



Cosmogonía y escatología

El recurso persuasivo de Platón
a través del relato cosmogónico y escatológico

José Lissandrello (Comp.)

ISBN: 978-987-688-518-8

e-book

Colección Académico-Científica



Cosmogonía y escatología : el recurso persuasivo de Platón a través del relato cosmogónico y escatológico / José Lissandrello ... [et al.] ; compilación de José Lissandrello. - 1a ed. - Río Cuarto : UniRío Editora, 2023.

Libro digital, PDF - (Académico científica)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-688-518-8

1. Platonismo. 2. Filosofía Clásica. 3. Cosmogonía. I. Lissandrello, José, comp.

CDD 184

2023 © *UniRío editora*

Universidad Nacional de Río Cuarto

Ruta Nacional 36 km 601 – (X5804) Río Cuarto – Argentina

Tel.: 54 (358) 467 6309

editorial@rec.unrc.edu.ar

www.unirioeditora.com.ar

Primera edición: *marzo de 2023*

ISBN 978-987-688-518-8

Esta publicación cuenta con los avales de
Mgr. Silvina Barroso (UNRC) y Mgr. Anahí Asquineyer (UNRC)



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.

http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/deed.es_AR



Uni. Tres primeras letras de «Universidad».
Uso popular muy nuestro; la Uni.
Universidad del latín «universitas»
(personas dedicadas al ocio del saber),
se contextualiza para nosotros en nuestro anclaje territorial
y en la concepción de conocimientos y saberes construidos
y compartidos socialmente.

El río. Celeste y Naranja. El agua y la arena de nuestro
Río Cuarto en constante confluencia y devenir.

La gota. El acento y el impacto visual: agua en un movimiento
de vuelo libre de un «nosotros».
Conocimiento que circula y calma la sed.

Consejo Editorial

Facultad de Agronomía y Veterinaria
Prof. Mercedes Ibañez y Prof. Alicia Carranza

Facultad de Ingeniería
Prof. Marcelo Alcoba

Facultad de Ciencias Económicas
Prof. Clara Sorondo

Biblioteca Central Juan Filloy
*Bibl. Claudia Rodríguez
y Prof. Mónica Torreta*

Facultad de Ciencias Exactas,
Físico-Químicas y Naturales
Prof. Sandra Miskoski

Secretaría Académica
*Prof. Sergio González
y Prof. José Di Marco*

Facultad de Ciencias Humanas
Prof. Graciana Perez Zavala

Equipo Editorial

Secretario Académico: *Sergio González*

Director: *José Di Marco*

Equipo: *José Luis Ammann, Maximiliano Brito,
Ana Carolina Savino, Lara Oviedo, Roberto Guardia,
Marcela Rapetti y Daniel Ferniot*

Índice

Prólogo.....	5
Plotino y los astros, influencia sin fatalidad <i>Joaquín Vazquez (UNRC-IFDCVM)</i>	11
Elementos de la escatología platónica en el viaje del alma de Avicena <i>Natalia Rubino (UNRC)</i>	22
La repetición del acto cosmogónico como fórmula de lo bello en el <i>Timeo</i> de Platón <i>Franco Lisa Ferrero (UNRC)</i>	41
Catábasis e identidad. El imaginario escatológico en tres obras literarias: <i>Odisea, Eneida y Adán Buenosayres</i> <i>Melisa Gnesutta (UNRC)</i>	51
Mito y construcción de la Pólis en el Protágoras de Platón <i>Bruno Criaio (UNRC)</i>	61
La importancia de la experiencia religiosa para la persuasión en los mitos escatológicos <i>José M. Lissandrello (UNC – UNRC)</i>	69

Prólogo

En cuanto a aquellos que son considerados como habiendo vivido en forma especialmente santa, son hechos libres y desembarazados, como de prisiones, de las regiones interiores de la tierra, y llegan hasta la morada pura que hay arriba y se quedan a vivir allí, sobre la tierra. Y entre éstos, los que se han *purificado suficientemente por medio de la filosofía* viven absolutamente sin cuerpo por todo el tiempo siguiente... Pero lo que importa es que, en vista de estas cosas que hemos descrito, Simmias, *es necesario no ahorrar esfuerzo para participar durante la vida, de la virtud y de la sabiduría. Bella es, en efecto, la recompensa, y grande la esperanza.* Claro que no será propio de un hombre sensato empeñarse en sostener que dichas cosas son tal como las he descrito; no obstante, me parece propio (que se sostenga) que, puesto que el alma ha mostrado ser inmortal, las cosas pasan así o de manera parecida con respecto a nuestras almas y a sus moradas (me parece) también que es algo por lo cual vale la pena que se arriesgue el que crea que es así. En efecto, el riesgo es hermoso; y *con tales cosas es cuestión de (crearse) algo así como un encantamiento; por eso es que me he tomado tanto tiempo en contar este mito¹.*

Fedón, 114 c 3

1 La traducción corresponde a la edición de Conrado Eggers Lan, *El "Fedón" de Platón*, Eudeba, Buenos Aires, 1971.

En un momento tan crucial como lo era el instante antes de morir, Sócrates no podía dejar de dialogar con sus discípulos y no podía dejar de intentar persuadirlos de que en instantes partiría junto a dioses justos y buenos. Es que frente a tal instancia como lo es la muerte, el *lógos* no tuvo un tiempo suficiente para quitar toda duda y temor del alma de Cebes y de Simmias. El filósofo, entonces, no se guarda nada. En efecto, sabe que el relato mítico no puede ser “puesto en diálogo”, sólo puede ser narrado. Sin embargo, es una narración que surge de toda una vida entregada a la filosofía y de toda una vida en estrecha vinculación con el ámbito divino. A partir de esto, el filósofo afirma que, en relación con tales cosas —como lo es el destino del alma en el más allá—, conviene crearse algo así como un encantamiento (*epodé*). Tal encantamiento hace sentir que resulte un riesgo hermoso (*kalós hó kíndynos*) el hecho de pensar que las cosas han de ser de esa manera.

El título del presente ejemplar pretende poner de manifiesto que “este más allá” al cual se refiere Sócrates no es algo que no tenga ninguna relación con la vida de cada uno. Muy por el contrario, lo que sucedería en esa instancia, dependería estrictamente de la forma en que se ha vivido. En los volúmenes anteriores hemos trabajado sobre el mito y sus relaciones con lo paideútico y lo protréptico, entre otras cosas. En esta ocasión, partimos de relatos míticos platónicos que hacen referencia a los ámbitos cosmogónicos y escatológicos. Precisamente ámbitos sobre los cuales no puede el *lógos* avanzar a través de un acuerdo (*homología*). Claramente no estamos ante un debate sobre si la virtud es enseñable o no, como se puede apreciar, por ejemplo, en el *Protágoras* o en qué consiste la virtud de la valentía, tema fundamental del *Laques*. El filósofo tiene que expresar lo que piensa sobre cómo pudieron haber sido las cosas antes de que el alma se insertara en este cuerpo mortal y cómo habrán de ser luego de que la misma lo abandone. Y es aquí donde el mito cobra una fuerza particular. Cabe aclarar, sin embargo, que no se trata de un mito escuchado de la tradición y acuñado para la ocasión. Se trata, en buena medida, de un mito creado por el mismo Platón a partir, por una parte, de la íntima convicción de la conveniencia de vivir de acuerdo con la virtud; por otra, de la experiencia de una estrecha relación con el ámbito divino. En tal sentido, práctica filosófica y experiencia religiosa se entrecruzan en un mismo sentir. Ambas instancias nutren no sólo el relato mítico, sino también la genuina convicción de que las cosas serán así como él las siente. Esta estrecha vinculación entre práctica filosófica y experiencia religiosa puede apreciarse en varios

pasajes de numerosos diálogos; por caso, baste nombrar lo referido por Sócrates en *Apología*, donde el filósofo puede corroborar que, efectivamente, el oráculo tenía razón: Sócrates es el más sabio por ser uno de los pocos en reconocer su ignorancia, pero, además, por llevar una vida conforme a la práctica de la virtud. En *Simposio* puede reconocerse con claridad cómo el filósofo encarna en su vida cotidiana, dominada por la virtud, aquellas cualidades propias del dios. Y, ciertamente, esa relación tan estrecha y radical entre práctica filosófica y experiencia religiosa no podía estar ausente al momento de reflexionar sobre cuestiones cosmogónicas y escatológicas. Tal relación parece haber sido tan profunda que el filósofo siente la necesidad de compartir esta experiencia, esta sensación, este “encantamiento” que él se ha ido creando a lo largo de su práctica filosófica. Este encantamiento escapa a la práctica filosófica *in stricto sensu*; parecería algo de otro orden. Sin embargo, aquí encontramos algo particular y valioso de la propuesta platónica. La experiencia filosófica no sólo está destinada a pensar y resolver, en cierta medida, los problemas humanos, existenciales; está también para poder “intuir” cuestiones que trascienden esta vida cotidiana y que ponen una gran esperanza (*megále elpís*) en el destino del alma en el más allá junto a dioses buenos. Precisamente para esto, Platón acude a estos mitos que -como decíamos más arriba-, no son los tradicionales, los acuñados; son nuevos mitos que pretenden tener una gran fuerza *psykhagógica*². Esta fuerza compromete al filósofo en su tarea cotidiana. Fuerza que pretende no sólo conducir al alma hacia la práctica de la virtud sino también hacia la convicción de que tal práctica tiene que ver, en definitiva, con un compromiso político y con un designio divino. No olvidemos que la fuerza del *eros* filosófico tiene como destino volver más virtuosa al alma del otro y que esa alma sea capaz de poner al servicio de la *pólis* la justicia y la sensatez, punto de llegada de ese *eros*³.

Luego de estas breves palabras a manera de prólogo, pasamos a exponer una breve síntesis —a cargo de cada uno de los autores— de los trabajos que componen este volumen. Una vez más debemos poner de manifiesto la riqueza que constituye el hecho de que el equipo de investigación esté compuesto por colegas de distintas áreas: se entrecruzan miradas desde las Letras, desde la Filosofía, desde la Historia, desde la Psicología... Esas distintas miradas no solo se evidencian en los trabajos

2 *Psykhagogía* sería el término griego para lo que entenderíamos como “conducción de las almas”.

3 Cf. *Simposio* 209 a 3 y ss.

que se abocan a diálogos de Platón, sino también en los trabajos que prestan atención a cómo la problemática abordada es retomada por autores posteriores.

Joaquín Vázquez

En este artículo se intentará dar cuenta de lo que Plotino consignó sobre los astros en los tratados *Sobre el cielo*, *Sobre si los astros influyen* y *Sobre el destino*. También se expondrán algunos de los problemas éticos y cosmológicos que suscita la tematización plotiniana de la cuestión astrológica. Para eso, se dará por supuesto que en *Enéadas* Plotino estabiliza lo que se entiende por metafísica platónica en una visión de conjunto que incluye tanto a la obra de Platón como a doctrinas aristotélicas y estoicas. Se supondrá también que esa estabilización es una operación filosófica que le permitió al filósofo egipcio posicionarse en un lugar central de enunciación en la filosofía tardoantigua, y que, por medio de dicha operación, Plotino también realizó una síntesis única del eclecticismo cultural de su época. De allí que la metafísica plotiniana pueda ser considerada como el ejemplo icónico del pensamiento pagano que, frente a la fuerza amenazante del cristianismo en siglo III d.C., se convirtió en el bastión teórico y argumentativo desde el cual el pensamiento griego buscó persistir en la historia.

Natalia Rubino

Entre los escritos esótericos de Avicena, encontramos la *Qasida del Alma*, obra en la cual describe las peripecias del alma en el mundo sensible y su destino final trascendente. En este trabajo se analiza la cosmogonía y escatología del alma aviceneana a la luz de la filosofía platónica tomando como punto de partida este poema y estableciendo los puntos de divergencia con la filosofía aristotélica y aquellos en que se acerca o distancia con la doctrina islámica. La teoría del alma de Avicena bebe fundamentalmente de la filosofía de Aristóteles, pero retoma algunas cuestiones platónicas como la inmortalidad del alma y el proceso de purificación que debe atravesar la misma en el mundo sublunar de la multiplicidad para comprender cuál es su destino final: liberarse de la esclavitud del cuerpo y retornar hacia el hogar auténtico.

Franco Lisa Ferrero

En “La repetición del acto cosmogónico como fórmula de lo bello en el *Timeo* de Platón” buscamos rastrear la pregunta que en tal diálogo formula Sócrates acerca de la *pólis* ideal, para proponer una lectura política del mito cosmogónico. Desde esta óptica reconocemos líneas de sentido en el texto que permiten una homologación entre el demiurgo y el estadista, en la medida en que la creación del cosmos según el modelo de lo eterno, dentro del relato mítico, actúa como antecedente celeste que debe ser reactualizado, invocado, imitado, replicado en la construcción de un sistema civil según la proporción divina codificada en el orden de las cosas. El demiurgo platónico, en este sentido, contribuye a un principio didáctico subyacente al diálogo, es el arquetipo del buen arquitecto, metáfora del filósofo-gobernante que obra siempre según el modelo que le ofrece el mundo de lo inteligible.

Melisa Gnesutta

Este artículo vincula los procesos de catábasis e identidad en tres obras literarias: *Odisea*, de Homero, *Eneida*, de Virgilio, y *Adán Buenosayres*, de Leopoldo Marechal. En los tres casos, los héroes (o antihéroes, como ha concebido la crítica al Adán de Marechal) necesitan conocer algo de sí mismos y el descenso opera en esta dirección. En *Odiseo*, el móvil del descenso es el regreso a la patria (patria como forma de la identidad). El piadoso Eneas desciende para conocer su descendencia y las ciudades que le están destinadas (progenie como forma de la identidad). En el caso de Adán, el descenso a la Cacodelphia se nos presenta como una forma de tensionar ciertos caracteres universales (y porteños) en los que el narrador se reconoce, fundamentalmente, en las discusiones acerca de la identidad nacional que dieron los martinfierristas en materia literaria y que Marechal se ocupa de abordar desde la parodia. Es interesante reparar en la dirección en que cada autor ha planteado esta búsqueda. Mientras que Homero se ocupa de asimilar la identidad del héroe con el pasado mítico-religioso griego, Virgilio propondrá una identificación prospectiva que vincule el destino del héroe con su descendencia; Marechal, en cambio, sumerge a su protagonista en las discusiones y búsquedas de su época, planteando una construcción identitaria que se tensiona de forma horizontal.

Bruno Criao

El siguiente artículo se propone abordar el mito en el mundo griego y su relación para justificar ciertos sistemas políticos y sociales, atendiendo a la construcción del Prometeo en el *Protágoras* de Platón. En el mismo el filósofo ateniense expone una pieza magistral de la literatura clásica. El *Protágoras*, el más extenso de los diálogos socráticos, inicia con Sócrates comentándole a un amigo que ha llegado a Atenas el gran sofista Protágoras de Abdera. Sócrates propone a su amigo y a sus seguidores, entonces, ir a ver a Protágoras y escuchar sus enseñanzas. En esa visita es que Protágoras apela al mito de Prometeo para realizar una defensa de la democracia como la que se vivía Atenas e interpelar a Sócrates sobre el arte de la política.

José M. Lissandrello

La persuasión es uno de los objetivos buscados en el diálogo platónico. En efecto, no es la intención del filósofo ateniense brindar una exposición detallada sobre una cuestión, sino, más bien, a partir del camino del diálogo, buscar el acuerdo —aun con momentos de disenso—, y así poder avanzar. Ese acuerdo (*homología*) se va dando cuando el interlocutor queda persuadido. Tal persuasión alcanza tanto a los temas de menor importancia cuanto a aquellos de mayor peso y que tienen que ver, por ejemplo, con la forma en que se debe vivir, con la manera de entender cómo fueron las cosas en el origen del cosmos, con lo que le espera al alma en el más allá. Dentro del proyecto general que pretende ahondar en los relatos míticos vinculados a cuestiones cosmogónicas y escatológicas, el artículo realiza una aproximación a la importancia de la experiencia religiosa como impulso fundamental para generar un relato mítico capaz de persuadir el ánimo de oyentes dominados por el temor ante la incertidumbre de qué le espera al alma luego de abandonar el cuerpo. En semejante tarea persuasiva, el relato mítico cobra un valor paradigmático.

Plotino y los astros, influencia sin fatalidad

Joaquín Vazquez (UNRC-IFDCVM)

Introducción

En este artículo intentaremos dar cuenta de lo que Plotino consignó sobre los astros en los tratados *Sobre el cielo*, *Sobre si los astros influyen* y *Sobre el destino*. También intentaremos exponer algunos de los problemas éticos y cosmológicos que suscita la tematización plotiniana de la cuestión astrológica.

Para eso, daremos por supuesto que en *Enéadas* Plotino estabiliza lo que se entiende por metafísica platónica en una visión de conjunto que incluye tanto a la obra de Platón como a doctrinas aristotélicas y estoicas. Supondremos también que esa estabilización es una operación filosófica que le permitió al filósofo egipcio posicionarse en un lugar central de enunciación en la filosofía tardoantigua; y que, por medio de dicha operación, Plotino también realizó una síntesis única del eclecticismo cultural de su época. De allí que la metafísica plotiniana pueda ser considerada como el ejemplo icónico del pensamiento pagano que,

frente a la fuerza amenazante del cristianismo en el siglo III d. C., se convirtió en el bastión teórico y argumentativo desde el cual el pensamiento griego buscó persistir en la historia.

Aunque la temática aquí abordada revista un interés intrínseco, centrarse en las consideraciones plotinianas en torno a los astros y a su influjo en la vida humana constituye también un modo de aproximarse a la comprensión de aquella mentada operación filosófica y a sus implicancias doctrinales.

En efecto, y, por un lado, la escuela de Plotino, *El hogar*, que receptó a una amplia variedad de discípulos, a los que el filósofo dirigió los tratados que aquí abordaremos, floreció en el contexto cultural del orbe imperial romano, siempre receptivo a las artes adivinatorias, a una diversidad de tradiciones culturales, creencias y prácticas religioso-filosóficas entre las que la astrología se erigió como *lingua franca*.

Por otro lado, en el abordaje plotiniano de la cuestión astrológica se juega un posicionamiento político-cultural que más tarde será retomado por otros platónicos anticristianos, como Porfirio, Jámblico y Proclo, entre otras figuras señeras de la intelectualidad tardoantigua. De allí que en la clarificación de la cuestión que nos convoca en este trabajo también puedan encontrarse, implícitas, las bases teóricas de la futura tentativa de unificación cultural platónico-pagana.

La astrología clásica como *lingua franca* del paganismo

Antes de entrar de lleno en la cuestión central de este trabajo, y para evitar malentendidos y anacronismos, es necesario destacar que en el mundo antiguo no existían —como sí existen para nosotros— diferencias entre la astronomía científica y la astrología. En su clarificador y eruditísimo libro *Astrología, una historia desde sus inicios a nuestros días*, Kocku Von Stuckrad (2005) dice:

En su sentido más amplio y general, la *astrología* [...] se pregunta por la relación existente entre manifestaciones celestes y los acontecimientos humanos que se dan sobre la tierra. [...] A fin de averiguar el significado de los acontecimientos astrales, la astrología postula la existencia de una *correspondencia* entre el nivel planetario y el terrestre,

correspondencia que se establece fundamentalmente por medio de analogías simbólicas (p. 21).

Como deja en claro la cita, el objeto de la atención astrológica no son los astros ni los acontecimientos terrestres, sino la *relación* entre estos y los acontecimientos humanos. Dicha relación está mediada por una correspondencia cosmológica, que posibilita la comprensión de lo que ocurre en el cielo por mediación de la analogía, entendida esta última como modo de lectura.

Esta definición —que no es, en realidad, más que una aproximación general—, vale también para considerar a la astrología como una práctica simbólica común a una gran cantidad de pueblos de la antigüedad, pero lo que nos interesa es destacar la peculiaridad de lo que se entiende por *astrología clásica*, para poder comprender las coordenadas contextuales y epocales en las que se ubica Plotino al momento de tematizar la cuestión de los astros. Al respecto, dice Von Stuckrad:

Cuando se habla de la “astrología clásica”, se entiende por regla general el desarrollo de la astronomía y astrología babilónica que se dio en la época romano-helenística y que, en los primeros siglos de nuestra era, la convirtió en la disciplina central de la interpretación de la realidad (2005, p. 94).

En el auge de la tardoantigüedad, los conocimientos astrológicos formaban parte de los intereses tanto del pueblo como de los gobernantes. Basta pensar en emperadores como Adriano, él mismo un astrólogo, para comprender la relevancia social y política de la astrología en particular, y de las prácticas culturales, rituales y mánticas en general.

En dicho contexto, la astrología valía como moneda de cambio de todas las prácticas deísticas no cristianas que convivían en el imperio y que, en el imaginario fideístico popular y tradicional, garantizaban la *pax* y, por mediación de esta, la *iustitia*. Eso, antes de la serie de prohibiciones culturales impuestas por emperadores como Teodosio, en el siglo IV, cuando todavía existía cierta libertad de culto y ritual, en la que la astrología “[...] se desarrolló hasta convertirse en una suerte de *lingua franca* de aquel tiempo, una lengua en la que podían entenderse sin dificultad las más diferentes áreas culturales y religiones” (Von Stuckrad,

2005, p. 95). Es precisamente por esto que, en tanto que *lingua franca*, la astrología demandó la atención de Plotino.

Letras escritas en el cielo

En el tratado titulado *Sobre si los astros influyen*, Plotino se muestra preocupado por darle resolución a, por lo menos, tres preguntas: 1) ¿Los astros son animados? 2) ¿Tienen voluntad propia? Es decir, ¿afectan la vida del individuo porque quieren? 3) ¿Es posible hacer presagios teniendo en cuenta su posición en el cielo y las relaciones que guardan entre sí?

Para responderlas, usará la doctrina de la *compenetración total* y dará cuenta de estas cuestiones propias de la cosmovisión griega, comprensibles desde el contexto intelectual ecléctico al que dirige su argumentación.

En principio, hay que decir que Plotino no parece ser un simple diletante de la astrología. No son datos menores sus referencias a los aspectos que presentan los diversos tránsitos planetarios, que hoy se llaman trígonos, cuadraturas, etc., pero que él describe como puntos de vista triangulares o cuadrangulares. Al hablar de esto, Plotino muestra la ternura de su perfil pedagógico al antropomorfizar a los astros. Los planetas, según dice el filósofo, se *miran*, y dependiendo de cómo lo hagan —desde qué tipo de ángulo se relacionen—, pueden inferirse algunos efectos y consecuencias, vale decir, pueden hacerse presagios o adivinaciones. Esto será algo que Plotino dará por supuesto a lo largo de todo el tratado: los planetas y sus movimientos influyen en la vida humana, aunque eso no habilita a que se los responsabilice por los accidentes a los que esta pueda estar sujeta.

Para esclarecer esta cuestión, toma como punto de referencia una creencia general en torno a los efectos planetarios. Su movimiento argumentativo va desde la dimensión antropológica a la cosmológica, haciendo algunas referencias al orden metafísico implícito del cosmos. En efecto, al comienzo del tratado en cuestión, Plotino escribe:

Pues bien, dicen que los planetas con su movimiento son causa no sólo de las demás cosas —pobreza y riqueza, salud y enfermedad—, sino también de la fealdad y, a la inversa,

de la belleza y, lo más grave, de los vicios y virtudes y aún de las acciones que de ellos resultan, de cada una en cada ocasión, como si los planetas estuvieran enojados con los hombres por cosas en que los hombres mismos no delinquen (II, 3, 1)⁴.

Lo que más le preocupa al filósofo es que, si se les atribuye a los planetas la causa de todo lo que le ocurre a la vida humana, se corre el riesgo de erosionar el margen de libertad individual, que es una condición fundamental para emprender el regreso a lo Uno, es decir, para elevar el alma individual y direccionarla hacia su perfeccionamiento.

En la obra plotiniana, a pesar de que la providencia (*prónoia*) tiene un rol preponderante, tanto a nivel cosmológico como metafísico, no existe una noción de destino cerrado. Esta es una cuestión que no puede dirimirse fácilmente ni en pocos renglones, pero basta decir, por ahora, que no es posible identificar al pensamiento de Plotino con un determinismo estricto, ni siquiera reconociendo la fuerte presencia del estoicismo en su arquitectónica cosmológica⁵. La solución que Plotino encuentre al problema de la influencia de los planetas en el decurso de la causalidad cósmica tiene que servir para que, a nivel antropológico, pueda realizarse un asentimiento intelectual —producto de un esfuerzo espiritual— a la necesidad de *adelantar en virtud*. Ese asentimiento es una elección en la que quienes cultivan el amor, la música y la filosofía —en tanto que vías regias para el *ascenso del alma*— se reconocen como una causa más, inserta en la causalidad total. Pero, vale preguntar, ¿causa de qué se vuelve ese individuo? ¿Y cómo?

La respuesta a esas preguntas, que están supuestas en el tratamiento plotiniano de la cuestión de la influencia de los astros, cobra mayor sentido cuando se tiene en cuenta la dimensión ética del problema. En efecto, cuando el individuo se reconoce como perteneciente a una cadena causal, como generador de efectos, puede encuadrar esa porción de *dynamis* que percibe como propia en el contexto mayor de la *dynamis*

4 Todas las citas de Plotino fueron extraídas de Plotino, *Enéadas*, I-II, III-IV, V-VI, 3 vols., traducción, introducción y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982-1998.

5 Sobre esta cuestión escribí “La Noción de Providencia en el Estoicismo Antiguo y en Plotino”. En *Actas del Primer Simposio Internacional de Filosofía Helenística, en Homenaje al Dr. Armando Poratti* Universidad Nacional de Rosario, 16 y 17 de agosto de 2013.

total. Podríamos decir que, cuando el individuo se sabe constituido por la *dýnamis* cósmica, puede orientar su vida hacia la divinidad.

Ahora bien, hasta aquí hemos tratado de reponer los supuestos del derrotero intelectual que permiten a Plotino dar cuenta de las preguntas ya explicitadas en torno a la influencia de los planetas. Para continuar por esa senda, es necesario considerar lo que el filósofo dice en II, 3, 2: “Pero si los astros son animados y obran con voluntad deliberada, ¿qué daño han recibido de nosotros para que nos hagan mal voluntariamente, y eso morando en una región divina y siendo divinos ellos mismos?”. Esta pregunta, creemos, tiene un fin estrictamente retórico y busca más persuadir que convencer. Para ello, apela a un recurso no deductivo, por el que el lector se ve forzado a reconocer que habría una experiencia de frustración común ante el decurso adverso de la vida. Lo que Plotino introduce con esta pregunta no está librado de suspicacia. Aquí, el filósofo pretende librarse de un plumazo de dos grandes problemas, pidiéndole silentemente al lector que reconozca que, por un lado, es necesario que los planetas estén animados, y, por otro, que los efectos de dichos planetas no son voluntarios.

La vida anímica no es, para Plotino, autónoma, sino regida por una instancia primera y divina, anterior a cualquier efecto; o, expresándolo de otra forma, esa vida es dirigida por la presencia homogénea de lo Uno en su producto, en tanto que causa, principio y potencia (*aitía*, *arché* y *dýnamis*, respectivamente). El filósofo fuerza a su lector a reconocer que no se les ha hecho ningún daño a los planetas, pero omite explicar si ese daño no infligido es resultado de una decisión o de una imposibilidad antropológica. Vale decir: no queda claro si el individuo no daña a los planetas porque no quiere o porque no puede. En este punto, el análisis de la cuestión se torna un tanto espinoso ya que, por lo general, las argumentaciones de Plotino no suelen recurrir a este tipo de argucias para dar cuenta de los problemas que tratan. Por el contrario, incluso cuando el filósofo se vale de metáforas, su exposición es prístina y se sostiene siempre en una argumentación razonada.

En los tres renglones de esta cita se puede encontrar un desplazamiento sutil —y eficaz— sobre el que se construye una petición de principio. En efecto, Plotino prepara el escenario argumentativo para que más adelante sean receptadas, como argumentos esclarecedores, sus bellísimas doctrinas sobre la *compenetración total* y la *coordinación unitaria*. Clarifiquemos esto.

Plotino está sugiriendo que: 1) Los astros son divinidades que no pueden ser afectadas por el factor antropológico. 2) Que, justamente por ser divinidades, pertenecen a una instancia ontológica de mayor perfección, por lo que, desde la perspectiva antropológica, deben ser considerados causas superiores que generan efectos hacia lo que es jerárquicamente inferior, pero que ellos mismos no pueden ser afectados en dirección contraria. 3) Que lo humano, aunque participa de un orden superior, no determina el curso o el tránsito de la emanación y, por tanto, no puede condicionar a lo que se encuentra por encima de él en perfección y simplicidad. 4) Que, por esa imposibilidad antropológica de afectar a algo más simple, no se le puede atribuir a los planetas ningún tipo de encono para con los individuos, ya que su relación no es de reciprocidad, sino, más bien, de conjunción, como elementos pertenecientes a un orden superimplicado.

En esa sugerencia plotiniana, implícita en el pasaje que estamos analizando, se da por hecho que el lector tiene que asentir ante la evidente impotencia de la finitud humana para arrogarse efectos de alcance cósmico, por un lado; como también, por otro, que los planetas no influyen a partir de un acto volitivo, sino que se ven constreñidos a ser lo que son en virtud de su teleología y, por lo tanto, de su lugar en la configuración del cosmos. Sobre esto, afirma Plotino: “Y el influjo de los vivientes, sobre todo de los que no tienen trato con nosotros, es accidental, no principal ni dirigido en absoluto a nosotros, como es accidental para las aves el presagiar” (II, 3, 2).

Dejando de lado la referencia a los presagios, hay que destacar que, en tanto que vivientes y con capacidad para moverse, los planetas, en virtud de la actividad que les es propia —y de su *dýnamis*—, influyen en la vida humana, pero de manera accidental y no volitiva. La gran cuestión que suscita esta afirmación, teniendo ya a la vista los argumentos venideros sobre la compenetración total y la coordinación unitaria, es la siguiente: ¿cuál es el influjo propio de lo humano, que se deduce de su indubitable vida anímica? ¿A qué afecta? ¿Se puede, en virtud de la actividad que les es propia a los humanos, hacer presagios? Más aún, ¿qué, en este orden cósmico, no sería pasible de ser considerado como presagiador, si se reconoce la superimplicación rectora de lo divino en su producto?

La posibilidad de hacer presagios se infiere del ordenamiento cósmico al cual todo está sometido. Presagiar no sería otra cosa que conocer

con anticipación las consecuencias futuras de un hecho o acción ya realizados y considerados como causas. Esas consecuencias son, según Plotino, *leídas*. En efecto, escribe en II, 3, 7: “Admitamos, pues, que los astros son como letras que se escriben constantemente, o mejor, que están escritas en el cielo, y que se mueven realizando alguna otra operación”.

Nos resulta un tanto oscuro el sentido de esas *otras operaciones* que realizarían los astros, pero todo parece indicar que el filósofo se está refiriendo aquí al efecto accidental del influjo planetario en la vida humana. La analogía con las letras hace plausible una lectura del cielo, que consistiría más en una deducción que en una adivinación. Aquí puede verse el modo plotiniano de *ser platónico*. El cielo se lee, asumiendo que los planetas son divinidades y, por lo tanto, causas anteriores y necesarias —esto es un principio al que el filósofo nos exige que suscribamos desde el comienzo de su disquisición sobre los astros—. Encontrar su presencia en los efectos de su causalidad es otro modo de reconocer la Belleza en las cosas bellas; o bien, de encontrar la armonía y la proporción en el modo de relacionarse de las partes con el todo.

De lo recién expuesto, se sigue que la capacidad de realizar presagios es, en tanto que un modo de leer el sentido de los signos que trazan los planetas —es decir, los dioses—, una tarea propia de la sabiduría. Escribe Plotino en el mismo párrafo: “Y todas las cosas están llenas de signos, y es un sabio quien deduce una de otra, y son ya muchas las que, sucediendo habitualmente, son de todos conocidas” (II, 3, 7).

Si pudiéramos saber a quiénes se refiere con el uso del término “todos”, podríamos esbozar un perfil de sus interlocutores en esa cuestión. Lo que cabe decir al respecto es que, conociendo el ámbito ecléctico en el que vivía y la composición heterogénea de su discipulado, no resulta descabellado pensar que la creencia en la astrología era algo lo suficientemente común como para ser dado por obvio. De esta cita cabe concluir, entonces, que la deducción de una cosa desde otra, vale decir, un efecto desde una causa, define como sabio a quien la realiza.

Esto último conlleva una importancia mayor, ya que da cuenta también de qué debe hacer quien quiera practicar la sabiduría. Estudiar el cielo y los tránsitos planetarios, como así también sus relaciones geométricas, es un modo de acceso a una de las doctrinas plotinianas fundamentales —cara heredera del estoicismo—, a saber, la ya mencionada

doctrina de la compenetración total. El sabio deduce la presencia de lo anterior en lo posterior, de lo divino en su efecto, y puede, a su vez, desplazarse intelectualmente hacia los efectos previsibles de una determinada situación causal. Es decir, puede presagiar el destino.

Determinación y libertad

En *Sobre el destino*, Plotino entiende al destino como una determinación. Aquí, el supuesto básico es que solo puede haber destino en un universo ordenado. De eso se sigue que la mántica solo será posible en el *cósmos*, es decir, en un ordenamiento previsible de la totalidad causal. De esta manera, se configura también el lugar del individuo en la cosmología, en el límite entre una determinación y una indeterminación absolutas. Dice Plotino, respondiendo a quienes afirman un ordenamiento cósmico cerrado:

En contra de tales afirmaciones, lo primero que hay que responder es lo siguiente: que el que afirma esto está adjudicando a los astros -él también, de otro modo- lo que es nuestro, las voliciones y las afecciones, los vicios, las tendencias, y que, al no concedernos nada a nosotros, nos deja reducidos a ser piedras movidas, y no hombres que tienen una tarea que realizar por sí mismos por su propia naturaleza (III, 1, 5).

El filósofo no está dispuesto a admitir que no haya margen de libertad humana y defiende el esquema metafísico providencial ya mencionado, por el cual al individuo le corresponde un lugar específico y necesario, pero no fatal, en la cadena total de causas. De allí que condene la idea de fatalidad. La misma conduciría inexorablemente a la incapacidad de perfeccionamiento ético en el individuo, lo que es, para Plotino, a todas vistas, imposible. La determinación absoluta implicaría incluso la limitación de lo Uno, cuya perfección es positiva, vale decir, dinámica, no estática. La divinidad plotiniana está presente en las cosas sin dejar de estar en sí misma, genera por derrame de sí, pero eso no la constriñe a identificarse en totalidad con el régimen emanativo, es decir, con el ser. Como su condición es la de más que ser, o *cuasi ser*, las determinaciones entitativas le son ajenas. Por esto, Plotino puede decir: “Y así, distinguiendo cuáles son las cosas que nosotros obramos

y cuáles aquellas que padecemos por fuerza, no hay que atribuir todas a los astros” (III, 1, 5,20/25).

A modo de conclusión

De lo hasta aquí expuesto, cabe decir que, para Plotino, el problema fundamental de la cuestión de los astros y su influjo en la vida de los individuos consistió en una elucidación de los límites de la determinación cósmica y la libertad humana. En los tratados aquí abordados, el filósofo intenta demostrar la existencia necesaria de un margen de libertad en la vida del individuo, inserto este en un encadenamiento causal que parece constreñirlo fatalmente.

Para alcanzar dicha demostración, Plotino exige que se reconozcan algunos supuestos que, al parecer, eran de público conocimiento entre sus discípulos, a quienes estaban dirigidos originalmente estos tratados. Entre esos supuestos, destaca la creencia en la capacidad de afección de los astros, popularmente aceptada en la época. La estrategia del filósofo consiste, entonces, en reafirmar dicha creencia, pero quitándole fuerza opresiva a los astros al poner su capacidad de afección en una perspectiva mayor, en una economía cósmica de efectos, que va de la perfección más simple y poderosa a la composición múltiple, de menor potencia y jerarquía.

En dicho esquema, los planetas, en tanto que divinidades, son causas anteriores a los individuos, por lo que su estatuto cosmológico reviste mayor perfección. De dicha perfección —relativa a la dirección de sus efectos causales— quedan excluidos los actos deliberativos y, por lo tanto, la volición. Lo que implica que, por un lado, no es posible adjudicarles intencionalidad a los planetas; y por otro, que es necesario reconocer el lugar propio de lo humano como efecto de causas anteriores, aunque reconociendo, a la vez, el margen de libertad constitutiva que le es propia. Vale decir, los astros influyen como una causa anterior influye en una posterior, pero no pueden determinar el todo, siendo ellos mismos parcialidad, también regida y atravesada por la *dýnamis ton pánton*.

Del modo en el que lo Uno atraviesa su producto, estando en el todo sin dejar de estar en sí mismo, Plotino infiere la necesidad de un decurso providencial de causas y efectos, que le son asequibles al sabio, quien, por medio de su conocimiento dialéctico, puede leer el movimiento

de los planetas como si estos fueran signos escritos en el cielo y, de esa manera, predecir o anticipar un efecto. De allí que el conocimiento astrológico haya sido considerado como sabiduría.

Referencias bibliográficas

- Amadou, R. (1985). Le message astrologique de Plotin. *L'Astrologie, Cahiers de l'Her-méthisme*. Albin Michel.
- Boch de Boldrini, V. E. (2018). *La agonía del paganismo: el círculo de Símaco y sus contemporáneos*. Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- De Vicente García, L. M. (2000). Plotino y el problema de las estrellas: una solución para los neoplatónicos. *Revista Española de Filosofía Medieval*, n.º 7, pp. 189-187.
- Momigliano, A. y otros (1963). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Oxford University Press y Alianza Editorial.
- Plotino (1982-1998). *Enéadas* [traducción, introducción y notas de Jesús Igal]. I-II, III-IV, V-VI, 3 vols. Gredos.
- Von Stuckrad, K. (2005). *Astrología, una historia desde sus inicios hasta nuestros días* [traducción de Roberto H. Bernet]. Herder.

Elementos de la escatología platónica en el viaje del alma de Avicena

Natalia Rubino (UNRC)

Introducción

Avicena fue un filósofo y médico persa del siglo XI que escribió numerosas obras en las que se entrelaza la doctrina del Islam con la filosofía platónica y aristotélica. Entre sus escritos esotéricos, encontramos la *Qasida del Alma*, obra en la cual, a través de la metáfora de la paloma, Avicena describe las peripecias del alma en el mundo sensible y su destino final trascendente. En este trabajo nos proponemos recorrer la cosmogonía y escatología del alma aviceniana a la luz de la filosofía platónica tomando como punto de partida este poema y estableciendo los puntos de divergencia con la filosofía aristotélica y aquellos en que se acerca o distancia con la doctrina islámica. Este es un trabajo en proceso que cuenta con algunos resultados parciales y que está sujeto a modificaciones posteriores. Me baso en diversos estudios sobre la temática para hacer un resumen de la biografía y algunos aspectos pertinentes

de la psicología y epistemología de Avicena, además del tema de la alegoresis.

La teoría del alma de Avicena bebe fundamentalmente de la filosofía de Aristóteles, pero retoma algunas cuestiones platónicas para establecer una dualidad no entre un mundo sensible y otro trascendente eidético, sino entre un mundo que es material y otro espiritual. El alma para Avicena como para Platón es inmortal teniendo que pasar por un proceso de purificación en el mundo sublunar de la multiplicidad para comprender o más bien recordar cuál es su destino final: liberarse de la esclavitud del cuerpo y retomar el viaje, que es más bien un retornar hacia el hogar auténtico.

Avicena vida y obra⁶

Avicena fue médico, filósofo y cortesano en una época en que el Imperio Abásida se estaba descentralizando, posibilitando la emergencia de dinastías autónomas en competencia en un período inestable en términos políticos y económicos, pero que permitió el florecimiento de la cultura en medio de tanta agitación, gracias a que los monarcas locales querían imitar la vida de la corte Abasida que demandaba a eminentes poetas, estudiantes notables y teólogos. Avicena nació en Afshana, cerca de Bukhârâ, en el 980 d. C. en un ambiente floreciente en el que no era difícil encontrar un mecenas. Su vida puede dividirse en tres períodos cronológicos: en primer lugar, su infancia y juventud, período de estudio y entrenamiento hasta su ingreso a la corte en Bukhârâ en su juventud y la composición de sus primeras grandes obras (del año 980 al 1002); segundo, el viaje de Avicena de Bukhârâ a Gurgânj (del 999 aproximadamente al 1012) luego hacia Jurjân (1012 al 1014), y hacia Rayy, (del 1014 al 1015); y, en tercer lugar, su posición más estable en la corte de Bûyid en Hamadhân (del 1015 al 1024) y en la capital de Kâkûyid de Isfahân (del 1024 al 1037). Nació en una familia de funcionarios de menor rango y fue criado para desempeñarse en la corte, pasando de modo itinerante por diferentes de ellas, ganándose la vida principalmente como administrador e incluso teniendo muchas veces que escapar de la muerte o estando prisionero, hasta que finalmente gozó de un período de estabilidad en la corte del gobernador de Kâkû-

6 Cf. Heath, P. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992.

yid en Isfahân, Alâ ad-Daula. El ideal Sasánida de que un gobernador debe tener un filósofo o un sabio para guiarlo y aconsejarlo es posible que haya estado presente en la mentalidad de la época. Según Nizâmî-yi 'Arudi, "desde Alejandro el Grande, cuyo consejero fue Aristóteles, ningún rey ha tenido tan gran consejero como Ibn Sînâ" (1992). Avicena como ministro fue tenido en gran estima por sus habilidades en el arte de la administración fiscal. Si bien terminó su carrera como ministro, la inició como médico a los dieciséis años, obtuvo reconocimiento al año siguiente en la corte de Sâmânid en Bukhârâ al tratar a su estudiante, Ibn Mansûr, y quince años después desarrolló su actividad como médico en la corte de Bûyid en Rayy. Compuso el *Canon de Medicina* que se convirtió en un texto de referencia en el mundo islámico y en Occidente hasta el siglo XIX. Su labor administrativa en la corte respondía a una necesidad, mientras su labor como médico constituía una parte de sus estudios en la filosofía natural, ya que él concebía el saber como un enorme edificio que se asentaba en el estudio de las ciencias, es decir, en orden ascendente de abstracción: la Lógica, la Física (el estudio de la physis) y la Matemática, que brinda soporte a la ciencia buscada o Filosofía primera, dentro de la cual los tres últimos libros se destinan a la teología, según consta en su gran y sistemática obra filosófica *El Kitab al-Shifâ* o *Libro de la Curación*.

La verdadera pasión de Avicena era la filosofía y a ella entregó toda su devoción. Después de estar inmerso en los asuntos de la corte, se dedicaba a escribir o instruir a otros sobre esta. Escribió la Metafísica y Física del libro de la Curación bajo el ala de ad-Daula. Luego, estuvo en prisión en el castillo de Fardajân, con peligro de muerte, y aun así continuó escribiendo durante esos cuatro meses, componiendo *El libro de las orientaciones*, dedicada a su hermano, la alegoría del filósofo autodidacta y un pequeño tratado acerca del cólico, *al-Qûlanj* del 1021 al 1024, período de intensas dificultades personales en el que escribió las secciones más importantes del *Libro de la Curación* y compuso quizás la mayor parte de sus alegorías, entre las que posiblemente, esté incluida la Qasida del alma. Finalmente, fue liberado y se instaló en Isfahân, donde encontró a ad-Daula como su protector, lo que brinda un período de gran estabilidad en sus años finales, período prolífico para su producción filosófica.

Su obra sintetiza la tradición helenista del neoplatonismo y el aristotelismo con el mundo islámico del Corán y la mística sufí en un

sistema unificado y coherente como queda de manifiesto en el *Libro de la Curación* y otros de sus escritos filosóficos que tendrá un impacto en los siguientes siglos en el mundo islámico y hasta el medioevo en Occidente, en cómo se recepciona a Aristóteles, junto a otros autores islámicos como Averroes. En su autobiografía Avicena se jactaba de a la edad de dieciocho años haber aprendido todas las ciencias de su tiempo y de que su sistema estaba desde entonces firmemente asentado. En Avicena hay una voluntad sistemática y búsqueda de cohesión que dirige su composición filosófica y que podemos aventurar también se extiende a su escritura alegórica.

La Qasida del alma

A continuación, transcribo la Qasida del alma:

1. Ha caído hasta ti del lugar más alto, una cenicienta paloma rebosante de castidad y pudor,

velada incluso por la pupila del sabio, y, sin embargo, descubierta y libre de velo,

se te ha unido a su pesar; más acaso aborrezca separarse de ti y sea desgraciada.

Era recatada; no había intimado con nadie. Pero, al unírse-te, se habituó a la vecindad de las ruinas y el desierto.

5. Se creería que ha olvidado las promesas del hogar y la casa abandonada a la fuerza.

Así, que unida al há' de su caída sobre la tierra infértil, desde el mím de su centro,

se ha amarrado al tá de la pesadez, y amanece entre las huellas de las rutas y las ruinas miserables.

Llora, cuando recuerda los aposentos del hogar, con ardientes lágrimas que fluyen y nunca cesan.

Pasa el tiempo gimiendo sobre las huellas ennegrecidas que borra el vaivén de los cuatro vientos.

10. La fuerte trampa la sujeta y el lazo la separa de los pastos primaverales de la amplia cumbre del cielo.

Así, cuando se acerca su viaje al hogar y se aproxima su partida a la vasta espaciosa llanura celestial,

se adormece; y descubriéndose el velo, ve entonces lo que antes no comprendía con los ojos soñolientos.

Se separa de todo lo que queda tras ella, abandonado como polvo miserable que no puede acompañarle.

Empieza a ascender a la cumbre de una alta montaña; que la ciencia ensalza a quien no se ha ensalzado.

15. Pero, ¿por qué ha caído desde la cumbre sublime hasta el abismo hundido del llano?

Si es Dios quien la hizo caer por alguna razón, permanece oculta para el sabio, prudente y perspicaz.

Si su caída fue un golpe necesario, para que aprenda lo que no conocía,

y conozca todo lo oculto de los dos mundos, su hueco aún no se ha colmado.

El tiempo le ha cortado su camino. Se ha acostado para no volver a levantarse jamás.

20. Es como una luz que brilla en el hogar; después se apaga como si nunca hubiese resplandecido⁷.

La Qasida consta de veinte versos y, en una primera lectura del texto, podríamos decir que habla de un viaje del alma que cae y se dice separada, que ha olvidado las promesas del hogar y llora nostálgica por él. El alma está sujeta por una trampa y trata de aproximarse a la “vasta espaciosa llanura celestial”, se adormece, pero después se descubre el velo que le permite despertar y ver: “comprender”. Luego, se habla de un ascenso, pero sobrevuela la pregunta enigmática acerca de por qué se

⁷ Cruz Hernández, M., *El poema de Avicena sobre el alma. Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, vol. 1, 1952 (ejemplar dedicado a Anejo al «Boletín de la Universidad de Granada»), pp. 72-73.

ha hundido en el abismo del llano, sin poder conocer la causa. Hay una referencia a conocer lo oculto de los dos mundos, pero el tiempo le ha cortado su camino. Al final, el alma tiene dos posibilidades: ser una luz que brilla en el hogar o apagarse como si nunca hubiera resplandecido. Podemos analizar rápidamente y prescindiendo de la obra filosófica de Avicena que hay referencias neoplatónicas: la noción de alma, de ascenso, la referencia a dos mundos y el destino escatológico de la misma: brillar y comprender o apagarse en la oscuridad y la ignorancia. Sin embargo, Avicena recupera ciertos elementos neoplatónicos en su psicología, pero tiene una fuerte influencia aristotélica si uno lee el poema esclarecido por su filosofía. Para su interpretación debemos hacer un recorrido por la obra aviceneana, centrándonos en su obra filosófica y alegórica, su epistemología y su psicología.

La alegoría en Avicena

La contribución de Avicena en la alegoría islámica es fundamental, ya que enriquece a tradiciones posteriores en las que se combinan temáticas teológico-filosóficas, morales y místicas, como la obra de Al-Ghazâlî, Ibn Tufail y Rûmî, por mencionar solo algunos autores de esta tradición. Podríamos también abrir la discusión de si es posible trasladar un término occidental como el de alegoría para poder analizar la obra de Avicena, para ello seguimos la interpretación de alegoría de Peter Heath en su obra “Alegoría y filosofía en Avicena” según el cual esta debe tener tres características: (1) debe involucrar una narrativa; (2) debe ser comprendida dentro de un marco interpretativo de uno o más sistemas de creencias, y (3) debe haber una correlación entre los elementos de la narrativa y puntos particulares de dicho sistema de creencias, sea este filosófico, místico u otro⁸. Hay también diversas dificultades para abordar esta cuestión: una, en lo que refiere a la doctrina esotérica de Avicena que es un tema de controversia, en la que subyace que solo los tratados de inspiración aristotélica son los que han llegado en mayor medida y que solo expondrían su doctrina exotérica, complicación similar a interpretaciones de la doctrina esotérica platónica vinculadas a una tradición oral no escrita. También tenemos el problema del vínculo entre el racionalismo y el misticismo en Avicena, sin embargo, lo que interesa es el vínculo entre sus textos filosóficos y su literatura que es algo que

8 Cf. Heath, P., *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Ibn Sina), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992, p. 198.

podemos tratar a partir de una hermenéutica de sus respectivas obras. Existe una tensión entre el estilo literario de su sistema filosófico y de sus obras literarias, dicotomía que es semblanza de la vieja oposición platónica entre *logos* y *mythos* respectivamente. Por un lado, tenemos una narrativa en términos del *logos*, donde los recursos utilizados son pruebas argumentativas ligadas al discurso analítico y racional demostrativo tomados de la filosofía peripatética desde Aristóteles, cuya base es el razonamiento silogístico. Mientras, en sus escritos literarios se usa el recurso de la mimesis, es decir, una narrativa artística con predominio estético para imitar la acción y la vida.

Platón cuestiona el valor del mito como vehículo del conocimiento verdadero al desvalorizar en la República a los poetas, pero admite los *mithoi* que son cuidadosamente regulados por los filósofos para el beneficio moral de la educación de los ciudadanos. Paradójicamente, Platón utiliza el *mythos* para narrar lo que está más allá del mundo sensible de las *ousías*, por ejemplo, el nacimiento de Eros en el relato de Penia y Poros en El Simposio y el símil del caballo alado en El Fedro. Históricamente, ha prevalecido cierta reticencia en materia filosófica a considerar un discurso irracional como fuente de conocimiento, lo que inclina la balanza hacia el *logos* por encima del *mythos* como representante de lo verdaderamente valioso en términos racionales, aun cuando prevalece la tensión y autores como Platón y Avicena que critican el mito, lo utilizan en sus propios escritos.

Avicena poseía una visión sistemática y coherente de la estructura del cosmos y de cómo debía abordarse su conocimiento, lo cual se refleja en el estilo de su escritura basado en la demostración analítica, sin embargo, esto debe ponerse en perspectiva en función del objetivo de la totalidad del sistema: por una parte, tenemos una visión cosmogónica desde una fuente única de creación de la que emana lo existente, siguiendo un esquema jerárquico neoplatónico, y el retorno del alma humana perfeccionada a su punto de origen. Su construcción epistemológica representa esta arquitectura aviceniense del cosmos que puede ser conocido en términos aristotélicos, atravesada por su psicología en que el alma humana emprende este doble movimiento de emanación y retorno al Ser Necesario.

Epistemología en Avicena

El Ser Necesario es la fuente de la existencia, en que esencia y existencia coinciden⁹. Es el único ser cuya existencia es independiente, en cuanto no necesita de otro ser para existir, pero toda existencia depende de él. Hay, por ende, dos tipos de ser necesarios, el ser necesario por sí o Subsistente por sí causa de todo lo existente, y el ser necesario por otro, cuya existencia depende de otro ser necesario, es decir, todo lo contingente y existente. El Ser Existente es pura actualidad y causa del movimiento, del que emanan las Diez inteligencias, de la cual la última es la Inteligencia Agente o Dadora de Formas de la que emana la multiplicidad, el mundo sublunar de generación y corrupción del que emerge la materia cuya composición son los cuatro elementos y cuyo compuesto genera los minerales, las plantas, animales y la humanidad¹⁰. Son los seres humanos los que tienen inteligencia y son capaces de conocimiento. La cosmología aviceniana en parte se explica por la teoría de la emanación de Plotino, pero también por las nociones aristotélicas de potencia y acto, en tanto el Ser Existente es acto puro que inicia el movimiento, la contingencia y permite una serie de emanaciones a partir de las cuales se da origen a los seres cuya existencia en potencia depende de su actualidad. El cosmos se comprende a partir de una jerarquía en la que cada ser emana del anterior, pero con un potencial teleológico de perfección, que solo en el caso del hombre tiene la posibilidad de un retorno (*al-má'âd*), que implica reconocer su propósito en la vida, aprender cómo alcanzar dicho propósito y, finalmente, completar ese propósito. Avicena considera al cosmos como un todo unificado y estable, real, verdadero y eterno, del que emana necesariamente en orden descendente y jerárquico la multiplicidad, el reino sublunar de generación y corrupción que se puede percibir empíricamente. Tenemos entonces, conjunción de elementos aristotélicos (noción de causa final, acto-potencia) que explican la necesidad, pero, por otro lado, elementos neoplatónicos (noción de emanación, dualidad alma-cuerpo, superioridad del alma racional sobre el cuerpo, retorno del alma).

El proceso de adquisición del conocimiento parte de lo sensible o particular y se estructura según niveles de aprehensión: los cinco senti-

9 Cf. Avicena, *Fragmentos varios*, en R. Ramón Guerrero, *Avicena*, Ediciones del orto, 1994, texto 23, p. 72.

10 Cf. Avicena, *Fragmentos varios*, en R. Ramón Guerrero, *Avicena*, Ediciones del orto, Madrid, 1994, texto 27, p. 75.

dos externos del alma vegetativa, que se corresponden con los cinco sentidos internos del alma sensitiva y los distintos niveles de actualización en el alma intelectual. Me voy a concentrar en nuestro propósito en el alma intelectual. El hombre es el único ser que en virtud de su alma racional puede comprender los inteligibles, lo cual implica un proceso epistemológico que implica ir de lo sensible a lo inteligible en sentido aristotélico, pero que culmina con la adquisición de la forma o inteligible una vez el alma teórica se va predisponiendo por dicho proceso, por medio de una intuición intelectual que lo vincula al Entendimiento Agente, que infunde dicha forma. Es en este paso culmen donde tenemos algo de neoplatonismo, en cuanto, el alma humana no crea los inteligibles, sino que los recibe del exterior: “La perfección, la nobleza y la grandeza reside en los inteligibles. El intelecto siempre mira hacia arriba”¹¹. La luz del Entendimiento Activo los ilumina y los abstrae de la materia y se imprimen en el alma racional. El alma racional humana recibe los inteligibles de las Inteligencias Celestes y esto está presente en la Qasida del alma: “Descubriéndose el velo, ve entonces lo que antes no comprendía con los ojos soñolientos”, ya que este velo es el de la materia que aprisiona el alma racional al cuerpo y que se descorre al morir. Es importante diferenciar entre un proceso activo del hombre para adquirir conocimiento, el cual es un proceso que se da en grados de lo particular a lo universal y un proceso de adquisición de la forma o inteligible que se da por medio del Entendimiento Activo en la dación de la forma que denota cierta influencia neoplatónica.

El alma en Avicena

Avicena, siguiendo a Aristóteles y los estoicos, considera al alma como el principio vital del cuerpo que es material y terrestre, lo que se origina y muere con el cuerpo que corresponde con el alma vegetativa, que es la encargada de la reproducción, crecimiento y nutrición, y el alma sensitiva, que es causa del movimiento por medio de sensaciones físicas (captados por sentidos externos) o de percepciones internas (captados por los cinco sentidos internos)¹², mientras que siguiendo a Platón y

11 Cf. Ibn Sinā, *The Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*, p. 115, en Figueroa Lackington, B., *Mística y filosofía en Avicena*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, n.º 36, Ediciones, 2019, p. 335-353.

12 Cf. Rahman, F., *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London, 1952, cap. I, II y III.

los neoplatónicos el alma racional es independiente de la materia, es inmaterial e inmortal y su futuro en el más allá depende del accionar del hombre en el mundo. El alma racional se divide en una facultad práctica que coordina la relación del cuerpo con, por un lado, las almas vegetativa y sensitiva, y, por otro lado, el alma racional, y la facultad teórica que solo trata con universales y conceptos totalmente abstraídos de la materia¹³. La prueba de que el alma racional es inmortal e independiente del cuerpo la encontramos en el argumento del hombre volante que relata cómo un hombre suspendido en el aire o el vacío, que carece de sensación, no puede afirmar la exterioridad de su cuerpo ni tampoco su interioridad, sino que tan sólo puede afirmar su existencia “en virtud de la existencia del alma como algo distinto del cuerpo, o, mejor, sin cuerpo” (Guerrero, 1994, p. 80). El alma, entonces, es un punto de conjunción entre el mundo terrestre y el celeste. Por un lado, tenemos una dicotomía entre el alma y el cuerpo de influencia platónica y, por otro, en sentido general, la que permite la unión en el cuerpo en virtud de esta jerarquización del alma en tres facultades: alma vegetal, animal y racional. El alma en el poema se siente aprisionada por el cuerpo y el cuerpo por ser material es comparado con el desierto y las ruinas, “porque el mal, dice Avicena siguiendo a Plotino, procede de la materia, y sólo el que se libra de ella logra la salvación” (Hernández, 1952, p. 79). En la Qasida del alma se refleja más claramente las tensiones entre el alma y su sentido material (alma vegetativa y sensitiva) e inmaterial (alma racional). La verdadera fuente de los conceptos universales son los principios supralunares, las inteligencias celestes, empezando por el Entendimiento Activo, ascendiendo a las otras inteligencias celestiales y culminando en el Ser Necesario o Subsistente por sí. El alma racional tiene dos aspectos: el intelecto práctico que mira hacia abajo, derivan-

13 Cf Rahman, F., *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London, 1952, cap. IV: “The human soul [...] is a single substance which is related to two planes- the one higher and the other lower than itself... the practical faculty which the human soul possesses in relation to the lower plane, which is the body...; and the theoretical faculty in relation to the higher plane, from which passively receives and acquires intelligibles. It is as if our soul has two faces: one turned towards the body [...] and the other turned towards the higher principles, and it must be ready to receive from what is There in the Higher Plane and to be influenced by it. So much for the practical faculty”. “El alma humana [...] es una sola sustancia que se relaciona con dos planos, uno superior y otro inferior a sí misma... la facultad práctica que posee el alma humana con relación al plano inferior, que es el cuerpo [...]; y la facultad teórica en relación con el plano superior, del cual pasivamente recibe y adquiere inteligibles. Es como si nuestra alma tuviera dos caras: una vuelta hacia el cuerpo [...] y la otra vuelta hacia los principios superiores, y debe estar lista para recibir de lo que está Allá en el Plano Superior y ser influenciada por ello. Lo mismo, para la facultad práctica”.

do particulares de las facultades menores que son la ventana al mundo material extramental y que son causa del accionar ético y el intelecto teórico que mira hacia arriba, recibe los universales de las Inteligencias celestiales y las emplea para aprender sobre el cosmos y el lugar del hombre en él, lo cual produce el conocimiento.

En cuanto al origen del alma niega tanto su transmigración como su pre-existencia, a diferencia del platonismo y de acuerdo a una interpretación aristotélica: el alma tiene existencia con el cuerpo¹⁴. Además, la relación cuerpo-alma es la misma que entre la materia y la forma, siendo el alma principio de individuación del cuerpo y su causa el Entendimiento Activo. En Qasida del alma parece haber una controversia en cuanto pareciese remitir a una existencia pre corpórea de matiz neoplatónico y gnóstico más que hablar de una forma abstracta en sentido aristotélico. La posibilidad del alma de descender o caer implica la agencia individual del hombre, el alma tiene una existencia material y realiza su potencial innato para esa existencia material que es su primera finalidad, pero en la medida en que gobierna apropiadamente las facultades inferiores, adquiere su segunda finalidad que es el de retornar al mundo celeste en su forma más actual (Heath, 1992). Esta dualidad del alma y su destino dependiente del auriga y del manejo de los corceles recuerda al símil del carro alado del Fedro de Platón:

Tal es, pues, la vida de los dioses. De las otras almas, la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos apenas si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no (Fedro 248 a 1-7).

Avicena utiliza metáforas del alma en sus alegorías como la del jinete y el corcel o la del instrumento y el honor¹⁵, donde combina elementos

14 Cf Rahman, F., *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London, 1952, capítulo XII: "It is thus proved that the soul comes into existence whenever a body does so fit to be used by it. The body which thus comes into being is the kingdom and instrument of the soul".

15 Estas metáforas están presentes en el *Mi'raj Nâma*, texto alegórico atribuido a Avicena, cuya traducción se encuentra incluida en Heath, P., *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Ibn Sina), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992: "Since humanity's nobility lies in the rational soul, and the body is its mount and instru-

platónicos y aristotélicos, ya que el jinete da el propósito o finalidad a la montura, lo mismo que el esplendor u honor permite que el instrumento en potencia se realice, pero en la medida en que se puede realizar podemos decir que hay un triunfo del alma racional por sobre las inferiores y esta permite la actualización de la forma por parte del Entendimiento Activo, lo cual es aristotélico, pero hay un punto en que el alma una vez predispuesta por un largo proceso de aprendizaje puede recibir la forma que este le otorga, en cuanto es externo a ella, teniendo aquí un elemento neoplatónico¹⁶. En la Qasida del alma usa la metáfora de la paloma, al igual que Platón en el Fedro dota de alas al alma inmortal que al unirse al cuerpo pierde sus alas (desciende):

Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal (Fedro 246 b 12 - c 6).

Nos queda hablar del destino final del alma en Avicena que tiene que ver con esta segunda causa final del alma racional que le da propósito a la vida humana, el cual consiste en la actualización del intelecto teórico que permite el perfeccionamiento de la misma para la obtención

ment” (p. 113) [“Puesto que la nobleza de la humanidad reside en el alma racional, y el cuerpo es su montura e instrumento”]/ “The esplendor of the body is the soul” (p. 120) [“El esplendor del cuerpo es el alma”].

16 Cf. Rahman, F., *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London, 1952, cap XVI, p. 69: “This active intellect is related to our souls which are potencial intellect, and to the intelligible swich are potencial intelligibles, in the same way as the sun is related to our eyes which are potencial percipients, and to the colours wich are potencial perceptibles. Similarly some power emanates from this active intellect and proceeds to the objects of imagination, they become actual intelligibles...But what is in itself intelligible is the form abstracted from matter, and specially when it in itself abstract and not though any other agent. This substance then must needs be eternally intelligible in itself as well as intelligent itself”. “Este intelecto activo está relacionado con nuestras almas que son intelectos en potencia, y con los inteligibles que son inteligibles en potencia, de la misma manera que el sol está relacionado con nuestros ojos que son receptores en potencia, y con los colores que son perceptibles en potencia. Del mismo modo, algún poder emana de este intelecto activo y procede a los objetos de la imaginación, se convierten en inteligibles actuales... Pero lo que es en sí mismo inteligible es la forma abstraída de la materia, y especialmente cuando es en sí misma abstracta y no a través de ningún otro agente. Esta sustancia, entonces, debe ser eternamente inteligible en sí misma, así como inteligente en sí misma”.

de la felicidad y realización de su naturaleza celeste. Aquí tenemos elementos claramente platónicos, en cuanto el alma porque es racional, es inmortal y, por ello, debe haber un destino en el más allá, que a su vez depende de lo que se puede lograr en esta vida. Las almas en la vida ulterior, de modo muy similar que en el Fedón, se dividen en aquellas que alcanzan la perfección o beatitud; las que conocen su propósito, pero lo alcanzan parcialmente y acceden a un estado intermedio no permanente; otras, que conocen su propósito, pero no buscan realizarlo, que resultan las más infelices que sufren la pena eterna y una cuarta categoría, ajena al Fedón, las de aquellas almas que desconocen su propósito, porque ningún filósofo o profeta las ha iluminado en él y no pueden buscarlo por sí mismas, aquellas que tienen alguna deficiencia mental o son demasiado jóvenes que no obtienen ni felicidad ni dolor. Se trata de un viaje del alma en que si conoce los primeros principios es conducida a la felicidad, pero si se conduce por los placeres corporales, se condena a la infelicidad eterna¹⁷.

Avicena tensiona la unidad del alma con su especialización en alma vegetativa, sensitiva y racional, donde cada una tiene su finalidad. En su conjunto el alma es superior al cuerpo, lo conduce, es principio vital del mismo, ya que de lo contrario este sería una materia inerte y pasivo, lo mueve de la potencia al acto, de la imperfección a la perfección. Hay una jerarquización del alma en sentido ontológico, teleológico, pero también en cuanto a un ascenso o progresión que le permite ir de una menor a una mayor perfección mediante un proceso de conocimiento que se refleja también en el ámbito ético-político y escatológico. El alma racional tiene mayor estatus ontológico que las precedentes y es su esencia y su inmortalidad la que eleva al hombre a tener semejanza con las sustancias angélicas y el Ser Necesario, dicho esquema de jerarquías, de ascensos y descensos es esencialmente neoplatónico, pero integrado en una adquisición del conocimiento de cariz aristotélico. El alma racional recibe los inteligibles de las Inteligencias Celestes de tres modos: por razonamiento discursivo, es decir, por razonamiento silogístico; por el intelecto habitual, es decir, por hábito o por intuición, que implicaría una conjunción con el Entendimiento activo, adquiriendo un conocimiento simple de modo inmediato. En este último caso el alma según Avicena es como un espejo en el que a veces las formas inteligibles apa-

17 Cf. Michot, *La destineé de l'homme selone Avicene*, p. 10-14 en Heath, P., *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Ibn Sina), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992, pp. 68-69.

recen o dejan de hacerlo. Esto de nuevo recuerda al símil del caballo alado platónico en que el corcel que asciende a veces puede acceder al mundo de las Ideas para luego volver a descender. Cuando el alma se acerca al Entendimiento Activo emana de este hacia ella y cuando se aleja, esa emanación se quiebra¹⁸.

La profecía

Un caso particular es el de la profecía en Avicena, cabe destacar que el corazón del Islam es su carácter profético, en el que a diferencia de la religión judeo-cristiana Dios no desciende a la historia, sino que mantiene su trascendencia y esto lo hace por medio de la profecía y de sus profetas que tienen una importancia política en cuanto exhortan al pueblo a no apartarse de la ley de Dios, que se fundamenta en la unicidad de Dios y en su enviado Muhammad, es decir, que “existe un conocimiento divino frente al conocimiento que el hombre puede alcanzar” (Guerrero, 1990-1991, p. 80) que es privativo de algunos pocos elegidos. La profecía en Avicena está ligada al proceso del conocimiento en todos sus niveles, en que la profecía es la cumbre del mismo y constituye por ello una parte y la parte final de su Metafísica en que se aboca a explicarlo racionalmente. Hay dos clases de revelación, aquella por la cual recibe la facultad imaginativa imágenes particulares que recibe en la vigilia sin confundirlas con otras que le permiten traducirlas en alegorías que expresan tanto la verdad como pueden profetizar el futuro. Estas imágenes no provienen del Intelecto Agente, sino de las almas celestes que al tener un aspecto material permiten que las reciba como

18 Cf. cita 39 Avicena, ash-Shifā: an-Nafs, 220; Fī ithbāt an-nubuwwat, 46-47, trans. Marmura, n Mahdi and Lerner, *Medieval Political Philosophy*, 155 en Heath, P., *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Ibn Sina), University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992, p. 88: “At times de [human] intellect beholds [intelligible forms in the celestial Intelligences], at other time ignores them. When it beholds them, they are assimilated in it; when it ignores them, they are not. For the soul is like a mirror and they are like eternal entities. Sometimes they appear in it, sometimes they do not, depending on the relationship that exist between them and the soul. Or the Active Principle emanates form after form onto the soul, according to its request, and when [the soul] turns away from it, the emanation is broken off”. “A veces el intelecto [humano] contempla [las formas inteligibles en las Intelligencias celestes], otras veces, las ignora. Cuando las contempla, se asimilan en él; cuando las ignora, no son asimiladas. Porque el alma es como un espejo y estas son como entidades eternas. A veces, aparecen en él, a veces, no, dependiendo de la relación que existe entre ellas y el alma. O el Principio Activo emana forma tras forma en el alma, según su pedido, y, cuando [el alma] se aleja de él, la emanación se interrumpe”.

particulares la imaginación del profeta, lo cual ocurre por iluminación. La segunda forma es por una efusión directa o indirecta del Intelecto Agente, ya sea para todos los hombres o para aquellos capaces de pensamiento abstracto. Los profetas no necesitan de operaciones preparativas como la mayoría de los hombres, sino que lo reciben de modo inmediato, es intuitivo en conexión instantánea con el Entendimiento Agente que los infunde:

Así, ellas [la facultad estimativa e imaginativa del alma sensitiva en el caso particular del profeta] pasan a ser receptivas con el pensamiento más privado e íntimo del alma, de modo que, cuando este pensamiento busca la revelación de la Verdad, estas potencias no conflictúan con él. Entonces, el pensamiento más íntimo obtiene la iluminación más clara. Esta adquisición pasa a ser un hábito bien establecido. Cuando sea que el pensamiento más íntimo lo desea, ve la luz de la Verdad sin rivalizar con estas facultades: contrariamente, el pensamiento es afectuosamente acompañado por ellas¹⁹.

Lo que recibe no es solo conocimiento teórico, acerca de la existencia y unicidad de Dios y del destino ulterior del alma y su posibilidad de salvación, sino también prescripciones éticas y puede, además, predecir el futuro. Se trata de un alma pura que tiene un intelecto en acto y que adquiere las virtudes prácticas, recibiendo la revelación de los ángeles, que refieren tanto el Intelecto Agente como a las almas celestes. La función política del profeta es crucial en este esquema neoplatónico de necesidad, ya que también la profecía es necesaria, en cuanto Dios dirige a los hombres hacia lo mejor y el profeta es el único que puede conducir a la sociedad a su perfección, ya que es el legislador de la comunidad humana²⁰. Esto recuerda al Rey-filósofo de la República de Platón o al mismo Sócrates que encarna en sí mismo la sabiduría, el ideal de filósofo

19 Cf. Ibn Sīnā, *On the Station of the Knowers*, p. 305 en Figueroa Lackington, B., *Mística y filosofía en Avicena*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, n.º 36 ISSN-e 1988-2564, Ediciones, 2019, p. 335-353.

20 Cf. Avicena, Fragmentos varios, en R. Ramón Guerrero, Avicena. Ediciones del orto, Madrid, 1994, texto 37, p. 86-88: “La existencia del hombre íntegro para legislar y administrar justicia es posible... Es preciso, entonces, que exista un Profeta; es preciso que sea un hombre; y es preciso también que posea propiedades que no tenga el resto de los hombres, de manera que los hombres adviertan en él algo que no tienen ellos y que le distingue de ellos” (La curación, Metafísica, p. 411-412) .

fo y conductor de almas, que es en cierto grado un “profeta” inspirado muchas veces por el *daimon*:

— Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí —siempre se levanta cuando estoy por hacer algo—, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido. Es verdad que soy no demasiado buen adivino, pero a la manera de esos que todavía no andan muy duchos con las letras, justo lo suficiente para mí mismo. Y acabo de darme cuenta, con claridad, de mi falta. Pues, por cierto, compañero, que el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria (Fedro, 242 b8-c11).

La inspiración del Estado de Avicena es platónica, pero no brinda un modelo ideal de Estado, sino que hunde sus raíces en la sociedad musulmana de su tiempo y sus instituciones. El profeta es aquel en que tanto el intelecto teórico como práctico adquieren su realización y es por esto el verdadero hombre feliz, es el verdadero legislador y gobernante:

Esa sabiduría teórica, obtenida por el profeta y dada a conocer en parte a los hombres como revelación no contiene otra cosa sino aquello mismo que estudia el filósofo; Dios, el universo, los ángeles, el premio y el castigo en el más allá y la providencia. En suma (...) el contenido de la religión coincide con el de la filosofía (Guerrero, 1990-1991, p. 109).

De modo que ambas son culminación del saber humano y coinciden en su objeto y objetivo.

En las alegorías de Avicena la protagonista es el alma racional, que en el caso del poema analizado es representada por una paloma, símbolo de vida y de fecundidad, pero también de castidad y pureza (Cruz Hernández, 1952, 1992), que desciende aprisionada en el mundo sensible y asciende a través de un perfeccionamiento cognoscitivo y de realización espiritual. El alma que en la Qasida desciende cautiva de las pasiones de

las facultades del alma sensitiva, exiliada que recuerda su hogar, separada de todo, somnolienta, polvo miserable, reducida al intelecto práctico que la ata a lo sensible. El alma racional está atada transitoriamente al cuerpo, “a su pesar unida a la vida”, ya que es condición necesaria del compuesto *hylemórfico* que es el hombre. La palabra *há* es inicial de *hubút* que es la caída que indica la unión del alma con el cuerpo, que permite la actualización del mismo; *mín* es inicial de *markaz* que es el centro y representa la espiritualidad más elevada y el fin último por el que ha sido creada el alma y *té* es inicial de *taqíl* que designa la pesadez, aquello que se une al alma, los elementos materiales preparados para su individuación²¹. El llanto puede interpretarse como el arduo proceso de ascenso del alma en sentido epistemológico para alcanzar los primeros principios. En un segundo momento, comienza la escalada del alma, podemos entenderlo como un proceso que culmina en la adquisición del intelecto teorético o especulativo cuyo más alto grado es el intelecto adquirido y que, finalmente, con la muerte se une definitivamente con el Intelecto Agente, el alma pierde el velo para ver con claridad y el cuerpo se desintegra, ya que “se separa de todo lo que queda tras ella, abandonado como polvo miserable que no puede acompañarle” (verso 13).

Los cinco últimos versos contestan a la pregunta de por qué se une el alma al cuerpo y resultan, según Cruz Hernández, en los de más difícil interpretación, ¿qué es lo que origina este viaje de descenso y ascenso? La razón es, sin embargo, desconocida, “permanece oculta para el sabio”, puede haber sido “un golpe necesario para que aprenda lo que desconocía” (verso 16 y 17), y, si bien, puede conocer lo “oculto a los dos mundos” ese conocimiento no es del todo pleno, pero no vuelve a levantarse jamás, ya ha cumplido su destino, pues es “una luz que brilla en el hogar”, si retorna, si llega al más allá de felicidad y de unión con lo divino, según sus obras, pero su vida terrestre “se apaga como si nunca hubiera resplandecido”, refiriendo a lo efímero de su existencia, al cuerpo y las almas inferiores atadas a él que se desintegran, al apagarse como un parpadeo y, añadido puede también referir a aquellas almas atadas a lo sensible cuyo destino en el más allá es la infelicidad y la ignorancia.

21 Cf. nota 33, Cruz Hernández, Ml. El poema de Avicena sobre el alma. Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islám, ISSN 1696-5868, Vol. 1, 1952 (Ejemplar dedicado a: Anejo al «Boletín de la Universidad de Granada»), p. 74.

Conclusión

La Qasida del alma de Avicena es una alegoría que representa el itinerario del alma racional, que recordemos gobierna y conduce al alma vegetativa y sensitiva, en su dualidad de estar unida al cuerpo mediante una parte que es el intelecto práctico que gobierna a las almas inferiores y el intelecto especulativo que la eleva hacia el Entendimiento Agente o Dador de Formas que infunde en ella, los inteligibles, después de un arduo proceso epistemológico que se corresponde con las jerarquías psicológicas, cosmológicas (dualidad terrestre-celeste), pero que también se traduce en el terreno ético y político, que, si bien este poema no menciona, si podemos encontrar en el conjunto de su obra, siendo la profecía el culmen de ese proceso, aunque dotado a algunos individuos selectos. En este poema se entretajan diversas explicaciones fundamentalmente aristotélicas, pero también gnósticas y de la tradición islámica y sufí. Los elementos neoplatónicos que podemos encontrar son los de la inmortalidad del alma, la superioridad del alma sobre el cuerpo, la posibilidad de los inteligibles de ser dados por la Inteligencia Agente la cual es exterior al alma racional, la emanación del Uno-Subsistente de influencia plotiniana y el destino final del hombre su felicidad o desgracia de acuerdo a su conducta ética que está trabada íntimamente con las posibilidades del conocimiento. Sin embargo, niega la transmigración del alma o una existencia anterior de la misma, aunque hay cierta tensión en cuanto a esto último en el poema, lo cual puede explicarse por una cierta influencia irano-islámica e incluso gnóstica, o a un simple recurso poético si se lo contrasta a la luz de su obra filosófica y su búsqueda de coherencia absoluta. Finalmente, las ideas de descenso y ascenso del alma nos recuerdan al símil del carro alado platónico. Uno de los elementos distintivos es el de la posibilidad de una intuición intelectual inmediata y simple por parte del profeta que atiende a la tradición del Islam, que podría quizás vislumbrarse en el poema, que constituye el culmen de este itinerario psicológico y epistemológico, que podemos representar en el conjunto de su obra como aquel Rey filósofo de la República de Platón que legisla el Estado o comparable quizás al mismo Sócrates, que sabe y vive coherente con lo que sabe hasta la muerte exhortando a sus compatriotas en el célebre Fedón a tener *pistis* en la inmortalidad del alma y la posibilidad de habitar un Reino más allá de este mundo: “Está claro que el alma es inmortal y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así- pues es hermoso el riesgo-, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la

que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico” (Fedón d 5-10). Tal vez, la Qasida del alma es el propio encantamiento de un Avicena que pudo haberlo escrito en una situación límite de prisión o frente a la posibilidad de perder la vida para darse valor y confiar en que el alma emprenda el ascenso hacia el hogar.

Referencias bibliográficas

- Cruz Hernández, M. (1952). *El poema de Avicena sobre el alma. Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* [vol. I].
- Cruz Hernández, M. (1992). [El problema de la “auténtica” filosofía de Avicena y su idea del “destino del hombre”](#). *Revista de filosofía*, n.º 8, pp. 235-256.
- Cruz Hernández, M. (2002). La doctrina del entendimiento en Avicena. *Revista española de filosofía medieval*, n.º 9, pp. 11-18.
- González Ginocchio, D. (2010). *La Metafísica de Avicena: arquitectura de la ontología. Cuadernos de anuario filosófico*. Universidad de Navarra.
- Guerrero, R. (2008). Avicena: sobre el amor. *Anales del Seminario de la Filosofía*.
- Guerrero, R. (1990-1991). Metafísica y profecía en Avicena. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8, pp. 87-112. Edit. Univ. Comp.
- Guerrero, R. (1994). Avicena. Ediciones del orto.
- Heath, P. (1992). *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Ibn Sina). University of Pennsylvania Press.
- Platón (1988). *Diálogos III*. Editorial Gredos.
- Rahman, F. (1952). *Avicenna's Psychology*. Oxford University Press.

La repetición del acto cosmogónico como fórmula de lo bello en el *Timeo* de Platón

Franco Lisa Ferrero (UNRC)

“Y nosotros, que vamos a hablar sobre el universo, acerca del modo en que se generó o bien si es inengendrado, tenemos necesidad, si no desvariamos completamente, de invocar a dioses y diosas y de suplicarles que nos hagan decir todo principalmente a satisfacción de ellos, y en segundo término a satisfacción nuestra.”

(*Timeo*, 27 c)

Introducción

La cita que constituye nuestro epígrafe es un recorte de las palabras que Timeo dirige a los demás personajes del diálogo antes de proceder al desarrollo de su discurso sobre el origen del cosmos, y apunta no solo a la magnitud de tal empresa sino también a la gran dificultad que

conlleva. La invocación a la divinidad contribuye tanto a elevar la ocasión de la disertación como a volver consciente el esfuerzo intelectual y comunicativo que el orador llevará a cabo. Así, Timeo propone, luego de presentar la figura del demiurgo, optar por un mito verosímil (*eikós mythos*) ante el reconocimiento de la generación del mundo como un evento incognoscible, sobre el cual no se puede avanzar un proyecto de verdad, sino más bien un intento de aproximación a la verdad.

Más allá del valor matemático, físico y fisiológico que contiene este diálogo, sostenemos que la elección del lenguaje mítico habilita un acercamiento alegórico a cuestiones que tienen que ver con la vida en la *pólis* y el justo ordenamiento de los asuntos civiles del ser humano. El valor político del texto parece residir, en gran parte, en el mito del demiurgo, artífice del universo, creador de las cosas bellas a imitación de la Belleza en el modelo del viviente inteligible, el mundo de las Ideas.

En este artículo nos proponemos reparar en la posibilidad de que la atención que Platón pone en el mito del demiurgo tenga que ver con un interés por sentar el ejemplo primordial de acto volitivo que da como resultado un orden armónico y bello, para que el filósofo, a la manera de un estadista, sepa cómo ser autor de cosas buenas, a partir de la imitación de la Idea del Bien. Resulta a este fin provechosa la siguiente tesis de Mircea Eliade sobre las religiones arcaicas (2015): “Toda creación repite el acto cosmogónico por excelencia: la creación del mundo” (p. 32). De esta manera, quien encarase un trabajo de creación, si buena fuese su intención y fuerte su voluntad, lo haría siguiendo el accionar del mejor de los seres inteligentes. El orden cosmogónico propuesto por el mito verosímil de Timeo viene a ofrecer, en fin, una fórmula para las buenas acciones en la vida política.

La *pólis* ideal

El diálogo inicia con una conversación entre Sócrates, Timeo, Critias y Hermócrates, acerca de los temas tratados en un encuentro que ha tenido lugar el día anterior. Si bien Conrado Eggers Lan (2012) argumenta que, en especial por la disimilitud de circunstancia y personajes intervinientes, no resulta acertado interpretar que *República* tiene su continuación en el *Timeo*, difícilmente podríamos ignorar la consonancia entre los temas de la conversación inicial de este diálogo con el discurso de Sócrates sobre una organización política óptima en la que los filóso-

fos estarían al poder. Cuanto menos, es evidente que la preocupación central en ambos textos es homóloga: discurrir sobre la *pólis* ideal. En *Timeo*, Sócrates hace manifiesto su deseo de ver al Estado en movimiento, es decir, presenciar esta disposición teórica actuando según lo que le conviene. Lo que motiva el texto es, por lo tanto, la búsqueda de una suerte de fisiología política.

Critias inicia su exposición dinámica con la historia de Solón y el sacerdote de Saís, en la que se refiere la grandeza de una Atenas pretérita, dorada y consagrada en su victoria sobre la Atlántida. Al término de su discurso, el personaje propone una traslación del mito a la realidad, para poner de relieve las características de los ciudadanos de la ciudad perfecta tal y como la ha descrito Sócrates el día anterior, ahora en una urbe definida. En realidad, la idea de Critias no tiene que ver con sustentar las teorizaciones hasta el momento puestas en común con un ejemplo efectivamente existente y realizado en el mundo. De hecho, las proposiciones seguirán siendo tan virtuales como antes. En cambio, como explica Eggers Lan, Critias sugiere “pensar los ciudadanos del Estado descrito por Sócrates el día anterior como si fueran los de aquella Atenas que describiera el sacerdote egipcio a Solón” (p. 99).

Con todo, nos resulta relevante considerar el delineamiento de un orden específico en el desarrollo de este tema. Critias designa a Timeo, el astrónomo, como el mejor de los presentes para referir el origen del cosmos y de ahí reparar en la naturaleza de los hombres; más aún, sostiene que recibirá de él “a los hombres engendrados en su discurso” (p. 100) y los hará ser habitantes de la Atenas de la que ha hablado el sacerdote. Timeo, entonces, hará nacer el universo, y posteriormente a los hombres, por medio de su palabra. La relación causal que desde nuestra lectura inferimos, entre el cosmos y el hombre, nos orienta a una línea de sentido desde la cual se podría considerar la condición ontológica del ser humano como desprendida de un orden superior que ha sido creado con un propósito similar. En otras palabras, el hombre respondería a una existencia cósmica en virtud de un evento originario que se entiende como estrictamente ligado a la armonía y a lo bello. El hecho de que, para explicar el mejor lugar y las mejores ocupaciones de los ciudadanos de la *pólis* ideal, haya que remontarse al acto cosmogónico, parece poner en evidencia el siguiente presupuesto: de la manera en que se ha comportado el ser primordial, también así deben comportarse los hombres.

Por otro lado, cabe destacar que, a pesar de la voluntad de Critias de pasar del discurso mítico a la realidad, el diálogo permanece en la esfera del mito, en tanto Timeo repara en la gran dificultad de comunicar a la obra universal y a su Hacedor por medio de cualquier otro relato que no sea uno apenas verosímil. Como propone José María Zamora Calvo (2010), el discurso del filósofo no se puede medir según criterios de veracidad, “en la medida en que la referencia de tal discurso escapa al que lo sustenta, quien naturalmente no puede haber sido testigo del origen de la humanidad y del universo” (p. 10).

En virtud de un fin didáctico: la razón de ser del demiurgo

De las razones planteadas resulta que es el tema a debatir el que exige un tipo de comunicación alternativo al axioma, al tratarse de una cuestión que no puede ser probada (Lissandrello, 2018). Asimismo, por consiguiente, el mensaje debe vencer una dificultad de acceso a las mentes; el trabajo del filósofo tendrá que ver, también, con la elección del mejor medio para tratar la pregunta cosmogónica: *eikós lógos – eikós mýthos*.

Encontramos necesario, a los fines de este trabajo, detenernos en la relación de complementariedad entre *mýthos* y *lógos*; entre el uso de imágenes a la manera de Homero y Hesíodo, y el discurso de la verdad. En esto, retomamos los aportes de Thomas Szlezák (1997), quien sostiene que Platón busca, al momento de la escritura, anticiparse a la recepción y confía en que sus lectores sabrán reconocer al *lógos* y escucharán su mensaje dentro del mito. Así, lo valioso es el mensaje del que el mito es vehículo, y el contenido superficial del relato no debe ser considerado en sí mismo ni evaluado en términos de veracidad. En el *Timeo*, escribe Szlezák, “el estatuto ontológico del objeto contenido excluye una fundamentación plena o la plena seguridad de la fundamentación” (p. 140), por lo que la filosofía de la naturaleza debe satisfacerse con una teoría que hipotetiza (mediante la configuración de un mito) sobre la creación y disposición de las cosas en el cosmos, pero que lo hace en función de una verdad axiomática, el *lógos* dentro del *mýthos*: todo ha sido engendrado a imitación del modelo inengendrado, siempre existente.

Con todo, como hemos visto, en este diálogo no solo nos encontramos con un objeto esencialmente incognoscible, sino también con una dificultad de comunicación. Entonces, parece razonable que Platón emplee el discurso mítico para resolver el problema de transmitir una enseñanza de la manera más sencilla posible.

Según Eggers Lan, el demiurgo se define según su función de “garantizar el cumplimiento de la teleología en el universo”, esto es, ser el actante inteligente que imparte una finalidad medida sobre el cosmos. Lissandrello, además, hace hincapié en la voluntad y en la planificación del dios, en la bondad que le es inherente y que lo impulsa a continuar en la configuración de un orden bello al regocijarse y satisfacerse ante su propia obra. Siguiendo a esta idea, no hay nada, ni siquiera lo que es forzoso (*anánke*), que no responda a la persuasión (*peithó*) del demiurgo, en virtud de la cual todo se organiza de acuerdo con lo bueno y lo bello. En ambas interpretaciones, el demiurgo se emplaza en algún lugar entre lo creado y lo siempre existente, desempeñando una actividad noética y productiva que resulta en un universo armonioso. Sin embargo, al tener en cuenta que el mismo Platón, en boca de Timeo, se detiene a considerar tanto la naturaleza inaprehensible del objeto del discurso como la dificultad de comunicarlo, tiene sentido también resolver el asunto hacia la naturaleza didáctica del texto: es posible que el demiurgo sea una creación del filósofo cuya razón de ser radique en la voluntad de encerrar ideas de alta complejidad metafísica en una imagen figurada, a fin de volverlas más palpables, visibles. De la misma manera en que el mito es una elección consciente que responde a un problema de acceso al tema a tratar, la figura del demiurgo puede ser parte de la intención de “didactizar” el vínculo entre lo creado y su modelo en el plano de las Ideas.

En efecto, Franco Ferrari (2013) postula que el demiurgo tiene un valor metafórico; al contrario de ser una instancia autónoma que media entre las Ideas y el mundo, su existencia en el relato vendría a estar justificada como una personificación “de un aspecto del ser” (p. 12). De esta manera, habría una relación de identidad entre el artífice cósmico y el viviente inteligible, puesto que aquel habría sido creado por el filósofo para otorgar a un individuo, un ser específico, una función que corresponde a las Ideas. En esta línea de sentido, Ferrari entiende que el mundo de las Ideas no constituye solamente el paradigma de la generación, sino que también desempeña una “función causal activa y eficiente”.

te” (p. 5). La asimilación del rol de padre con el modelo da a suponer que existe en este último un rol activo, de germinación y de generación (50 d). Por otro lado, y en la misma línea de sentido, el hecho de que el demiurgo trabaje de manera tal que el cosmos se asemeje a él mismo (29 e) permite que pensemos en su figura como paradigma. El mundo de las Ideas cumple con el rol de *páter* y el demiurgo es también modelo. Así las cosas, parece que no hay distinción tajante de atribuciones entre ambos componentes del mito (modelo y creador). En palabras de Ferrari, “el demiurgo no es un principio autónomo independiente, sino un aspecto invocado para explicar la función ejercida por el mundo de las ideas, por el viviente inteligible, que no es solo modelo, sino también causa eficiente” (p. 11). Otra prueba de que el demiurgo se construye en el discurso únicamente como personificación de una facultad de lo siempre existente es su desaparición del relato a partir de la nueva distinción ontológica (48 a7 - 53 b7), que introduce la noción del receptáculo, la madre del cosmos. Timeo, y por extensión Platón, se vale entonces de nuevas imágenes para desarrollar el origen del universo, y se retira del relato la imagen que ha servido hasta ese punto.

Cabe incluir, además, la postura de Úrsula Carrión Caravedo (2012) en cuanto a que Platón, cuando habla de la relación entre el demiurgo y el modelo (28 a-b), “no se está refiriendo exclusivamente al demiurgo del cosmos, sino en general al ‘artífice de algo’, es decir, al creador de alguna cosa a partir de un determinado modelo” (p. 108). Sostenemos que el creador del universo en el *Timeo* es una figura estrictamente metafórica y de razón de ser tangente a un imperativo didáctico en la medida en que existe en el relato a los efectos de concentrar en un individuo la atribución de ser artífice de lo más grande y bello, y de manera subsiguiente sentar el ejemplo para todo aquel que enfrente una actividad productiva. A pesar de ser dios, el mejor de los seres inteligibles y modelador del mundo, el demiurgo platónico no está exento de ningún esfuerzo formativo que no conlleve también la actividad creativa del hombre: no es creador *ex nihilo*, sino que tiene conciencia de los elementos y lleva a cabo un esfuerzo de moldeo (acaso un diálogo pareysoniano con la materia) a partir de su fuerza de voluntad y de una imposición virtual que guía el proceso al funcionar como “deber ser”. De esta manera, Platón establece cómo en cualquier tarea de creación, las Ideas, lo eterno e inmutable, deben ser el modelo²² si se quiere producir algo verdaderamente bello.

22 La única diferencia entre el demiurgo cósmico y el demiurgo no específico (es de-

El estadista y el eterno retorno

De acuerdo con lo expuesto, entonces, demiurgo (término compuesto por *dēmios*, perteneciente al pueblo, y *ergon*, trabajo) puede ser todo aquel que lleve a cabo la planificación y consecución de un acto creativo de acuerdo con la Belleza, impulsado por su propia voluntad y buenas intenciones. Por lo tanto, es perfectamente concebible que la legislación y la rección de la *pólis* sean actos demiúrgicos. Y, si se piensa en el *Timeo* como un diálogo de fuerte peso alegórico, en el que Platón redistribuye las funciones de las Ideas y, de ellas, le otorga la parte activa a un personaje metafórico creador que sirve como ejemplo de buen artífice, se sigue que la *pólis* ideal sería aquella en la que los estadistas, a la manera del demiurgo cósmico, trabajasen mirando al modelo de lo inteligible y eterno. En otras palabras, el buen artífice sería quien repitiese el acto cosmogónico primordial, quien actuase de la misma manera en que ha actuado el dios primigenio, por más figurado que este fuese.

De acuerdo con Eliade, el mito es una fórmula que permite la “legitimación de los actos humanos por un modelo extrahumano” (p. 41), que se establece en la consolidación de un arquetipo celeste en función del cual se llevan a cabo las obras del hombre. Eliade postula que todo acto ritual de inauguración en la historia de la civilización no deja de evocar un acto primero, divino y perfecto, a cuya “plenitud integral” (p. 38) se busca retornar en la esperanza de originar nuevos objetos y órdenes de la misma manera bella en que el mundo perceptible fue originado. Así, el nacimiento de todo microcosmos está en conexión directa con el nacimiento del macrocosmos, por el obrar del creador.

Todo rito es paradójico, pues “todo espacio consagrado coincide con el centro del mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del ‘principio’” (p. 34). En cuanto a la cuestión del tiempo, es preciso reparar en que la metáfora del demiurgo no sólo le sirve a Platón para atribuir a un individuo específico la función eficiente de las Ideas, sino también para ordenar según una escansión temporal el origen del cosmos (Ferrari, 2013). En realidad, como *Timeo* explica que el tiempo, imagen móvil de la eternidad (37 d), es apenas una parte de la creación demiúrgica que responde a la imposición de apegarse

cir, cualquier creador) es el lugar del modelo. En efecto, como hemos visto, el artífice del universo se mira a sí mismo porque es inherente a las Ideas. En cambio, el modelo es externo para el filósofo, quien debe dirigir su mirada hacia él y luego regresarla al mundo sensible para operar según lo que es justo y conveniente.

al modelo eterno, el origen de lo creado debería entonces darse en un no-tiempo. No obstante, para acaso volver más asible el tratamiento de cuestiones metafísicas de tal complejidad, Platón hace uso de su demiurgo con el objetivo de disponer la creación según un orden lineal de eventos formativos. Ahora bien, el *lógos* dentro del *mýthos* nos diría que, en realidad, el origen del universo no puede caber en la linealidad del devenir que es conveniente al relato. De la misma manera, Eliade sostiene que la imitación ritual de los arquetipos míticos conlleva una “abolição del tiempo” (p. 49). Toda creación repite la creación inicial y coincide con ella. Recuperar el paradigma divino implica abstraerse de tiempo y espacio, y hacer coincidir las circunstancias del trabajo productivo nuevo con las del originario. Podría deducirse que, para Platón, los detalles contextuales del trabajo de cualquier artífice son suprimibles en la medida en que lo verdaderamente valioso es imitar al demiurgo en su actitud de mirar a lo eterno e invariable. Obrando de tal forma, se aseguraría la realidad y la duración de la construcción humana: una obra es bella y estable según se adecua al modelo mismo, eterno, de lo Bello.

El demiurgo cuenta con un *nous*, con la facultad de planificar y de persuadir, y con una voluntad que es fuerza motriz de la generación de cosas buenas. Ninguna de estas características, como sabemos, es ajena a las Ideas, sino más bien inherente a ellas. Platón, de acuerdo con nuestras observaciones, ha distinguido estratégicamente las cualidades de lo siempre existente que se corresponden con un rol activo y las ha otorgado a un personaje mítico para que el filósofo (estadista, artesano, artífice) pudiera luego identificar en unidad todas las actitudes que corresponden a quien obra según lo que más le conviene, de manera separada del paradigma.

El acto de bondad que caracteriza al demiurgo tiene que ver con moldear el caos hasta dar origen a una realidad formada según las leyes de la Armonía y la Justicia. De la misma manera, es el papel de los administradores de la *pólis* dar forma a un sistema armonioso creado con vistas a lo eterno:

Pues bien, puesto que este mundo es bello y el Demiurgo bueno, es evidente que éste estaba mirando hacia lo eterno. De no ser así —cosa que no está permitido siquiera decir—, miraba hacia lo engendrado. Ahora bien, para cual-

quiera es claro que miraba hacia lo eterno, pues el mundo es la más bella de las cosas engendradas, y el Demiurgo la mejor de las causas. Y habiendo sido engendrado de este modo, el mundo ha sido modelado de conformidad con lo que es aprehensible por la razón y la inteligencia y que se comporta del mismo modo. Siendo entonces así las cosas, es a su vez de toda necesidad que este mundo sea imagen de algo (p. 104).

Es desde luego comprensible que, en el universo, tal como lo concibe Platón, no haya lugar para el vacío, para el no-ser, puesto que nada existe que no sea imitación del plano inteligible. La necesidad que se menciona en este pasaje tiene que ver con el hecho de que el mismo acto de creación excluye toda posibilidad de que una realidad tenga existencia en el cosmos, sin tener a su vez su correlato en el plano de las Ideas. Por lo tanto, si el estadista busca dar origen a una organización bella, no debe imitar lo que ya es, en sí mismo, imitación, sino dirigirse siempre al modelo, ya que, como todo forzosamente tiene que ser imagen de algo, lo más conveniente es que sea imagen del Bien del que derivan las cosas bellas.

Algunas conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos intentado demostrar que la existencia del demiurgo, en el relato verosímil que plantea Timeo para aproximarse a la generación del universo, encuentra su fundamento en una aspiración pedagógica y didáctica que organiza todo el diálogo. El objetivo de Platón parece ser instaurar, con el artífice cósmico, el arquetipo de buen creador que serviría de ejemplo para los administradores de la *pólis*. En la conversación que da inicio al texto, el lector ya puede atisbar el interés principalmente político que impulsa la disertación: la necesidad, declarada por Sócrates, de ver al Estado en movimiento. La propuesta posterior de Critias de remontarse al origen del mundo está justificada por la conveniencia de recuperar el modelo celeste de artesano y padre de cosas bellas, y así saber cómo es la mejor manera en que pueden comportarse los ciudadanos de una *pólis* ideal. Aplicando la tesis de Eliade, resulta claro que, para Platón, quien obre de la forma en que ha obrado el arquitecto primordial es quien obrará según lo que le conviene, y dará a luz a cosas bellas de acuerdo con la medida y

el conocimiento que se obtienen de aquello a lo que se puede acceder mediante la razón. El acto imitativo que es propio del demiurgo es, a su vez, imitado por los hombres.

Por otro lado, la identidad entre este creador platónico y las Ideas parece verse confirmada cuando se considera el hecho de que ambas entidades funcionan como paradigma para cualquier demiurgo: una representa el modelo de obrero, y la otra representa el modelo de obra, concluida y perfecta. Tanto la función eficiente como la función paradigmática son determinantes para una imitación que mire hacia lo eterno y así asegure la realidad y la durabilidad de lo creado.

Referencias bibliográficas

- Carrión Caravedo, U. (2012). El demiurgo en el Timeo de Platón. *Logos*, vol. 40, pp. 105-124.
- Eliade, M. (2015). *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial S. A.
- Ferrari, F. (2013). El “mito” del demiurgo y la interpretación del Timeo. *Cuadernos de filosofía*, vol. 60, pp. 5-16.
- Lissandrello, J. (2018). Voluntad, belleza y necesidad en el acto cosmogónico de *Timeo*. En Lissandrello, J. (Comp.), *Mito, exhortación y conversión* (pp. 65-75). UniRío editora.
- Platón (2005). *Timeo* [traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan]. Colihue.
- Platón (2010). *Timeo* [traducción e introducción de José María Zamora Calvo]. Abada Editores S. L.
- Szlezák, T. (1997). *Leer a Platón*. Alianza Editorial S.A.

Catábasis e identidad. El imaginario escatológico en tres obras literarias: *Odisea*, *Eneida* y *Adán Buenosayres*

Melisa Gnesutta (UNRC)

Introducción

En la tradición literaria occidental el motivo del viaje al mundo de los muertos o el descenso tiene sus orígenes en la épica griega y romana. El Canto XI de *Odisea*, así como el Libro VI de *Eneida*, despliegan la catábasis de los héroes al inframundo para un encuentro que resultará clave en términos de confirmaciones y respuestas, al tiempo que configuran un imaginario escatológico en consonancia con sus cosmovisiones religiosas y culturales. En la literatura argentina el motivo clásico ha sido retomado por varios autores, quizás el más representativo sea Leopoldo Marechal en el Libro Séptimo de su novela *Adán Buenosayres*. El protagonista de este *viaje a la oscura ciudad de Cacodelphia* desciende, guiado por el Astrólogo Schultz, a un infierno que se erige como la contracara de la Buenos Aires visible. Marechal desarrolla un imaginario escatológico que se estructura en la tensión de elementos clásicos y autóctonos.

Nos interesa en este artículo vincular la catábasis presente en estas tres obras literarias con el proceso de constitución identitaria de los protagonistas. Los héroes (o antihéroes, como ha concebido la crítica al Adán de Marechal) necesitan conocer algo de sí mismos y el descenso opera en esta dirección. Odiseo debe viajar al inframundo para encontrarse con el tebano Tiresias y conocer el camino de regreso a la patria y el modo de hacerlo (*patria* como forma de la identidad). El piadoso Eneas, obediente al llamado de su padre, desciende a la mansión de Dite para conocer su descendencia y las ciudades que le están destinadas (*progenie* como forma de la identidad). En el caso de Adán el descenso a la Cacodelphia se nos presenta como una forma de tensionar ciertos caracteres universales (y porteños) en los que el narrador se reconoce, fundamentalmente en las discusiones acerca de la identidad nacional que dieron los martinfierristas en materia literaria y que Marechal se ocupa de abordar desde la parodia.

En la lectura comparativa de estas tres obras desde el marco de la construcción de la identidad en la catábasis, es interesante reparar en la dirección en que cada autor ha planteado esta búsqueda. Mientras que Homero se ocupa de asimilar la identidad del héroe con el pasado mítico-religioso griego, Virgilio propondrá una identificación prospectiva que vincula el destino del héroe con su descendencia; Marechal, en cambio, sumerge a su protagonista en las discusiones y búsquedas de su época, planteando una construcción identitaria que se tensiona de forma horizontal.

El viaje al inframundo en *Odisea*: volver a la patria

La discusión acerca de si el Canto XI de *Odisea* constituye verdaderamente una catábasis ha ocupado un lugar importante en la crítica. No abordaremos aquí los términos de esa discusión, más bien proseguiremos el abordaje considerando los elementos de la catábasis que están presentes en el poema. En este canto, el hijo de Laertes refiere al rey Alcínoo y a los feacios su viaje a las moradas de Hades (*nékyia*) para recibir los augurios y consejos de Tiresias, tal como se lo había indicado Circe (Canto X). Efectivamente, cumplido un año desde que Odiseo y sus compañeros habitaran las moradas de la diosa, casi olvidado el deseo de volver, el héroe abraza las rodillas de Circe, en señal de súplica, para pedir que cumpla su promesa de ayudar su regreso a la patria. Siguien-

do las instrucciones de la diosa, Odiseo y sus hombres navegan hasta los confines del océano con el único propósito de recibir, por parte de Tiresias, las respuestas para su regreso.

Al llegar al lugar señalado, realizan las libaciones y los gestos rituales, procurando que las almas que se acercan no beban la sangre de los sacrificios hasta hablar con el adivino. Antes de la llegada de Tiresias, se presentan a Odiseo el alma de su compañero Elpénor, quien le ruega por un túmulo luego de haber perecido en las mansiones de Circe, y el alma de Anticlea, su madre, a quien le impide llegar a la sangre hasta cumplir su propósito de escuchar al vidente tebano. A diferencia de los primeros encuentros que se suceden entre el héroe y otros personajes a lo largo del poema, en los que Odiseo debe develar su identidad una y otra vez frente a la pregunta “¿Quién eres?”, Tiresias lo reconoce de inmediato y lo llama por su nombre; reconoce, además, su deseo de la patria, pero le advierte que es la ira de Poseidón, por haber cegado a Polifemo, la que le inflige tantos infortunios. El adivino sentencia: “Vendréis a la patria si decides tu gusto frenar y el ardor de tus hombres” (Homero, 2015, p. 173). No es su destreza lo que le procurará el regreso, sino la vigilancia interior; deberá refrenar su ánimo y el de sus compañeros, sobre todo respetando el ganado de Helios (esta amonestación, por cierto, refuerza la idea de insensatez que atraviesa la obra).

En el inframundo homérico, el héroe interactúa con algunas almas y en cada encuentro se le revela algo sobre sí mismo o sobre los suyos. Así, Anticlea sosiega el espíritu de su hijo al dar respuesta a sus inquietudes sobre Laertes, Telémaco y Penélope. La escena reviste un gran dramatismo: la madre ha muerto de pena por la ausencia del hijo y el abrazo no puede concretarse. Tres veces intenta Odiseo rodearla con sus brazos y tres veces falla; el alma en la épica homérica se percibe como un espectro desprovisto de materia. Luego vendrán a su encuentro mujeres ilustres, enviadas por Perséfone, a quienes Ulises interrogará una a una: todas ellas fundaron linajes fuertes fecundados por los dioses, engrandeciendo la identidad de la que el héroe forma parte. El imaginario escatológico homérico, se nutre, además, de la presencia de los guerreros y príncipes de la escuadra griega, así como de semidioses. El rapsoda realiza una marcada filiación entre la identidad del héroe y todo el pasado heroico y mítico-religioso de la cultura griega.

En su narración, Odiseo se detiene en el diálogo doliente con Agamenón, quien encontró la muerte al regresar a su patria luego de que

Clitemnestra y Egisto urdieran su asesinato, y en el diálogo con Aquiles, el cual se muestra satisfecho al conocer por Odiseo los honores que alcanzó su hijo Neoptólemo en combate, luego de la muerte del Eácida. El alma de Áyax, por el contrario, se mantiene apartada y aun en rencor por el fallo a favor de Odiseo durante el juicio por las armas de Aquiles. A medida que el personaje avanza en la visión de los muertos, más se inflama en su deseo por ver héroes de tiempos pasados (“vivo se alzaba en mi pecho el deseo de ver a otros héroes privados de vida”²³): es a este pasado heroico y glorioso al que pertenece, es en esta gesta donde abreva la identidad del viajero (y del hombre griego). Finalmente, Odiseo, el testigo, narra lo que ha visto: al rey Minos impartiendo justicia, a Orión en continua caza; a Ticio, Tántalo y Sísifo sufriendo diferentes tormentos; a Heracles con su arco en las manos, ahuyentando a las almas penosas. Desea, además, ver a otros héroes que realizaron una catábasis, como Teseo y Piritoo, pero decide regresar a causa del temor que le infunden las miles de almas que se congregan en torno suyo. Junto a sus compañeros parte rumbo a Eea para dar sepultura a Elpénor y cumplir su promesa.

***Quod si tantus amor menti* ²⁴: el imaginario escatológico en la *Eneida* de Virgilio**

En el Libro VI de *Eneida*, y a diferencia de la propuesta homérica, Virgilio construye una clara catábasis de su personaje. Eneas desciende al Averno para encontrarse con su padre Anquises, luego de que este se lo ordenara en sueños:

[...] mas antes desciende a las moradas infernales de Dite y, penetrando en el profundo Averno, ve, hijo, a buscarme, porque no moro en el impío Tártaro, mansión de las tristes sombras, sino en el ameno recinto de los piadosos, en los Campos Elíseos. Allí te conducirá la casta Sibila después que hayas ofrecido un abundante sacrificio de negras víctimas; entonces conocerás toda tu descendencia y qué ciudades te están destinadas (Virgilio, 2006, p. 164).

23 Homero. (2015). *Odisea*. Editorial Gredos.

24 “...si un tan grande amor te mueve...”, *Eneida*, Libro VI.

Durante la travesía a Cumas, y por el influjo de Neptuno, Eneas pierde a uno de sus compañeros, Palinuro, con quien volverá a encontrarse junto al Aqueronte. Llegado al templo de Apolo, Deífobe (sacerdotisa de Febo y de Diana) le indica los sacrificios que debe realizar, abriéndose de este modo la puerta de la cueva de la Sibila, quien consultará los hados. Luego de que Eneas elevara su plegaria a Febo, la virgen, sometida al dios, le vaticina entre rugidos los enfrentamientos bélicos que le esperan en el Lacio, la enemistad permanente de Juno y el himeneo con Lavinia. Abrazado al altar el héroe le suplica que le muestre la entrada al infierno y lo guíe para encontrarse con su padre.

La Mansión de Dite, o el Orco, es representada como una gran cueva oscura y profunda, en cuyas gargantas se asientan diferentes males, dolencias y almas, algunas padeciendo penas y castigos en cierta continuidad con sus sufrimientos terrestres, otras gozando del descanso. En la antesala, describe el poeta, tienen su morada “figuras espantosas de ver” vinculadas con la muerte, como el Dolor, la Vejez, las Enfermedades, la Guerra y otras presencias monstruosas como las Escilas, las Gorgonas y las Harpías. Eneas se ve envuelto en el terror y desenvainando su espada, intenta embestirlas, pero la Sibila le advierte que esta tarea es en vano puesto que se trata de sombras.

Avanzando, encuentran al barquero Caronte. A la vera de la laguna Estigia, las almas de los insepultos suplican por un lugar en la barca. Eneas reconoce a Leucaspis y Oronte, quienes perecieron en el mar al regreso de Troya, y también a Palinuro, con quien mantiene una conversación y de quien recibe la súplica de ser llevado a la orilla opuesta o ser sepultado. Es la Sibila quien le advierte a Palinuro que su ruego interfiere con la voluntad de los dioses, pero al mismo tiempo le augura su pronta sepultura a manos de pueblos vecinos.

Con la visión del ramo dorado, Caronte accede a subirlos en su barca; también Cervero cede ante la tortilla somnífica que le alcanzara la Sibila para evitar su furia. La representación del espacio escatológico cobra en Virgilio una materialidad notable al organizar la arquitectura del mundo de los muertos. En los primeros umbrales del inframundo tienen sitio las almas de los niños que murieron de forma prematura, así como las de los condenados a muerte por sentencia injusta. Estos umbrales son presididos por el rey Minos, juez de las sombras. Cerca, describe el poeta, se encuentran los Campos Llorosos, habitados por las almas de quienes perecieron consumidos por amor. Vagando entre ellas,

Eneas reconoce a la reina Dido y apenado intenta mover su ánimo, explicándole que no fue por su propia voluntad, sino por obediencia a los dioses, que abandonó Cartago. Pero Dido rehúye a su llanto y va a refugiarse en un bosque sombrío junto a su esposo, Siqueo.

En los últimos campos, antes de que el camino se bifurque, moran las almas de los guerreros ilustres. Como contracara del inframundo Homérico, que exaltaba a los héroes de la escuadra griega, Virgilio nos presenta a los principales guerreros troyanos y pone en situación de huida a los caudillos aqueos, atemorizados ante la figura de Eneas. Los troyanos, en cambio, rápidamente lo reconocen y se acercan a él. La escena se concentra en el diálogo con Deífobo y el relato de su muerte por la traición de Helena. Después, Eneas y la Sibila bordean el Tártaro mientras la sacerdotisa lo instruye acerca de sus moradores y los castigos que sufren, impuestos por Radamantis.

Al acercarse al palacio de Plutón, realizan la ofrenda del ramo dorado a Proserpina, según el ritual, para llegar, finalmente, a los Campos Elíseos:

Hecho esto y habiendo ya cumplido con la diosa, llegaron a los sitios risueños y a los amenos vergeles de los bosques afortunados, moradas de la felicidad. Ya un aire más puro viste aquellos campos de brillante luz, ya aquellos sitios tienen su sol y sus estrellas (Virgilio, 2006, p. 193).

En los Campos Elíseos, Eneas reconoce al antiguo linaje de Teucro, raza espléndida —afirma el poeta—, pero a diferencia de Homero, quien emparenta al héroe con el pasado heroico y guerrero y desde allí funda una identidad, Virgilio decide desplegar la identificación de Eneas en la perspectiva de su descendencia. Su identidad está en su destino, en su progenie; para eso ha huido de Troya llevando sus penates, por eso ha abandonado Cartago. El piadoso Eneas ha descendido al averno para conocer sus hados, lo que los dioses le han prometido: su posteridad romana.

El diálogo con Anquises revela la influencia pitagórica de la doctrina de la transmigración de las almas en Virgilio. Eneas observa estremecido cómo una gran multitud puebla las orillas de un río y consulta a su padre:

Esas almas –le dice-, destinadas por el hado a animar otros cuerpos, están bebiendo en las antiguas almas del Leteo el completo olvido de lo pasado. Hace mucho tiempo que deseaba hablarte de ellas, hacértelas ver y enumerar delante de ti esa larga prole mía, a fin de que te regocijes más conmigo de haber por fin encontrado a Italia (Virgilio, 2006, p. 196).

Anquises, por mandato de Júpiter, muestra a Eneas su descendencia. Comenzando por Silvio, hijo póstumo del héroe, pasando por Rómulo, César Augusto, hasta llegar a Marcelo. También le son reveladas al héroe las guerras que le esperan, así como el modo de resistir las penas que le aguardan. Pero el ánimo ya se ha visto inflamado por la visión de su linaje glorioso y Eneas abandona el mundo de los muertos en la convicción de su destino y su identidad. Virgilio se despega de la épica homérica al plantear en su imaginario escatológico una instancia de revelación de la gloria futura del héroe, confirmando su misión de fundar la nueva Troya.

Entre el criollismo y la antigüedad: el escenario escatológico de la Cacodelphia

En la riqueza de la producción literaria argentina del siglo XX la obra de Marechal es una de las que más dialoga con la tradición épica occidental, así como con los autores señeros del medioevo. Como bien afirma Secchi, Marechal recupera estas fuentes porque se siente parte de ellas, orientando su búsqueda a reconfigurar estos contenidos desde lo autóctono, vinculando lo argentino con lo universal. El *Adán Buenosayres* (1948) quizás sea una de sus obras más empapadas de la recepción de los clásicos, actualizando algunos elementos y tonos de autores como Homero, Virgilio, Platón y Dante en el escenario porteño de principios del siglo XX y parodiando las inquietudes de sus coetáneos martinferistas.

Si bien en este artículo nos ocupa el Libro Séptimo de la novela de Marechal, el *Viaje a la oscura ciudad de Cacodelphia*, es importante señalar que el viaje es un eje que recorre toda la obra, imprimiendo un movimiento que va desde lo corporal hasta lo metafísico. El último viaje del personaje será un descenso al infierno schultziiano, un viaje cuyo mérito

se atribuye a su penitencia. La ciudad de Cacodelphia se concibe como la contracara de la Buenos Aires visible o inteligible, un espacio cuya arquitectura consiste en una vía helicoidal en descenso, configurada en nueve círculos infernales, o hélices, que reciben el nombre de *cacobarrios*. El Astrólogo Schultz es el demiurgo de ese infierno, el Neogogo²⁵, y es quien guía a Adán, cual Virgilio en la *Divina Comedia* de Dante.

Antes de iniciar el recorrido del primer helicoides, el *Fanguibarrio* de los Pequeños burgueses y de los Doctores de la ignorancia, el narrador (Adán) asume la tradición de los rapsodas clásicos e invoca a los númenes para figurar y narrar este imaginario escatológico a los lectores. Cual Odiseo, el que *vio, conoció y sufrió*, Adán atraviesa las espiras de este infierno encontrándose con creaturas mitológicas que el universo marechaliano hibrida con elementos autóctonos. Allí aparecen la Lujuria, con sus dos tetas *perricabezunas* y el *sexicangrejo*; criaturas humanas de ambos sexos; las Ultra (cortesanías sáficas que debaten sobre filosofía); los Cíclopes del linaje de los cocineros, la Gula, el rey Midas; Láquesis, la cuñada de José Antonio. Todos ellos sufriendo o infligiendo castigos terribles.

A medida que Adán avanza en ese territorio, y en sintonía con los recorridos de héroes épicos, se irán produciendo diferentes anagnórisis de distintos personajes de Villa Crespo y Saavedra: vecinos, conocidos, antiguos enemigos que el protagonista reconoce en los *cacobarrios* que le fueran asignados por el astrólogo. Quizás el proceso de anagnórisis de mayor afectación para el protagonista sea el que debe atravesar en el encuentro con los Potenciales (quinto infierno). Estos seres de celuloide representan las posibilidades imaginativas que Adán creara en la ficción, los desvaríos de su propia imaginación (como los designa el personaje), frente a los cuales se siente interrogado y acorralado. ¿Qué le revelan de sí mismo al héroe?, ¿Qué tensiones de su identidad metafísica y literaria? Dice Marechal en las *Claves de Adán Buenosayres*:

La tragedia se da cuando el narrador (y es mi caso) se ve a sí mismo en todos y cada uno de sus personajes, desde los más excelsos hasta lo más viles, como si cada uno fuese “una posibilidad humana” del mismo autor, advertida y

25 Gamarro analiza la figura del Neogogo o Líder como la contraparte terrestre de Dios. En la dualidad marechaliana, su opuesto se erige en la figura del Paleogogo (*Facundo o Martín Fierro: los libros que inventaron la Argentina*, Sudamericana, 2015).

sentida “en potencia” si no “en acto” de ser. De tal manera el autor logra su propia catarsis al realizar en modo literario esas posibilidades de sí mismo (Marechal, 1998, p. 672).

Adán logra vencer sus propias creaciones para escapar de aquel infierno, un infierno que le revela sus propias búsquedas literarias, que no son sino las de su misma generación: entre lo criollo, el arrabal y la tradición clásica. Con este desafío ha logrado mirar de frente el coro de voces de su propuesta poética para despegarse de estas potencias; el viaje le permite dejarlas atrás.

Continuando con esta línea de lectura, en el Séptimo Infierno Marechal nos acerca su propia creación de los Campos Elíseos:

Lomas verdegueantes, azules arroyuelos, arboledas generosas de frutos y orquestales de pájaros hacían allí amistad con los ojos y adulaban los oídos. Coronados de laureles y envueltos en majestuosas vestiduras griegas, hombres y mujeres discurrían por allí o se juntaban en recatados círculos. Tal era la impresión inicial que de aquellos vergeles recibía el intruso. Pero, tras el primer halago, el intruso no tardaba en advertir que una falsedad absoluta regía toda la escena: los arroyos y las lomas eran de lienzo pintado, los árboles de cartulina, las luces de gas neón, los rruiseñores de juguete; en cuanto a los habitantes de aquel edén un desengaño igual acababa por reducirlos a una comparsa de actores que vestían trajes de papel y llevaban diademas de cartón dorado (Marechal, 1998, p. 591).

Este escenario funciona como una concentración de los planteos estéticos, y también políticos, de Marechal respecto de la identidad de una literatura nacional, abrevando en las posiciones martinfierristas de quiebre. Se trata de un falso Parnaso, al decir del astrólogo, en el que los “violentos del arte” o *pseudogogos* son conducidos por las *Antimusas* (la Falsa Euterpe, la Falsa Erato, la Falta Melpómene, la falsa Tersícore) en cortejos que reúnen satíricamente a las vanguardias. Aquí aparece el personaje que la crítica ha leído como la semblanza de Jorge Luis Borges: Luis Pereda, aquel que tuvo la pretensión de “llevar a la literatura sus fervores misticourbanos, hasta el punto de inventar una falsa Mitología en la que los malevos porteños adquieren, no sólo proporciones

heroicas, sino hasta vagos contornos metafísicos” (Marechal, 1998, p. 593)

El autor sostiene que este parnaso satírico no fue bien recibido por sus contemporáneos, quienes recayeron en actitudes de solemnidad similares a las que antes fueron objeto de su propia burla al pensar en generaciones anteriores. Es indudable el propósito de Marechal de discutir estos supuestos, estos itinerarios de lectura, escritura y legitimación. El derrotero espiritual no es el único móvil del descenso (y del viaje en general), sino el deseo de marcar ciertos mojones que afirman una identidad, como un arte poética, una ética política y una filosofía de amor.

Referencias bibliográficas

Homero (2015). *Odisea*. Editorial Gredos.

Marechal, L. (1998). *Adán Buenosayres*. Libros Perfil S. A.

Maturo, G. (2003). De la estética metafísica de Leopoldo Marechal a una hermenéutica fenomenológica de lo imaginario. *Revista de Literaturas Modernas*.

Secchi, V. (2014). *Leopoldo Marechal: una estética unitiva. Estudio de la recepción de fuentes griegas y cristianas*. Universidad Nacional de Córdoba. <https://ffyh.unc.edu.ar/publicaciones/tienda/publicaciones-de-investigacion/seicyt-posgrado/tesis/leopoldo-marechal-una-estetica-unitiva-estudio-de-la-recepcion-de-fuentes-griegas-y-cristianas/>

Virgilio (2006). *Eneida*. Editorial Losada.

Mito y construcción de la Pólis en el Protágoras de Platón

Bruno Criaio (UNRC)

El mito en el mundo griego

En este trabajo no abordaremos la aceptación del mito en los griegos y su veracidad, pero sí expondremos algunas líneas de lo que planteó hace tiempo P. Veyne (1987) con respecto a la ideologización política del mito antiguo. Dice el estudioso francés que los griegos no creían mucho en sus mitos políticos. Veyne (1987, p. 137) advierte, en tal sentido, que “la responsabilidad de esta ‘lengua convencional’ no está del lado del poder político sino más bien de una institución propia de la época, a saber: la retórica”. Los mitos políticos funcionaron en Grecia para desarrollar y justificar diversas acciones y formas de gobierno, entre ellas la democracia ateniense o la oligarquía espartana. Por eso nos centraremos para el estudio del mito en el *Protágoras* de Platón.

El mito en sus diversos aspectos ha sido bastante estudiado. Bremmer (1999), en su investigación sobre la religión griega, se refiere a

los mitos como los que “definían a los dioses e iluminaban los rituales, proporcionaban argumentos en los debates, servían como modelos de conducta ética o religiosa, ayudaban a definir las identidades políticas y a formar la mentalidad griega” (p. 100). Una definición amplia y aceptada de mito la encontramos en el mismo autor (1999), quien lo considera como una “recitación de historias tradicionales relevantes para la sociedad” (p. 99). Con esta definición se acepta el carácter oral de la tradición mítica y la transformación del mito en sí: “Hay que destacar que en Grecia el mito no era canónico, ya que no existía una clase sacerdotal ni un libro sagrado para mantener el mito inmutable”²⁶ (Bremmer, 1999, p. 99). Con el paso del tiempo y las transformaciones de la sociedad griega, los mitos fueron variando, así llegamos a la Época clásica en la que nos encontramos con la versatilidad de los poetas clásicos para adaptar diversos mitos a sus obras: “La mitología griega de la Época Arcaica y Clásica era un conglomerado de elementos nuevos y antiguos, indígenas e importados” (Bremmer, 1999, p. 98). Esto demuestra su versatilidad, para el retrato de la vida cotidiana, la comida, la iniciación o la fundación de una *pólis*. Entre los usos del mito, encontramos la función propiamente de entretenimiento y una función pedagógica para educar a los niños. El mito se transformó desde la tradición oral a la escrita, la que, para Vernant (2003, p. 171), generó gran repercusión en el estatuto del mito en Grecia.

El paso a la escritura posibilitó su reelaboración y transformación. Este cambio se visualiza con la creación del discurso histórico de Tucídides (Vernant, 2003, p. 174), cuando plantea la construcción del método histórico a partir de un pasado mítico, pero solo el que él historiador puede comprobar, por medio de la tradición oral y otras fuentes. A su vez, con Platón (*República*, II 522 a 8; *Timeo*, 26 e 5) y Aristóteles (*Metafísica* II 1000 a) se produce definitivamente la separación de mito y logos que se había iniciado con la construcción del discurso histórico de Tucídides. Para Vernant (2003, p. 177), con el discurso filosófico e histórico se opta solo por la tradición escrita, configurando al mito en esa tipología. En esta tradición filosófica abordaremos unos de los diálogos platónicos.

26 Por eso, para rastrear diversos mitos hay que centrarse en la épica, la lírica, la tragedia, y la cerámica arcaica y clásica.

El mito como justificación de la democracia

Encontramos en el *Protágoras* de Platón, la versión del mito de Prometeo, en el que el filósofo ateniense expone una pieza magistral de la literatura clásica. El *Protágoras*, el más extenso de los diálogos socráticos, inicia con Sócrates comentándole a un amigo que ha llegado a Atenas el gran sofista Protágoras de Abdera. Sócrates propone a su amigo y a sus seguidores, entonces, ir a ver a Protágoras y escuchar sus enseñanzas. A su vez, realiza en ese momento un comentario sobre los sofistas, cuando dice que “viene a ser un traficante o tendero de las mercancías que se nutre el alma” (313 c). Cuando llegan a la casa de Calias, donde se encuentra hospedado Protágoras y muchos interesados en escuchar sus enseñanzas, el filósofo de Abdera afirma que él enseña la ciencia política y hace buenos ciudadanos de la *pólis* y, para demostrar esto, explica un mito que es una reinterpretación del Prometeo. Protágoras propone una defensa sistemática de la democracia (Meiksins Wood, 2011, p. 83), en la que el sofista contrapone sus ideas con Sócrates sobre el conocimiento, la virtud y la condición de la *pólis*. Detengámonos en este aspecto, esta explicación del mito desarrollada por el filósofo de Abdera es uno de los pocos registros de la literatura griega en que se aborda la construcción de la democracia en la *pólis* de Atenas. El otro escrito que nos ha llegado es el de Heródoto²⁷, pero es anterior al escrito de Platón y todavía Atenas no había experimentado los cambios de la guerra del Peloponeso y el fin de la democracia radical.

Protágoras comienza relatando el mito (320 d), con la creación de todos los seres vivos de la tierra, que los dioses los forjaron con una mezcla de tierra y de fuego, y les ordenaron a Epimeteo y a Prometeo que distribuyeran las capacidades a cada uno. Epimeteo le pidió permiso a Prometeo para hacer él mismo la distribución, “en esta a los unos le concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles los dotaba con la velocidad” (320 e) y así fue otorgando cada habilidad y característica. A su vez, los preparó para resistir las estaciones del año, con pieles

27 Heródoto, *Historias*, III, 80-6 en que el historiador nos dice: “En cambio, el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: isonomía; y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo”. Esta es una de las primeras defensas de la democracia, en que prevalece la isonomía de Clístenes.

y plumas y a cada uno otorgó sus respectivos alimentos: “Pero, como no era del todo sabio, Epimeteo no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba dotar a la especie humana y no sabía qué hacer” (321 c). Apareció Prometeo para inspeccionar el reparto y observó al humano, desnudo, descalzo y desprotegido sin coberturas ni armas, entonces, apurado por la situación, Prometeo robó la sabiduría y el fuego a Hefesto y Atenea, y los ofreció como regalo a los humanos. A su vez, les entregó el saber político, sustraído de la propia Atenea. Por esto mismo, afirma Protágoras, los humanos son los únicos que creen en los dioses, ya que tuvieron contacto con el dominio divino. Cuando los humanos se asentaron en ciudades, Zeus ordenó a Hermes que les repartiera el sentido de la moral y la justicia para que no se exterminaran los unos a los otros. El diálogo platónico continúa con un debate entre Sócrates y Protágoras sobre la ciencia política y la *areté*, en el que Sócrates utiliza su método de preguntas y respuestas para debatir (el élenchos socrático). Meiksins Wood (2011, p. 85) observa en este diálogo y en el argumento de Protágoras por medio del mito de Prometeo “una defensa de la práctica democrática ateniense, en la que insiste en la capacidad de los ciudadanos vulgares y trabajadores para hacer juicios políticos, más que una defensa de sus afirmaciones como maestro de arte política”. Así, es el único registro que tenemos sobre una defensa sistemática de la democracia ática, excepto por Heródoto. Protágoras plantea una alegoría en el mito sobre la concepción de Estado, la cual es contraria a Sócrates, en la que para Meiksins Wood (2011) la

[...] alegoría está destinada a demostrar que la sociedad política, sin la cual la humanidad no puede beneficiarse de las artes y habilidades, que son sus únicas dotes distintivas, no es posible que sobreviva a menos que la virtud cívica que capacita a la gente para la ciudadanía sea una cualidad universal (pp. 86-87).

El argumento principal de Protágoras, una vez finalizado el relato del mito, es la virtud como aprendizaje para todos los ciudadanos de Atenas. Como la virtud es enseñable, también lo es el arte de la política y cualquier ciudadano puede participar. Y en esto, retomemos el relato del mito que hace Protágoras (322 d)

[...] a todos-dijo Zeus- y, que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si solo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que el incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.

De este modo, el sofista afirma que todos pueden participar del arte de la política a diferencia de las demás artes en cada uno especialista. La resignificación del mito le sirve para justificar la democracia ática. En este sentido, Sócrates no vuelve a contrargumentar y afirma que (328 d) “y yo, fascinado todavía durante mucho tiempo, lo miraba como si fuera a decir algo más, deseoso de escucharle”. En este aspecto, la historiadora Meiksins Wood (2011) argumenta:

Aquello que Sócrates presenta con picardía como una contradicción en el argumento de Protágoras es sencillamente su negativa a aceptar la identificación de la virtud con la sabiduría filosófica. Sócrates, además, se mantiene coherente. Si bien nunca llega a responder del todo la pregunta sobre la virtud política, ensaya una respuesta que Platón desarrollará, en la que, efectivamente, repudia la práctica democrática ateniense: la virtud puede y debe ser enseñada (p. 88).

Así el interlocutor de Sócrates, Protágoras, esgrime los argumentos ya mencionados para defender la democracia ática, pero Platón no se dedicará a contradecirlo en este diálogo, sino en los posteriores como la *Republica*.

Platón escribió el *Protágoras* en el 390 a.C. y se cree que los hechos que narra sucedieron en el 432 a.C., fecha anterior a la Guerra del Peloponeso (García Gual, 1979, p. 53). Sobre el mito existe una discusión sobre si fue el propio Protágoras el que lo relató o si se trata de una lectura particular de Platón. Es un asunto que no abordaremos en este trabajo, supondremos la respuesta más simple, es decir, que Platón habría tomado el relato del propio Protágoras²⁸. Lo que sí es claro, es que Platón no está de acuerdo con la concepción de *pólis* que expone Protágoras, e intenta contraponerlo con los argumentos de Sócrates. Al estilo sofista, el mito le sirve para exponer sus ideas o principios y para

28 El debate no interesa para el tratamiento del mito de Prometeo.

debatir con otros, o darles sustentabilidad a sus argumentos, y en esto difiere de los poetas épicos y trágicos, porque la intencionalidad es claramente distinta. El sofista utiliza el mito para destacar la práctica cívica ateniense. En este sentido, García Gual (1979) afirma:

En el fondo, todo narrador modifica el relato para adaptarlo a sus intereses, pero en el caso de Protágoras resulta muy claro, y él mismo lo da a entender: el mito viene a ser una alegoría, cuyas imágenes reflejan simbólicamente las etapas del desarrollo de la civilización humana (p. 56).

Así destacamos la gran habilidad del sofista, quien logra exponer con claridad sus ideas, y la transmisión que nos hace Platón en este extraordinario diálogo.

Los aspectos a destacar de este relato del mito de Prometeo son la creación de los seres vivos por medio de los dioses, la distribución de las capacidades a cada criatura que hicieron Epimeteo y Prometeo, el robo del fuego por parte de Prometeo y el regalo a los humanos de una técnica, así como el reparto de Hermes, por intermedio de Zeus, del sentido moral y de justicia a los hombres (García Gual, 1979, pp. 57-58). Por eso, el mito de Prometeo en el *Protágoras* difiere sustancialmente de la versión expuesta por Hesíodo, principalmente por el fin que persigue cada uno al narrar el mito. Platón, tomando las palabras de Protágoras, no remarcó en su mito a Pandora y el castigo sufrido por Prometeo y la humanidad debido a la adquisición del fuego; es más, Zeus también es retratado como un benefactor de la humanidad, que entrega a la misma el sentido de moral y justicia, para que los hombres no se destruyan a sí mismos.

Loraux (2007) dice que, si seguimos a Platón, lo primero que hay que hacer al fundar una ciudad es forjar mitos, puesto que “toda ciudad griega, por imaginaria que sea, vive de mitos” (p. 47). En ese sentido, Loraux (2007) aclara que el mito está patente en los orígenes y también en el presente de la *pólis*, en el espacio cívico, en la vida cotidiana o en el marco de la toma de decisiones. En estas primeras páginas se caracterizó al mito de manera general y se detalló la impronta griega en la que el mito representaba en la *pólis* y sus instituciones, y como los sofistas lo utilizaron para esgrimir sus argumentos.

Para finalizar este escrito, corresponde detallar brevemente la construcción de la democracia ática y así entender el debate en que nos posiciona el *Protágoras*. Con las reformas de Solón se produjo el ascenso político de los campesinos labradores, los *zeugítai* hoplitas del censo soloniano, dentro de los demos áticos definiendo las relaciones entre los mismos y las redes aristocráticas para formar la participación política de la democracia ancestral (Gallego, 2005, p. 105). Luego con las transformaciones realizadas por Pisístrato y Clístenes se logró que la aristocracia perdiera influencia en sus redes clientelares y los labradores libres tuvieran una mayor participación política. Esto hizo que el *dêmos* adquiriera su condición política y no la olvidara, de este modo estuvo totalmente conscientes de su situación como ciudadano. Cuando irrumpe Efiálfes en la vida pública de Atenas, entonces, las condiciones ya estaban dadas para crear la llamada *demokratía* sostenida por una clase de labradores libres no sometidos. Siguiendo a Paiaro (2011), encontramos así que la *demokratía* es posible por la liberación y emancipación del campesinado ático, lo que habilitó su inserción plena en la vida política. En 462 a.C. Efiálfes redujo drásticamente el poder del Areópago²⁹, que era el último reducto exclusivo de los *eupátridas* atenienses, lo que generó que la Asamblea, el Consejo de los 500 y los tribunales populares controlaran la actividad de la pólis y el *dêmos* fuera participe pleno de esos órganos de gobiernos.

La Atenas clásica configuró su esplendor con la democracia, lo que la posicionó a la vanguardia de las *póleis* griegas consolidando su expansión por el Egeo y parte de la Grecia continental. Atenas entabló un conflicto armado con otra *pólis* que se había expandido por el Peloponeso durante los siglos VII-VI a.C., Esparta. Ambas se disputaron la hegemonía de la Hélade, siendo Esparta la vencedora de la Guerra del Peloponeso, pero la misma no consiguió la hegemonía total y mucho menos de forma permanente. Atenas se vio perjudicada en su expansionismo, pero también en la constitución de su sistema político, la democracia. Como hemos observado, la democracia no fue perfecta,

29 El origen mítico del Areópago aparece retratado en las *Euménides* de Esquilo, cuando la diosa Atenea instituye un tribunal permanente para juzgar los crímenes de sangre, logrando la integración de la *pólis* en el cosmos olímpico. De Santis (2003, p. 305) aclara para este punto que: “La constitución del Areópago presidida en esta ocasión por Atenea muestra que la doble perspectiva del problema, cósmica y humana, debe tener agentes de justicia que aporten su opinión considerando adecuadamente los pros y contra para todos los implicados”. Esa es exactamente la función que adquiere el tribunal con Efiálfes, juzgar los crímenes de sangre.

tuvo sus límites en la ampliación de libertades hacia esclavos, mujeres y extranjeros. Pero fue el sistema que eliminó la relación de dependencia de los productores con los apropiadores, siendo la *pólis* la garante de esa libertad, lo que permitió la participación del *dêmos* en el auge cultural y artístico con las representaciones dramáticas a la vanguardia. Es la Atenas que conoció Platón y en la que vivió, en donde creó sus magníficos escritos y marcó la filosofía occidental.

Textos antiguos: Ediciones y traducciones

- Bremmer, J. (2006). *La Religión griega*. El Almendro.
- De Santis, G. (2003). *Cosmos y Justicia en la obra de Esquilo*. Universitat.
- García Gual, C. (1979). *Prometeo: Mito y tragedia*. Perla.
- Kallet, L. (2002). *El siglo V: narraciones políticas y militares*. En R. Osborne (Ed.), *La Grecia Clásica*. Critica.
- Loroux, N. (2007). *Nacido de la tierra, mito y política en Atenas*. El cuenco del Plata.
- Meiksins Wood, E. (2011). *De ciudadanos a señores feudales*. Paidós.
- Paiano, D. (2011). *Las paradojas de las democracias. Igualdades y asimetrías en la Atenas clásica* [Tesis de doctorado]. Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Platón (2010). *Diálogos* [traducción de C. García Gual]. Gredos.
- Platón (2014). *República* [traducción de C. Edggers Lang]. Gredos.
- Vernant, P. (2003). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo veintiuno.
- Veyne, P. (1987). ¿Creyeron los griegos en sus mitos? Juan Granica S. A.

La importancia de la experiencia religiosa para la persuasión en los mitos escatológicos

José M. Lissandrello (UNC – UNRC)

Como señalábamos en la introducción a este volumen, la experiencia religiosa fue decisiva en Platón al momento de reflexionar y compartir su pensamiento filosófico a través de sus diálogos. Por cierto, no fue algo nuevo en Platón este hecho. Ya en Homero y, mucho más, en Hesíodo la presencia de lo divino jugó un rol preponderante. Dentro de la épica homérica, la consideración de lo trascendente estuvo fuertemente marcada por el pensamiento mítico-religioso. En efecto, lo divino en Homero es entendido dentro de todo ese ámbito donde “lo extraordinario” era sencillamente aceptado como una huella del accionar divino entre los hombres. De esta manera era asumido. El asombro predominaba y casi nada era problematizado. La perspectiva de Hesíodo fue, ciertamente, distinta. En él tuvo lugar una fuerte experiencia religiosa, particularmente con las Musas, que impregnó toda una cosmovisión muy particular. Dentro de los presocráticos, la reflexión acerca de aque-

llo que trascendía el ámbito sensible, particularmente lo divino, tuvo variadas percepciones y expresiones. En algunos se asoció lo divino a fuerzas presentes en la *phýsis* (como lo fue el caso de Tales, Anaximandro, Anaxímenes); en otros, hubo ya casi una convicción de que lo divino escapaba a categorías del mundo empírico. Cabe mencionar, dentro de estos pensadores, a Heráclito, Jenófanes y Parménides. El primero de éstos le otorgaba al *lógos* características propias de una divinidad al considerarlo el fundamento o razón de todo lo existente³⁰. Otro tanto hizo Jenófanes, al atribuirle a la divinidad cualidades tales como unidad, incorruptibilidad y capacidad predictiva. Parménides, por su parte, bien puede estar dentro de los fundadores de la metafísica, al ser el primero en afirmar la contundencia del ser como aquello único que puede ser pensado. Además, le atribuyó a este ser cualidades propias de un dios³¹. Sabemos que Platón recepta y asume todas estas expresiones; sin embargo, elabora todo un nuevo pensamiento en el que lo divino tiene un rol preponderante en su reflexión. No hay práctica filosófica que no tenga como punto de llegada el ámbito divino. Más aún: lo divino no sólo se constituye en punto de llegada sino también en impulso permanente de la búsqueda filosófica³².

En el presente trabajo prestaremos atención a cómo la experiencia religiosa, presente en gran parte de la obra platónica, no está desvinculada de la práctica filosófica. Dentro de esa práctica cobra un lugar de suma importancia el carácter protréptico. En efecto, son numerosos los pasajes en los que esa experiencia religiosa lo impulsa a Sócrates a persuadir a sus amigos y/o interlocutores a entregarse al cultivo de la virtud. Esto que puede apreciarse, ciertamente, con claridad, en diálogos tempranos, también puede observarse en diálogos del período medio o tardío en los que el Ateniense reflexiona sobre cuestiones cosmogónicas o escatológicas. Ciertamente en los momentos en que Platón reflexiona sobre cómo pudo haber sido la generación de este cosmos o cómo podría ser la vida del alma en el más allá, también pone en juego su

30 Cf. fragmento 1.

31 No debemos pasar por alto el hecho de que toda la primera parte del poema de Parménides pone de manifiesto una fuerte experiencia religiosa —donde él manifiesta haber sido llevado por un carro conducido por unas yeguas—, que culmina en la declaración/revelación de la diosa al filósofo.

32 Cabe destacar aquí el conocido ascenso por la belleza que Platón describe en *Simposio* (211 b, c, d). Queda claro en este diálogo cómo Eros llega a ser esa fuerza de carácter divino que impulsa a seguir ascendiendo en los distintos escalones de la belleza hasta llegar a la contemplación de lo bello en sí.

experiencia religiosa. Así podemos apreciar cómo en los relatos míticos de los cuales se sirve Platón, tanto en lo cosmogónico cuanto en lo escatológico, se descubren huellas de su experiencia religiosa³³. También en estos casos —de semejante manera que en los diálogos tempranos o medios—, esa impronta religiosa personal es puesta a disposición en orden a la persuasión³⁴. La misma está presente de manera permanente en el horizonte de cada diálogo en el camino que va demarcando Sócrates y, por cierto, en la intención de Platón.

En suma, repararemos en algunos pasajes de algunos diálogos para observar cómo la experiencia religiosa del filósofo no es indiferente al momento de proponer la búsqueda y práctica de la virtud y al momento de reflexionar sobre las cuestiones escatológicas. En uno y otro caso, esa experiencia personal con la divinidad es ofrecida, puesta en juego —de alguna manera—, para lograr la persuasión de los interlocutores. Para dar cuenta de lo expuesto, veremos cómo se presenta esta cuestión en algunos pasajes de *Apología*, *Simposio* y *Fedón*.

En *Apología* Sócrates debe realizar su defensa ante jueces que lo acusan, entre otras cosas, de impiedad al inducir a los jóvenes a creer en divinidades que no son, propiamente, las que la *pólis* reconocía. La defensa del filósofo pone su esfuerzo en mostrar cómo su tarea diaria de poner en evidencia a aquellos que ostentaban una presunta sabiduría y de exhortar a la práctica de la virtud, provenía de un mandato divino (21 b y ss.)³⁵:

Pensad por qué digo estas cosas; voy a mostraros de dónde ha salido esta falsa opinión sobre mí. Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así: ‘¿Qué dice realmente el dios y qué indica el enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al

33 En el presente trabajo repararemos en la importancia de la experiencia religiosa en algunos relatos escatológicos, particularmente en el *Fedón*. Dejaremos para la etapa siguiente del trabajo de nuestro equipo de investigación la reflexión sobre la relación entre la experiencia religiosa y los relatos cosmogónicos. Aquí, por cierto, cobra particular relevancia el *Timeo*.

34 Para el tema de la persuasión, vale la pena remitir al trabajo de CORNAVACA, R. La persuasión en Platón. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Córdoba. 1988

35 En las tres obras trabajadas (*Apología*, *Simposio*, *Fedón*) se tomarán como referencia la división, con números y letras, presente en las ediciones del texto griego de la edición de Oxford.

afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no es lícito³⁶.

La cita tiene que ver con la inquietud que despertó en él la declaración de Querefonte al ir a consultar al oráculo para saber si había alguien más sabio que Sócrates (20 d 6 y ss.). El oráculo le ratificó que, efectivamente, no había nadie más sabio que aquél. Ante tal confirmación por parte del oráculo, Sócrates tomó la decisión de corroborar esta declaración y fue consultando a quienes en ese momento eran considerados sabios (políticos, artesanos, poetas, etcétera). Y fue así como llegó a la conclusión de que, en realidad, él era el único sabio en cuanto reconocía su propia ignorancia (Friedländer, 1964, p. 148)³⁷.

Respecto de la acusación, el filósofo reconoce que su defensa le significará una ardua labor. De todos modos, Sócrates asume ese desafío confiado en que todo resultará de acuerdo con lo que resulte querido para el dios (18 e 5 y ss.). Tal tarea le posibilita no sólo probar que el dios no miente sino también dejar en claro que todo lo que realiza es hecho como un servicio a la divinidad; más precisamente, prestando su auxilio al dios (*tó theó boethón*)³⁸. Esta ayuda, este servicio que presta a la divinidad tiene que ver, en gran medida, con una exhortación a la práctica de la virtud. Y tan compenetrado está de esta ayuda que brinda a la divinidad que sabe que, en el caso de ser condenado a muerte, les resultaría difícil a los atenienses encontrar a otra persona que cumpla una función semejante (30 e y ss.). Como puede apreciarse, experiencia religiosa y práctica filosófica están fuertemente vinculadas. La práctica filosófica se nutre y se justifica desde esa experiencia religiosa. Lo interesante para ver es que no se trata sólo de una experiencia religiosa que promueve una reflexión de tipo personal o intimista sino de una reflexión que se extiende en orden al bien del otro como ciudadano. En efecto, Sócrates sabe que el servicio que presta es un bien para la ciudad.

36 *Apología* 21 b y ss. Las traducciones consignadas de *Apología* han sido tomadas de la edición del tomo I de la edición de Gredos, consignada en la bibliografía.

37 En este pasaje (20 c – 24 b), Friedländer acentúa la contradicción entre la palabra de Apolo y la propia persuasión de Sócrates de que él no sabe. Pero, de todos modos, puede verse la piedad de Sócrates, en tanto él —según lo señalado por el dios— busca permanentemente a alguien que sea más sabio que él.

38 Importantes aportes sobre este tópico los realiza Szlezák en dos capítulos de sus libros: “La ayuda al lógos en los diálogos” (Szlezák, 1997, p. 84); “Die Hilfe für den Logos als Strukturprinzip des platonischen Dialog” (Szlezák, 1984, p. 66).

En relación con *Simposio*, son numerosos los pasajes en los cuales las alusiones a lo divino cobran un rol preponderante en el diálogo. Ya el mismo tema central pone como centro el elogio al dios Eros. Si tomamos los elogios hechos en casa de Agatón, podemos apreciar un cierto ascenso en el tratamiento de la divinidad. En efecto, Fedro, Pausanias, Erixíamaco, Aristófanes, van aportando, cada uno a su turno, aspectos nuevos y más precisos en torno a la figura de Eros. Por fin, el discurso de Agatón parece señalar el punto culminante de este ascenso. Esto se ve corroborado por el reconocimiento del resto de los asistentes³⁹. Sin embargo, el verdadero ascenso estará dentro del discurso de Diotima, referido por Sócrates. En efecto, a diferencia de los otros elogios que partieron del esfuerzo retórico personal en señalar cualidades positivas de la divinidad, el elogio del filósofo parte, por el contrario, de una estrecha e íntima relación con la divinidad. Todo lo referido por Sócrates está dentro de un diálogo que él confiesa haber sostenido con Diotima de Mantinea. Muy probablemente ficticios ambos nombres (Diotima y Mantinea); no obstante, los dos hacen referencia al ámbito divino⁴⁰. Uno de los puntos centrales del discurso de Diotima tiene que ver con el ascenso por la belleza: de un cuerpo bello a otros cuerpos bellos (*sómata*); de allí a ocupaciones bellas (*epitedéumata*); luego a aprendizajes bellos (*mathémata*); y, por fin, poder llegar a la contemplación de lo Bello en sí (*tó agathón*)⁴¹. A este punto ha llegado el elogio de Sócrates a Eros, llevado -podríamos aseverar-, por una suerte de impulso divino que ha significado ese diálogo con Diotima. Ese ascenso tiene dos direcciones: una, vertical-ascensional y otra, horizontal-vincular. En la primera, el filósofo asciende desde una experiencia interior hasta la contemplación de esa idea del Bien; en la segunda, hace extensiva toda esa experiencia y busca hacerla presente en la relación viva con sus discípulos en favor de la *pólis*. Lo expresa así el pasaje (209 a):

En cambio, los fecundos en el alma son, por cierto — dijo— quienes procrean en las almas más que en los cuerpos las cosas que al alma corresponde engendrar y dar a

39 Cf. *Simposio* 198 a.

40 Diotima se compone de dos sustantivos griegos, uno *dséus/diós* que está asociado a la figura de Zeus, a lo divino; y *timé* que significa honor, honra. De modo que el mismo nombre de la mujer estaría indicando una suerte de “honra al Dios”. Por otra parte, Mantinea contiene dentro el sustantivo *mántis* que hace referencia directa al plano oracular.

41 Cf. *Simposio* 211 d.

luz. Ahora bien, ¿qué corresponde al alma engendrar? La sabiduría y toda otra virtud. De ellas son padres los poetas todos y, entre los artesanos, todos cuantos son considerados inventores. Pero con mucho, dijo, grandiosa y bellísima sabiduría es la concerniente al ordenamiento de ciudades y residencias, cuyo nombre es moderación (*sophrosýne*) y justicia (*dikaiosýne*)⁴².

Quien ha experimentado el ascenso hasta la contemplación del bien, buscará engendrar lo bello en el alma de otro. Y lo más bello que puede engendrarse en el alma es la virtud. Ahora bien, Diotima da un paso más: la virtud más grande y hermosa (*megíste kai kallíste*) se traduce en la justicia y la sensatez (*dikaiosýne kai phrónesis*) cuando éstas se orientan al ordenamiento de la pólis (*diakósmesis tés póleos*). A tal punto de ascenso y profundidad ha llegado el discurso de Diotima y -conjuntamente-, la experiencia socrática en el diálogo que mantuvo con ella. De esto ha quedado el filósofo plenamente persuadido (212 b):

“Estas cosas, Fedro y demás amigos, expuso Diotima y yo quedé convencido. Y así convencido, intento a mi vez convencer a los demás de por qué para lograr ese tesoro difícilmente alguien pueda encontrar un mejor colaborador de la condición humana que Eros”.

Claramente vemos aquí cómo la experiencia estrecha con la divinidad lo impulsa a persuadir a otros de que no hay obra más importante que sembrar virtudes tales como la justicia y la sensatez que luego puedan ser puestas al servicio de la *pólis*. En definitiva, una experiencia religiosa que justifica y explica la práctica filosófica e impulsa a persuadir a otros a que ejerciten esta práctica.

Las reflexiones que realiza Platón acerca del alma, a lo largo de sus diálogos, son numerosas. Podríamos decir que sus consideraciones tienden, por una parte, a determinar qué es el alma, cómo se conforma; por otra, qué le sucede a ella luego de la muerte. Sobre cómo se conforma el alma, tenemos, por cierto, los valiosos pasajes de *República*⁴³ y de

42 Las traducciones aquí consignadas sobre el *Simposio* corresponden a la edición de Victoria Juliá en editorial Losada: *Banquete*. Buenos Aires. 2004.

43 Cf. *República* IV, 436 a y ss.

*Fedro*⁴⁴. Lo que Platón piensa acerca del destino del alma en el más allá, lo tenemos expuesto con notoria claridad en *Fedón*. En efecto, es aquí donde se alude con mayor insistencia al destino del alma misma de Sócrates y cómo en ese destino incide, particularmente, su experiencia religiosa.

La experiencia con el ámbito divino -más precisamente con el dios o dioses (*theós/tehoí*) está particularmente presente en este diálogo que describe las últimas palabras de Sócrates antes de morir. Son numerosos los pasajes en que se alude al ámbito divino. En nuestro caso repararemos solo en algunos de la primera parte y en otros vinculados con la narración del mito escatológico. Esta selección obedece a nuestro propósito de atender a la relación entre experiencia religiosa y práctica filosófica y cómo esa relación promueve una exhortación permanente a la práctica de la virtud.

Antes de comentar tales pasajes, vale la pena recordar que el diálogo se enmarca en otro diálogo: en efecto, todo lo relatado es lo que narra -bastante tiempo después de la muerte de Sócrates-, Fedón a Equécrates. Esto no puede sernos indiferente dado que no es el único diálogo en el que se da tal situación. Pareciera que el escritor Platón confía en una suerte de cadena persuasiva a partir de quienes ya han quedado persuadidos o, al menos, han asistido a un momento fuerte con su maestro. El primer pasaje en el que nos queremos detener es aquel en el que Fedón le comenta a Equécrates con qué ánimo sereno enfrentaba Sócrates aquel momento (58 e 59 a 1): “me pareció un hombre feliz...de modo que me produjo la impresión de que no marchaba hacia el Hades sin intervención divina (θεία μοῖρα)”⁴⁵. Antes de escuchar palabras del mismo Sócrates referidas al ámbito divino, encontramos esta expresión del mismo Fedón dirigida a Equécrates, que anticipa la impresión que le causó la serenidad del filósofo. Tal impresión no era otra que la de un hombre acompañado por una *theía Moira*. Algo de lo divino se jugaba ya en ese hombre a punto de morir. Ese acompañamiento divino no es algo casual si pensamos, por un lado, en el decurso de toda la vida socrática y en su íntima convicción de prestarle un servicio al dios (*Apo-*

44 Cf. *Fedro*, 246 a y ss. Aquí se encuentra la narración del mito del carro alado en el que Sócrates describe muy gráficamente cómo se comporta el alma.

45 Las traducciones del *Fedón* aquí consignadas pertenecen a la edición de Conrado Egger Lan, *Fedón*. Editorial Eudeba. Buenos Aires. 1971.

logía); por otro lado, resulta recurrente en el diálogo la firme confianza del filósofo en poder estar junto a dioses justos y buenos.

En relación con nuestro enfoque que pretende poner de manifiesto, entre otras cosas, la importancia del carácter protréptico de las palabras del filósofo, resulta particularmente importante el carácter apologético que tendrán gran parte de sus intervenciones. Esto procede de las dudas planteadas por sus interlocutores, en particular de parte de Cebes. Éste plantea cierta contradicción en lo dicho por Sócrates ya que, por una parte, el filósofo no debe despreciar a la muerte y, por otra, el filósofo se reconoce propiedad de los dioses. Sócrates, lejos de irritarse frente a esta objeción, se complace y ve aquí una oportunidad de ser más convincente de lo que fue ante el tribunal (63 a). Acepta este desafío y, gustosamente, realiza su apología con el propósito de despejar dudas en sus interlocutores (63 b): “Hablan con justicia, replicó Sócrates, pues me parece que quieren decir que es preciso que —como en el tribunal— *haga mi apología con respecto a estas cosas*”.

Resulta interesante observar cómo todo el planteo, que a continuación desarrollará Sócrates, será a modo de apología. Apología que conjugará, fundamentalmente en la parte final, mito y persuasión. En las expresiones que vierte Sócrates ante la objeción de Cebes, se percibe cómo este desafío de realizar una nueva apología va unido a una necesidad de ser más persuasivo de lo que fue en aquella otra oportunidad (63 b 4):

Manos a la obra entonces, repuso Sócrates: intentaré defenderme ante ustedes en forma más convincente (*pithanóteron*) que ante los jueces. En efecto, si yo no creyera, oh Simmias y Cebes, que ante todo he de marchar junto a otros dioses, sabios y buenos, y además junto a hombres que han muerto, mejores que los de acá, yerraría al no irritarme por la muerte. Ahora bien, deben saber ustedes que mi esperanza de ir al encuentro de varones buenos no la he de sostener con mucha fuerza; pero en cuanto a marchar junto a dioses, ambos absolutamente buenos, si hay alguna cosa que pueda sostener con toda fuerza, es ésta. De manera que, por tales motivos, no me irrito como podría ser de otro modo el caso, sino que estoy esperanzado de que exista algo para los que han muerto y, según se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos.

La persuasión que se requiere en esta instancia no sólo es reconocida por Sócrates sino también es vista como una instancia necesaria por el mismo Simmias (63 c 8 y ss.):

Y entonces, Sócrates, exclamó Simmias. ¿Piensas marcharte guardando para ti solo tales ideas, o nos las participarás? Pues ciertamente me parece que se trata de un bien que nos es común; por lo demás, tu apología quedará hecha si con lo que digas nos convences.

La apología queda sujeta a la persuasión. De esto son conscientes tanto el filósofo como sus oyentes más próximos (Simmias y Cebes).

Un matiz particular cobra la tarea persuasiva a la que se encuentra abocado Sócrates cuando Cebes le expresa al filósofo que debe suponer que tiene ante sí niños que temen a la muerte como si fuese un cuco. Tal pasaje tiene lugar cuando Sócrates está desplegando el tercer argumento por el cual intenta probar la inmortalidad del alma. Ese argumento es una suerte de combinación de los dos precedentes (77 c – d). En ese contexto resulta significativo lo que expresa Cebes (77 e 3 y ss.):

Y Cebes echándose a reír, exclamó: trata de convencernos como si fuéramos miedosos, Sócrates; aunque, más que ser miedosos, lo que nos pasa quizá es que hay en nosotros como un niño que se asusta de esas cosas. Intenta entonces persuadirlo de que no tema a la muerte como a un cuco.

Pero para eso, dijo Sócrates, es necesario encantarle todos los días hasta haberlo exorcizado.

¿Y de dónde sacaremos un buen exorcizador ahora que nos dejas?

Grande es la Hélade, Cebes; y hay en ella por doquier hombres buenos; y también son numerosas las tribus de los bárbaros. Por todos esos lugares hay que explorar en busca de semejante exorcizador, sin ahorrar dinero ni penas, dado que nada hay más conveniente en lo cual podrían gastar dinero. Pero también es necesario que busquen ustedes mismos en cooperación, ya que tal vez no encuentren fácilmente hombres más capaces de hacer esto que ustedes mismos.

Quitar, de manera radical, el miedo frente a la muerte sugiere una tarea de encantamiento cotidiano. Esto no es otra cosa que la práctica filosófica dada en el hecho mismo de compartir el diálogo a lo largo del tiempo. Lo que Cebes pretende no es posible de un momento a otro. Sin embargo, en sus palabras, Platón está mostrando que lograr esa íntima convicción de que luego de la muerte el alma marchará junto a dioses justos y buenos, no se logra de un momento a otro, sino que emerge luego de haber dedicado una vida al ejercicio filosófico. Precisamente por eso Sócrates sugiere que deben buscar otro exorcizador en toda la Hélade. Interlocutores como Simmias y Cebes y —quizás, por extensión, Fedón, Equócrates y por qué no futuros lectores— deben tener en claro que tal tranquilidad ante la muerte deviene luego de una vida dedicada a la reflexión y a la práctica filosófica guiada por una suerte de encantador. Algunos pretenden interpretar aquí una autorreferencia del mismo Platón. Al hablar de encantador, no puede olvidarse la descripción que hace Diotima acerca de Eros al referirse a su nacimiento. Por ser hijo de Poros, dios de la abundancia, el dios del amor es, entre otras cosas, ingenioso, filósofo durante toda la vida, temible, hechicero, hacedor de encantamientos y sofista⁴⁶. Toda esta caracterización encuentra su correlato con la descripción que luego realiza Alcibíades acerca de Sócrates⁴⁷.

En relación con el carácter apoloético de las palabras de Sócrates, cabe destacar que la persuasión que aquí deberá lograr Sócrates es de mucha mayor importancia que la que realizó ante los jueces oportunamente. En efecto, persuadir a sus interlocutores acerca de la inmortalidad del alma supone una tarea no sólo más ardua sino también de mucha mayor trascendencia. Y para esto, el filósofo echará mano no sólo de valiosos argumentos derivados de todo el pensamiento lógico sino también de una narración mítica al final del diálogo.

Precisamente en esta última parte nos detendremos para observar allí cómo aún esos relatos míticos/alegóricos, que escapan a la dinámica dialógica, persiguen, como uno de sus objetivos principales, la persuasión del interlocutor. Y es que aquí se jugará, probablemente, la instancia persuasiva más importante: persuadir de que, después de la muerte, el alma pervivirá y lo hará junto a dioses buenos y que para llegar a esta instancia no es indiferente la manera en que vivamos.

46 Cf. *Simposio*, 203 d.

47 Cf. *Simposio*, 215 b y ss.

Uno de los momentos previos más importantes antes de la narración del mito, lo constituye el sentimiento de *apistía* que embarga a Simmias. Si bien Cebes parece estar más o menos persuadido o, al menos, no tener argumentos para oponer, Simmias, por el contrario, se ve forzado a conservar dudas (*apistía*) dada la magnitud del tema y la debilidad humana. Sócrates percibe con claridad esta situación, la entiende y deja caer expresiones que denotan la necesidad de dedicarles a estas reflexiones más tiempo (107 b 3 y ss.):

“Hablas bien”, dijo Sócrates; “y yo diría más, en particular sobre las primeras tesis que tomamos como base: aunque sean dignas de fe para ustedes, conviene, no obstante, examinarlas con mayor precisión. Y creo que, si las recorren en toda su extensión suficientemente, darán con el hilo de la argumentación de la manera que más le es posible a un hombre. Y cuando esto resulte claro, no habrá ya necesidad de seguir buscando”.

La cita expuesta resulta particularmente interesante ya que, de acuerdo con las palabras del filósofo, aun cuando las primeras tesis hayan sido dignas de fe, se requiere más tiempo para el “trato” con ellas. Hay que recorrerlas en toda su extensión suficientemente (*hikanós*). Y si bien hay cierta limitación impuesta por la misma condición humana, tiene el filósofo, sin embargo, la convicción de que al final de ese recorrido, ya no habrá más necesidad de seguir buscando. A partir de esto, queda en claro que hace falta tiempo de encantamiento a través de la búsqueda compartida en estos temas. Hecha esta aclaración, Sócrates pasa a narrar el mito escatológico como una instancia de persuasión que parte de una íntima convicción filosófica y religiosa.

Comienza Sócrates la narración mítico-escatológica, habiendo dado por sentado, de alguna manera, la inmortalidad del alma⁴⁸. En su viaje al más allá, el alma no cuenta más que con su educación y crianza (*paideía kai trophé*). A partir de esta afirmación se concluye que el devenir mejor y más sabio sería lo único valioso para el camino hacia el Hades. En este ámbito de la práctica de la filosofía, y dentro del relato mítico-escatológico, resulta importante el camino de purificación que ha realizado el alma. En efecto, el alma que no se ha purificado, anda errante; por el contrario, la que ha pasado la vida de forma pura y mesu-

48 Cf. *Fedón* 107 c.

rada⁴⁹, encuentra a dioses como compañeros de viaje y guías. Ya en esta reflexión encontramos la convicción de que el alma que ha practicado la filosofía y se ha purificado tendrá contacto con los dioses quienes la asistirán guiándola.

Hay que destacar que esta narración del mito escatológico está inserta dentro de una cadena persuasiva⁵⁰. En efecto, luego de hacer una descripción de lo que le acontece al alma que ha vivido pura y mesuradamente, el filósofo declara haber sido persuadido por alguien⁵¹ de todo esto (108 c 7):

Aquella que, en cambio, ha pasado la vida en forma pura y mesurada, halla a los dioses como compañeros de viaje y guías, y habita en el lugar que individualmente le corresponde a ella. Ahora bien, hay muchas regiones maravillosas en la tierra, pero que no son, ni cualitativa ni cuantitativamente, como piensan los que suelen hablar de la tierra; alguien me ha convencido de ello.

La presentación de este mito no necesariamente debe ser entendida tal cual Sócrates la describe. Y aun cuando el filósofo echa mano de un mito escatológico, no por eso lo expuesto carece de la fuerza persuasiva que él ha buscado permanentemente en el diálogo. Él declara haber sido persuadido por alguien (“alguien me ha convencido de ello...”). No importa tanto si lo presentado es verdadero; es más, el filósofo reconoce

49 Cf. *Fedón* 108 c.

50 Resulta no poco frecuente que Platón, en varios de sus diálogos, exponga esta idea de que la persuasión puede continuar a partir de una fuerte persuasión del filósofo. Baste recordar para este punto el momento en que en *Simposio* Diotima termina su relato y Sócrates confiesa haber quedado persuadido y, a partir de este hecho, intentará continuar con la tarea persuasiva (*Simposio* 212 b y ss.).

51 Sumamente sugerente es la inserción de ese “alguien” (*tís*). No es el único lugar donde Platón acude a esta suerte de “tercero imaginario” que acude y tiene, de alguna manera, algún tipo de intervención. En este caso, no es poca la importancia dado que el filósofo declara haber sido persuadido por ese “*tís*” de estas cuestiones que, en definitiva, son las más importantes para fundamentar la importancia de vivir de acuerdo con la virtud. Por otra parte, vale la pena reparar en la nota a pie (n° 249) de Conrado Eggers Lan a este pasaje: en su última parte destaca Conrado que, de igual manera que en *Timeo*, “podríamos suponer que la estructuración del relato en su conjunto -así como, seguramente, la elaboración de más de un detalle-, y, desde luego, su aplicación escatológica, pertenecería a Platón, quien la habría hecho sobre la base de numerosos datos tomados de científicos diversos...”; por cierto, continúa Conrado, el mito platónico posee un claro simbolismo ético-religioso y una finalidad didáctica.

que le resulta demasiado difícil pensar que pueda ser así (108 d 3). Lo importante, en todo caso, es que se ha convencido sobre el aspecto de la tierra y sus regiones. Para Simmias esta declaración resulta suficiente; suficiente, deberíamos pensar, para quedar persuadido. A partir de esta convicción comienza el relato socrático sobre la geografía mítico-escolástica. Dentro de este relato, el filósofo narra que nosotros vivimos en alguna cavidad de la tierra aun cuando pensemos que nos encontramos en la parte superior y llamemos al aire cielo. Sin embargo, no sería esto así, sino que todas las cosas de arriba serían superiores a las que hay entre nosotros. Y si, precisamente, en relación con esto, resulta bueno/hermoso (*kalón*) contar un mito, vale la pena hacerlo ahora y contar cómo son las cosas⁵².

En el marco de este mito, a partir del cual Sócrates ha sido persuadido, encontramos un pasaje particularmente importante para nuestro enfoque. Nos referimos al fragmento de la narración en la que el filósofo explica cómo sería el destino de las almas en el más allá:

En cuanto a aquellos que son considerados como habiendo vivido en forma especialmente santa, son hechos libres y desembarazados, como de prisiones, de las regiones interiores de la tierra, y llegan hasta la morada pura que hay arriba y se quedan a vivir allí, sobre la tierra. Y, entre estos, los que se han purificado suficientemente por medio de la filosofía, viven absolutamente sin cuerpo por todo el tiempo siguiente y llegan a moradas aún más bellas que las anteriores que no es fácil describir ni alcanza ahora el tiempo⁵³.

La cita expuesta pone de manifiesto la convicción del filósofo de poder habitar en moradas absolutamente bellas aun cuando resulte difícil su descripción. La fuerza de esta convicción se desprende de una vida que se ha purificado suficientemente (*hikanós*) por medio de la práctica filosófica (114 c 2 y ss.). Tal purificación está asociada, como lo expresa al comienzo del diálogo, a un mandato divino, a una experiencia de lo divino. Recordemos que esta experiencia de lo divino es muy fuerte en muchos de sus diálogos. Precisamente a esto nos hemos referido en los pasajes referidos a *Apología* y *Simposio*.

52 Cf. *Fedón* 110 b.

53 Cf. *Fedón* 114 b – c.

A partir de todas las cuestiones en torno a las cuales se ha dialogado y a partir de lo expuesto en el mito escatológico, surge la conclusión de que hay que hacer todo de tal manera de poder participar de la virtud y de la sabiduría (114 c y ss.). Parece que escuchásemos una y otra vez esta exhortación socrática: cultivar la virtud en sus variadas formas y, en particular, la justicia y la sabiduría o prudencia. Lo vemos a lo largo de su obra, por caso en *Apología*, en *Protágoras* y en *Simposio*. No podía faltar en este diálogo que retrata las últimas palabras de Sócrates antes de dejar este mundo. Es que no se trata de la práctica de estas virtudes sólo por una cuestión de orden humano. Se trata de que sólo de esta manera podremos estar, luego de esta vida, junto a dioses buenos. Él sabe que es bella la recompensa y grande la esperanza. Sabe Sócrates, sin embargo, que un hombre sensato, o más precisamente, que tiene *nous* no verá como algo forzoso que las cosas deban ser de esa manera. Sabe que -en el marco de lograr la persuasión sobre qué le sucedería a nuestra alma en el más allá-, no se trata de ese *diatribein* propio del ejercicio dialógico en el que hay marcha y contramarcha a través de un acuerdo; se trata, más bien, de aportar algo de orden estrictamente personal, de su interior, de su experiencia de escuchar la voz del dios. Se trata, en esos últimos momentos de su vida, no sólo de persuadirlos de la inmortalidad del alma (cuestión que ya ha hecho con creces a través del decurso del diálogo), sino también de persuadirlos de que su alma llegará a bellas moradas y convivirá junto a dioses buenos. Y para esto pone a disposición esta narración del mito escatológico y cree, firmemente, que vale la pena correr el riesgo en creer que las cosas serán así. Para el filósofo, tal riesgo es hermoso (*kalós gár hó kíndynos*). Y en relación con estas cosas es conveniente encantarse a sí mismo/crear un encantamiento (*epádein*) para sí mismo. Parece que éste es uno de los últimos escalones de la persuasión que el filósofo pone en ejercicio. Persuadir a sus amigos de que, en relación con estas últimas cuestiones, esto es, el destino del alma en el más allá, vale la pena correr el riesgo de pensar que las cosas deben ser de manera similar a las relatadas y hay que realizar una suerte de encantamiento consigo mismo. Precisamente por este motivo declara Sócrates que, ya hace tiempo, prolonga su relato. Un ejercicio de encantamiento a sí mismo puesto a disposición de sus amigos. Ya en esta instancia, y luego de haber dedicado la vida al ejercicio de la práctica filosófica, resta crearse este encantamiento con la convicción de que el riesgo es hermoso y la esperanza grande.

Referencias bibliográficas

- Burnet, I. (1901). *Platonis Opera. Tomus II.* Oxford Classical Texts.
- Duke, E. et alii (1995). *Platonis Opera. Tomus I.* Oxford Classical Texts.
- Calonge Ruiz, J. Lledó Íñigo, E. García Gual, C. (1981). *Platón. Diálogos. I.* Editorial Gredos.
- Cornavaca, R. (1988). *La persuasión en Platón* [tesis de doctorado]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Friedländer, P. (1964). *Platon.* Band II Die platonischen Schriften. Erste Periode.
- Julia, V. (2004). *Platón. Banquete.* Introducción, traducción y notas. Editorial Losada.
- Szlezák, T. (1997). *Leer a Platón.* Versión española de José Luis García Rúa. Alianza Editorial.
- Szlezák, T. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie.* Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Walter de Gruyter.

Cosmogonía y escatología

El recurso persuasivo de Platón
a través del relato cosmogónico y escatológico

José Lissandrello (Comp.)

e-book

*Joaquín Vazquez
Natalia Rubino
Franco Lisa Ferrero
Melisa Gnesutta
Bruno Criaio
José M. Lissandrello*

La presente publicación pretende ser una contribución no solo para el área literario-filosófica, sino también para el área educativa y hasta política. En efecto, Platón se sirve de los relatos cosmogónicos y escatológicos para obtener ese “plus persuasivo” tendiente a exhortar a la práctica filosófica. Y tal práctica está en estrecha relación con su experiencia religiosa. Así, lo que le sucede al alma antes de ingresar al cuerpo y luego de terminar su vida en él depende, para el filósofo ateniense, de la manera en que se ha vivido. Lo religioso, lo filosófico y lo político constituirán tres ámbitos íntimamente entrelazados. Por otra parte, otros trabajos, en el marco de la recepción, se ocuparán de cómo estos relatos son retomados por pensadores (filósofos / poetas) de la posteridad. Cabe destacar la riqueza que constituye el hecho de que el equipo de investigación encargado de la producción de los artículos que se compilan aquí esté compuesto por colegas de distintas áreas: se entrecruzan miradas desde las Letras, la Filosofía, la Historia y la Psicología. Esas distintas miradas no solo se evidencian en los trabajos que se abocan a diálogos de Platón, sino también, y como ya mencionamos, en los trabajos que prestan atención a cómo la problemática abordada es retomada por autores posteriores.

ISBN 978-987-688-518-8



9 789876 885188

UniRío
editora | 10 años



Universidad Nacional
de Río Cuarto
Secretaría Académica