

Escatología y retórica en los diálogos platónicos

Álvaro VALLEJO CAMPOS

Recibido: 19 de enero de 2005

Aceptado: 10 de mayo de 2005

Resumen

Una idea central del presente trabajo es que la unidad del mito con el logos debe comprenderse en la unidad dramática del diálogo platónico. Pero esto no impide distinguir la existencia de dos clases diferentes de discurso: racional y mítico. La escatología no puede abordarse racionalmente por la incertidumbre que hace imposible en este caso el conocimiento del futuro que le está reservado al alma. Esto determina una situación retórica que hace necesaria la clase de persuasión que transmite el mito escatológico.

Palabras clave: Escatología, Retórica, Mito, Logos, Persuasión, el *Gorgias*, el *Fedón*, la *República*

Abstract

One of the central ideas of the present article is that the unity of myth and logos must be referred to the dramatic unity of a platonic dialogue. This is not an impediment to distinguish between two different types of discourse: rational and mythic. The eschatology cannot be rationally tackled because of the uncertainty which makes impossible in this case a knowledge of the future reserved to souls. This determines a rhetorical situation which makes necessary the kind of persuasion that can be attained through the eschatological myth.

Keywords: Eschatology, Rhetoric, Myth, Persuasion, Logos, the *Gorgias*, the *Phaedo*, the *Republic*.

1. Introducción. La unidad de mito y logos en el diálogo platónico.

Mi objetivo en estas páginas consiste en analizar el tipo de discurso que Platón utiliza en los mitos escatológicos, centrándome especialmente en el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*. Sin embargo, antes de entrar directamente en materia me gustaría dedicar unas palabras a justificar la importancia que el tema tiene para un correcto entendimiento del pensamiento platónico en su totalidad, ya que no se trata de un asunto ubicado en la periferia del platonismo ni de una materia de interés exclusivamente literario que pudiera entrar en escena sólo por la construcción dramática y la forma dialogal que Platón empleó para la comunicación de sus ideas filosóficas. Uno de los temas que cruzan de un extremo a otro los diálogos platónicos, como es sabido, es la crítica de la retórica. Pero la actitud platónica ante la retórica no representa meramente una reacción negativa ante las implicaciones educativas, morales y políticas que él consideraba vinculadas a ella. A mi juicio la retórica significa algo de mayor trascendencia, ya que se trata de es uno de los estímulos decisivos que han alentado la filosofía platónica, porque, a la hora de construir su propio pensamiento, Platón sin duda alguna intentó ofrecer una alternativa basada en premisas epistemológicas, ontológicas y morales que estaban destinadas a subvertir el edificio de la cultura y la ideología características de la sofística y la retórica.

En este orden de consideraciones, que nos llevan al centro mismo del pensamiento platónico, me propongo preguntarme si no representará la escatología de los mitos platónicos, a pesar de todo, una forma de retórica y en qué medida ello sería coherente con la condena de esta concepción del discurso que, unida al rechazo de la sofística, es omnipresente en los diálogos de Platón. Estas reflexiones sobre el discurso mitológico de Platón y su coherencia con las críticas que él mismo dirigió a otras formas literarias muy próximas a los mitos no son, por otra parte, una idea que se nos haya ocurrido a los modernos dejándonos llevar por las tendencias actuales de la cultura y la filosofía. Ya el epicúreo Colotes, según nos cuenta Proclo (*in Remp.* 105.23-24), acusó a Platón de inconsecuencia al “dejar de lado la verdad científica” y “entregarse a un discurso falso”, “mitologizando como los poetas”, después de la crítica a la que los había sometido expulsándolos de la ciudad ideal, precisamente por el efecto pernicioso de sus mitos. Pero la conexión de los mitos con la retórica está atestiguada en el mismo Platón, cuando afirma en el *Político* (304c-d) que la retórica es el saber al que hay que conceder la capacidad de “persuadir al pueblo y a la muchedumbre por medio de los mitos sin el concurso de la enseñanza”. Y el mismo Aristóteles ya vio en la *Metafísica* (1074b3-5) que hay que desentrañar la verdad esencial que se oculta en los antiguos relatos acerca de los dioses eliminando el elemento mítico, porque éste está destinado, dice Aristóteles, a persuadir al pueblo y a servir de ayuda al recto cumplimiento de la ley.

Sin embargo, la relación de mito y logos en los diálogos platónicos ha sido objeto de controversias a lo largo de la historia, desde aquellos que han querido suprimirlos y han afirmado, como Hegel¹, que se puede renunciar a los mitos como algo que no pertenece a la verdadera filosofía de Platón, hasta quienes los han sobrevalorado considerándolos una vía privilegiada de acceso al conocimiento de ciertos principios que no pueden ser aprehendidos por medio del logos, constituyendo así la expresión más alta de la metafísica platónica². Mi punto de partida es que el mito debe ser comprendido en su unidad con el logos y el lugar adecuado para captarla es la estructura del diálogo platónico: el mito no puede ser suprimido porque los conceptos lógicos con los que Platón articula su filosofía están entretejidos en muchos casos con las categorías y esquemas de pensamiento surgidos de él³, pero tampoco está más allá del logos, porque Platón, como veremos, es consciente de las limitaciones gnoseológicas del mito, que, según se atrevió a definir, es un discurso “por lo general falso que contiene algo de verdad” (*Rep.* II 377a5-6). No digo que sea ilegítimo filosóficamente descomponer esta unidad y sobrevalorar uno u otro elemento. Como es sabido, Hegel interpretó la reminiscencia como una forma mítica de representarse el ser en sí del espíritu bajo la forma de un ser antes en el tiempo⁴. Sin embargo, a juicio de Hegel, la reminiscencia, debido a su carácter mítico, no pertenece al campo de la filosofía ni siquiera al de la propia filosofía platónica, y, en consecuencia, tendríamos que prescindir de ella como una forma caduca bajo la que aparece en la historia del pensamiento la verdadera idea que late en ella de que la conciencia es en sí misma el contenido del saber. Para la concepción hegeliana en el lenguaje del mito el contenido filosófico queda confusa e insuficientemente expresado, ya que es “una exposición mezclada con imágenes dirigidas a los

¹ Hegel, G.W. (1977), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México, 1977 (1883), vol.II, p. 150 y sgs.

² A juicio de W. Hirsch (*Platons Weg zum Mythos*, Berlin, 1971, p. X), citado por G. Reale (2001) *Platón, En Búsqueda de la Sabiduría Secreta*, Barcelona, 2001 (1998), p. 310, el mito sería el discurso apropiado para abordar “una historia del ser aquí del alma (historia que, para el logos sigue siendo paradójica) en la unidad de sus orígenes y de su fin, unidad que perdura más allá del tiempo y trasciende todo devenir”. Otros trabajos insisten en esta función epistemológica del mito, “para facilitar la comunicación de los primeros principios de la filosofía” (R.C. Stewart (1989), pág. 277) o para “la refundación de una *poetología* filosófica” basada en la dimensión gnoseológica (“Erkenntnisdimension”) del mito (G. Rechenauer, (2002), pág. 234).

³ Sobre la unidad de mito y dialéctica, véase p. ej., G. Carchia, (1986), que lleva razón, a nuestro juicio, cuando afirma (pág. 62) que el elemento mítico... impregna en su totalidad la dimensión expresiva del platonismo. Sobre la pertenencia del mito al pensamiento filosófico “más íntimo” de Platón han insistido otros trabajos, como los de Brochard, V., (1912), pp. 15 y sgs. y Findlay, J.N. (1980), para quien los mitos de Platón representan “una ontología, una cosmología, una psicología racional y una teología muy serias” (pág. 165). La conclusión a la que llega la autora de un reciente estudio sobre el mito en Platón es precisamente que “la mitología debe ocupar su lugar como una parte íntima y esencial del proyecto filosófico de Platón” (Morgan, K. (2003), pág. 289).

⁴ G. W. Hegel, *locus cit.*, pág. 161.

sentidos y adecuadas para la representación y no para el pensamiento” con lo que vendría a ser la expresión de la impotencia de un pensamiento que aún no sabe caminar sin andaderas⁵.

A mi juicio, esta perspectiva es precisamente la que debe evitar el intérprete de Platón, porque parto de la base de que el diálogo platónico está construido de tal forma que su unidad da un sentido a todos los elementos que forman parte de él. Nuestra interpretación no puede, en consecuencia, prescindir de la forma mítica que Platón ha elegido para expresar algunas de las ideas de las que está más firmemente convencido⁶ y hemos de indagar las razones del mito en la unidad dramática del diálogo platónico.

Pero, en segundo lugar, ensayaré la aplicación de un principio complementario, porque el reconocimiento de la unidad que forman mito y logos en el pensamiento platónico no nos impide intentar establecer un criterio de demarcación entre ambos, para poder evaluar los diferentes niveles gnoseológicos en los que se mueve el discurso platónico, sobre todo porque es el mismo Platón el que nos facilita claras indicaciones en este sentido e incluso nos advierte contra el peligro de una falsa homogeneidad. El criterio al que vamos a hacer referencia ahora vale especialmente para los mitos escatológicos, pero no para todos los relatos que reciben la denominación de mitos en los diálogos. Cuando Platón elige el mito en los casos que vamos a examinar, como ocurre claramente en la escatología del *Gorgias*, el *Fedón* o la *República*, es porque no puede expresar de otra forma una verdad esencial de la que está firmemente convencido. La existencia de un juicio después de la muerte, al que hacen referencia estos diálogos, no puede razonarse en manera alguna y está más allá de toda posibilidad de verificación. Éstos son los mitos a los que voy a dirigir especialmente mi atención. Por el contrario, cuando Protágoras cuenta su famosa

⁵ Cfr. G. W. Hegel, *locus cit.*, pág. 151. Se han dado otras interpretaciones de la reminiscencia platónica, como los que han visto en ella una prefiguración del a priori kantiano o quienes han considerado, como Heidegger, M. (1978), pág. 187., que la anamnesis es el testimonio de la “referencia de la comprensión del ser al tiempo”, aunque se haya tenido que expresar a través de un mito (“durch einem Mythos deutlich zu machen”). Más adelante Heidegger dirá, sin embargo, que el ser es captado en la reminiscencia como un a priori del ente, que conduce al inicio de la metafísica occidental, cfr. Heidegger, M. (2002), vol. II, pp. 174 sgs. y 282. Otros, como Gadamer, H. (2002), pág. 330, han visto en el mito de la reminiscencia la emergencia en el pensamiento de lo que ha quedado plasmado en la historia de la humanidad en múltiples formas de expresión cultural. A mi juicio, salvando las distancias enormes que van desde Natorp a Gadamer pasando por Heidegger, todos estos ensayos de interpretación desmitifican la reminiscencia a costa de despojar a la doctrina de rasgos a los que está esencialmente vinculada por la construcción dramática del diálogo, lo cual es filosóficamente fructífero y legítimo, pero con ello nos alejamos inevitablemente de Platón por derroteros que le son extraños y que nos impiden una comprensión históricamente fidedigna de su obra.

⁶ Findlay, J. N., *locus cit.*, pp. 170-171, criticando la interpretación que hace Natorp de la reminiscencia como un mito kantiano que hace referencia al conocimiento a priori, hace hincapié en el hecho de que Platón recurre a la reminiscencia porque Platón cree independientemente en la inmortalidad y la preexistencia del alma.

versión del mito de Prometeo puede transmitir su pensamiento indistintamente por medio del mito o el logos (*Prot.* 320.c.3-4:), porque en realidad se trata de una alegoría transparente que puede traducirse a un lenguaje meramente racional y argumentado⁷. Pero éste no es el caso de Platón. No estamos diciendo que él mismo no haya utilizado *mitos* alegóricos⁸, pero lo importante es comprobar que en determinadas ocasiones el mito hace su aparición en los diálogos como un discurso cuya verdad no puede traducirse a un lenguaje diferente que sustituya sus imágenes características por la argumentación racional. En contraposición a la mera alegoría, este es el carácter específico de los mitos escatológicos: su intento de expresar algo que no puede decirse en el lenguaje del logos, porque está más allá de toda verificación y de toda argumentación racional⁹.

2. El mito acude en ayuda del lógos

En los tres diálogos que vamos a examinar muy brevemente todo sucede como si la justicia y la filosofía que defiende sus ideales tuvieran que comparecer ante un tribunal que juzgara sus derechos sobre la vida de los individuos. Es decir, los tres diálogos construyen y escenifican ante el lector una situación retórica. En el *Gorgias* Calicles (486b) acusa a Sócrates de practicar una sabiduría que deja al

⁷ Contra esta interpretación nuestra, que es mayoritaria, puede verse la obra ya citada de Morgan, K., (2003), pp. 138 y sgs. No hay que olvidar que Protágoras era un agnóstico en materias religiosas y difícilmente podría apoyarse para sustentar su teoría acerca de la virtud en unos personajes de la tradición mítica en los que ya no creía.

⁸ Frutiger, p., (1930), pp. 180 y sgs., clasificó los mitos platónicos en mitos alegóricos, genéticos y paracientíficos. aunque distinguiera entre mito y alegoría (*cf. opus cit.*, pp. 101-103). Para Frutiger la alegoría es inmóvil, frente a la sucesión dramática característica del mito, tiene un valor general (como la alegoría de la Caverna), mientras que el mito pone en escena personajes determinados ubicados en el espacio y el tiempo, y, en tercer lugar, indica explícitamente su significación verdadera, que en el mito es sólo implícitamente expresada. A mi juicio, (*cf. Vallejo Campos, A. (1993), pág. 143*), estas características no impedirían considerar como un mito el relato de Protágoras, aun cuando el propio Frutiger no lo considera un verdadero mito (*opus cit.*, p. 184). Stewart, J. A., aun entendiéndolo como tal (1970), pág. 222 y sgs.), distingue entre la alegoría, que transmite un contenido doctrinal por medio de imágenes, y el mito, que “carece de un significado dogmático más allá de su significado literal” (*opus cit.*, pág. 236).

⁹ *Cfr.*, en este sentido, García Calvo, A. (1964), pág. 306. Sobre la oposición mito/discurso verificable y mito/discurso argumentativo, véanse respectivamente, los dos caps. 9 y 10 de Brisson, L., (1982), pp. 114-138 y 139-143. Sobre las características de los mitos platónicos, Most, G. W., (2002), pp. 11-13, ha propuesto recientemente ocho criterios para su correcta identificación: (a) los mitos platónicos son monológicos, (b) son transmitidos por un narrador viejo a oyentes más jóvenes, (c) se remiten a fuentes orales antiguas, explícita o implícitamente, (d) tratan de objetos no verificables, (e) su autoridad no deriva de la experiencia del propio orador sino de la tradición, (f) tienen un efecto *psychagógico*, (g) no están estructurados de manera dialéctica, sino de manera descriptiva o narrativa y (h) se hallan al principio o al final de la discusión dialéctica.

hombre inerte frente a las contingencias de la existencia en la polis, porque no sería capaz con ella de defenderse a sí mismo (486c). La filosofía representa una sabiduría cuya incapacidad es juzgada a la luz de las dos características fundamentales en las que cifra Calicles la rectitud de la palabra (*orthôs lógon*, 486a2), es decir, la verosimilitud y la persuasión (*eikòs kai pithanòn*). Es el ideal retórico del discurso, a cuyos valores Platón se opone vigorosamente en nombre de una doctrina moral que invoca el orden interior del alma como el verdadero fundamento de la existencia humana. La respuesta a Calicles es construida por Sócrates “con razones de hierro y acero” (509a1-2) y, en definitiva, es mucho lo que tiene que decir desde el punto de vista racional en favor de esta sabiduría y su significado para la vida humana. Mencionemos sólo de pasada tres elementos fundamentales con los que se puede articular esta respuesta. En el *Gorgias* encontramos, efectivamente, una refutación del hedonismo (499b, 499e-500a, etc.), que podría servir por sí misma para anular la fuerza argumental de la posición sostenida por Calicles. En segundo lugar, Platón construye una nueva antropología que invierte el papel de la razón en la dirección de la existencia, superando la concepción instrumentalista que reduce la *phrónēsis* a una mera esclava de las pasiones (*cf. Gorg.* 492a2). Y finalmente, aunque falte una teoría psicológica¹⁰ que desarrolle rigurosamente con detalle, como en la *República*, las razones que han de justificar la moral socrático-platónica y su principio fundamental de que la justicia es la armonía y la salud del alma, hay muchas indicaciones en ese sentido que oponen a la pasión retórica por el poder el *kósmos* interior en el que Sócrates quiere restablecer la moderación y la justicia (508a3).

Sócrates esgrime las historias de un hombre ingenioso (*mythologôn*, 493a y sgs., 493d3) e imágenes (493d5) llenas de plasticidad (el alma concupiscible como tonel agujereado en los insensatos) para persuadir a Calicles de que el desenfreno es una desgracia para el alma y una existencia terrible (*deinòs ho bíos*, 492e), pero todos estos recursos expresivos permanecen todavía casi por entero en el horizonte de la dimensión terrena de la vida humana y, de hecho, son fácilmente traducibles al discurso argumentado que es propio del logos¹¹.

Pero la cuestión es que tales razones e imágenes no logran el propósito de per-

¹⁰ *Cfr.*, en este sentido, Kahn, C. (1996), pág. 144.

¹¹ Hay autores que atribuido a estos párrafos un carácter mítico (Zaslavsky, R. (1981), pp. 196-7), mientras que otros lo han negado (p. Frutiger, *opus cit.*, pág. 112). Hay, efectivamente, alusiones a creencias órfico-pitagóricas que hacen referencia al cuerpo como sepulcro del alma (*sôma. . . sêma*), pero se trata de meras indicaciones que no son desarrolladas todavía, porque lo fundamental es el énfasis puesto en el carácter desgraciado que adquiere la existencia *terrena* para que el abraza una vida de desenfreno. En 493b4-7 hay una clara referencia al castigo que tendrían en el Hades los no iniciados (*cf. Guthrie, W. K. C.*, (1980), pág. 305), pero, como se muestra claramente en la imagen de los toneles llenos (493d8), el objeto fundamental es mostrar que los disolutos están obligados a soportar “penalidades extremas” (494a1) por la clase de vida que han elegido.

suadir a Calicles para que cambie de parecer y admita que los moderados son más felices (*peíthō tí se kaì metatíthetai...*; 493d1-4). La refutación del hedonismo, minuciosamente argumentada por Sócrates, no causa efecto alguno en Calicles (501c7), que contesta meramente por agrandar a Gorgias hasta que abandona la conversación (505c5, 505e1 y sgs.; *cfr.*:516b4, 516c8, etc.). El diálogo desarrolla la acción dramática con una coherencia total que exige la presencia del mito. Éste no aparece antes, según se ha señalado en más de una ocasión¹², sino al final de la obra, como ocurre con los otros grandes mitos escatológicos del *Fedón* o la *República*. A mi juicio, en el diálogo mismo se exponen las razones que hacen preciso el discurso mítico. Entre éstas figuran, en primer lugar, las amenazas de Calicles repetidas a lo largo de la obra. Éste pronostica que Sócrates sería incapaz de defenderse a sí mismo o a los suyos y está condenado a perecer injustamente acusado (486b6, 522c6). Pero esto significa aparentemente la superioridad de la retórica sobre la filosofía practicada por Sócrates y la inutilidad de un saber que se entrega sólo a la charlatanería y a pequeñeces sin sentido (*tà mikra*, 486.c.8, 497b7) que no auxilian a un hombre en el peligro. La inferioridad de la filosofía se demuestra, a juicio de Calicles, en el tribunal ante el cual Sócrates está destinado a comparecer (521c5), aunque su oponente sea un hombre vil e inferior. La respuesta de Sócrates no carece de razones argumentadas (*cfr.*:508c6, 509b4, 509b7, 509c3, c8, etc.), tendentes a mostrar que la defensa más poderosa (522d2-3) es “no hacer ni decir nada injusto contra los hombres o contra los dioses” (522c-d). Pero esta es una defensa que vale sólo ante el mundo interior de los valores que rigen el *kósmos* del alma. La retórica triunfa en el orden distorsionado de la polis en el que Sócrates está llamado a ser condenado como un médico acusado por un cocinero ante un tribunal de niños (521e3-4). Pero si las amenazas de Calicles son las razones, internas a la propia obra, que exigen la presencia del mito para decir la última palabra en el conflicto entre filosofía y retórica o entre justicia y poder, el mito es reclamado también por la situación del lector. Cuando éste tenía el *Gorgias* entre sus manos sabía que Sócrates, efectivamente, había perecido injustamente condenado. A lo largo de la obra se argumenta en favor de los ideales de justicia y moderación sobre la base de un concepto terreno de la existencia y del alma. Pero esa argumentación, a los ojos del lector, se habría revelado insuficiente y Platón se ve obligado a buscar en la otra vida una nueva dimensión de la existencia humana sin la cual la teoría socrática del alma nos conduciría a un heroísmo trágico muy poco convincente¹³.

Por esta razón, el mito ha de acudir en auxilio del logos invocando la superio-

¹² *Cfr.* Friedländer, p., (1973), pág. 189.

¹³ Aunque W. Jaeger (*Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega*, México, 1971 (1942) atribuye al mito en el *Gorgias* una mera función de “resumen y síntesis dentro de la obra de arte” (pág. 540), tuvo que reconocer que, sin semejante apoyo en un mundo invisible, “perdería su equilibrio la existencia del hombre que vive y piensa como Sócrates” (pág. 541).

ridad escatológica del alma¹⁴. El mito sitúa a Calicles ante un juicio que tendrá lugar en el más allá y allí estará tan indefenso e inerme como Sócrates lo estará ante sus jueces terrenos (527a1-3). La dimensión escatológica hace posible una inversión de los términos que permite a Sócrates censurar a Calicles, porque éste no podrá prestarse auxilio a sí mismo cuando tenga que afrontar el destino postrero de su alma (526e4-5). Las diferencias observadas entre este mito y los otros mitos escatológicos de Platón derivan en parte de la naturaleza retórica de la situación en que se halla Sócrates, en la que el tema del juicio ocupa el primer plano de la escena¹⁵. La soledad del alma en el estado¹⁶ y su vulnerabilidad ante las mayorías que se constituyen en el azar de las luchas políticas se invierte en el escenario del mito gracias a la dimensión trascendente abierta por éste. El decorado ha sido pensado por Platón para desarticular el poder de la retórica, cuya fuerza depende sólo del dominio de la injusticia en un mundo sometido a la irracionalidad de las luchas políticas. El mito abre un “certamen” dice él, (*agōn*, 526e4) que tiene, a juicio de Sócrates, más importancia que todos los anteriores que han tenido lugar con Gorgias y con Polo o con el mismo Calicles. Su característica fundamental es que en él no valen para nada los recursos retóricos al uso: su carácter trascendente corrige las injusticias de los juicios que se celebran en este mundo bajo los auspicios y las técnicas propias de la retórica. Porque en el más allá el alma es juzgada desnuda, es decir, sin poder refugiarse en las apariencias donde se amparan los recursos persuasivos de los oradores. La retórica no es un auténtico saber, porque construye su persuasión refugiándose en la verosimilitud, que sólo tiene valor ante los ignorantes (*cfr.*, por ej., 459d5-6, 465b3-5, etc). Pero la desnudez del alma, despojada del cuerpo, hace imposible el ocultamiento de la verdad que en los juicios terrenos permite a los reos recubrir su maldad con imágenes de ilusión y engaño. La belleza y la nobleza o la riqueza y los testigos que puede presentar a su favor (523c5-6), juntamente con la palabra “verosímil y persuasiva” que aprovecha todos estos recursos, no auxilia al alma que ha de enfrentarse en el más allá a unos jueces que no pueden ser engañados, porque también ellos están despojados del cuerpo y sus pasiones, para que en el juicio sea, dice Platón, “el alma por sí misma” (523e3) la que juzgue libre de toda ilusión. El mito construye dramáticamente una situación en la que queda, pues, desarticulado el reino de las apariencias que permite el triunfo de la retórica, porque el alma tiene que revelar la verdad de su condición moral y si hay en ella algo verdaderamente sano (524e4) o es el resultado de la mentira y la adulación en las que la ha educado la retórica manteniéndola alejada de la verdad (525a3). Con ello se consigue, además, naturalmente, una inversión de la doctrina moral, porque las virtudes que Calicles había elogiado (492c) son precisamente las

¹⁴ *Cfr.* Szlezák, T. A., (1992), pág. 269.

¹⁵ *Cfr.* Annas, J. (1982), pp. 122-125; Alt, K., (1982), pp. 285 y sg.

¹⁶ *Cfr.* Keinhardt, K., (1960), pág. 238.

que le hacen ser condenado en este otro juicio en el que ha de afrontar el alma su suerte definitiva.

Si pasamos ahora muy brevemente al *Fedón*, las semejanzas son indudables con el *Gorgias* en cuanto a la posición en la que Sócrates se halla frente a sus discípulos. Es verdad que en este caso no existen las amenazas de Calicles ni la oposición virulenta de Polo, pero Sócrates tiene que afrontar el reproche de sus discípulos que se lamentan de que se halle tan confiado y contento de abandonarles ante una muerte inminente. Se da cuenta de que se halla como si estuviera en un tribunal (*hōsper en dikastērōi*, 63b; *cfr.* 69e) y tuviera que construir una apología “más convincente” (*pithanōteron*) que la que fracasó ante sus jueces. La situación retórica es, pues, evidente. Pero las analogías van más allá. También aquí, como en el *Gorgias*, encontramos toda una serie de argumentos racionales, destinados en este caso a probar la inmortalidad del alma y la idea platónica de que sólo después de la muerte alcanza el filósofo la verdadera sabiduría. Pero estos argumentos tienen que luchar con una incredulidad que se mantiene viva en los discípulos de Sócrates antes, durante y después de la exposición de tales razonamientos¹⁷. Una vez demostrada la inmortalidad del alma, debe quedar claro que para el alma no existe otra salvación (107d) que hacerse lo más buena y sensata posible. Pero la cuestión es que Simmias, en atención a la poca estima que le merece la debilidad humana, después de todos los argumentos esgrimidos, se ve obligado a mantener su incertidumbre ante ellos. El mito aparece, entonces, al final de la obra (114d), como una especie de encantamiento (*hōsper epáidein heautōi*) que Sócrates se dirige a sí mismo en la inminencia de la muerte, convencido de que vale la pena asumir el riesgo de creer, porque, como él mismo dice, “el premio es hermoso y la esperanza grande”. El mito es un discurso para aventurarse en el tiempo futuro, del que no puede haber otra cosa más que creencias, pero en la situación dramática que nos describe el *Fedón* sirve para cobrar fuerzas ante la incertidumbre del destino que ha de afrontar el alma o para reafirmarse durante la vida en sus convicciones morales. Yo me atrevería a decir que el mito es el discurso de la contingencia que gravita necesariamente sobre la existencia, como si el logos no fuera suficiente por sí solo para la criatura desvalida, temerosa y vulnerable que es el hombre.

Si examinamos finalmente el caso de la *República*, comprobamos que en realidad toda ella está construida bajo el imperativo de la persuasión moral. No olvidemos que Adimanto, cuando expone la visión realista de la justicia que a su juicio está muy extendida en la sociedad ateniense, pide una defensa de la justicia: que demuestre su conveniencia para el alma en sí misma como el bien más grande que ésta puede poseer (*Rep.* II 366e). En su opinión, el respeto de las normas y la salvaguarda de la justicia es un problema de convicciones: la coacción externa para

¹⁷ La palabra *apistía* o sus derivados aparece en 17 ocasiones a lo largo de la conversación y la situación de incertidumbre se mantiene hasta el final (*cfr.* especialmente, 70a1, 77a9, 88c4, 107b2).

evitar la injusticia no sería necesaria, dice él, “si nos hubieseis persuadido (*epeíthe-te*, 367a) desde niños”. La justicia comparece en la *República* ante un tribunal de intelectuales ilustrados y es acusada de representar intereses ajenos a la conveniencia del individuo. La teoría de la justicia que en ella se defiende como salud y armonía interior en el *kósmos* del alma humana constituye, sin duda, una argumentación racional destinada a restablecer las convicciones erosionadas por la crítica de los sofistas. Pero al final de la obra, a pesar de los argumentos esgrimidos, subsiste aún un testigo incómodo y recalcitrante que impide dar por sobreseído el caso: la evidencia de que existen hombres justos cuya vida se ve aquejada por la pobreza o la enfermedad o por desgracias de todo tipo o, a la inversa, el triunfo del tirano es un argumento difícil de desestimar contra el valor de la justicia para la existencia humana (*Rep.* X 613a). El alegato final en defensa de la justicia ha de ser pronunciado por el mito, aduciendo en su favor las grandes recompensas de la virtud y los castigos de la injusticia. Esta defensa ha de insertarse, por tanto, en una totalidad que sólo puede alcanzarse con la introducción de una dimensión escatológica en la vida humana. Nuestra existencia en la tierra podría ser comparada con una carrera de fondo en la que aparentemente se atraviesan buenos y malos momentos, pero desde un punto de vista externo, según nos dice Sócrates (*Rep.* X 613a-b), muchas veces hay que esperar al final, a la llegada en la meta, para recoger el premio de la justicia. De la misma manera, el tiempo que pasa de nuestra niñez a la ancianidad no es más que una breve fase de nuestra vida, que es muy poco en comparación con la totalidad. El mito de Er abre, pues, en la *República* un horizonte escatológico que constituye el escenario donde la justicia ha de recibir el veredicto final.

3. Mito y Persuasión

El mito escatológico comparece, pues, en una situación retórica en la que el lector ha de decidir ante el destino de la justicia. A la vista del *Gorgias* y considerando la acción dramática de la obra, podría decirse incluso que el mito construye una inversión de papeles, para ubicar a Calicles ante un tribunal en el que se sentirá tan desvalido como lo estará Sócrates en el juicio que le condenará a muerte, pero aún así la escatología mítica comparte con la retórica descalificada por Platón bastantes elementos en común.

En primer lugar, hay que tener presente a quién va dirigida. Platón es consciente, por lo que nos dice el *Fedro* (271a1-b5), de que si se quiere persuadir con arte, hay que adecuar el género de discurso al tipo de alma al que va dirigido y tener en cuenta las afecciones (*pathēmata*, *Fedro* 271.b.2) que le son propias. Los mitos escatológicos parecen haber tenido esto muy presente, porque Platón es consciente, como hemos visto, de que las “razones de hierro y acero” constituyen una sabidu-

ría demasiado “agreste” (509a1) para hacer efecto en sujetos como Calicles y que los mejores argumentos en favor de la inmortalidad y la justicia tienen sus limitaciones dada la debilidad, como dice el *Fedón*, de la condición humana (*Fedón* 107b1). Platón ha insistido numerosas veces en la función persuasiva de los mitos y esta característica es especialmente relevante en los que tienen un carácter escatológico, porque éstos constituyen una exhortación moral que pretende imprimir una dirección determinada a la voluntad humana en favor de la justicia y la moderación (527.c.5)¹⁸. Para un individuo, como Calicles, dominado por los placeres, que no se deja persuadir por las razones socráticas (494a-b), hay que construir un discurso apropiado a su alma y el mito aquí, como en el *Fedón* (114d), está concebido para luchar contra un *páthos* y actuar sobre la sensibilidad¹⁹. En el mito, independientemente de lo que haya en él de doctrina verdadera, hay elementos del discurso que están dirigidos a lo irracional, porque Platón está ya en el *Gorgias* especialmente preocupado por “esa parte del alma en la que”, según dice él mismo, “residen las pasiones” (493b1), precisamente por ser fácilmente manipulable y persuadible (*dià tò pithanón te kai peistikòn*, 493a6-7).

En el *Fedón*, como hemos visto, Platón recurre a la metáfora del en-cantamiento musical (77e, 78a, *epáidein* 114d) para describir el efecto que el mito opera en el hombre. A pesar de que Platón creyera en la verdad esencial del relato escatológico, no hubiera tenido inconveniente en aceptar, como sabemos (*República* 377a5-6), que es un discurso en el que se produce una “mélange de vérité et de phantasie”²⁰ y en el que hay, por tanto, un amplio espacio para diseñar un discurso que hable con imágenes apropiadas a esta parte del alma. Platón recurre, efectivamente, a imágenes capaces de evocar el placer y sobre todo el dolor (*díalgēdōinōn kai odynōn*, 5b7, 525c5-6) no solo en el *Gorgias*, sino en los demás mitos escatológicos del *Fedón* (114a-b) y la *República* (614e6-615a4), precisamente para actuar sobre esta parte irracional del alma, que no se deja exorcizar con las razones lógicas de la argumentación. En el *Gorgias* (525b-c) se habla de los padecimientos que han de afrontar las almas de los injustos cuando llegan al Hades y de “los sufrimientos, dice Sócrates, inmensos, dolorosísimos y terroríficos” a los que están sometidos.

¹⁸ Una “directio voluntatis”, como dice, p. Friedländer, *opus cit.*, pág. 190. Sobre la función persuasiva de los mitos se ha insistido desde diversas perspectivas, *cfr.* L. Brisson, *opus cit.*, pp. 93 y sgs., 145, 171, etc.; Pieper, J. (1984), pp. 68-70; Vallejo, A., *opus cit.*, *passim*; también en el *Fedón* Sócrates se encuentra como si estuviera ante un tribunal (63b-d) ante gentes que no se dejan persuadir fácilmente (63a, 77e, 84d-e, etc.) y el mito es un discurso con el que hay que encantarse a sí mismo para correr el riesgo de creer (114d); véase igualmente (*República* 621c), donde el mito puede salvarnos “si nos dejamos persuadir por él”.

¹⁹ *Cfr.* Boyancé, p., (1937), pp. 156-7; Edelstein, L., (1949), “The function of myth in Plato’s philosophy”, *J. History of Ideas*, X (1949), 463-481, pág. 472 y sgs.; Smith, J. (1986), pág. 23; Brisson, L., *opus cit.*, pág. 93 y 144, Vallejo, A., *opus cit.*, pp. 172-3, etc.

²⁰ *Cfr.* Frutiger, p., *opus cit.*, pág. 219.

das por sus pecados (525c). En el *Fedón* se describe con imágenes muy expresivas la geografía escatológica a la que habrán de enfrentarse los pecadores, llena de lugares “terribles y salvajes” (13b7-8) donde son arrojadas para siempre las almas incurables, mientras que las curables se ven arrastradas entre lamentos por ríos de lava (el Piriflegetonte) o de oleajes temibles (el Cócito) hasta que consiguen convencer con su clamor y sus gritos (114a8) a quienes ofendieron para que les dejen salir de estas aguas y cesen sus padecimientos (114b). En la *República* la geografía dantesca del Tártaro se ve aderezada por unos hombres “salvajes y de aspecto ígneo” (X 615e) que se apoderan de los pecadores que quieren huir de su terrible destino y los apalean desgarrándolos sobre espinos. Parece evidente el carácter retórico de este “terrible espectáculo” (615d4) con el que Platón quiere actuar sobre la sensibilidad para garantizar la salvación de las almas (621c).

Como estamos viendo, el mito no se dirige a la razón, sino a esa parte del alma en la que residen las pasiones (*Gorg* 493b1) o a ese “niño” atemorizado que hay en nosotros (*Fed.* 77d-e)²¹, al que hay que intentar persuadir (*anapeíthein* 77e4) e incluso disuadir de sus falsas creencias (*metapeíthein*, 77e6) con el discurso encantador del mito. El placer y el dolor son los mecanismos psicológicos fundamentales a través de los cuales se produce la persuasión en esta parte del alma. Ambos son instrumentos de la sensibilidad y por medio de ellos el alma se “clava” al cuerpo, que la obliga a figurarse que es verdadero lo que éste afirma (*cfr. Fed.* 83c5 y d6). La persuasión se produce cuando el alma se ve “obligada a creer” y el mecanismo psicológico más eficaz para lograrlo consiste, en definitiva, en utilizar el dolor y el placer, porque éstos la llevan a considerar más verdadero aquello que está asociado a sus experiencias emocionales más intensas²².

En segundo lugar, Sócrates sabe que la virtualidad persuasiva de la retórica y, por consiguiente, el poder que ésta permite alcanzar está condicionado a que el orador respete el acervo de creencias del auditorio al que va dirigido (*Gorg.* 513b8-c2). Por eso, aun cuando Platón puede operar con gran libertad a la hora de adaptar sus relatos míticos a los propósitos moralizantes que alberga, tiene que aprovechar la tradición mítica para “dar un aire de ortodoxia”²³ al relato que lo haga congruente con las creencias del oyente. Recordemos que éste no es sólo Calicles²⁴ sino el lec-

²¹ En la *República* (330d7-8) Céfalo se refiere a los mitos sobre los castigos que el alma ha de afrontar en el Hades, que, según dice (330e1), “atormentan al alma”.

²² *Cfr. Fedón* 83. c. 6-7.

²³ *Cfr.* Dodds, E. R., (1990), pág. 373. Sobre la nueva mitología platónica en un mundo en el que comienza a “disolverse el poder del mito para proyectar imágenes de un orden social y moral válido”, véase Segal, C. (1978), (cita de la pág. 326).

²⁴ Está claro que Calicles desprecia los “encantamientos” (484a5) moralizantes provenientes de la tradición literaria. Sobre la relación entre mito y encantamiento en Platón son clásicos los trabajos de Boyancé, p., ya citado, pp. 155-165; Laín Entralgo, p., (1958), pp. 298-333, Morrow, G. R., (1953), pág. 238 y sgs. ; Brisson, L., *opus cit.*, pp. 96 y sgs.

tor al que va dirigido el *Gorgias* y, por tanto, su escatología mítica invoca desde el principio a Homero para conectar con los *éndoxxa* de la comunidad, que proporcionan el marco de referencia al que tiene que atenerse la verosimilitud persuasiva de la palabra. En otros mitos, como ocurre en el *Fedón* y la *República*, Platón habla para un lector cultivado que no es ajeno a los avances de la ciencia de la naturaleza. En estos casos los detalles cosmológicos están tan íntimamente entrelazados con la geografía escatológica del relato que algunos autores antiguos y modernos los han tomado como un intento serio por parte de Platón de elaborar un discurso verosímil sobre determinados aspectos de astronomía o de la geografía y la física terrestres²⁵. Hasta tal punto es difícil distinguir lo que pertenece a la doctrina platónica de la geografía terrestre y lo que es propio del “paisaje dantesco²⁶” imaginado para causar su efecto sobre la sensibilidad del oyente. Con todos estos detalles Platón intenta acercar sus relatos escatológicos a la filosofía natural, que había nacido precisamente del enfrentamiento con los viejos mitos, para construir un discurso verosímil no alejado del marco de creencias del auditorio cultivado al que estos relatos van dirigidos.

En tercer lugar, podemos preguntarnos precisamente por el marco *epistémico* en el que se fundamenta el mito. Platón sabía perfectamente que la retórica basa su capacidad de persuasión en la inexistencia del saber, porque, como decía el sofista de Leontinos (82DKB11), la palabra es un “gran soberano” que se ampara en “las vacilaciones y falta de certeza de la opinión” (*cf.* B11.12). La persuasión retórica está perfectamente delimitada en el *Gorgias* como una convicción que se transmite a los que no saben (459a4) sobre asuntos de los que el orador tampoco tiene conocimiento (459b8). Ahora bien, también el mito hace valer su poder persuasivo por la ignorancia en la que se hallan los humanos sobre su postrer destino. Para Gorgias la persuasión era necesariamente engaño, se lograba con un discurso falso y su poder persuasivo era posible por la ignorancia de los oyentes, porque si éstos tuvieran, como dice en el *Encomio de Helena* recuerdo de lo acaecido, conocimiento del presente y previsión del futuro, la ciencia del discurso quedaría privada del efecto mágico que opera con la palabra (B11). De los tres tiempos en los que se ubica el discurso retórico, el mito escatológico se mueve precisamente en el futuro, que es de todos ellos quizás el que mejor ampara al orador con la ignorancia de sus oyentes. Si éstos tuvieran esa *prónoia* a la que se refiere Gorgias (82DKB11.67), es

²⁵ Véase en este sentido, especialmente, Robin, L., (1952), pp. LXV y sgs., y Friedländer, p. (1973), pp. 261 y sgs. Sobre el uso de la imagería científica en los mitos, *cf.* Vallejo, A., *opus cit.*, pp. 190-193 y 240-243. Por lo demás, me parecen muy juiciosas las recientes afirmaciones de Ward, S. p., (2002), pp. 8 y sg., cuando afirma que el uso de la imagería científica podría ser un intento de “fortalecer su flaqueante credibilidad” e insiste en el carácter sincrético de los mitos, en los que se amalgaman elementos de diversa naturaleza.

²⁶ *Cf.* Stewart, J. A., (1970), pág. 119.

decir, una capacidad que les permitiera anticipar el futuro, sería imposible persuadirles, igual que no podría convencerse de la inocencia del acusado a unos jueces que hubieran sido testigos de su crimen ni sería posible engañar al electorado con las promesas electorales que no se van a cumplir. Platón es plenamente consciente de la incertidumbre en la que se mueve el mito, aunque él lo considere verdadero (523a2), porque éste tiene sentido en el espacio que surge en el discurso humano cuando “investigando”, dice él, no podemos “hallar algo mejor y más verdadero” (527a7-8).

Esto le acerca una vez más a la retórica por la dependencia de la *dóxa* en la que ha de moverse, ya que el mito sólo puede transmitir creencias, por muy respetables que éstas sean²⁷. El mito no puede moverse en el mismo nivel del logos, sino que va mucho más allá para adentrarse en un ámbito en el que sólo cabe tener esperanza y afrontar el riesgo de creer (*Fed.* 114d 5-6). A mi juicio, yerran quienes minusvaloran la diferencia entre ambos niveles. Hay quienes creen que el mito no hace más que transponer en imágenes “las líneas trazadas antes por el análisis racional”²⁸ o que el mito sostiene “presupuestos metafísicos” que pueden traducirse de la *pístis* a la opinión verdadera y de ésta al conocimiento racional sin solución de continuidad, como indican otros autores²⁹, pero Platón tiene la suficiente sensibilidad gnoseológica para insistir en que se trata de un discurso de otro género. Su verdad moral puede ser perfectamente coherente con las excelencias de la justicia para la vida humana tal y como pueden ser esclarecidas por medio del logos, pero el mito con su dimensión escatológica abre otro mundo de consideraciones, “más allá del conocimiento humano”³⁰. El mito de *Er* es la revelación sobrenatural de un hombre que ha vuelto del otro mundo, la escatología mítica del *Gorgias* se asienta en creencias de Sócrates³¹ (524a8) y el relato del *Fedón* expresa una verdad sustentada en todo un escenario dramático que nadie razonable (*noûn échonti andrî* 114d2) podría

²⁷ Sobre la relación entre mitos y *dóxa*, *cfr.*, p. ej., Levi, A., (1946), pp. 220-225; Tarrant, H. A. S., (1990), pp. 20-22, niega que el mito transmita “opiniones verdaderas” en el sentido de “proposiciones sobre la realidad que deban ser adoptadas y conservadas por el lector” (p. 22), pero es difícil ver cómo puede el mito ejercer efecto alguno sin la existencia algunas opiniones, por ejemplo, referentes al destino del alma en el más allá.

²⁸ Jaeger, W., *opus cit.*, pág. 540.

²⁹ *Cfr.* McMinn, J. B., (1990), (referencias a las pp. 225 y 234). En la racionalidad de la escatología mítica del *Gorgias* insiste también Bescond, L., (1986), 67-87; igualmente Anton, J. p., (1963-4), niega que el mito sea en Platón “algo *a-lógico* o irracional” (p. 165) y considera que su función filosófica consiste meramente en “intensificar la experiencia y comunicar dramáticamente el significado de nuestro discurso racional” (p. 171).

³⁰ *Cfr.* Friedländer, P., *opus cit.*, p. 189; *cfr.* tb. Guthrie, W. K. C., (1970), pág. 241 y sgs. Dodds, E. R. (1945), habla, a mi juicio con razón, de dos clases de verdades, verdades de religión y verdades de razón. Las primeras son indemostrables, como la existencia de un juicio después de la muerte, y Platón “no reclama para ellas más que la mera probabilidad” (pág. 23).

³¹ *Cfr.* Irwin, T., (1982), pág. 243.

dar como cierto. No puede asegurarse racionalmente que habrá un juicio del alma después de la muerte: esto no puede ser demostrado y por eso, por la incertidumbre propia de la opinión, es posible la persuasión operada por el mito.

En cuarto lugar, encontramos otra semejanza entre retórica y mitología y es la actitud que el discurso mítico exige al oyente. Desde luego, su carácter *makrológico* parece aproximarlos más a la *kēlesis* característica de Protágoras (cfr. *Prot.*315a8, 328d4) que a la aporética practicada por Sócrates en los primeros diálogos. Del famoso sofista de Abdera dice Platón que encantaba con su voz a los oyentes y que era capaz de arrastrarlos de ciudad en ciudad hechizándolos como Orfeo (*Prot.*315a-b). Sócrates compara su largo discurso en el *Protágoras* a los pronunciados por los oradores populares, porque también él quedó, según nos confiesa, “hechizado largo tiempo” (*kekēlēménos*, 328d5) y casi paralizado por el efecto embriagador de su palabra. Los mitos se asemejan a estos largos discursos, porque lo que exigen al oyente o al lector no es tanto que active su inteligencia con el efecto corrosivo que la razón puede ejercer sobre toda creencia sino simplemente que “escuche” (*ákoue*, *Gorg.*523a1) y presencie el espectáculo de las imágenes que el orador pone ante sus ojos³². Al que oye el mito se le pide lo mismo que se le exigió a Er cuando hizo su viaje al más allá, es decir, que “escuche y contemple todo lo sucedido en aquel lugar” (*akouéin te kai theâsthai*, *Rep.* X 614d3).

La dimensión trascendente de la existencia humana y el juicio del alma en el más allá permiten desarticular en el escenario descrito por el *Gorgias* el poder aparente del que goza la retórica en el estado ateniense, pero la cuestión es si los mitos platónicos inauguran una nueva retórica. La respuesta no puede ser tajante. Por un lado, hay muchos puntos de conexión, como hemos visto, porque tanto la retórica como la mitología escatológica platónica están al servicio de la persuasión, pero hay también diferencias, ya que también en Platón esta especie de retórica es, como la aristotélica, en feliz expresión de P.Ricoeur, una “retórica vigilada por la filosofía”³³. Yo no creo que su virtualidad esté en producir en el alma un “impulso de conocimiento”³⁴ para proyectarla al ámbito superior de la *epistēmē*, pero sí es cierto que la persuasión a la que apunta Platón es un lugar de encuentro y mediación de la razón con las demás potencias irracionales de la vida humana y no es, como la retórica ejercida por Gorgias (459c y sgs.), un mero instrumento, moralmente neutro, que puede ponerse al servicio del mejor postor. A mi juicio es muy dudoso que Platón haya concebido alguna vez en serio el proyecto de fundar una retórica auténtica como disciplina filosófica o como una verdadera *téchnē* en el sentido en que ésta es descrita en el *Gorgias* o el *Fedro*. Pero si estamos evaluando sus mitos sobre el destino del alma como una forma literaria de retórica, habría que recordar que,

³² El mito, como ha dicho Mattéi, J. F., (1988), pág. 69, “reduce al oyente a la pasividad”.

³³ Ricoeur, P. (1980), pág. 17.

³⁴ “*Erkenntnisimpulses*”, como dice G. Rechenauer, *locus cit.*, pág. 240.

lejos del amoralismo de Gorgias, esta retórica escatológica persigue la misma finalidad que, según Sócrates, debería guiar a la verdadera retórica (*Gorg.*504d-e), que consiste en “transformar las pasiones” humanas (517b5), para restablecer la salud del alma y hacer todo lo que sea necesario en favor de la justicia (527c3-4). La otra gran diferencia, como es lógico, es la distinción de discursos que pertenecen a niveles epistémicos diferentes. Para el sofista de Leontinos no había nada que pudiera escapar al dominio omnímodo de la ciencia del discurso y ante la ausencia e incluso ante la imposibilidad del saber, no podía reconocer un uso de la palabra independiente de la retórica o dotado de un nivel de certeza científica que pudiera estar por encima de ella. En cambio, para Platón el uso retórico del discurso está sometido a las más altas exigencias del saber. Sus libertades expresivas a la hora de crear y recrear la tradición soteriológica que se nutre de tan diversas fuentes en su escatología mítica está al servicio de una teoría psicológica y política que le sirve de base. Es posible que se pueda hablar también a la inversa de una metafísica de última inspiración escatológica. A mi juicio, el mito es un discurso dirigido a lo irracional, que conecta con las fibras emocionales del alma, pero es indudable que encierra un mensaje para el hombre y que constituye un discurso de exhortación moral que han sido diseñados por la inteligencia para someter a unas fuerzas que, dejadas a su propia dinámica, amenazan con destruir el cosmos interior que hace posible la existencia humana.

Referencias bibliográficas

- ALT, K., (1982), “Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele (Teil I)”, *Hermes*, 110, pp. 278-299.
- ANNAS, J., (1982), “Platóns Myths of Judgement”, *Phronesis*, 27, pp. 119-143.
- ANTON, J.P., (1963-4), “Plato’s Philosophical Use of Myth”, *Greek Orthodox Review*, 9, pp. 161-180.
- BESCOND, L., (1986), “La Doctrine Eschatologique dans le Mythe du *Gorgias*”, en *Politique dans l’Antiquité*, Dumont, P. et Bescond, L. (eds.), Lille, pp. 67-87.
- BOYANCÉ, P., (1937), *Le Culte des Muses chez les Philosophes Grecs*, París.
- BRISSON, L., (1982), *Platon, Les Mots et les Mythes*, París.
- BROCHARD, V., (1912), *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, París.
- CARCHIA, G. (1986), “Critica e salvazione del mito in Platone”, *Aut Aut*, n.216, 41-64.
- DODDS, E.R., (1945), “Plato and the Irrational”, *J.Hellenic Studies*, 65, 16-25.
- DODDS, E.R., (1990, 1959), *Plato, Gorgias*, Oxford.
- EDELSTEIN, L., (1949), “The function of myth in Plato’s philosophy”, *J.History of Ideas*, 10, pp.463-481.

- FINDLAY, J.N., (1980), "The Myths of Plato", en *Myth, Symbol and Reality*, Olson, A.M.(ed.), Notre Dame, 1980, pp.165-183.
- FRIEDLÄNDER, P., (1973), *Plato, An Introduction*, trans. by H.Meyerhoff, Princeton.
- FRUTIGER, P., (1930), *Les Mythes de Platon*, París.
- GADAMER, H.G. (2002), *Los Caminos de Heidegger*, trad.A.Ackermann, Barcelona.
- GARCÍA CALVO, A., (1964), "Dialéctica y mito", *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*, pp. 300-317.
- GUTHRIE, W.K.C., (1970), *Orfeo y la Religión Griega*, Buenos Aires.
- GUTHRIE, W.K.C., (1980), *A History of Greek Philosophy*, vol.IV, *Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period*, Cambridge.
- HEGEL, G.W., (1977, 1883), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, trad. de W.Roces, México.
- HEIDEGGER, M., (2002, 1961), *Nietzsche*, trad.J.L.Vermal, Barcelona.
- HEIDEGGER, M., (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt.
- IRWIN, T., (1982, 1979), *Plato, Gorgias*, Oxford.
- KAHN, C., (1996), *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge.
- KEINHARDT, K., (1960), "Platons Mythen", *Das Vermächtnis der Antike*, Göttingen, pp. 219-295.
- LAÍN ENTRALGO, P., (1958), "Die Platonische Rationalisierung der Beschreibung "Epodé" und die Erfindung der Psychotherapie", *Hermes*, 86, pp. 298-333.
- LEVI, A., (1946), "I Miti Platonici", *Rivista Critica di S. d. Filosofia*, 1, pp. 197-225.
- MATTÉI, J.F., (1988), "The Theater of Myth in Plato", en *Platonic Writings, Platonic Readings*, Griswold, C.L. (ed.), Londres, pp. 66-83.
- MCMINN, J.B., (1990), "Plato's Mantic Myths in the Service of Socrates' Maieutic Art", *Kernos* 3, pp. 219-234.
- MORGAN, K., (2003), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge.
- MORROW, G.R., (1953), "Plato's Concept of Persuasion", *Philosophical Review*, 62, pp. 234-250.
- MOST, G.W., (2002), "Platons exoterische Mythen", en M.Janka-C.Schäfer, *Platons als Mythologe, Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, pp. 7-19.
- PIEPER, J., (1984), *Sobre los Mitos Platónicos*, Barcelona.
- REALE, G.(2001), *Platón, En Búsqueda de la Sabiduría Secreta*, Barcelona.
- RECHENAUER, G., (2002), "Veranschaulichung des Unanschaulichen: Platons Neue Rhetorik im Schlussmythos des *Gorgias*", en M.Janka-C.Schäfer, *opus cit.*, pp. 231-250.
- RICOEUR, P., (1980), *La Metáfora Viva*, Madrid.
- ROBIN, L., (1952), *Platon. Oeuvres complètes*, vol.IV.1, *Le Phédon*, París.

- SEGAL, C. (1978), "The Myth was Save. Reflections on Homer and the Myths of Plato's *Republic*", *Hermes*, 106, pp.315-336.
- SMITH, J. (1986), "Plato's Use of Myth in Education", *Phoenix*, 40, pp.20-34.
- STEWART, J.A., (1970, 1905), *The Myths of Plato*, Sussex.
- STEWART, R.C., (1989), "The Epistemological Function of Platonic Myth", *Philosophy and Rhetoric*, 22, 4, pp. 260-280.
- SZLEZÁK, T.A., (1992), *Platone e la scrittura della filosofia*, Milán.
- TARRANT, H.A.S., (1990), "Myth as a Tool of Persuasion in Plato", *Antichthon*, 24, pp.19-31.
- VALLEJO CAMPOS, A. (1993), *Mito y Persuasión en Platón*, Sevilla.
- WARD, S.P., (2002), *Penology and Eschatology in Platón's Myths*, Lewiston, Queenston, Lampeter.
- ZASLAVSKY, R., (1981), *Platonic Myth and Platonic Writing*, Washington.

Álvaro Vallejo Campos
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Granada
avallejo@ugr.es