a la materia) si se quiere desvincularla de la materia y llevarla a lo inteligible, es decir, hacerla alma adulta y libre. En efecto, ¿qué necesidad habría de persuadir a un alma que ya es adulta de que es inmortal y su lugar propio es el ámbito de lo inteligible?

Por el contrario, en el interior de cada uno de nosotros (reconoce Cebes) hay «un niño que siente tales miedos» y al que es preciso «disuadir de temer a la muerte como al coco» (77e). Y la respuesta socrática es que en ese caso «es preciso encantar (*epaideîn*) a ese niño día tras día hasta que se consiga liberarle del miedo». Pero —se pregunta Cebes— ¿dónde encontraremos un buen *encantador* ahora que tú, Sócrates, te vas? Y Sócrates responde que deberán buscar por todas partes («grande es la Hélade») sin ahorrar medios, pues no hay esfuerzo más importante, «y debéis también buscarlo entre vosotros mismos, pues tal vez no podríais encontrar con facilidad a quienes pudieran hacer esto

mejor que vosotros» (78 a). Es evidente lo que se nos quiere decir en este manifiesto del platonismo y de la Academia que, junto con el *Gorgias*, es el *Fedón*: muerto Sócrates, el gran fabulador y encantador es Platón.

Ciertamente, las almas adultas y filosóficas no necesitan de mitos, pues en ellas el *logos* crítico tiene fuerza suficiente para llevarlas a lo inteligible y desvincularlas de la materia y de lo sensible. Estas almas aspiran y cultivan el saber sin mitos, se unen a lo inteligible y a lo divino sin su ayuda y pueden mirar al mito como un discurso innecesario para ellos. Pero no todas las almas gozan de este privilegio; aquellas almas cuyo amor al cuerpo genera en ellas el miedo a perderlo, necesitan encantarse y ser encantadas con el mito. Ellas no pueden llegar a la sabiduría y salvarse sin el mito. Esta es la base de la distinción entre sabio y multitud, entre la vida puramente teórica del primero y el alimento de la segunda mediante la religión (el mito). La concepción pedagógico-política de la religión para uso de la masa había encontrado su base.

El sabio conocedor de almas y discursos —el buen retórico— sabrá reconocer lo que necesita cada alma y darle el discurso apropiado. Sin embargo, en la medida en que todos llevamos un niño en nuestro interior y todos tenemos miedo, todos necesitamos del mito y de su encanto —sin olvidar jamás que es ni más ni menos que un mito— para mantener la esperanza, para ver hermoso el peligro y decidirnos a afrontarlo, para convencernos de que el sabio (esto es, el justo) nada debe temer de la muerte; en suma: para «entrar en la muerte con los ojos abiertos».