

LOS MITOS ESCATOLOGICOS DE PLATON

(De la obra en prensa "Los mitos platónicos", de Josef Pieper)

Rara vez terminan los Diálogos platónicos con una clara conclusión. Fruto de ellos no es, generalmente, una "verdad rotunda" formulable como resultado, sino, más bien, el atisbo de que justamente de ese modo no es aprehensible el misterio del mundo. Y así terminan siempre los Diálogos dejando abierto sobre él infinito el camino inquiridor del pensamiento. Hay, sin embargo, tres grandes Diálogos platónicos que se salen de lo acostumbrado: "Gorgias", "Politeia" y "Faidon". No finalizan con una abierta interrogante, sino con una conclusión. Ésta es, ciertamente, en los tres casos, un mito. Su tema es cada vez el mismo: las "éscata", las "cosas últimas" del hombre.

Platón tiene unos treinta y cinco años cuando escribe el "Gorgias". Aquí da a entender por vez primera su criterio sobre la verdad mítica. Es evidente que el destino de los muertos fascinó filosóficamente a Platón durante toda su vida. Apenas hay, como con razón se ha dicho, un solo Diálogo platónico en que no despliegue su sombra ante nosotros el reino de la muerte. Incluso en la definición de la filosofía inserta Platón el elemento de la reflexión sobre la muerte. Que el "Faidon", el gran Diálogo de los amigos en la celda de muerte de Sócrates, termine con un mito escatológico, no es de asombrar. Pero que "Gorgias" y "Politeia", por completo dedicados al orden de la vida común histórica terrenal, desemboquen igualmente en un mito del más allá, no es ya tan natural y comprensible. Y valdrá, ciertamente, la pena inquirir sobre el "resorte", sobre la articulación de pensamiento en cuya virtud se acoplan en estos diálogos la narración mítica y la argumentación racional.

En el "Gorgias" la cosa es así: en un esfuerzo, claramente inútil desde el principio, procura explicar Sócrates a su interlocutor Calicles, el cínico práctico del poder, que hacer el mal es peor que sufrir el mal y que es mejor ser justo aunque se arriesgue la cabeza. A lo que Calicles responde: "¿Encuentras entonces razonable que un hombre no sepa valerse?" Sócrates responde que sí, que efectivamente lo encuentra razonable "con tal de que" dicho hombre haya sabido valerse ya al haberse mantenido alejado del mal ante los dioses y los hombres, en hechos y palabras. Y a seguido considera Sócrates, con ironía, completamente en serio, sin embargo, las categorías del pensamiento del poder: un hombre así es en verdad el triunfador, el fuerte, el que "queda encima" y se impone, mientras el desamparo decisivo y el fracaso consisten pura y simplemente en que el encargado de culpas vaya al infierno. "Si te place, te contaré sobre esto una vieja historia".

Por tal manera es narrado a oídos sordos el primer mito platónico, iniciándose el relato con el requerimiento, trágicamente paradójico, de "Oye, entonces..." ésta, como el propio Sócrates dice, la forma tradicional en uso, cuya interpretación, ciertamente, no deberá desmesurarse. No obstante, la trascendente fórmula "oír" es colocada expresamente al principio y vuelve al final: "Esto, Calicles, es lo que he oído y en lo que creo y creo que es la verdad". Y entre tal principio y tal fin se habla prolijamente del tribunal de los muertos, de su régimen y hasta de su historia. El propio Sócrates (Platón) da una interpretación, inserta en el sencillo relato, que otorga realce a lo que le parece esencial (también es esto algo no mítico, expresado positivamente, un elemento teológico, pues, ...en cuanto pueda definirse la teología como el intento de interpretar la tradición sagrada). Ahora bien, la entraña de la historia mítica es la siguiente: el mal que se hace no pasa, ni desaparece, con el hecho. Por el contrario: algo queda, como la cicatriz de una herida, en el alma, incluso allende la muerte. Y esto se evidencia a la infalible mirada del juez, que pronuncia una sentencia justa, sin yerro e insoportable, y el pago que corresponde, recompensa o castigo. La recompensa es residir en la Isla de los Bienaventurados. El castigo tiene, como la culpa misma, doble forma: Los culpables "curables" son conducidos a un lugar donde "hacen penitencia" por un tiempo limitado, "purificándose de su culpa". Se emplean, pues, las propias palabras de Platón al hablar de "un lugar de purga", de un "purgatorio". Pero los culpables "incurables" de su delito, sufren, expuestos como ejemplo y admonición para los que hacen el mal, un castigo sin fin, "para siempre", "eis aei cronon" ("por tiempo de eternidad", traduce Schleiermacher). Obtiene contorno claramente definido sólo al enfrentarla con la idea del más allá de Homero, por ejemplo. En ella ni rastro encontramos de una justicia de recompensa y castigo, lastre definitivo de equilibrio en la vida del hombre terrenal. Entre las sombras que Ulises ve al conjurar a los muertos, aquella multitud de espectrales endriagos que se arrojan sobre el charco de negra sangre de los animales sacrificados que gotea sobre el suelo, y que Ulises ahuyenta con su espada ...entre aquella espectral turba se encuentra también Aquiles, el héroe del poema homérico. Su encuentro con él, que se nos describe, equivale a la destrucción de una creencia. Al verle Ulises, loa su felicidad, mientras él mismo se siente mísero y acosado por el infortunio: "Cuando vivías te honrábamos como a uno de los dioses / Todos los aqueos. Y he aquí que reinas entre los muertos". A lo que Aquiles da esta respuesta "estremecedora en la boca de un príncipe": "No me ensalces la muerte, esclarecido Ulises. / Más me valdría ser siervo de la gleba y sufrir, en prestación, sobre el agro / Mísero ser de maldición con ruín comida / Que aquí abajo rey en el reino de los muertos". Hay en el diálogo "Politeia"

manifestaciones que demuestran hasta qué punto la descripción homérica impresionó a Platón, no sólo a causa de su desesperanza, sino de su abismal falsedad.

Ahora bien, su propia convicción de la vida después de la muerte no queda aún expresada en forma completa en el mito del "Gorgias". Los mitos narrados al final de la "Politeia" y del "Faidon", añaden algo nuevo al cuadro, si bien, en el fondo, los tres mitos dicen lo mismo. Esto último ha sido muy discutido, ciertamente. En el libro de Couturat "De mythis Platonis", se dice incluso que se trata de historias completamente distintas y que precisamente su diversidad demuestra que no se pretende, en absoluto, presentarlas como "verdad" y que aquí, por lo tanto, no posee Platón una convicción que deba tomarse en serio. Es cierto, efectivamente, que en el "Faidon", en vez de hablarnos de la "Isla de los Bienaventurados", se nos habla de la "verdadera tierra", y en la "Politeia" se nos habla del "cielo" y que también, en cada caso, los castigos del más allá son descritos en forma distinta. Pero es que justamente esto es algo propio del discurso simbólico. Como la cosa a que como verdad se alude no se puede probar, por eso cabalmente puede expresarse en múltiples imágenes simbólicas, ninguna de las cuales pretende ser tomada al pie de la letra. Como el "reino de los cielos" no está al alcance de nuestra experiencia, por ello precisamente se nos debe decir de múltiples maneras a qué "se parece": a un banquete, a unas nupcias, al tesoro en el agro, a la red de pescar, al grano de mostaza, a un finiquito. . . , etc. Lo único importante es lo que une en común a la significación de todos estos símbolos. Tampoco en los mitos escatológicos narrados por Platón es lo decisivo la multiplicidad de los materiales, sino la "forma" idéntica que otorga sentido. Ahora bien, ésta dice que la existencia del hombre es de tal naturaleza que su logro, pura y simplemente (así como, pura y simplemente, su malogro), sólo "allá", "ekéi", se demuestra. Sin embargo, en los mitos escatológicos narrados en los diálogos posteriores encontramos algunos elementos nuevos. La idea, por ejemplo, del guarda, del guía demoníaco que ya en la vida terrenal acompaña al hombre y que después de la muerte le conduce, en el más allá, al lugar del juicio. Además, en cada uno de los tres mitos escatológicos, se habla de un castigo temporalmente limitado que tiene carácter de purificación.

Ciertamente las narraciones escatológicas posteriores insertan también elementos "no" míticos, y ello con tal amplitud, que casi podría hablarse de una fronda devoradora del mito propiamente tal por la añadidura no mítica. Quien lea ingenuamente el mito del más allá del "Faidon" podría creer muy bien que se trata sobre todo de una teoría de la constitución de la tierra, tanto de la forma de su superficie como de la estructura de su interior, con ataneos subterráneos, etc. A tales consideraciones se dedica, efectivamente, la mayor parte de la narración.

Debe, no obstante, comprenderse que la verdadera asimilación de la verdad mítica impone necesariamente el pensar lo creído y lo sabido conjuntamente. Quien pretende interpretar en serio como verdad algo transmitido por tradición, no podrá sencillamente hacer abstracción de sus conocimientos "naturales", personalmente adquiridos, del mundo y de los hombres. Ningún teólogo que pretenda hoy interpretar el relato bíblico de la creación podrá dispensarse de tener en cuenta, con suprema exactitud, los resultados de la paleontología y de las investigaciones sobre la evolución. No es de sorprender, por lo tanto, que Platón intentara combinar lo que entonces se sabía sobre la constitución de la tierra con la representación de los "infiernos" en la idea mítica del más allá. Y el comentarista que interpreta "los cursos de agua que corren a través del Tártaro y las demás corrientes subterráneas que afloran a la tierra" como el "intento de una teoría de la hidrografía", no anda tan descaminado. Claro que la cosa cambiará en el acto si del mismo golpe, frente a semejante teoría, insuficiente, desde luego, pero fruto ya de "ciencia natural", indudablemente, nos dice, que la descripción de Platón de la "verdadera tierra" como lugar de los bienaventurados, naturalmente, es "pura fantasmagoría". Lo sin remedio de semejante racionalismo reside en el hecho de que, fuera del testimonio científico, sólo existe pura fantasmagoría, mas no una tercera cosa que no es lo uno, ni lo otro: el mito, por ejemplo. Sin duda Platón ha tomado en serio y atribuido importancia a las teorías cosmológicas combinadas con su trasunto del mito tanto en el "Faidon" como en la "Politeia". Dentro del conjunto del mito, sin embargo, no son decisivas, ni para Platón mismo. Pertenecen a la descripción del ámbito en que lo decisivo acontece. También en el poema universal de Dante, con los recursos científicos de la época, se desenvuelve toda una teoría del cosmos y de las esferas, en rotación concéntrica, del empíreo, pero también de ella puede decirse que no es lo que ante todo cuenta, sino la descripción del ámbito en que lo decisivo acontece. ¿Quién pretendería afirmar en serio que la médula del testimonio poético (y mítico) de la "Divina Comedia" quedó de algún modo quebrantada por la corrección, entretanto acaecida, de la cosmología medieval? Del mismo puede decirse que la médula de los mitos del más allá narrados por Platón no queda, en absoluto, liquidada con el simple aserto crítico de la inanidad de los materiales. Platón mismo renunciaría a ellos en el acto, sin sentirse obligado a cambiar ni una tilde en la verdad mítica que, allende las épocas de la historia de la humanidad, dice siempre lo mismo: que la manifestación definitiva del verdadero resultado de la existencia de aquí abajo ocurre del otro lado de la muerte, en un acontecimiento de imposible prueba, inaccesible a nuestra imaginación, que, fuera del tiempo histórico, acontece en una esfera entre divina y humana que en el discurso simbólico se llama "Tribunal de los muertos".