



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

TESIS

*El problema de la inmortalidad del alma en el
diálogo Fedón, de Platón.*

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN

FILOSOFÍA

PRESENTA

ALFONSO VELA RAMOS

DIRECTOR DE TESIS

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Dedicatoria, p. 3.

Agradecimientos, p. 4.

Introducción, p. 5.

Capítulo I. Antecedentes históricos que influyeron en la concepción de Platón sobre la inmortalidad del alma.

1.1. Del por qué diferenciar las fuentes de influencia en la concepción platónica de la inmortalidad del alma, p. 20.

1. 2. Influencias religiosas, p. 29.

1. 3. Influencias Filosóficas, p. 35.

1. 3. 1. Breve aproximación a la doctrina pitagórica de la inmortalidad, p. 40.

Capítulo II. Algunas notas sobre el concepto del alma en la Filosofía de Platón (al margen de su posible inmortalidad).

2. 1. El tema del alma dentro de los diálogos, p. 45.

2. 2. Sobre la complejidad de aprender el ser del alma, p. 47.

2. 2. 1. El alma tripartita, p. 49.

2. 3. El alma tripartita y su reflejo en el Estado, p. 51.

Capítulo III. El diálogo Fedón.

3.1. La estructura del diálogo, y su contexto dentro de la vida y obra de Platón, p. 57.

3. 1. 1. Breve exposición de la hipótesis a seguir, p. 65.

3. 2. El escenario de diálogo, p. 67.

3. 2. 1. Sócrates como arquetipo del justo, (admiración por su valor), p. 69.

3. 3. Preámbulo a los Argumentos encaminados a demostrar la inmortalidad del alma, p. 74.

3. 3. 1. La premisa axiomática de la dualidad (Alma vs Cuerpo), p. 77.

3. 4. Desarrollo de los argumentos demostrativos sobre la inmortalidad del alma, p. 87.

3. 5. El modo de vida y su repercusión en el más allá. (Un mito escatológico), p. 124.

Conclusión, p. 133.

Bibliografía, p. 136.

DEDICATORIA

A mi tierna madrecita, que en el último adiós le prometí cumplir con este compromiso. Aquí está, por fin para ti, que siempre te llevo en el más dulce recuerdo.

A mi padre, que emprendió el camino hacia la morada eterna. Gracias por tus enseñanzas.

A “mi pequeñita”, por compartir conmigo la ternura de su ser.

AGRADECIMIENTOS

A mi querido profesor y director de tesis, Mario Magallón Anaya, que con su paciencia y saber supo dar ánimos a este ingenuo, gracias por creer en mí. A mis sinodales: Dr. Mauricio Hardie Beuchot Puente, Dr. Roberto Mora Martínez, Dr. Victórico Muñoz Rosales y a la Dra. Ana Bertha De Jesús Hernández Villareal.

Y por supuesto, al buen Jesús por su amistad sincera e incondicional. Al “Dr. Vilchis”, que con su amistad y consejos colmados de delicadeza generó un singular efecto en mí. A Luis Fernando Gaytán, por su amistad y oportunas asesorías académicas. A mis amigos de las tardes perezosas: Enrique, Benito, Héctor, y Miguel, (gran maratonista). Al estimado Isaías, que ha sido paciente y buen consejero. Al maestro Juan por sus dilatadas exhortaciones. A mis compañeros del seminario de los miércoles por colaborar en mi formación. A los amigos del Colegio de Bachilleres, profesor Paco, Susana, Tere, por mencionar algunos. A Manuel, “el güero”, quien me proveyó de invaluable bibliografía. A don Jesús “OSHO” que completó considerablemente parte de los libros que hoy poseo. A mi familia que de una u otra manera han estado conmigo. A todos mi más sincero agradecimiento.

*Casi nadie tiene ya imaginación. Vivimos tiempos
Difíciles. ¿Quién tiene tiempo para imaginar otro
Mundo, con otras personas, un mundo más poético
y, por ende, más verdadero?*¹

Mircea Eliade.

Introducción

Al iniciar mi reflexión me percaté de dos posibilidades que deseo exponer con la finalidad de ir esclareciendo la intención y motivos del presente escrito. Por cierto, tengo que afirmar que en algún punto ambas se unen, y esto me permitió caer en la cuenta de que una no excluye a la otra, que dan sustento a mi decisión de enfrentar un tema como el de la inmortalidad, trascendencia de la personalidad, o superación del ocaso existencial que llega con la muerte. En otras palabras, motivos razonables que impulsan el preguntarse por el sentido final de la existencia. Empero, debo de aceptar que los elementos más simples y seguros que me indujeron a construir este trabajo, fueron, y aún lo son, de orden dramáticamente subjetivos, pero no se trata de exponer a detalle la historia personal para buscar así la comprensión de mi decisión, no es un relato íntimo, sin embargo esas inclinaciones personales encuentran su desarrollo en el material que a modo de recurso va uno reuniendo como plataforma de explicación a su motivo personal. Y en esa estructura teórica, literaria, científica, estadística etc.,

¹ Eliade Mircea, *Relatos fantásticos*, España, 1999, pág. 12.

puede el ponente sustentar el por qué de su investigación, pues es un material recuperable y objetivo para cualquier jurado que este destinado a calificarle en su trabajo. Por ejemplo un poeta, un literato o humanista en general puede exponer ante un público competente sobre el problema del amor, pero en el apartado en donde da de sí sus razones del ¿por qué?, no dirá que fue a causa de una decepción amorosa lo que entraña su motivo más real y último, no es que sea impropio, simplemente es insuficiente, empero si esto lo apoya con tratados e investigaciones que atrajeron su atención en virtud de su experiencia entonces permea de objetividad su análisis ya que utiliza una estructura verificable para cualquiera. Aclarado entonces ese punto, continúo.

Primera posibilidad. Esta surge, desde luego, después de haber leído ciertos textos de la obra escrita por Platón, en donde el tema del cuidado del alma es objeto muy digno de reflexión, además de que en algunos de esos textos el paraje final tiene que ver con la trascendencia de esa alma, piénsese por ejemplo en *la República*, *el Górgias* o *el Menón*, y mucho más después de leer *el Fedón*. Esto por un lado me justifica lo suficiente, en virtud de que el autor referido pertenece al conjunto de pensadores más importante y que más ha influido según la historia de la filosofía occidental, y los temas tratados por él, en su generalidad, son de un incuestionable interés para los estudiantes de la filosofía. Pero, por más atractivos que esos textos fuesen para mí, no me alcanzaba para afirmar que había una cantidad considerable de personas, incluso ajenas al estudio filosófico, a las que podía inquietarles un tema de esa naturaleza. Sin embargo, el quedar unido a ciertos contenidos específicos hace que esté uno alerta a las posibles referencias a ellos, y eso permitió que me percatara más fácilmente de que una idea así aún

no está excluida de mi entorno, pues el común de las personas sigue expresando ciertas creencias al respecto, ya sea por herencia familiar, tradición social o religiosa. Y desde luego, el darme cuenta de eso me obligó a buscar en dónde podrían estar las fuentes de esas creencias. Y el lugar ineludible fue el de la historia de las religiones, sitio en el que el tema sobre la inmortalidad es objeto central en la construcción de muchas de ellas. Eso, sin duda, me hace confiar en mi afirmación de que la cuestión que aquí trato es histórica, y por tanto, no de una pertenencia privativa y personal, sino expresión cultural; a tal grado que se encuentra presente en la meditación de Platón. Pero, al sumergirme en esa búsqueda y caer en cuenta de que en efecto existe una participación con respecto a semejante inquietud se me ha aclarado el hecho de que han existido civilizaciones alejadas entre sí, y que muy posiblemente la comunicación entre ellas no se ha dado, que sustentan como elemento unificador del que son partícipes, precisamente la inquietud compartida con respecto a la inmortalidad, y esto me conecta con la *segunda posibilidad* que me orilla a preguntarme si ¿no será acaso, que la inquietud por la inmortalidad o la trascendencia es parte constitutiva del ser del hombre? como ya lo insinué arriba. Es tal vez en la expresión compartida de las religiones en torno a aquel elemento, donde encuentra respuesta efectiva esta pregunta que me hago. Entiendo que el responder a la interrogante que me formulo me llevaría por otros caminos, sin embargo, pienso es lugar ineludible si se sigue profundizando en las reflexiones. Empero, para efectos del presente estudio, considero que el hecho de que la cuestión tenga arraigo histórico, y que su impacto sigue vivo, justifican lo suficiente el emprender una investigación de esta índole.

Comprendo también que el acercarme a un tema así requiere que se haga desde una postura en particular, en donde la respuesta a la duda contenga todo un cuerpo explicativo, pues el construirlo por mi cuenta requeriría no de un trabajo de tesis, sino de una empresa para toda la vida. Es por eso razonable que lo mire a través de ciertas categorías, pues el hacerlo de un modo contrario asegura el extravió en todo un mar de contenidos. Y para eso me dirijo a averiguar cómo responde Platón desde sus categorías a una pregunta de carácter general. Soy también consciente de que se me puede preguntar ¿y por qué averiguarlo desde la filosofía platónica? a ello respondo así: Al ser esta una tesis de filosofía estoy obligado a investigar los contenidos que trabaje desde una postura propiamente filosófica. Dos: al ser Platón una de las figuras de mayor influencia en el mundo de la filosofía occidental, del que somos herederos, se quiera o no, y por ser este una autoridad en el tema, a partir de las profundas reflexiones que elabora en torno a él, y por la potencia de penetración, convincente para muchos entendidos, intentando fincar sus afirmaciones en argumentos racionales que satisfagan el anhelo intenso de aproximarse a un tema así, con pulcritud objetiva, que hablen no solo al hombre de su tiempo, sino a todo aquel sujeto racional de cualquier tiempo venidero. Pienso, son razones suficientes para decidirse abordar el tema desde la filosofía de este autor.

Así, entonces, atendiendo a las reflexiones anteriores, el problema se nos muestra como propiamente humano, no restringido a un ámbito, o dimensión académica en particular. Y en función de ello, mi investigación se centra en las respuestas que ofrece Platón en el texto a ello destinado, *el Fedón*, asentando una serie de sólidos razonamientos encaminados a dar certeza en un tema tan

escurridizo. Y finca sus razonamientos en su afamada teoría de las ideas, exponiéndola de tal manera que de pronto el lector se ve envuelto por los principios que en función de ella se van ofreciendo poniendo a prueba la capacidad de respuesta de su propia filosofía. Pero además, se nos muestra el pensador práctico, que arroja esperanzas de trascendencia para los que lleven una vida recta y buena, el deber ser vinculado al sentido final de la existencia, esto es una vía eminentemente ética.

Empero, es razonable que al realizar afirmaciones, de cualquier índole, se justifique la fuente o causa que nos motivó a hacerlas. Es por esa razón que estoy obligado a fundamentar cuando digo que la inquietud por la inmortalidad está presente a lo largo de la historia, y por supuesto, es necesario recurrir a aquellos textos que den peso y significado a semejante aseveración. Por tal causa, pasare a la revisión de textos que den valor de realidad a mis aseveraciones.

Se puede decir entonces que, la constante presencia de esa intranquilidad en la historia humana, y lo relevante que puede llegar a ser para la vida, pienso, validan suficientemente la elección del tema².

Así pues, es necesario recurrir a los datos probatorios que den fuerza a la afirmación, citando algunos de los textos más representativos de las religiones antiguas de mayor impacto; entre las que encontramos a la Mesopotámica,

² Pensemos que al hablar del alma y sus atributos, nos enfilamos por lo regular a la dimensión religiosa, y damos por supuesto, que toda temática vinculada con esa región es portadora de una honda importancia, pues el impacto social ejercido desde ahí no se pone en duda, véase en este sentido Mircea Eliade, *La búsqueda, historia y sentido de las religiones*, Barcelona, España, 2000, p. 7 y ss., Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión, estudios y textos*, España, 2001, p. 13 – 43, Xavier Pikaza *Para comprender, hombre y mujer en las religiones*, España 1996, p. 10.

Egipcia, e Hindú entre otras.³ Ahora, la selección de esas antiguas culturas tiene como base dos aspectos que deseo señalar:

Primero. Se detecta una importancia de primer grado, en tanto se les atribuye influencia directa en culturas posteriores, es decir, fueron expresiones humanas de no poca magnitud en función del impacto logrado en manifestaciones espirituales más tardías⁴. Y añadamos que, cierta filtración de las mismas, (no sé hasta que punto, y en qué medida de manera acertada o equivocada) ha llegado a nuestros días. Por eso, es lícito decir que; en gran parte de la gama de pensamiento crédulo en poderes ocultos, bienhechores o maléficos, que se aceptan sin análisis crítico, se afirma cotidianamente que sus raíces vienen desde los primeros tiempos del antiguo Egipto o bien, de la India. Como ya dije, no se determina aquí la fidelidad con que se recurre a aquellas tradiciones arcaicas. Sin embargo, lo que sí es válido señalar, es que se habla incesantemente de ellas; figurillas y libros de penetración masiva corren por todos lados. Eso motiva a pensar que su importancia está bien trazada, y que los ecos de su influencia llegan hasta el presente.

Lo anterior nos permita hacer la siguiente deducción: *que culturas como la mesopotámica, egipcia e hindú son ineludibles en la revisión de los pueblos más importantes del mundo antiguo.*

³ La selección que aquí señalo tiene como base los estudios realizados por Mircea Eliade, quien reconoce la sobrada importancia de estas religiones en el mundo antiguo. Cf. Mircea Eliade, *Historia de la ideas y las creencias religiosas*, España, 1980, T. IV. Una selección similar la encontramos en el texto de José Luis Martínez, *El Mundo Antiguo, I, Mesopotamia, Egipto, India*, México, 1976.

⁴ Para analizar la importancia de las religiones de los pueblos que aquí menciono, y de su influencia en culturas posteriores, véase. Henri Charles Puech, *Historia de las religiones, vol. I y II*, México, D.F., 1998.

Segundo aspecto: Me decidí a citar textos de las religiones de ese mundo antiguo por dos razones.

Primera, son testimonios de concepciones sobre la inmortalidad, anteriores a la reflexión platónica.⁵

Segunda razón. Se puede suponer cierta pureza y autonomía en las concepciones religiosas de los pueblos que antes apunté. Esto es, que si se presenta alguna mezcla entre sus ideas, no se compara con la masa informe y abigarrada a que nos enfrentamos hoy, situación que por cierto, complica mucho la identificación de las corrientes-causa de esa masa informe. Esta segunda razón es más un supuesto optimista que pretende ver el fenómeno religioso de aquellos pueblos, como una expresión autónoma no determinada por una región en específico, es decir, que la inquietud por la trascendencia de la vida no fue hija de un lugar y cultura en particular, sino que es al parecer patrimonio del ser humano. *Baste decir que lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia y no una etapa de su historia.*⁶ Esta idea se ve reforzada cuando examinamos que se encuentran manifestaciones parecidas en nuestros pueblos prehispánicos, alejados materialmente de aquellas grandes culturas antiguas, y que aunque son

⁵ En ese sentido se puede preguntar ¿por qué no ir más allá?, abordando las primeras manifestaciones religiosas, es decir los tiempos más primitivos. Eso implicaría una labor bastante conjetural, intentando dar luz a etapas sujetas a una fuerte labor interpretativa. Tampoco se trata de mostrar todo lo anterior. Ahora, la influencia histórica-directa en el pensamiento de Platón,(Homero, sectas órficas, misterios de eleusis, etc.) la he pospuesto para el siguiente capítulo, pues requiere de un tratamiento más específico. Para mayores aclaraciones nos adherimos aquí al criterio expresado en textos de filosofía de la religión, véase. Manuel Fraijó, *Filosofía de la religión, estudios y textos*, p. 48.

⁶ Cf. Mircea Eliade, *La búsqueda, historia y sentido de las religiones*, Barcelona, España, 2000, p. 8.

posteriores, se les puede ver como prueba original de que esa inquietud parece ser fruto de la estructura del ser del hombre.

Es obvio que no voy a emprender aquí una revisión pormenorizada, del concepto alma, y su particularidad de inmortalidad, en cada una de las religiones que mencione, pues mi objetivo es solo mostrar que esa idea se ha hecho presente desde tiempos remotos.

Puedo incluso sumar otro motivo que me llevó a decidirme por el tema de la inmortalidad del alma; y fue el de percatarme que no era solo del interés de las religiones establecidas, sino que había sido materia de reflexión para el pensamiento filosófico, cosa que por cierto legitima aún más mi decisión. Y a la punta de esos que reflexionaron sobre semejante tema, no en orden al tiempo, sino a la importancia, se encuentra Platón, quien, por lo demás, ha sido una de las mayores influencias teóricas y culturales de occidente, y a él debemos gran parte de nuestra herencia espiritual. *“Ha escrito Alfred North Whitehead que la historia de la filosofía occidental podría reducirse a una serie de notas al pie de la obra de Platón”*.⁷

Pero pasemos a revisar la incidencia de la cuestión aquí propuesta, en los textos de las religiones ya mencionadas.

Uno de los escritos más antiguos que dan cuenta del ímpetu humano por preguntarse sobre el sentido de la existencia, la finitud del individuo al morir, o de su posible triunfo ante las tinieblas del ocaso de la vida, es el poema de Gilgamesh. Obra dotada de una gran sensibilidad, prueba de la grandeza

⁷ Cf. Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, 1976, p. 42.

espiritual del pueblo que habitó la cuenca de Mesopotamia. El texto en cuestión data del siglo XXV a.C., y está escrito en tablillas repletas con inscripciones cuneiformes.

Por su amigo Enkidu,
Gilgamesh
Lloraba amargamente
Mientras vagaba por la estepa
¿Deberé, por tanto, morir yo también?
¿No evitaré parecerme a Enkidu?
La angustia ha anidado en mi vientre? (Epopeya de Gilgamesh, Tablilla IX, l:1)⁸

El impacto por la muerte de su amigo impulsa al héroe del poema a cuestionarse sobre la finitud de su propia existencia.

que los gusanos
Le salieron por la nariz
Ahora, la muerte me asusta y he empezado a temerla
Y a deambular por la estepa
mi amigo
llevando el drama de mi amigo
He deambulado largo tiempo por la estepa
Llevando el drama de Enkidu, mi amigo, Enkidu, mi amigo al que tanto quería
Y que había vencido conmigo tantas pruebas,
La suerte común a todos los hombres lo ha derribado.
Seis días y siete noches le lloré
Negándome a sepultarlo,
Hasta
Durante largo tiempo
He deambulado por la estepa.
¿Cómo podría callarme?
¿Cómo permanecer impasible?
Mi amigo, a quien yo quería

Se ha convertido en arcilla.
Enkidu, mi amigo, a quien yo quería,
Se ha convertido en arcilla
Y a mí, ¿no me ocurrirá como a él, acostarme
Para ya no levantarme
Jamás, jamás? . . .(Ibídem. Tablilla, X, Línea 5-15)⁹.

⁸ *La Epopeya de Gilgamesh, (El gran hombre que no quería morir)*, edición de Jean Bottéro, Madrid, 1998, p. 183.

. . . Gilgamesh le habló a él,
A Utanapishtí el lejano:
Te miro,
Utanapishtí,
Y tu configuración no difiere de la mía:
No, tú no eres diferente,
Tú eres semejante a mí.
Solamente ya no tienes el coraje de combatir
Y estas ahí, tumbado sobre tu espalda,
En la indolencia.
Dime cómo, admitido a la asamblea de los dioses,
Obtuviste la vida sin final. (Ibídem, Tablilla II, Línea 1-5)¹⁰.

En los ritos funerarios de los vedas, nos encontramos con el siguiente texto¹¹.

Sigue, oh Muerte, tu propio camino,
Que los dioses no pueden recorrer.
A ti, que ves y escuchas, te digo:
No toques a nuestra progenie, nuestros héroes.
Borrando las huellas de Mrityus (personificación de la muerte) hemos venido
Dilatando el tiempo de nuestra existencia.
Seamos, pues, ricos en hijos y bienes, limpios,
puros y bien dispuestos para el sacrificio.

⁹ *Ibídem*. p. 198 – 199.

¹⁰ *Ibídem*. p. 215.

¹¹“Se le llama literatura védica al conjunto de textos religiosos de la India, compuestos en lengua sánscrita arcaica, que representan el canon de la religión védica o brahmanismo. Estas creencias tuvieron su origen probablemente en las tribus arias procedentes de occidente que llegaron a la India después de detenerse en Irán, a mediados del segundo milenio antes de nuestra era. *Los Vedas* –Veda significa saber, esto es, el saber por excelencia de las cosas sagradas—constituyen, pues, uno de los más antiguos monumentos del pensamiento religioso de la humanidad. Debieron componerse durante un periodo muy largo desde 1200 a. C., aproximadamente, hasta cerca de 500 a. C., antes del advenimiento del budismo. Están formados por cuatro colecciones, o *Shamitas*, de textos: I, *el Rig Veda*, o colección de himnos; II, *el Yajur Veda*, blanco y negro, de fórmulas rituales; III, *el Sama Veda*, o colección de melodías, y IV, *el Atharva Veda*, o colección de himnos y plegarias mágicas, poemas para ceremonias domésticas (matrimonio, funerales) y textos cosmogónicos.

Pertencen también a la literatura védica otros libros sagrados posteriores: los *Brahmanas* o tratados de disquisiciones ritualísticas acerca del principio supremo, Brahman; los *Aranyakas*, o libros del bosque y los *Upanishads* o doctrinas secretas.” Esta definición se encuentra en: Martínez, José Luis, *El Mundo Antiguo, Mesopotamia, Egipto, India*, México, 1976, p. 179.

Separados de los muertos están los vivos, ahora
nuestra invocación a los dioses se logra.
Para danzar y para reír aquí estamos,
dilatando el tiempo de nuestra existencia.
Este muro levanté para los vivos; nadie
Entre éstos, ningún otro toque este límite.
Por cien otoños prolongados vivan
Y bajo este monte a la muerte entierren. (Rigveda X, 18).¹²

En la literatura Hindú de los Upanishads¹³, se encuentra la siguiente concepción sobre el momento de la muerte.

Cuando este yo se debilita y queda confuso, como suele ocurrir, los alientos se reúnen en torno a él. Toma consigo estas partículas de luz y desciende al corazón. Cuando la persona va declinando, empieza a no conocer las formas. [Cuando su cuerpo se debilita y da señales de perder el conocimiento, el moribundo recoge sus sentidos, reúne todas sus fuerzas por completo y se centra en su corazón. *Radhakrishnan*].

Se unifica, no ve nada, dicen; se unifica, no huele nada, dicen; se unifica, no saborea nada, dicen; se unifica, no habla nada, dicen; se unifica, no escucha nada dicen; se unifica, no piensa nada, dicen; se unifica, no conoce nada, dicen. Se ilumina el punto de su corazón, y en virtud de esa luz, el yo parte bien a través de la boca, bien a través de la cabeza o por otras aberturas de su cuerpo. Y cuando así parte, la vida también le sigue. Y cuando la vida así parte, todos los alientos vitales le siguen. Se hace una misma cosa con la inteligencia. Todo lo que es inteligencia parte con él. Su saber y su obra se apegan a él, y lo mismo su experiencia pasada. (Brihad – aranyaka Upanishad IV, 4, 1-2).

Lo cierto es que, cuando una persona parte de este mundo, va al aire. Se le abre allí un agujero como la rueda de un carro, y por él asciende. Va al sol. Se le abre allí un agujero como de un lambara, y por él asciende. Llega a la luna. Se le abre allí un agujero como de un tambor, y por él asciende. Marcha al mundo libre de dolor, libre de nieve. Allí mora por eternidad de años (Ibíd. V, II, 1)¹⁴.

En ciega oscuridad se precipitan
Los que niegan el acceso a la existencia,
mayores son no obstante las tinieblas
de quienes tienen su placer en no nacer.

¹² *El Rig Veda*, Anónimo, México, 1989.

¹³ Cf. José Luis Martínez, *op.cit.*, p. 203. “*Upanishad*, significó en un principio, estar sentado a los pies del maestro, después paso a significar doctrina secreta.” Esta definición la encontramos en: *La ciencia del Brahman. Once Upanishads antiguas*, traducción del sánscrito, introducción y notas de Ana Agud y Francisco Rubio, Madrid, 2000.

¹⁴ Mircea Eliade, *op.cit.*, Madrid, 1980, T. IV. p. 343.

Distinto, dicen, tanto es del nacer
Como distinto es del no nacer, dicen también.
Esto es lo que hemos escuchado
De quienes no lo relataron.

Acceso a la existencia y la perdición,
Quien ambos los conoce juntamente,
Por la perdición la muerte atravesando,
Por el nacimiento obtiene la inmortalidad.

En ciega oscuridad se precipitan
Los que niegan el saber,
Mayores son no obstante las tinieblas
De quienes tienen su placer en el saber. (*Isa Upanishad*, L. 9-12)¹⁵.

En el antiguo Egipto, la cuestión sobre la muerte, el sentido y la trascendencia de la vida se presentan con claridad en los textos de las pirámides, recintos donde fueron sepultados algunos de los faraones de las dinastías V y VI, (2425 – 2300 a.C.).

Los egipcios no estaban interesados en la muerte en sí, sino en la vida posterior, y por eso llenaban las cámaras funerarias y las capillas de las tumbas con el botín acumulado en esta vida, el centro de atención obvio e inmediato de esta vida, el centro de atención obvio e inmediato de su existencia.

La muerte no era ni un enemigo ni un obstáculo, sino una vía de paso hacia otra existencia; el propósito de los egipcios no era nuestra absurda intención de eludir la muerte, sino la más conmovedora esperanza de no repetir la muerte, de hallar más allá de la muerte una vida que pudiesen disfrutar plenamente en ese nuevo estado.¹⁶

El faraón, después de morir, nos refieren los textos de las pirámides, se dirige a habitar su morada celeste.

Qué hermoso de ver, qué grato de contemplar, dicen los dioses, cuando este dios [se refiere al rey] sube al cielo. Su terror está sobre su cabeza, su terror está a su costado, sus encantos mágicos están ante él. Geb ha hecho por él lo que habría hecho por sí mismo. Los dioses y almas de Buto, los dioses y almas de Hieracópolis, los dioses del cielo y los dioses de la tierra le salen al encuentro.

¹⁵ *Upanishads*, prólogo de Ramón Panikkar, edición y traducción de Daniel de Palma, España, 2001.

¹⁶ Stephen Quirke, *La religión del antiguo Egipto*, Madrid, 2003, p. 185, ss.

Hacen un soporte para el rey Unis con sus propios brazos. Tú subes, oh rey Unis, al cielo. Sube a él en este su nombre <<Escala>> (476 – 479). [Una y otra vez encontramos la afirmación de que las puertas dobles del cielo se abren al paso del faraón]...

Marchan tus mensajeros, corren tus veloces mensajeros, se apresuran tus heraldos. Anuncian a Ra que has llegado, este rey Pepi (1539-1540). Este rey Pepi halló a los dioses en pie, revestidos de sus ornamentos, con blancas sandalias en los pies. Ellos dejan caer en tierra sus blancas sandalias, se despojan de sus ornamentos. <<Nuestro corazón no tuvo alegría hasta que tú llegaste>>, le dicen ellos (1197).

Del mismo modo que él [Osiris] vive, vive también este rey Unis; del mismo modo que él no muere, tampoco muere este rey Unis; del mismo modo que él no perece, tampoco perece este rey Unis. (219).¹⁷

Si bien es cierto que el fenómeno de la muerte es lugar inevitable al que todo ser humano debe de llegar, también es cierto que ese hecho es motivo de expresiones humanas en torno a él. Esas manifestaciones específicas no escaparon a las culturas antiguas precolombinas¹⁸. Pues a pesar de que son expresiones más recientes, y por cierto alejadas geográficamente de aquellos pueblos antiguos, no por ello carecen de valor, mostrándose así, que la inquietud parece ser indiferente al lugar y momento cultural. Así lo muestran los ritos funerarios de los aztecas.

Las ánimas de los difuntos que iban al infierno son los que morían de enfermedad, ahora fuesen señores o principales o gente baja, y el día que alguno se moría, varón o mujer o muchacho, decían al difunto echado en la cama, antes que lo enterrasen: <<¡Oh hijo!, ya habéis pasado y padecido los trabajos de esta vida; ya ha sido servido nuestro señor de os llevar, porque no tenemos vida permanente en este mundo, y brevemente como quien se calienta al sol, es nuestra vida; hízonos merced nuestro señor que nos conociésemos y conversásemos los unos a los otros en esta vida, y ahora, al presente, ya os llevó el dios que se llama *Mictlantecutli*, y por otro nombre *Alcunahuácatl* o *Tzontémoc*, y la diosa que se dice *Mictecacíhuatl*,

¹⁷ Mircea Eliade, *ob. cit.*, Madrid, 1980, T. VI. p. 368-369.

¹⁸ Acaso se puede cuestionar por qué dar saltos tan radicales en el tiempo. Mi razón principal, es que deseo mostrar que la inquietud sobre la inmortalidad parece tener características universales, lo que implica que no es particularidad de ciertos pueblos, y eso lo ejemplifico a través de las manifestaciones que aparecen en nuestros antepasados directos, que a su vez son muy lejanos de aquellas inmensas culturas arcaicas.

ya os puso por su asiento, porque todos nosotros iremos allá, y aquel lugar es para todos y es muy ancho, y no habrá más memoria de vos; y ya os fuisteis al lugar oscurísimo que no tiene luz, ni ventanas, ni habéis más de volver ni salir de allí, ni tampoco más habéis de tener cuidado y solicitud de vuestra vuelta. Después de os haber ausentado para siempre jamás, habéis ya dejado a vuestros hijos, pobres y huérfanos y nietos, ni sabéis como han de acabar, pasar los trabajos de esta vida presente; y nosotros allá iremos a donde vos estuviéredes antes de mucho tiempo... ..Y más, hacían al difunto llevar consigo un perrito de pelo bermejo, y al pescuezo le ponían hilo flojo de algodón; decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban un río del infierno que se nombra *Chiconahuapan*; y en llegando los difuntos ante el diablo que se dice *Mictlantecutli* ofrecíanle y presentábanle los papeles que llevaban, y manojos de teas y cañas de perfumes, e hilo flojo de algodón y otro hilo colorado, y una manta y un *maxtli* y las naguas y camisas y todo hato de mujer difunta que dejaba en el mundo todo lo tenían envuelto desde que se moría. A los ochenta días lo quemaban, y lo mismo hacían al cabo del año, y a los dos años, y a los tres años, y a los cuatro años; entonces se acababan y cumplían las obsequias, según tenían costumbre, porque decían que todas las ofrendas que hacían por los difuntos en este mundo, iban delante el diablo que se decía *Mictlantecutli*; y después de pasados cuatro años el difunto se sale y se va a los nueve infiernos, donde está y pasa un río muy ancho, y allí viven y andan perros en la ribera del río por donde pasan los difuntos nadando, encima de los perritos¹⁹.

Después de esta breve revisión que tiene por objeto mostrar la incidencia de la inquietud por la inmortalidad en algunas de las religiones más antiguas e importantes, se puede concluir que el problema es histórico, que latió con gran vigor, y que no se debe de asegurar que es una cuestión ya superada o resuelta. Situación que me encamina a pensar que es una duda que captó fuertemente, y aún lo hace, la atención del hombre²⁰. Y que por ser tal su importancia tiene los

¹⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, Libro III, capítulo I*. Comienza el apéndice del tercer libro. De los que iban al infierno y sus obsequias, México, 1989, p. 289-290.

²⁰ Pienso, que la coincidencia observada en las distintas religiones nos lleva a la sospecha de que el ser humano es movido por alguna causa a expresar ideas que superen la dimensión de lo concreto material, es decir el mundo del devenir. Es esto un anhelo, o convicción para algunos, de un mundo donde su vida no termine, es decir, ser en verdad inmortal. Pero, al preguntarnos por la causa primera que lleva al hombre a cuestionarse, si su vida llega a término con su muerte, asumiendo que es pregunta común en muchos pueblos, de alguna manera ahondamos en lo que es su ser o esencia, y así nos situamos en un ámbito específico como es el de la antropología filosófica. Bástenos con mencionar ese problema, pues si bien el interés que suscita no carece de méritos para profundizar en él, no es cometido de este trabajo intentar resolverlo.

Alfonso Vela Ramos

meritos para seguir reflexionándola, asumiendo que Platón, como eje central de mi investigación, enfrentó el problema intentando ofrecer respuestas satisfactorias.

Capítulo I. Antecedentes históricos que influyeron en la concepción de Platón sobre la inmortalidad del alma.

1.1 Del por qué diferenciar las fuentes de influencia en la concepción platónica de la inmortalidad del alma.

Como ya se ha mencionado, la idea sobre la inmortalidad se presenta en una gran cantidad de culturas antiguas, y la inquietud que impulsó a los hombres a dirigir su pensamiento hacia esos misterios es difícil de precisar.

A Platón por su parte no le fue ajeno el problema, antes bien la potencia reflexiva de este autor quedó bien sentada en esa dirección, y no pocos de sus textos dan testimonio de ello, *el Fedón* se nos muestra como la prueba más clara de esta afirmación, y es por esa razón el objeto central de la actual investigación.

Pero, también se debe de observar que las consideraciones a las que llegó no fueron en su totalidad producto único y original de su actividad reflexiva, sino que ya estaba influido por toda una carga de ideas expresadas en torno al problema de la inmortalidad del alma.²¹ Esas elaboraciones mentales que dejaron una honda

²¹ Los distintos especialistas en la obra platónica y en la filosofía de la antigua Grecia están de acuerdo en atribuir una influencia órfica y pitagórica cuando se trata del problema de la inmortalidad del alma. Presento aquí algunas de estas afirmaciones: “Los modernos cultivadores de la historia de la religión han recorrido un largo camino así en la investigación de los detalles de esta religiosidad órfica como en la demostración de su influencia sobre la filosofía. Según Macchioro, que es ciertamente un partidario extremo de la teoría de la influencia órfica, las enseñanzas de Heráclito y Platón son ampliamente órficas por su origen”. Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1992, p. 63. “La vida del filósofo en su totalidad es un entrenamiento para la muerte, con desprecio del cuerpo y todas sus obras. Éste es un simple impedimento para la mente, que debe ser instruida para encerrarse dentro de sí misma en libertad y pureza.... En todo esto se muestra Platón profundamente influenciado por las religiones místicas con sus teletai (iniciaciones) y especialmente los escritos y preceptos órficos, que él asignó a la filosofía... Platón, por lo tanto, transfiere tranquilamente a los filósofos los beneficios que los misterios prometían a sus iniciados, pero esto no significa que los tratase con ironía o desdén. Por doquier su obra está saturada del lenguaje de

huella en el pensamiento de Platón llegaron a él por los causes de la religión y el de la filosofía. Sin embargo resulta muy complicado establecer con absoluta independencia las ideas religiosas y las filosóficas, en torno a éste tema al modo de expresiones autónomas sin contaminación o influencia mutua. Ahora, para mayor claridad en la exposición intentaré distinguirlas, y afirmar explícitamente que existen diferencias notables entre sí, en caso de que los datos de que disponemos nos den la pauta para ello, sin desconocer por supuesto lo complicado que suele ser, pues ni en algunos de los círculos más especializados como se puede verificar llegan a ponerse de acuerdo²². Hacemos este esfuerzo con

pureza, santidad e iniciación de los misterios y su concepción del filósofo está coloreada por la propia de los iniciados. Hay que aceptar que los misterios han ejercido un influjo importante sobre su pensamiento, especialmente los órficos, cuya hostilidad contra el cuerpo era tan acusada". W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, T. IV, Madrid España, 1990, p. 315 – 316. "Se cree reconocer el punto en el que Platón se apropia del mito órfico del Más Allá en la Apología y en el Gorgias, allí donde se encuentra ese mito por primera vez en la obra platónica". Paul Friedländer, *Platón (verdad del ser y realidad de la vida)*, Madrid España, 1989, p. 173. "Probablemente bajo la influencia órfica, los pitagóricos desarrollaron su forma de vida como proceso gradual de purificación. Pero esta psyche inmortal era para ellos la potencia intelectual del hombre, y la purificación se lograba en gran medida a través de una estricta educación científica, que para ellos era matemática... De ellos debió provenir la concepción del intelecto como la parte más noble e inmortal del hombre y la idea de salvación a través del conocimiento, idea magníficamente expresada en el Fedón y que platón mantuvo hasta el final". G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid España, 1987, p. 191. "Pero la dogmática de los órficos lo era todo menos un canto alegre a la vida. Más bien tenemos en ella una extraña mezcla de ascética y mística, culto a las almas y esperanza de un más allá, lo que ciertamente resultaba muy extraño para el pueblo de Homero. El alma no es ya sangre, sino espíritu; procede de otro mundo; se halla desterrada en esta tierra como castigo de una culpa anterior; está encadenada al cuerpo, con el que tiene que hacer un largo camino hasta que se vea libre de la sensualidad.... Hallamos reflejos de las concepciones órficas sobre la suerte de las almas tras la muerte en los grandes mitos escatológicos de los diálogos de Platón Gorgias, Fedón, y República". Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, T. I, Barcelona España, 1997, p. 44 – 45.

²² En este sentido Hirschberguer se pronuncia de la siguiente manera: "Más detalles sobre Pitágoras no tenemos. Su figura está aureolada por la leyenda. No debió de escribir nada. Pero en torno a él reunió a un grupo de hombres, formando una especie de comunidad o asociación, que conservó fiel y tenazmente las ideas del maestro y las transmitió oralmente. La comunidad tenía una estructura filosófica y ético-religiosa, con un fuerte tono ascético. De la fisonomía espiritual de esta sociedad hemos de concluir que Pitágoras se movió en la dirección del dualismo órfico, que tomó de los órficos la doctrina de la transmigración de las

la intención de respetar una secuencia lógica, que en última instancia, pienso siempre es bien recibida²³.

Por otro lado, considero que es muy valioso el que contemos en la actualidad con una serie de material, bastante acreditado por cierto, con el que podemos averiguar los antecedentes conceptuales históricos que influyeron en el pensamiento filosófico de algún autor de la antigüedad, y con Platón no se da la excepción. En relación a las ideas sobre la inmortalidad del alma, en la vieja Grecia, y que tuvieron eco en el pensamiento del fundador de la academia, nos encontramos, por ejemplo, con los eminentes trabajos de Erwin Rohde,

almas, que cultivó toda clase de ciencias y que personalmente poseyó un marcado temperamento de jefe moral y político". Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, T. I, Barcelona España, 1997, p. 49. Sin embargo en el texto *Los filósofos presocráticos*, Kirk y Raven son más cautos a la hora de tratar ambas tradiciones, distanciándose de la opinión de Hirschberger al transmitirnos lo siguiente: "Con ser poco lo que conocemos sobre Pitágoras mismo, es aún menos lo que sabemos de sus inmediatos seguidores. No cabe duda alguna de que Pitágoras fundó en Crotona una especie de hermandad o asociación religiosa, pero no existe prueba fidedigna alguna que sustente la opinión, muy difundida, de que estuviera modelada sobre las sociedades de culto órficas". G.S. Kirk y J.E. Raven., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1985. p. 310. Y todavía más sensata es a mí parecer aún la versión de los mismos autores, en la revisión que hace M. Schofield. "Hubo, sin duda, diferencias entre los órficos y los pitagóricos. Los órficos, p. e., depositaban la autoridad de su doctrina en los libros, mientras que los pitagóricos rehuían la palabra escrita. Los pitagóricos constituían, sin duda, una, secta (o sectas), mientras que la expresión «órficos» parece que designaba, por lo general, practicantes individuales de técnicas de purificación. En general, no se identifica tampoco a órficos y pitagóricos ni se les asocia íntimamente entre sí en los testimonios de los siglos V y IV. Es mejor probablemente pensar en movimientos religiosos diferentes que mutuamente se tomaron prestadas ideas y prácticas en una gran medida". G.S. Kirk, J.E. Raven, y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, edición revisada por M. Schofield Madrid, 2008. p. 298. Como se puede observar no se da en la exegesis de los especialistas la apreciada unidad de criterios cuando de un tema no poco escabroso se trata.

²³ *Vid. supra.* notas 21 y 22. Como se puede distinguir suele hacerse referencia a órficos y pitagóricos en un bloque como si se tratara de los mismos. Mi experiencia en la relación con los textos especializados me ha llevado a la convicción de que se debe de guardar cierta distancia con respecto a esta visión, pues no son exactamente iguales los motivos y objetivos de cada una de estas corrientes.

Bremmer²⁴, Kirk, Raven, Guthrie, Jaeger, Giorgio Colli, Giovanni Reale, Antonio Gómez Robledo, etc. Este último que gustó mucho de apoyarse en Rohde, o bien los lúcidos comentarios de, Grube o Gomperz, por mencionar algunos de entre muchos otros. Pero, profundicemos algo más en la división de las fuentes que dieron origen a las ideas de Platón sobre la inmortalidad.

Tal vez se podrá pensar con cierto espíritu de duda qué sentido tiene distinguir las fuentes que influyeron en el pensamiento de Platón cuando se habla sobre sus tesis con respecto a la inmortalidad del alma. Por supuesto no nos opondríamos a esa duda neciamente en caso de que se nos formulara, más justo sería ofrecer argumentos convincentes que avalen la decisión asumida. Y así, con cierta intención previsor, es que optamos por exponerlos. Bien, ya hemos señalado que suele ser complicado distinguir las características propias de órficos y pitagóricos, incluso los lectores más críticos tal vez nos opondrían si el orden en que citamos a estas fuentes tiene algo que ver con el tiempo en que fueron recibidas por Platón, es decir si primero tuvo contacto con órficos que con pitagóricos, o al revés. A ellos, y en la intención de ir adelantando una respuesta a esas posibles dudas, decimos que; el poner a uno u otro en primer lugar no altera sustancialmente el objetivo que pretendemos satisfacer. Pues no se trata de mostrar de quien tuvo datos primero, o ¿cuál fue el que en inicial instancia despertó su curiosidad?, aunque esto pudiera ser objeto de investigación y no de poco interés por cierto. De antemano declaramos no estar este punto contemplado aquí. Más comprometidos

²⁴ A pesar de contar con la ya clásica obra de Rhode, *Psiqué*, y de su bien ganado prestigio entre los círculos de especialistas que por muchos años lo acogieron como libro básico, el texto de Bremmer, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, amplía en profundidad y precisión los conceptos expresados por el ya clásico autor alemán. Cfr. Jan N. Bremmer, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, 2002.

por supuesto nos sentimos, cuando se nos invita a profundizar en las diferencias de las dos corrientes, sin desconocer desde luego que tal vez no sean las únicas. Sin embargo aquí nos amparamos en la crítica especializada, y que como ya expusimos, cuentan a órficos y pitagóricos entre los movimientos más influyentes dentro de la idea platónica sobre la inmortalidad.

Como se ha dicho, la tradición menciona habitualmente en un solo bloque al pensamiento órfico-pitagórico como si se tratara de una estructura conceptual-religiosa homogénea. Difícilmente se detienen a explicar que si bien existen muchos puntos de encuentro también hay otros que garantizan enconadas diferencias, y es justamente a esos puntos a los que debo la separación que hago aquí de esas fuentes. A una como influencia religiosa y a la otra cómo filosófica.

Un elemento importante de diferencia entre ambos movimientos es el Dios inspirador. Para Pitágoras su Dios era Apolo. Para los órficos fue Dioniso. Orfeo es quien habría reconciliado la religión dionisiaca con el culto a Apolo, ahora si este dios conducía intuiciones e inspiración de los pitagóricos no es de extrañar que estos últimos hubieran llegado a tener influencia sobre los órficos. De esta manera se evitarían tensiones u oposición entre los dos movimientos derivada de la rivalidad entre los dioses representativos. Empero, lo que si podemos identificar es que el hecho de que los dioses inspiradores fueran distintos, en un inicio, da garantía de una diferencia significativa.²⁵

²⁵ Por ejemplo en los eminentes trabajos de Guthrie sobre Orfeo encontramos la siguiente reflexión sobre relaciones y diferencias de ambos sistemas. "...de una estrecha relación e interacción entre ambos sistemas. Pero hay diferencias también. En primer lugar, cuando se trata de pitagóricos, poco o nada se oye hablar de Dioniso o Baco. El dios de Pitágoras era Apolo. Para el siglo VI, por supuesto, estos dioses no eran enemigos: coexistían reconciliados en Delfos, el centro del culto apolíneo, y la misma historia órfica cuenta cómo, después del ultraje cometido por los Titanes contra Dioniso, fue Apolo quien, por orden de Zeus, recogió los

Otro punto a señalar sobre el distanciamiento conceptual que podemos referir entre ambas corrientes lo describe claramente Guthrie en las líneas que a continuación reproducimos.

Más importante es el hecho de que el pitagorismo era una filosofía tanto como una religión. En su teoría del alma humana y en sus preceptos de vida pura puede haber sido idéntico al orfismo, pero no cabe decir lo mismo de su cosmogonía. La cosmogonía órfica es mítica, expresada en términos de agentes personales, de matrimonio y procreación. El mundo de Pitágoras es de origen divino, pero él buscó una explicación de ese mundo en términos racionales y, particularmente, matemáticos.²⁶

Es muy explícito Guthrie en la separación que procura dejar señalada, y me parece da fuerza a nuestra decisión de tratar independientemente las dos tradiciones o sistemas. Incluso es posible proponer sin un reparo acuciante, que el mencionar inocentemente en bloque a órficos y pitagóricos como si se tratara de una homogeneidad de pensamiento no es inequívoco.

Y subrayemos lo que el mismo autor dice sobre el pitagorismo, “*Más importante es el hecho de que el pitagorismo era una filosofía...*”²⁷ En efecto, el pitagorismo cumplía con una serie de características definidamente filosóficas. Los órficos se

restos del niño divino y los llevó a su propio santuario. Según la leyenda que trae Esquilo, el mismo Orfeo, en una época anterior, cuando aún había enemistad entre ambos dioses, incurrió en la cólera de Dioniso al abandonarlo por Apolo. En general, Orfeo aparece en la historia más bien como una figura apolínea, y los órficos deben de haberse complacido en mostrar que la reconciliación de ambos dioses se había debido en parte al influjo de Orfeo al modificar la religión dionisiaca haciéndola más aceptable para el dios hermano. La diferencia, pues, no es una contradicción, y no impediría a los pitagóricos aceptar o inclusive (como parece que ocurrió) originar una parte considerable del dogma órfico; empero, es suficiente para mantener distintos ambos sistemas, fraternos pero no idénticos. Podría compararse esto con la posición de dos ciudades, en un país donde el culto de los santos está vigorosamente desarrollado, que aceptan ambas el cuerpo dogmático del cristianismo pero tienen diferente santo patrono”. Cfr. W.K.C. Guthrie. *Orfeo y la religión griega*. Madrid, España. 2003. p. 281.

²⁶ *Ibid.*, p. 281.

²⁷ *Ibid.* p. 281.

enlistan dentro de los movimientos religiosos, sus preceptos y modo de vida respondían más a la necesidad popular, sin imponerse un aislamiento, es decir, es probable que respondieran con una actitud más participativa, menos excluyente, no era precepto suyo encriptar las enseñanzas reservándolas solo a la comunidad. Los pitagóricos mantenían una actitud hermética si de su conocimiento sectario se trataba, se mantenían como un grupo cerrado, que no compartían sus enseñanzas con la esfera social. Por supuesto los pitagóricos sostenían un espíritu más vinculado con la idea de una elite moral-intelectual. Y si estas características acentúan la diferencia entre ambos sistemas, entonces podemos sospechar desde lo que ellas describen, que Platón se aproximó y comprendió distintamente los dos movimientos. El sistema órfico se muestra más popular y asequible que el pitagórico. Por otro lado, y fiel a su alma filosófica, Pitágoras aducía la posibilidad, apoyado en su esfuerzo, y no menos en su poder reflexivo, de dar explicación a creencias que intuía eran en esencia ciertas, tratando de dar así fundamento a expresiones que eran de origen mítico.

Aunque el paralelismo no puede llevarse exactamente, pues la traducción a términos matemáticos y filosóficos implicaba naturalmente cierta alteración también de las ideas, con todo, en muchos aspectos, un sistema es la contraparte mítica del otro. Sería una inevitable conclusión, aun cuando no estuviese abonada por otras pruebas, que Pitágoras trabajaba sobre un trasfondo mítico. Esto se ha dicho también de la escuela milesia, pero podemos estar seguros de que Pitágoras no estaba, como los de esa escuela, influido solo inconscientemente por un trasfondo mitológico que su razón había rechazado como falso, sino que, procuraba deliberadamente dar cuenta racional de creencias que consideraba en esencia verdaderas...²⁸

Probablemente Platón aprendió de Pitágoras la manera de enfrentar los problemas ontológicos. En muchas ocasiones es una intuición expresada bajo una

²⁸ *Ibid.* p. 282.

vestimenta mítica y poética la que impulsa a los hombres a buscar en su intimidad racional una explicación comprensible, fiable, que no sea solo abono de la mente imaginativa, sino de la capacidad demostrativa y crítica de la razón.

De la intención por explicar con razones algunas de las creencias tradicionales que se paseaban en el ámbito clásico del pueblo griego, nació el concepto pitagórico de la armonía. La armonía era el sustento y expresión más auténtica de la realidad cósmica y del alma humana. El deseo por aproximarse, por alcanzar tan elevado concepto pitagórico no debía de ser escatimado o abandonarse por falta de esfuerzo. Además la armonía como realidad y categoría era necesaria para lograr una interpretación inteligente del universo. La más sensata entelequia de ella se expresaba en notas matemáticas, que por cierto eran tan características de los círculos pitagóricos.²⁹

En comparación con los pitagóricos y su figura emblemática (Pitágoras) los órficos contaban con el icono espiritual que era Orfeo, intérprete de música encantadora capaz de domeñar la naturaleza y apaciguar el ímpetu ardiente de las bestias, engendraba la armonía originando orden en el carácter salvaje, cultivaba con sus notas el sentido y la medida. Los órficos gustaban más de inclinarse hacia

²⁹ Dentro del movimiento pitagórico nos encontramos con dos escuelas o vertientes; los acusmáticos y los matemáticos. Por supuesto que las intuiciones expresadas en el concepto de armonía correspondían a esta última escuela. "Aun dentro del grupo se han de distinguir dos tendencias o corrientes; por un lado los «acusmáticos» o «pitagoristas», que sólo querían oír de las reglas prácticas de vida, recibidas con espíritu muy conservador; las observaban con estrecha ascesis, se abstenían de carne, pescado, vino y habas; no se bañaban nunca, no consagraban ningún esfuerzo a la cultura y las ciencias y llevaban una vida de peregrinos y pordioseros. Por otro, los «matemáticos», herederos y continuadores de la antigua aristocracia espiritual del primitivo grupo, tenían en alto honor la filosofía y la ciencia, particularmente la música, la geometría, la astronomía y la medicina. Entre éstos cuentan Arquitas de Tarento, con el que tuvo amistad Platón." Johannes Hirschberger, *Op. cit.*, p. 50. Cf. W.K.C. Guthrie. *Op. cit.*, p. 283.

una imaginación activa, de contenidos míticos, pero aunque así lo hicieran no se debe de insinuar que era equivocada su creencia. Sin embargo, los círculos pitagóricos se distanciaban de estos últimos asumiendo una postura de mayor estatus de madurez, se apoyaban en una actitud filosófica fortalecida por bases matemáticas. Pitágoras en su esfuerzo construye un diálogo entre lo irracional (mítico-poético) y lo racional (armónico-matemático) sentando las bases para una posible explicación de creencias arcaicas carentes de fundamento. En el prestigio que su fundador legaba a la comunidad pitagórica, y en respeto a él, los mismos seguidores del maestro se oponían a confinarlo a la sombra de una figura legendaria como era la de Orfeo, es decir, los pitagóricos no con ánimo agradecido aceptaban ser llamados órficos pues esto restaba calidad de leyenda e importancia a su real fundador, Pitágoras. Por lo que no se podían asumir como iguales a unos y a otros³⁰.

Demos por concluido con lo anterior la exposición de algunas de las características que acentúan nuestra opinión de que ambos sistemas se deben de analizar por separado en virtud de que no son iguales, ni que los principios y motivos de uno con el otro se corresponden casi simétricamente como algunos autores inocentemente nos lo han transmitido. Y de nuevo, creo que ahí, en su particularidad, y diferencia, estos dos sistemas debieron de haber influido igualmente en Platón de manera independiente, cada uno con su propio acento y distinción.

³⁰ Cf. W.K.C. Guthrie. *Op.cit.*, p. 283 y ss.

Pero ahora, pasemos a ver con mayor detalle algunos de los contenidos de dichas influencias, y que para la exégesis especializada, se instalaron con fuerza intensa en el espíritu del reconocido filósofo de Atenas.

1.2 Influencias religiosas.

Como ya lo hemos venido mencionando entre las influencias religiosas, que a juicio de los especialistas, es posible detectar en las ideas platónicas sobre la inmortalidad del alma, y que no se deben de eludir cuando se hace una investigación seria en virtud de la luz que puede arrojarlos,³¹ se encuentran aquellas que se les atribuye una paternidad órfica. Sin embargo para Rhode ya habría destellos parecidos incluso desde Homero, puesto que la creencia de una alma trascendente que se aparta del cuerpo en el momento en que sus funciones cesan se encuentra ya en la herencia artística que nos legó el poeta ciego. Y explicito nos resulta el pasaje siguiente:

Hijo mío, ¡ay de mí!, desgraciado entre todos los hombres, no te engaña de cierto Perséfone, prole de Zeus, porque es esa por sí condición de los muertos: no tienen los tendones cogidos ya allí su esqueleto y sus carnes, ya que todo deshecho quedó por la fuerza ardorosa e implacable del fuego, al perderse el aliento en los miembros; solo el alma, escapando a manera de sueño, revuela por un lado y por otro.³²

³¹ Muy conforme me encuentro en este sentido, con la tajante opinión esbozada por Gómez Robledo: “La doctrina platónica del alma, en lo que puede tener de creadora o, por el contrario, de polarizadora de creencias o tradiciones preexistentes, malamente podremos entenderla sin una visión previa del trasfondo ideológico en esta materia, en la medida por lo menos en que, hasta donde puede conjeturarse, pudo influir, positiva o negativamente, en el pensamiento de Platón”. Antonio Gómez Robledo, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, México, 1982, p. 302.

³² Homero, *Odisea*, XI, 215 – 220.

Aunque el alma lograba desprenderse del cuerpo, el futuro que le deparaba no era considerado como el más dichoso o deseable, pues su existencia se veía aquejada por la inconsciencia, como si estuviese anestesiada sin capacidad para darse cuenta de su estado. Y bien lo señala Rohde en las siguientes líneas:

Al sobrevenir la muerte, el hombre se desintegra, deja de ser un hombre completo: el cuerpo, es decir, el cadáver, convertido ahora en “arcilla insensible”, se descompone, la psique, por su parte, permanece indemne. Pero no es ya, como antes, albergue del “espíritu” y de sus fuerzas, como no lo es tampoco el cadáver. Carece de conciencia propia, han huido de ella el espíritu y sus órganos; todas las potencias de la voluntad, de la sensibilidad, del pensamiento, han desaparecido al desintegrarse el hombre en los elementos que lo forman... Es cierto que sólo en presencia de la psique puede el cuerpo percibir, sentir y querer, pero no ejerce éstas y todas sus demás actividades, precisamente, por medio de la psique o a través de ella. Homero jamás atribuye a la psique semejantes funciones en el hombre vivo...³³

Aunque las ideas sobre cierta inmortalidad del alma ya latían en Grecia desde tiempos muy anteriores a Platón, la opinión casi general de los estudiosos de este pensador verá, como ya mencioné, en las tradiciones órficas el antecedente indiscutible que habría de influir en su posición ante la subsistencia del alma después de la muerte. Estos órficos pensaban que al mantener el alma pura podía sobrevivir al hado cruel y trágico de la muerte, una vida de corte ascético garantizaba en cierta medida la superación del final absoluto. Para los órficos el hombre estaba constituido por una porción titánica, y otra dionisiaca, que no es

³³ Erwin Rohde, *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, 2006, p. 50. Con respecto a esta visión homérica de la psique, Grube estaría de acuerdo, apoyando indirectamente la opinión e interpretación de Rohde, en las líneas siguientes: “Es cierto que en épocas muy tempranas encontramos la creencia en la inmortalidad y que aquella parte del hombre que sobrevive a la muerte es denominada psique. Pero conviene también recordar que en Homero la vida posterior a la muerte no pasa de ser una imagen fantasmal de la vida plena de sangre sobre la tierra. Como los murciélagos, las almas vuelan hasta el Hades dando alaridos, no pueden hablar a Odiseo hasta que una corriente de sangre viviente les ha devuelto un poco de vida, y Aquiles se queja después de muerto diciendo que preferiría ser un criado del hombre más pobre sobre la tierra a ser un rey entre los muertos. No aparece insinuación alguna de que la psique sea en ningún sentido la parte más elevada o más noble del hombre. Nada espiritual hay en las almas homéricas, y sus muertos volverían con gusto a la vida, aún en condiciones penosas”. G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid España, 1987, p. 190.

otra cosa que el cuerpo y el alma. Estos sabios religiosos, creían que el cuerpo era la cárcel del alma. Sin embargo para ellos, al morir, el alma no lograba evadirse de las ataduras corporales, pues en cuanto sobreveníá el desprendimiento por la extinción de la vida terrena, se introducía en el eterno ciclo de las reencarnaciones y no necesariamente humanas, sino que se veía habitando incluso el cuerpo de animales. Empero, para los órficos existía la posibilidad de liberarse de ese destino circular y hasta cierto punto trágico, pues pensaban que el alma había nacido para la libertad y la ventura, y las formas y características dolientes de la existencia mortal le eran indignas. Pero, aquella especie de salvación no le venía de sí misma, no dependía de su puro ejercicio purificador, los ciegos e imprudentes eran tan chatos de agudeza que aun teniendo la salvación enfrente la abandonaban.

La superación la traía Orfeo y sus iniciaciones báquicas, no era la propia acción del hombre suficiente, sino que requería de la intervención de los dioses liberadores. La intercesión del gran Orfeo lograba la salvación, ritos purificadores tenían peso en todo ello, prescripción y prohibición de ciertos alimentos, algunas vestimentas; por ejemplo, las de lana se omitían a la hora de ser enterrado alguien, no comer huevos, por ser estos usados en los sacrificios a los muertos, eran estos aspectos característicos de sus prescripciones. Sin embargo, la parte fundamental consistía en una ascesis férrea, y no se trataba de llevar una vida política y moralmente recta, sino una negación de todo lo corporal; la justicia y el ejercicio de las virtudes no parecían colaborar en mucho para la salvación del alma, esta dependía más de esa observancia ritual y entregada a la divinidad. Sostenían que el alma ha penetrado en el cuerpo para pugnar una culpa, y la

penitencia era la vida sobre la tierra, que sería la muerte del alma, esto lo suponemos desde luego por el sufrimiento que reportaba para ellos la existencia corporal.

Más es alentadora la visión órfica cuando supone que al lograr el alma superar el ciclo de las reencarnaciones, no se perdía en el vacío o se difuminaba, pues al vencer la muerte logra su libertad y así, poder vivir como un dios ya que su procedencia es divina.³⁴ Por ejemplo Grube nos transmite lo siguiente sobre los órficos:

La concepción del alma como la parte más elevada del hombre parece haber sido importada a Grecia por una serie de maestros místicos y profetas que usualmente y en forma un tanto simplificadora son agrupados bajo el nombre de órficos. Sus doctrinas procedían del Este. Parece que enseñaron una inmortalidad que no era ya un pálido reflejo de la vida sobre la tierra, sino un rescate y una liberación del cuerpo. El cuerpo era para ellos la prisión o tumba del alma.³⁵

Hasta aquí podemos hacernos una idea aproximada de la visión órfica sobre el alma y su inmortalidad, pero estas concepciones, como quedó dicho influyeron en el pensamiento de Platón, y prueba de ello son las menciones concernientes a la doctrina órfica que pueden recuperarse directamente de sus diálogos. En *el Crátilo* encontramos lo siguiente:

Herm.- ¿Y lo que sigue a esto? ¿Cómo diremos que es?
Sóc.- ¿Te refieres al cuerpo << soma >>?
Herm.- Sí.

³⁴ Cfr. Erwin Rohde, *Op. cit.*, p. 379 – 380, 382 – 386.

³⁵ G.M.A. Grube, *Op. cit.*, p. 190. En este sentido se expresan también G.S. Kirk y J.E. Raven, diciéndonos: Algunas variaciones cosmogónicas fueron atribuidas a los órficos, que pueden definirse como gentes que, uniendo por una parte, elementos procedentes del culto de Apolo (en cuanto purificador) y de las creencias tracias en la reencarnación, por otra, creyeron que el alma podía sobrevivir, si se mantenía pura... G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, España, 1981, p. 61. O cfr. W.K.C Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, T. I, Madrid España, 2004, p. 450.

Sóc.- Éste, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque se le varíe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la tumba del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad...

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que resguardarse bajo la forma de prisión.³⁶

Otra alusión platónica a la tradición órfica y pitagórica la encontramos en el *Górgias*. Sóc.- ... En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro y que la parte del alma en que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados...³⁷

En la República nos percatamos de las siguientes alusiones que no desmerecen ser consideradas.

Proveen, por otra parte, de un fárrago de libros de Museo y de Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, según afirman, y llevan a cabo sacrificios de acuerdo con tales libros. Y persuaden no sólo a individuos sino a Estados de que, por medio de ofrendas y juegos de placeres, se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como incluso tras haber muerto: y a estas cosas las llaman iniciaciones, que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles.³⁸

En textos posteriores como son carta VII, y Leyes, el sabio fundador de la academia continúa haciendo alusión a las tradiciones órficas.

Hay que creer verdaderamente y siempre en las antiguas y sagradas tradiciones que nos revelan que el alma es inmortal, y que estará sometida a jueces y sufrirá terribles castigos cuando se separe del cuerpo. Precisamente por ello debemos de considerar como un mal menor el ser víctima de grandes crímenes o injusticias que el cometerlos.³⁹

Ateniense.- Vemos que muchos mantienen aún hoy en día los sacrificios humanos. Y lo contrario. Escuchamos en otros, cuando no osaban ni probar el buey y no tenían las divinidades ofrendas de animales, sino mezclas líquidas de harina, miel y

³⁶ Platón, *Crátilo*, 400 b –c.

³⁷ Platón, *Górgias*, 493 a. Especialistas como J. Calogne, piensan que aquí Platón al referirse a un hombre ingenioso se trata de un órfico o pitagórico de la escuela que florecía en el sur de Italia.

³⁸ Platón, *República*, 364 e.

³⁹ Platón, *Carta VII*, 335 a.

aceite, frutos embebidos en miel y otras ofrendas puras semejantes, mientras se apartaban de la carne como si no fuera pío comerla ni manchar los altares de los dioses con sangre, sino que aquellos de nosotros que vivieron entonces llegaron a tener una especie de vida llamada órfica, puesto que se aferraban a todo lo inanimado, pero se apartaban, por el contrario, de todo lo animado.⁴⁰

Estas citas de la obra platónica acreditan, pienso, suficientemente la afirmación sostenida de la influencia órfica en concepciones específicas como la del alma y su inmortalidad. Sin embargo, tal impronta religiosa no quedó fuera de la obra central que es objeto de mi análisis, *el Fedón*. En este diálogo nos encontramos también con las referencias del autor a las tradiciones encabezadas por el cantor Orfeo.

Pues sí que puede parecer - dijo Sócrates – que así es absurdo. Pero no lo es, sino que, probablemente, tiene una explicación. El dicho que sobre esto se declara en los misterios, de que los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta, me parece un aserto solemne y difícil de comprender.⁴¹

Concluyo así, reiterando la casi unánime afirmación de la influencia órfica en el pensamiento de Platón sobre la inmortalidad del alma. Las referencias que he traído aquí me parecen ser fiel testimonio de ello. Sin embargo, el sabio griego aquejado por su inquietud e impulsado por su potencia racional no se permitió ser solo un vocero o defensor sin opinión y postura propia ante la herencia religiosa que traía ya en sus espaldas, su legítima vena filosófica le orillo a buscar una justificación racional de aquellas sugerentes intuiciones religiosas que tanto le habían impactado. Al parecer su propia mente le exigía construir argumentos sólidos en los cuales le fuera posible fincar sus afirmaciones. El problema de la inmortalidad del alma no se le muestra como irrelevante, sin méritos para

⁴⁰ Platón, *Leyes*, 782 c.

⁴¹ Platón, *Fedón*, 62 b.

reflexionar seriamente sobre él. *El Fedón* fue prueba clara de la fuerza con que llegó a inquietar este tema tan íntimamente humano a la singular mente del filósofo.

1.3 Influencias Filosóficas.

Es casi unánime la opinión que afirma ser el pitagorismo una de las corrientes sapienciales que tuvieron un fuerte eco en la filosofía de Platón. Aunque en sentido estricto es más preciso decir Pitágoras y los pitagóricos.

Cuando por fortuna se tiene la oportunidad de trabajar con los textos platónicos y las distintas fuentes críticas de ellos, suele uno familiarizarse con la idea de esa influencia en el pensador ateniense. Sin embargo aunque se dejara de lado la referida opinión y solo nos basáramos en nuestra capacidad crítica haciendo lectura por un lado de Platón y por otro de las fuentes pitagóricas, pienso, irremediablemente concluiríamos que si existe una relación entre ambos movimientos. En correspondencia a estos aspectos nos es posible decir que Platón recoge ciertos rasgos de la filosofía pitagórica y los integra con armonía en su doctrina, no lo hace de manera apretada sino que logra una estructura bastante bien acabada, de formas agradables que cuando se logra detectar en las líneas de sus escritos se pueden leer de manera amena. Platón como sabemos tenía una enorme capacidad literaria y la integración de ideas que venían de otros horizontes a su propio sistema, no le era complicado asimilarlas y otorgarles un espacio justo y bien proporcionado. Pero así como hicimos en la parte anterior, con referencia a los órficos; nos corresponde ahora otorgar su lugar a Pitágoras y

los pitagóricos dentro de este trabajo, profundizar un poco más en sus ideas y ver la relación que tuvieron como sistema e influencia filosófica sobre la doctrina platónica del alma y su inmortalidad.

Nos preguntamos, a manera de guía de la investigación: ¿en qué consistía la corriente pitagórica?, ¿cuáles eran sus motivos y fines?, ¿en qué puntos se relaciona con la filosofía de Platón? A estas cuestiones daremos respuestas breves, pero con la intención de colorearlas bien para que nos proporcionen un panorama claro de la cuestión. Veamos por ejemplo lo que nos transmite Guthrie en este sentido.

...una característica de los pitagóricos fue precisamente combinar la reflexión progresiva con un inmenso respeto por la tradición. Todos reverenciaban al fundador y pretendían pertenecer a su comunidad y, por debajo de cualquier divergencia doctrinal, existía una permanente unidad de concepción. Para el historiador de la filosofía lo importante es comprender, del mejor modo posible, el espíritu y la base doctrinal de esta concepción, tal y como existió hasta la época de Platón. La carencia de una comprensión del pitagorismo es una severa desventaja para abordar el estudio del mismo Platón, sobre el cual el pensamiento pitagórico ejerció evidentemente un gran influjo respecto a la formación de su doctrina.⁴²

Existe una nube, una bruma muy cargada que esconde en sus entrañas la figura legendaria de Pitágoras. Ese telón protector paradójicamente se hace más grueso en tanto se aproxima uno más a los tiempos en que mantuvo su marcha por el mundo⁴³. A este notable pensador de la era presocrática lo encontramos revestido de fama y leyenda. Es imposible saber con un alto grado de certeza lo

⁴² W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Tomo I. Madrid, España, 2004, p. 148.

⁴³ En la notable traducción de los textos de la filosofía presocrática, debida a Conrado Eggers Lan, se nos describe lucidamente esta peculiaridad de la filosofía pitagórica en las líneas siguientes: "En efecto, bien dice E. Zeller que «sobre el pitagorismo y su fundador la tradición es capaz de decirnos tanto más cuanto más se aleja en el tiempo de tales fenómenos, y, a la inversa, en la misma medida va acallándose cuando nos acercamos cronológicamente a su objeto mismo». Cfr. Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, T. I, España, 2000, p. 147.

que el sabio de Samos dijo e hizo. A lo más nos encontramos con un conjunto de referencias que fueron transmitidas por autores posteriores. Sin embargo, debemos de poner solo atención, y no sin cierto dolor, a aquel contenido que encuentra un franco significado en la elaboración doctrinal de Platón.⁴⁴ Esto por otro lado no solo es útil para ubicar las notas de influencia, sino también para formarnos una idea aproximada del entorno vivencial de Platón, ciertas ideas y tesis que de antiguo venían sosteniéndose en el contexto griego y ateniense. Las citas históricas nos enseñan a un Pitágoras fundador de comunidades herméticas que peleaban por mantener oculta la doctrina del maestro, había una férrea intención de guardar en secreto el conocimiento desarrollado al interior de los círculos cercanos al fundador. Nos relata la historia, fue hasta la época de Filolao, (*"Filolao de Crotona, uno de los primeros pitagóricos, fue según ha indicado Diógenes Laercio en, VIII, 85, el primero que sistematizó el pitagorismo con la publicación de los "libros pitagóricos"*),⁴⁵ cuando salen a la luz algunos de los preceptos pitagóricos, revelándose parte del núcleo conceptual que era respetado por la comunidad.⁴⁶ Sin embargo, es mencionado por autores de la talla de Jenófanes, Heráclito o Empédocles⁴⁷. Investido de leyenda como ocurre con los grandes personajes de la antigüedad, se le concedían atributos propios de los

⁴⁴ Cfr. W.K.C. Guthrie, *Op. cit.*, p. 148.

⁴⁵ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, T. 2, Barcelona, España, 1994, p. 1267.

⁴⁶ Diógenes Laercio nos transmitió el testimonio siguiente sobre Filolao. "Filolao, crotoniata, fue igualmente pitagórico. Suyos eran los libros cuyá compra encargo por carta Platón a Dión." Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos más ilustres*, México, 2003, p. 296. Cf. W.K.C. Guthrie, *Op. cit.*, p. 297 – 298.

⁴⁷ Una notable lista de los autores tempranos y tardíos que escribieron sobre Pitágoras y su escuela se encuentra presente en la obra de Eggers Lan. Cfr. Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, España, 2000, p. 148 y ss. O bien, W.K.C. Guthrie, *Op. cit.* páginas. 147 – 148.

hijos de dioses. Nace en Samos en el 570 a.C. Huye de la tiranía instaurándose en Crotona, al sur de Italia, donde cosechará experiencias poco agradables después de una revuelta levantada en su contra, teniendo que emigrar de nuevo ahora hacia Metapontio. Lugar en el que pasará los últimos días de su vida, llegando a él las densas tinieblas alrededor del 496 a.C. En su paso por Crotona funda una escuela o hermandad sostenida por lazos religiosos. Esa hermandad contaba entre sus preceptos la prohibición de revelar las doctrinas que constituían su núcleo de creencias y conceptos, <<Jámblico nos dice (V. P.72, 94) que Pitágoras obligaba, a los aspirantes a ser miembros de la comunidad, a guardar cinco años de silencio como parte de su noviciado>>⁴⁸ llegando incluso a imponer severos castigos a quienes osaban traicionar ese principio necesario para ingresar y permanecer dentro de la comunidad.

En primer lugar, porque había, al parecer una regla de secreto en la comunidad, según la cual, de acuerdo con lo que nos dicen autores posteriores, se castigaba severamente la culpa de divulgar la doctrina pitagórica; de donde resultó que no existieran escritos claramente pitagóricos antes de la época de Filolao.⁴⁹

Esta peculiaridad será determinante en la expansión de su doctrina, haciendo muy estrecho el acceso a ella. Sobre los viajes que se dice realizó Pitágoras a Egipto, muy poca certeza se tiene, como bien lo menciona Guthrie. Se puede llegar a suponer que fueron reales, pero solo se acepta esto a modo de conjetura tomando en cuenta la considerable estima que tenían de la cultura egipcia los griegos. Un hecho famoso de la actividad pública emprendida por Pitágoras, y de

⁴⁸ W.K.C. Guthrie, *Op. cit.* p. 152.

⁴⁹ G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los Filósofos presocráticos*, España, 1981, p. 311.

la influencia de su escuela en la vida política es la creación de leyes para los crotoniatas, relata Diógenes Laercio.

Pitágoras..., se fue a Crotona, en Italia, en donde poniendo leyes a los italianos fue celeberrimo, en discípulos, los cuales siendo hasta trescientos, administraban los negocios públicos tan notablemente, que la República era una verdadera aristocracia.⁵⁰

De su estancia en Crotona son reconocidos una serie de discursos⁵¹ (cuatro específicamente nos refiere la tradición), que dirigió al pueblo, historiadores como Jámblico⁵² transmitieron esta noticia; el contenido de esas disertaciones versó sobre temas variados. Habló a los jóvenes y estos al comunicarles a sus padres lo que el sabio de Samos enseñaba se interesan por su saber, en donde él los exhortaba a llevar una vida justa y moral, llamó a las mujeres a ser fieles, el contenido de sus doctrinas lo llevan a ganarse el nombre de “el divino.” Su fama recorre los tiempos llegando a la época de Platón quien reconoce en Pitágoras “haber sido amado por enseñar un modo de vida”⁵³. Los relatos coloreados de fantasía no escaparon a su personalidad, la singularidad de la creencia en su ascendencia divina los fortalecían. Se afirmaba que los ríos lo saludaban, era capaz de hacerse presente en dos lugares al mismo tiempo, un muslo de oro tenía bajo sus ropajes, casi como un dios se le llegó a reconocer identificándolo con el

⁵⁰ Diógenes Laercio, *Op. Cit.* p. 271.

⁵¹ Cf. Conrado Eggers Lan, *Op. cit.*, p. 167.

⁵² W.K.C. Guthrie, *Op. cit.* cap. IV. Como ya he venido citando esta obra no me queda más que recomendarla ampliamente, y en concreto el capítulo dedicado a Pitágoras y los pitagóricos es uno de los más extensos y profundos con que me encontré en el proceso de investigación.

⁵³ Platón, *República* 600b

mismo Apolo⁵⁴. En términos muy generales esta es la imagen que de Pitágoras transmitió la tradición. Pero nos queda especificar aquellos nudos que atan su doctrina de la inmortalidad del alma con la filosofía de Platón, quien quedo en deuda con el nativo de Samos en no escasos aspectos. Por supuesto en este punto se debe de ser cuidadoso, pues puede llegarse a transmitir la idea equivocada de que Platón carece de originalidad cuando se analizan más a detalle las fuentes sapienciales que encontraron eco en sus investigaciones. De antemano nos adelantamos a toda conclusión en ese sentido, y declaramos que no es así, que si bien se dio una influencia importante no por ello se le debe todo, y es justo afirmar que el discípulo de Sócrates fue capaz de ordenar y proponer ideas nuevas y sin iguales. Empero, dejamos esos contenidos para nuestro tercer y último capítulo. Tampoco es mi intención elaborar aquí una exposición detallada del pitagorismo en relación a los temas subrayados, eso sería excesivo para los objetivos que deseo cubrir y que solo contemplan la intención de dejar marcadas las líneas de influencia.

1.3.1 Breve aproximación a la doctrina pitagórica de la inmortalidad.

Muy a nuestro pesar volvemos a enfrentarnos a un tema debatible como lo es la concepción que del alma tenía Pitágoras y sus seguidores, pero aunque esta es una incomodidad presente con los autores antiguos, la de acceder a los conceptos más cercanos y ciertos de las doctrinas que defendían, todo esto por lo dilatado de

⁵⁴ Cf. Diógenes Laercio, *Op. Cit.* p. 273.

los tiempos que media entre ellos y nosotros, y por la variedad de interpretaciones que puedan sostenerse, sin embargo siempre hay elementos básicos o fundamentales que cualquier exegeta reconoce a la hora de emprender su ejercicio interpretativo. Aún así, y teniendo en cuenta las complejidades, un punto en el que la crítica está de acuerdo es en que tanto Pitágoras como sus seguidores creyeron en la inmortalidad del alma (*metempsicosis*)⁵⁵. Él y su comunidad nos heredaron su ya clásica idea de la transmigración de las almas. La corriente anecdótica que ubica al filósofo de Samos como maestro, y protagonista de la verdad de la reencarnación es muy nutrida. Se ha dicho que en una ocasión estando él cerca de un hombre que apaleaba inhumanamente a un cachorro lo reprendió diciendo <<Cesa de apalearle, pues es el alma de un amigo la que reconocí al oírle gritar>>⁵⁶. Esta cita que se debe a Diógenes Laercio nos muestra a un Pitágoras sabedor de la reencarnación y consecuente inmortalidad. El alma, para él, emigraba de un cuerpo a otro sin importar la especie de que se tratara, y alcanzaba así la experiencia de vivir en diferentes seres del mundo. Se deducía de esa manera la idea de que el soplo vital no se aniquilaba con la muerte, solo iba cambiando de habitación corporal.

Llegaron a hacerse especialmente famosas las (manifestaciones) siguientes: en primer lugar, su afirmación de que el alma es inmortal; en segundo lugar, que se cambia en otras clases de seres vivos, que, además, vuelven a ocurrir cada ciertos

⁵⁵ Con este nombre se conoce también a la doctrina defendida por Pitágoras, una de las fuentes más autorizadas en terminología religiosa, describe la metempsicosis de la siguiente manera: "Teoría según la cual el alma al morir, abandona el cuerpo para reencarnarse en otro. No aparece en la religión griega ni romana y sí, en cambio, en el orfismo, el pitagorismo y en el platonismo." Paul Poupard, *Diccionario de las religiones*, España, 2003, p. 1175.

⁵⁶ Diógenes Laercio, *Op. Cit.* p. 281.

períodos y que no hay nada absolutamente nuevo; finalmente, que todos los seres vivos deben ser considerados parientes. Parece, en efecto, que fue Pitágoras el primero en introducir estas creencias en Grecia⁵⁷.

En la cita anterior notamos un punto importante a destacar, y es que el alma reencarna superando con ello el trágico destino de morir y quedar absolutamente aniquilado. Sin embargo, nos preguntamos ¿qué pasaba con el alma en ese lapso intermedio entre reencarnaciones?, la doctrina no logra satisfacer esta duda, y es algo que puede dar pauta a explorar toda creencia en la reencarnación, si bien se acepta la idea de que puede el alma emigrar de un cuerpo a otro en el momento en que la negra noche lo cubre con la muerte, no queda ni con mucho, en claro, que pasa en el tiempo que media, ¿a dónde va el alma mientras le sucede el turno de volver al mundo y animar otro cuerpo mortal?. Bien, pues habremos de permanecer con la duda. Cabe mencionar que las referencias que hasta ahora hemos utilizado provienen de épocas muy posteriores a la que corresponde en tiempo a Pitágoras, ya que estas, paradójicamente como hemos expuesto, parecen ofrecernos mayor grado de precisión en lo que hace al perfil de las comunidades pitagóricas y de su fundador. Aunque también hay algunas de mayor antigüedad, sin embargo, estas tienen la inconveniencia de ser un tanto ambiguas. Por ejemplo se encuentra el dato bastante interesante que se debe a la pluma de Heródoto.

Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal y que, cuando muere el cuerpo, penetra en otro ser que siempre cobra vida; el alma, después de haber recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que, entonces, cobra vida y cumple este ciclo en tres mil años, hay algunos griegos –unos antes, otros

⁵⁷ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, citado en: G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los Filósofos presocráticos*, Madrid, 1981, p. 315.

después- que han adoptado esta teoría como si fuese suya propia; y aunque yo sé sus nombres, no voy a citarlos⁵⁸.

Según parece Heródoto estaría mencionando, en la referencia citada, indirectamente a Pitágoras. Pero, la crítica suele coincidir en que el historiador se equivoca, a la hora de poner a Egipto como origen de la creencia, pues los egipcios no defendían esa idea ya que entraba en contradicción con su práctica de la conservación del cuerpo de los difuntos por medio de la técnica de momificación.

De todo lo dicho podemos empezar a perfilar algunas líneas concluyentes, y la que de ellas encontramos significativa es que Pitágoras y su escuela se sumaban como defensores y creyentes en la inmortalidad, y que además en el orden de esas ideas Platón quedo unido a ellos. Aunque el fundador de la academia, argumentaba con mayor fuerza y penetración al respecto, separándose de los pitagóricos en la afirmación que hacían de que era el alma una armonía⁵⁹, en *el Fedón* como veremos más adelante, estructurará toda su refutación mostrando la imposibilidad de la idea pitagórica para cuestiones demostrativas sobre la inmortalidad. Por supuesto es correcto ver en la famosa idea de la armonía una legítima expresión de la más auténtica enseñanza de las escuelas pitagóricas. El

⁵⁸ Heródoto, *Historia*, libro II 123, 2.

⁵⁹ De los pitagóricos que enseñaron que el alma era una armonía y que el cuerpo su tumba, se tiene en muy alta estima a Filolao, en los análisis de Guthrie se encuentra una disertación bastante lucida que establece coincidencias y discrepancias entre la doctrina de Pitágoras y las enseñanzas platónicas. Cf. W.K.C. Guthrie, *Op. cit.* páginas. 296,297 y sig.

orden cósmico, universal, afirmaban, se encuentra reflejado en el alma humana cuando de esta se cuida y se cultiva con esmero y sincera dedicación⁶⁰.

Confío en que lo visto hasta aquí tenga la fuerza suficiente para cubrir los objetivos que en un inicio nos propusimos. Aunque no obsta subrayar que nos ronda de nuevo la idea que increpa a preguntar, ¿qué motivos reales son los que llevaron a este movimiento filosófico-religioso a reflexionar y tener en muy cara estima el alma y su inmortalidad? Tradiciones, creencias, conclusiones derivadas de una reflexión seria y bien elaborada, o quizá una estructura fundamental y esencial hizo de nuevo acto de presencia en la peculiaridad de su sistema. Me parece esto nos invita a profundizar, como ya en líneas anteriores sostuvimos, con mayor amplitud en el tema de una antropología filosófica teniendo como hilo conductor el concepto de la trascendencia. Empero, como ya también lo manifestamos eso lo dejaremos para una investigación en otro lugar. Nos resta hacer mención que el análisis que se realizó en este primer capítulo nos ayuda también a situarnos en el contexto ideológico que corresponde a los tiempos de Platón, preparando el terreno para nuestro capítulo dos que deseamos sirva como puente y eslabón necesario para sumergirnos con elementos suficientes en el estudio de los contenidos e intención del *Fedón* que rematara con el tercer y último capítulo.

⁶⁰ *Ibid.* p. 299.

Capítulo II. Algunas notas sobre el concepto del alma en la Filosofía de Platón (al margen de su posible inmortalidad).

2.1 El tema del alma dentro de los diálogos.

Con una debida reserva inicio el capítulo segundo proyectado en mi investigación. Si bien no creo que sea propio afirmar que el concepto del alma en la filosofía platónica es obscuro, pues una cantidad considerable de los escritos (diálogos) que se conservan de la doctrina de Platón, problematizan sobre ello. Ya sea que lo propusieran como objeto central de reflexión, o como referencia necesaria para el esclarecimiento de temas y objetivos, *“Todo el interés de Platón se centra en el alma, y su antropología filosófica es esencialmente psicología”*⁶¹, pues parece siempre fue un punto vivo al interior de los textos, de tal suerte que no resulta viable el afirmar que carecemos de datos importantes en ese campo, porque constantemente hacía referencia a ella. Se puede incluso construir una lista bastante grande de lo que el alma implica y contiene, pero efectuar una composición acabada y bien definida que comprenda todo su ser, eso sí que nos parece muy complicado. Sin embargo, la precaución también la hacemos tomando en cuenta el océano de libros que se ha escrito sobre la idea del alma en este autor, la profusión en los mismos es incontable, ¿qué podemos decir que sea importante o significativo teniendo a cuentas siglos de investigación, y millares de hojas nutridas con el tema del alma en Platón? Me temo que la respuesta y juicio

⁶¹ Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, T. I, Barcelona España, 1997, p. 119.

más objetivo se lo dejamos a aquellos que generosamente destinen parte de su tiempo a dar lectura a estas breves líneas. Pero aún, y teniendo en cuenta el cuidado que nos exige la temática, repetimos, lo que si se nos presenta como bastante claro, es la dificultad que implica todo intento de definir de manera unitaria y completa un concepto tan grande y variado. Todo nos hace pensar que el número de elementos que viven al interior del mismo, desbordan irremediablemente cualquier propuesta de definición única, dejándonos la triste impresión que es de aquellas cosas que por esencia son casi indefinibles⁶². Sin embargo, no por eso se debe de renunciar a la tarea que esto implica, y si bien partimos de la premisa de imposibilidad de explicación absolutamente satisfactoria, me parece se puede construir un catálogo bastante nutrido de elementos que nos den luz al respecto, que hagan posible una aproximación razonable y hasta cierto punto comprensible de lo que entendía Platón sobre el concepto del alma. Por supuesto el problema no sólo radica en unir coherentemente lo dicho por el discípulo de Sócrates, sino que a eso le debemos añadir la complejidad que en si existe sobre la idea que del alma se tiene, pues se quiera o no al ser esta un concepto de dominio universal se posee ya previamente un cumulo de prejuicios que determinan la concepción que deseamos recuperar en específico de lo expresado por un autor: *“La ciencia que trata del alma es ciertísima en el sentido de que cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma*

⁶² Es aceptable que ha esta afirmación podría oponérsele que si es algo indefinible, ¿cómo se justifica el que hablemos con certeza de ella? Por entendido se da que si esbozamos algunas notas no implica que presumamos poseer la totalidad del concepto del alma en la filosofía platónica, eso sería demasiado pretencioso. Creo es indefinible la idea absoluta, sin embargo es comprensible parcialmente, y a esta noción parcial se destinan cuidadosamente las líneas presentes. Sólo una aproximación nunca una inteligencia exhaustiva del término y el concepto.

y de que los actos del alma le son interiores; pero conocer qué es el alma resulta *difícilísimo*⁶³. Esto es, que al pensar algo sobre el alma llegan a nosotros ideas preconcebidas que entorpecen la aproximación objetiva que deseamos entablar con la doctrina de un autor que se empeña por hablar sobre ella.

Platón jamás se detiene dentro de la trama de los diálogos a cuestionar la existencia del alma ni a probar el por qué deba de asumirse su realidad, ella es siempre aceptada como irrefutable; y se entiende como un principio necesario al interior de las distintas estructura dialógicas, pues se parte de una supremacía sobre la entidad corpórea, es decir es jerárquicamente de mayor envergadura, es quien lleva el peso ontológico de la existencia, del obrar, y del gobierno en la vida.

2.2 Sobre la complejidad de aprender el ser del alma.

No se debe de evadir el hecho de que el alma presumiblemente integra no solo lo racional, sino también lo irracional por decir algo de ella, aspecto que por cierto no desconocía Platón. Esta curiosa peculiaridad dificulta singularmente satisfacer el deseo de aprender su *ser*. *“Examinado gnoseológicamente, lo irracional es lo que no se haya dentro de la esfera del conocimiento”*⁶⁴, por lo que, recordémoslo, es claro lo excesivo que sería creer que se podrá alcanzar una perfecta inteligencia de lo que es el alma dentro de la doctrina platónica. Por

⁶³ Tomás de Aquino citado por Giacomo Canobbio en: *Sobre el Alma, más allá de mente y cerebro*, Salamanca, 2010, p. 11.

⁶⁴ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, T. II, Barcelona, 1994, p. 1908.

supuesto, y por obra de la necesidad, nuestro objetivo es más modesto. Solo radica en expresar un boceto general, sin llegar a integrar aún en él la característica de la inmortalidad, porque como lo hemos señalado hasta el cansancio, todo el capítulo tres está destinado a ese punto. La pertinencia del contenido que aquí proponemos se encuentra suficientemente justificado en virtud de que tiene como fin ser un puente entre lo trabajado en el capítulo uno y los temas que se desarrollaran en el capítulo tercero. Y sumamos a esto, que busca introducir al lector en el universo conceptual de Platón, promoviendo una lectura más amena apoyada en la familiarización con la terminología platónica, que confío aligerará la dificultad de un tema que ya de suyo se presenta bastante problemático. Siguiendo con el orden de ideas sugerido no se espera que ningún investigador serio sea capaz de sostener que conoce la realidad última del ser del alma, y por extensión esta dificultad se transfiere al interior de la obra de Platón en ese tema en particular. Empero, la peculiaridad que al inicio se señaló, de que el alma contiene al lado de lo racional una dimensión oscura o irracional nos sugiere toda una gama de dudas e incertidumbres a tal grado que se puede uno cuestionar sobre; ¿qué es, y como se expresa la dinámica de lo irracional al interior de la doctrina platónica del alma? Para citar un ejemplo que responda a la cuestión que nos hemos formulado sobre el tema de lo irracional, acudimos al mito del carro alado descrito en el diálogo *Fedro*⁶⁵. En este Platón construye una analogía entre lo descrito en el mito y la constitución del alma. Ahí se menciona que uno de los caballos que arrastran al carro es negro de naturaleza rebelde, ese

⁶⁵ Un análisis más detallado de este paradigmático mito lo realizamos en el apartado siguiente. *Vid infra*, apartado 2.2.1.

animal brutal está representando el aspecto pulsional anímico que no se sujeta amigablemente al orden que intenta imponer la razón y sin embargo es parte del alma. Por supuesto este camino que parece estar poco trabajado al interior de la filosofía de Platón, y no menos en el círculo de críticos de su obra, mucho puede interesar a los estudiosos del psicoanálisis. En este, y en su análisis profundo de los sujetos se pone especial atención en esos aspectos de la mente humana que escapan a la conciencia, que se encuentran instaurados en recintos ensombrecidos e inconscientes, pero que no por ello son ajenos a la totalidad de la psique.

2.2.1 El alma tripartita.

Platón, como ya la mayoría tenemos noticia, consideró que el alma no era de una sola naturaleza, sin variantes, u homogénea, se inclinó más por la idea de la tripartición. Es decir, reunía en ella, tres caras o partes distintas entre sí. No era preciso hablar de ella solo en correspondencia con la intelección, pues a su lado y cohabitando se presentan dos partes más, la apetitiva y la sentimental o emocional. Una fabulosa descripción, apoyada en la metáfora, se encuentra en el *Fedro*. Platón fiel a su fuerza imaginativa nos presenta las partes, o características del alma, describiendo ingeniosamente como es que operan estas.

Describir la naturaleza del alma exigiría una narración sobrehumana y de gran extensión, pero decir a qué se parece es empresa más fácil y que cae dentro de la capacidad humana. Hagamos, pues, esto último. El alma es como un carro de caballos alados y un auriga que forman una unidad. Ahora bien: los caballos y aurigas de las almas de los dioses son todos buenos y de excelente linaje; los de las otras almas, sin embargo, son mezclados. Nuestro auriga gobierna a la pareja que

conduce; uno de sus caballos es bello y bueno y de padres semejantes, el otro es lo contrario en ambos aspectos. De ahí que la conducción nos resulte dura y difícil⁶⁶.

Y continúa diciendo en el mito.

Al comienzo de nuestra narración dividíamos cada alma en tres partes, dos de las cuales se asemejan a los caballos y otra al auriga. Sigamos con ello ahora. Decíamos que uno los dos caballos es bueno, y el otro, no. Pero no explicamos la bondad del uno y la maldad del otro, y debemos hacer ahora. El caballo de la derecha es alto de estatura, de miembros ágiles, cerviz erguida, perfil derecho, blanco de aspecto, negro de ojos, amante del honor y templado por el respeto y la moderación, seguidor de la opinión verdadera; impertérrito, no necesita del látigo, sino que se gobierna simplemente por medio de una orden o de una palabra. El otro es encorvado, pesado, mal hecho, de pescuezo corto y grueso, chato de cara, negro de color, gris de ojos y sanguíneo, seguidor de la insolencia y la soberbia, peludo de orejas, sordo, y a duras penas obedece al látigo y al aguijón. Cuando el auriga mira los ojos que ama, y ante esta visión el calor del amor se extiende por toda el alma y resulta dominado por el aguijón y cosquilleo del deseo, el caballo obediente se contiene -ahora y siempre bajo el impulso del respeto-, se controla y no salta sobre el amado. Pero el otro, no obedeciendo ya al aguijón ni al látigo del conductor, salta violentamente y sale corriendo hacia adelante. No deja de dar trabajo al auriga y al otro caballo, empuja a ambos a acercarse a su amado y a entregarse a los goces del amor...⁶⁷

Esta caracterización del alma nos deja entrever la concepción platónica, de ella como se puede leer dependían los distintos movimientos o decisiones que el hombre asumía. Se puede llegar a inferir en cierta medida una especie de encarnación en tanto esta se veía afectada por pasiones tan básicas. Parece que ya no solo es el cuerpo quien da origen a los males del hombre, cómo analizaremos en el *Fedón*, sino que el alma tenía cierta responsabilidad en ello.

⁶⁶ Platón, *Fedro*, 246 a.

⁶⁷ *Ibidem*. 253 c.

Esto parece ser un intento de Platón por construir un concepto más flexible y objetivo de lo que se entendía de esta idea⁶⁸.

¿Unidad del alma? El hablar de otra alma, sensible y mortal, no quiere decir que en el hombre, haya de hecho más. de un alma., sino expresa sin duda lo que bajo otra forma enseña. Platón... sobre las tres partes del alma. La racional o espiritual, que se muestra en el pensar puro y contemplar suprasensible; la irascible a la que pertenecen los afectos nobles como la ira, la ambición, el valor, la esperanza; y la concupiscible, en la que tienen su asiento el instinto de la conservación y el apetito sexual, así como el placer, el desagrado y el apetito del descanso. No obstante distinguir Platón en el *Timeo* y aun localizar estas partes del alma en la cabeza, en el pecho y en el vientre, respectivamente, en realidad no admite nada más que una única alma en el hombre⁶⁹.

2.3 El alma tripartita y su reflejo en el Estado.

Sin embargo, el ingenio platónico no habría de satisfacerse solo con esta idea tripartita. Postula para el Estado un reflejo del alma en sus partes, en la República habrá de ahondar suficientemente sobre el tema.

Sóc. — ¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismo géneros y comportamientos que en el Estado? Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general —así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto— no se generara en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos.

Glaucón —Muy cierto.

Sóc. —Que esto es así no hay dificultad en reconocerlo.

Glaucón —No, sin duda.

⁶⁸ Un lucido comentario dedicado al concepto del alma y las variantes que tomó este en la filosofía platónica se encuentra en el análisis de Hirschberger. *cf.* Johannes Hirschberger, *Op. cit.* p. 120 y ss.

⁶⁹ *Ibidem.* p. 120.

Sóc. —En cambio, resulta difícil darse cuenta si en todos los casos actuamos por medio de un mismo género, o bien si, por ser tres los géneros, en un caso obramos por medio de uno de ellos, en otro por medio de otro. Por ejemplo: por medio de uno de estos géneros que hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos. ¿O es acaso por medio del alma íntegra que procedemos en cada uno de esos casos, cuando nos ponemos en acción? Estas son las cuestiones difíciles de delimitar convenientemente⁷⁰.

La interesante relación propuesta por Platón entre alma personal, y sus partes, con la sociedad y Estado queda así expuesta. La organización social se funda en la distribución que se encuentra en el alma, el buen gobierno se instaura mediante un eficiente ejercicio racional, una policía y ejército aptos destinados a mantener la justicia y el resguardo a modo de voluntad o irascibilidad dentro de el grueso del pueblo que si no es moderado y prudentemente dirigido podría desorientarse irrefrenablemente en la búsqueda de satisfacciones materiales, entregándose a sus apetencias, concupiscibles. La lucha personal e individual del alma consigo misma, como vimos, la expresa Platón en aquella tensión que retrata el mito del *Fedro*. “De esta forma, el paralelismo con el Estado resulta completo: la razón en el individuo corresponde a la clase gobernante en la ciudad, los sentimientos corresponden a los soldados, y las pasiones, al resto de los habitantes”⁷¹. Es por tal razón que se debe de procurar la armonía entre las tres partes del alma ya que a partir de ella surgirá la sabiduría y el recto comportamiento, esto es al obrar bien, y la falta de medida entre ellas devendrá en desorden y maldad del hombre. “En adelante, la vida buena consistirá en que cada parte del alma funcione

⁷⁰ Platón, *República*, 435 a - 436 a – b.

⁷¹ G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1987, p. 205.

*adecuadamente en su propio sitio; un hombre es dueño de sí mismo cuando sus sentimientos y pasiones obedecen a su intelecto*⁷².

Pero la maravillosa concepción platónica que describe la tensión al interior del alma procura hacer explícita la pugna que cada una de sus partes tienen para alcanzar la victoria, y procurarse la que llegando a la significativa meta, el señorío sobre el sujeto mismo, que por supuesto y como vimos, para nuestro filósofo debe de estar depositado en la razón, quien es la única apta para otorgar medida y límite a las acciones. No podemos desconocer que en la lucha descrita se hace presente un aspecto bien característico del ser humano, que bien vale la pena nos detengamos un poco a examinarlo para aclarar un tanto más la dinámica que dentro del alma se desprende a partir de la idea que de ella sostenía Platón. El punto medular a que por supuesto nos referimos es al deseo explícito de *poder y control* a que se nos sugiere el hombre afronta ya desde su interior. Ésta peculiaridad nos motiva a preguntarnos, ¿por qué el hombre desea el poder? Curioso es de que manera la reflexión platónica nos sugiere que la característica del deseo de poder está ya integrada en la esencia humana, en su propia alma. Pues aún en la inteligencia de que sea la parte más deseable, la razón, quien logra el poder sobre las otras dos partes, el acceso al mando y gobierno se nos presenta como algo muy deseable. Es decir, no por ser la razón más noble y suprema es indiferente al deseo de adquisición del poder. Sin embargo, siguiendo a Platón, nos queda claro que de ser la razón quien sustenta la potestad colorea su mandato con límite y medida orientándose hacia el bien, pero cuando alguna

⁷² *Ibidem.* p. 209.

de las otras dos partes determina con mayor animosidad las acciones controlando las riendas del carro completo; desorden y desmesura pueden esperarse, desencaminándose del sendero que lleva hacia lo bueno, bello y verdadero. Así pues se infiere de las premisas platónicas que el deseo de poder es parte del tejido esencial del ser humano, y que el poder en sí mismo no tiene tintes de despotismo o exceso, sino que su maldad o bondad depende de quien lo ejerce. Sólo el poder que depende de la razón es el más supremo de cuantos pueden existir.

En estos breves párrafos podemos detectar la lucidez con que Platón trataba temas que requieren de arduo esfuerzo, la fina sensibilidad de su reflexión podía plasmar sin abigarradas formas un cuadro simple y sencillo que integrara características básicas de la dimensión más fundamental del hombre, su alma. Sin embargo, no todo es calma sobre las aguas, a la par de esa pretensión totalizadora de explicar las cosas, un sustrato de duda e incomodidad siempre permanece con vida, y así como nuestro filósofo impone la calma con la penetración reflexiva, también nutre la actitud dubitativa con algunas de sus tesis. Por ejemplo; en el momento en que invita a escena la caracterización de una alma tripartita, en pugna interna, abre la posibilidad al gobierno de lo no racional en las acciones de los sujetos, o bien surge como posibilidad activa el tema de la maldad, y no es que de lo irracional se ha de seguir necesariamente lo malo, pero de algún lugar de esa alma tripartita debe de nacer. ¿Por qué lo más noble y hermoso del hombre puede llegar a ser lo más ruin y perverso también? Platón se dio cuenta de este problema y ni el paso de los años logró mitigar la incomodidad

que le causaba. Incluso formuló la singular idea de que al alma se le debe el ser causa de bienes y males. Esa conclusión aparece ya para el final de su producción filosófica, concretamente en *Leyes*.

Ateniense. — ¿Será, entonces, necesario conceder lo que se deriva de esto: que el alma es causa tanto de los bienes como de los males, de lo bello como de lo feo, de lo justo y de lo injusto y de todos los contrarios, si en realidad la hemos de colocar como causa de todas las cosas?

Clinias. — ¿Cómo no? ⁷³

Podemos decir que Platón mantuvo cierta homogeneidad y coherencia en su concepto del alma. La explicación segura de la cita anterior se relaciona con la idea ya sugerida de la armonía al interior de la *psyche*, el desequilibrio en sus partes degradaba la armonía que era consecuencia del rol justo que cada elemento del alma debía de cumplir. Vemos aquí que no da un giro radical por ejemplo con lo que respecta a la concepción que sostenía ya en el *Fedro*, un diálogo de su etapa de madurez.

Así entonces, es el alma para Platón, una realidad diferenciada de la totalidad integrada que es el ser humano, su dimensión corresponde a un plano metafísico independiente del cuerpo. En ella se concentran apetencias, emociones e intelecto, siendo este último el carácter peculiar y supremo donde descansa la facultad racional. Ella se purifica, y supera, ejerciendo la recta educación que por vía de la filosofía y la dialéctica se le pueden dar. Un alma bien educada sostendrá un cuerpo sano y vigoroso. Un cuerpo destinado a ser el centro de la atención y fin

⁷³ Platón, *Leyes*, 896 d.

de las aspiraciones perderá la dignidad del alma que lo habita, engendrando su extravío y corrupción.

Otra característica que suma Platón a su idea es que el alma es principio de vida y movimiento, pero esos atributos la relacionan directamente con su otra peculiaridad mística y divina de ser inmortal. Por sobradas razones no nos detenemos a examinar ese interesante principio que a ella atribuye Platón, pues eso es el tema medular que habremos de exponer en nuestro siguiente capítulo.

Capítulo III. El diálogo Fedón.

3.1 La estructura del diálogo, y su contexto dentro de la vida y obra de Platón.

Abrimos este tercer y último capítulo exponiendo algunas reflexiones que sirvan de puente entre este y los dos capítulos previos, pues y al fin es obligación del escritor construir un trabajo lo más acabado posible en sus partes, con lo que se desea evitar que éstas entren en conflicto entre sí, al cuidar que se procuren ayuda y mutua amistad.

El Fedón, texto en estilo dialógico el cual se debe a la mano de Platón, aborda como temas centrales la inmortalidad del alma, y los argumentos destinados a demostrarla. Vemos en su drama y contenidos un fino pretexto para vaciar en él, y a través de él, ilusiones y anhelos personales. Por supuesto nos cuesta trabajo sostener que en él hallaremos las pruebas más acabadas y concluyentes (y nos podemos preguntar ¿en cuál sí las encontraremos?) que otorguen al lector la dichosa seguridad de que lo más valioso de su existencia, su alma, en el lenguaje platónico, no se aniquilará junto con su cuerpo en el tránsito a la muerte.

Si se tiene en cuenta lo que hasta este momento hemos trabajado, nos podemos dar una idea del entorno conceptual que envolvía a nuestro autor, sus posibles o más decisivas influencias en relación con su idea de la inmortalidad. De

donde fue reuniendo ideas que más tarde alimentarían su especulación, y colaborarían también en el despertar de sus legítimas intuiciones. Y por supuesto el papel que tuvo esto al interior de su quehacer filosófico.

Y a lo anterior se puede sumar de qué forma los ecos de la intuición sobre la inmortalidad han sido expresados en la mayoría de las religiones más antiguas y desarrolladas. Cómo el lenguaje de esa intuición, su forma y sentido, encarna uno de los anhelos más intensos que el ser humano ha clamado al misterio del universo y el *ser*, llevándonos a suponer con cierto cuidado, la realidad de un posible aspecto esencial expresado por él, tejido en su personal configuración, y que un análisis antropológico-filosófico puede rescatar trayendo luz y explicación en un terreno cargado de tinieblas. Cómo ese sujeto, concreto, atado a las coordenadas espacio-tiempo se niega a morir, no concede tregua a resignarse que su obra y ser sean arrojados al abismo de la nada y el olvido. Veremos cómo un Platón sensible a esta protesta enteramente humana, intentó responder con su originalidad filosófica, y de qué manera hizo más extenso el espectro explicativo de aquél tejido humano y espiritual negado sólo a una época y región de los albores del mundo antiguo. Es en pocas palabras este el escenario al que acudiremos para ser testigos del drama redactado por Platón, los efímeros momentos de la historia que relatan la actitud y la personalidad de uno de los más importantes filósofos en la historia del pensamiento occidental, breves trozos de tiempo que dan testimonio de la inmortalidad de su autor.

Aventurarnos aquí en la exposición del lugar cronológico que ocupa el *Fedón* dentro de la producción literario-filosófica de Platón resulta algo pesado y

excesivo. Y no es, por supuesto, que lo digamos en virtud de que no sea relevante, o significativo; lo que nos mueve a omitirlo es porque se trata de un tema ampliamente estudiado y debatido hasta el cansancio, lo que impide se establezca un criterio único y válido. Bástenos con reconocer, como algunos de los más eminentes exegetas lo han hecho, que es un texto que pertenece a su etapa de madurez. Pero de esto existen algunas líneas de reflexión que se pueden extraer y que nos interesa transmitir. Si la fecha en que compuso el diálogo corresponde a su época madura, entonces conjeturamos que esto se refiere a la ya pasada cuarentena de edad, y llegando al medio siglo de su vida. Esta edad se encuentra dentro de los límites que contempla la clásica etapa de madurez a que el hombre llegaba según la más arcaica tradición griega, la *akmé* o *floruit*.

Existe consenso general en situar al Fedón en la época de madurez de Platón. Cuando se habla de la "madurez", de un filósofo griego (o, para usar la terminología técnica correspondiente, su *akmé* o *floruit*) se piensa en el período más próximo a sus cuarenta años de edad⁷⁴.

Esta peculiaridad que corresponde a la fecha de composición nos sugiere preguntarnos; ¿qué pudo haber motivado a un filósofo y ciudadano que atravesaba por su edad teórico-productiva más prolífica a escribir sobre la muerte e inmortalidad de los hombres, con especial atención en la figura de su amado maestro, que tanta influencia había conseguido en la intimidad de su ser? Platón en esos momentos se encontraba aún lejos de su muerte, aunque él lo ignorara, pero extrañamente no tan próximo a la fecha en que se enteró de la ejecución de Sócrates. Porque de ser cierta la noticia que nos transmite el *Fedón*, Platón no

⁷⁴ Platón, *Fedón*, (edición crítica a cargo de Conrado Eggers Lan) Buenos Aires, 2006, p. 28.

acudió el día en que se cumplió la sentencia de su querido maestro. ¿Será acaso que Platón encontró hasta esos momentos la suficiente fuerza y madurez de espíritu para animarse a examinar con seria convicción una experiencia que guardaba con profundas notas de tristeza? Reconozco, por supuesto, que develar las características dramáticas que se suscitaron detrás de la composición del diálogo es llevar el alcance de las conjeturas hasta el punto en que nos describan el entorno y el contexto del autor, cosa que parece algo desmedido. Pero, regresando a esas reflexiones que podemos construir recogiendo como elemento fundamental la triste experiencia que atravesó Platón con la desaparición del maestro. Parece sugerírse nos que pasado un considerable tiempo entre el suceso y la redacción del libro, fue hasta corridos varios años cuando el filósofo se sintió con la paz espiritual necesaria, y con la amable madurez a cuestas como para emprender una labor literaria aderezada con notas dramáticas de muy alta creación. Nos aventuramos a suponer que aquello pudo haber sido considerado en un inicio difícil de explicar, pues había en torno a ello necesidad, y abuso autoritario, magnificado, creo, por una carencia teórica por parte de Platón para encontrarle significado real a la muerte de Sócrates dentro de su concepción ético-política del Estado. Y ajena aún a una idea más completa del Bien y el destino del las almas de hombres justos. Fue, me parece, hasta que tuvo más clara y construida su teoría de las formas cuando encontró en la muerte del maestro un significado que dialogaba agradablemente con ella. La muerte de Sócrates entonces, encontró peso real y significado dentro de una teoría que necesitaba ser explicada, y la teoría misma, me parece, calmó la ansiedad de respuestas que buscaba Platón a un hecho tan vil e injusto. ¿Cómo la muerte de un sabio hombre

podía estar sujeta a una acusación tan absurda, sin un significado más profundo y místico, por qué no, que se escondía detrás de un drama aparentemente intrascendente y vulgar? En la teoría encontraba sentido la muerte, el alma y su destino. Como vemos, no era suficiente la enseñanza previa de las corrientes órficas y pitagóricas, pero estas tuvieron, me parece, un papel decisivo en la creación de la teoría misma. Por supuesto, ¿quién más que Sócrates, el paradigmático maestro, podía protagonizar con absoluta justicia el tránsito a la muerte común a todos? ¿quién mejor que él podía sentir seguridad de su inmortalidad, si de continuo se hermanó con el deber y la virtud a que todo hombre y filósofo debe aspirar? Podemos hasta este punto formularnos una pregunta que tal vez, lo reconozco, no alcanzaré a responder aquí. ¿No serían acaso las tradiciones y el conocimiento que sobre la inmortalidad tenía Platón lo que le llevó a construir su teoría de las ideas? En orden ontológico y epistemológico no podemos desconocer que es primero la estructura que se encarga de dar razón de la teoría de las formas, que aquella que define la inmortalidad del alma. Pero, ¿no deberá Platón a su intuición sobre la inmortalidad, inspirada en la tradición, gran parte de la teoría de las ideas, con la que pudo explicar el fenómeno de la trascendencia del alma? Suponemos que la tradición, los misterios y la enseñanza, de las que ya hemos hecho cita con anterioridad, aportaron elementos básicos para la configuración del imaginario social en el que nacieron las ideas de Platón. Y fue hasta este momento de su vida, cuando su obra alcanzó la fuerza suficiente para que él vislumbrara, ahora sí, una explicación bien construida, y acabadamente argumentada en su estructura teórica. Y así, pensamos, que movido por la desazón que provocó en su espíritu la muerte del maestro, y un

negarse parcialmente a ella, encontró por fin, en su propia reflexión filosófica, todo el consuelo de lo que ésta era capaz de aportarle, adhiriéndose a ella como base para poder responder a futuras experiencias de duelo.

Y dentro del drama por el que Platón tuvo que transitar, en aquel proceso de maduración de sus ideas, hasta llegar a la postulación de singulares tesis, no se nos debe de pasar la importancia sin par que puede llegar a tener la vivencia en sí del fallecimiento de un ser amado. En esa experiencia se encuentran elementos suficientes, por el dolor, y la observación de todo el proceso que vive dentro de ella, para poder hacer mella en el espíritu del hombre que se ha visto atormentado por la condición del duelo, inspirando en él la conciencia de su personal finitud. Si hemos de dar crédito al contenido del drama que nos transmite el *Fedón*, la muerte del maestro generó una explosión en la mente del notable discípulo, (curiosamente Platón se encontraba enfermo el día de la ejecución, "*Platón estaba enfermo, creo*".⁷⁵, o podremos pensar, tristemente acosado por una condición anímica que le atormentaba, casi hasta la incapacidad) inspirando en él la génesis de una idea que no sólo se sostenía en la herencia tradicional, sino que su estructura más acabada surgió de lo hondo de su espíritu reclamando toda la originalidad que a ella pertenecía; la voz y reflexión del filósofo otorgó sustento racional y argumentativo al tejido mítico de creencias arcaicas, quiso alzarse hasta la esfera del ser y de la verdad, a la que sólo se llegaba por medio del discurso filosófico robustecido con la más fina dialéctica. Porque, cómo podríamos conceder que las demostraciones platónicas son sólo expresión de una bella

⁷⁵ Platón, *Fedón*, 59 b.

creatividad que pretende ofrecer explicaciones agudas y colmadas de singular imaginación. Eso, sin duda, condena la posibilidad de certeza con que anhela levantarse el discurso filosófico de Platón, al vacío de las falsas creencias. Es un bello cuento, o un mítico relato a lo más, podrán decir algunos, pero no goza de la fuerza demostrativa de un discurso frío, evaluado al amparo de la ciencia positiva y del análisis del lenguaje que, son requisito y a la vez jueces de toda afirmación que busque ser verdadera. Recordemos además, que para él, Platón, el conocimiento es *anamnesis*⁷⁶, si su discurso es memoria o recuerdo de lo que es, porque participa del ejercicio reflexivo, por tanto, no sólo es discurso fantástico, como pueden equivocadamente acusarle algunos, sino, hablar con la potencia inspiradora del *ser en sí*, el lenguaje en este contexto pretende expresar, hasta donde le es posible, *la esencia de la cosa misma* y eso por supuesto, nada desdeñable puede ser, pues sus medios se fincan en un acto eminentemente reflexivo y dialéctico que lucha por ser relator, y tal vez, contenedor de la verdad. Esto al menos, me parece, defendería Platón de su discurso.

Siguiendo entonces, y buscando los elementos que aporten solidez a la lectura que aquí proponemos del diálogo, en nuestro análisis pugnaremos por tener siempre presente la realidad finita y viva del autor en charla permanente con su posibilidad de llegar a ser en sí trascendente e inmortal. Por extensión, la

⁷⁶ La anamnesis o reminiscencia evoca un concepto clásico dentro de la filosofía de Platón, suele identificarse incluso con él uno de los aspectos más esenciales de su pensamiento heredado a la posteridad. El diccionario de Ferrater lo define así: "Reminiscencia llamaba Platón al recuerdo que tiene el hombre en este mundo de la vida anterior en que contemplaba de un modo inmediato y directo las ideas. La reminiscencia explica, según Platón, la aprehensión de las ideas a través de las sombras de los sentidos y constituye la única fuente de conocimiento verdadero". José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, T. IV, Barcelona, 1994, p. 3066.

dimensión concreta, espacio temporal que afecta al autor en relación con el deseo vivo por la posibilidad, soberbiamente condenada a la vacuidad de “contenidos reales”, de un plano metafísico, suprahumano e inmortal.

Platón, en cambio, filósofo en el sentido que veremos más adelante en el *Fedón*, no obstante, "no escribía para exponer el contenido de su doctrina —nos dice Jaeger— Su deseo era presentar al filósofo en el dramático instante de buscar y encontrar, y hacer visible la duda y el conflicto".⁷⁷

Muchas son, desde luego, las tesis que pueden ser rastreadas dentro del escrito platónico, empero la nuestra se detiene en el significativo problema de la muerte y su relación con el deber ser (plano ético), en donde ponemos especial atención en la paradigmática personalidad del sabio. ¿Qué puede esperar un hombre así, después de haber buscado con esmerada dedicación la justicia?, ¿cómo vislumbra su futuro llevando a costas una historia entregada a la búsqueda de la verdad, y a la exaltación de las virtudes supremas? Y no solo eso, debemos decir, guía nuestra lectura, sino que nos situamos también en el diálogo que puede ser construido entre el arcaico texto platónico y nuestra contemporaneidad, esto es; ¿tiene aún la suficiente fuerza teórica y explicativa el *Fedón* para poder responder en la actualidad a la inquietud sobre la inmortalidad?, eso por supuesto lo iremos resolviendo poco a poco, aunque no nos exime de poder decir que el diálogo tiene la debida capacidad para hacernos vibrar apelando a lo intemporal, a lo que no pasa y se corrompe bajo el inaplazable

⁷⁷ Platón, la introducción al *Fedón* en: *Fedón, Banquete, Fedro*, (trad. C. García Gual), Madrid, 2000, pág. 17.

dictamen del tiempo. Es desde nuestra lectura, un garrafal error ver en el texto sólo un cúmulo de ruinas inservibles y arcaicas, pues pensamos que en él viven intuiciones que siguen marcando un interés siempre renovado por algo que hasta hoy, y acaso tal vez por siempre, acompañara al hombre; la muerte y el sentido que tiene esta para su futuro.

3.1.1 Breve exposición de la hipótesis a seguir.

No parece del todo legítimo desconocer el abanico de temas que se abre a partir del Fedón, en él su autor concentró un número nada despreciable de cuestiones filosóficas. Estas oscilan desde las líneas antropológicas, éticas, lógicas, epistemológicas, metafísicas y gnoseológicas, por mencionar las de mayor significado. El drama y las escenas que lo constituyen pueden insertarse por su contenido, cada una, dentro de las líneas temáticas a que hemos aludido. Pero, y para sorpresa nuestra, no por contener tan variada cantidad de temas el diálogo pierde altura en cuanto a orden y sentido, sino al contrario, semejante riqueza conceptual se nos presenta finamente unida en sus partes, relacionándose cada una, en su muy particular área de conocimiento con las otras, construyendo una obra bien acabada, de trazos sutiles y diálogo fino entre cada una de las temáticas que se nos presentan. Así, por ejemplo, la lógica va de la mano con la metafísica y la ontología, y cada una de estas se nos exponen como partícipes de las otras de forma armónica y equilibrada. Aunque cada una de las temáticas nos parece bien interesante en su desarrollo dentro de la obra, y el objetivo a que se

puede llegar desde ellas; aún así se nos antoja bastante complejo hacer un seguimiento pormenorizado de los fines a que se puede aproximar cada una. Esto por supuesto depende de los intereses con que cada lector se aproxima al texto platónico, en donde muy probablemente no encontrará la respuesta concluyente a su problema, pero sí un bello pretexto de reflexión y profundidad. Pero, ¿y por cuál de todas las puertas que se nos abren con la lectura del texto, es por la que decidimos entrar? La hipótesis que nos conduce en esta travesía por el drama del *Fedón* la delineamos con los siguientes perfiles: ético, metafísico y teleológico. Es decir, el marco categorial o teórico por el que habré de moverme está constituido por esas áreas específicas. Y curiosamente la secuencia del diálogo pareciera ceñirse a ellas en la ordenación que subrayé. Diremos con esto que, una vida buena, recta, llevada al amparo de la sabiduría ofrece al hombre la seria posibilidad de saborear una existencia que trascenderá a las regiones inmortales. En el vivir así, ya está inserta cierta propiedad intemporal. Por lo que la ética queda unida a la metafísica y a la teleología en tanto ésta condensa la finalidad que el alma consigue. De la vida buena (*ética*) se sigue una existencia inmortal (*metafísica*) y feliz (*teleología*). El alma, del hombre que se ajustó a los preceptos que orientan la vida del filósofo; una existencia entregada a la sabiduría, la búsqueda desinteresada de la verdad y la exaltación de las virtudes supremas, alcanzará la estancia divina rodeada de las verdades eternas. La creencia en estos regalos que parecen estar reservados a los filósofos, es parte de la energía que impulsa a Sócrates para enfrentar con inmovible calma la hora de su partida al Hades. Sin embargo, queda pendiente la cuestión sobre la capacidad de respuesta que tiene el texto para el hombre contemporáneo. ¿Tenemos aún,

muchos la mirada puesta en la posibilidad de un mundo mejor, más justo, en donde el saber y la verdad emergen gracias al acto purificador de los atavíos materiales con que el cuerpo nos carga? Me parece que el diálogo nos sugiere una pregunta muy radical en lo que hace al papel del cuerpo, empero y pensando más allá de esta escandalosa dualidad, alma-cuerpo, nos queda la interesante cuestión de que el filósofo debe de aprender a morir, y esto es algo que aún hoy a veinticuatro siglos de haber sido escrito el *Fedón* sigue tan vivo como entonces. Y no solo el filósofo, pienso, sino todos los hombres deberían de aprender a aceptar esto con serenidad de espíritu, y en ello encontramos una hermosa lección útil aún hoy, que el texto nos brinda. Esto que hemos dejado sentado, creo es letra viva y actual que nos ofrece la trama del libro, y cuánto no más lo es, también, el que seguimos pugnando en búsquedas sin cansancio por saber, por tener la hermosa certeza de que habremos de conseguir una vida, una realidad más justa. Otra lección, por cierto, que al *Fedón* debemos, y que hoy es tan firme como lo fue cuando nació de la pluma de su inmortal autor.

3.2 El escenario del diálogo Fedón.

El diálogo comienza con el relato que solicita Equécrates pronuncie Fedón sobre las últimas horas de vida de Sócrates, y con especial atención en la manera en que enfrentó éste a la muerte. Ya desde ese primer momento hay un singular interés en la personalidad del maestro, y en la actitud que sostiene ante semejante experiencia límite. Parece circundar una peculiar expectativa, si se atiende al

talante de figura filosófica de que se está hablando. Sócrates, templado como es la costumbre dentro de los diálogos platónicos, en esta ocasión y más que nunca pone a prueba esa bella virtud que le ha acompañado por buen tiempo. El drama protagonizado por Jantipa, su esposa, incomoda al sabio, “*Y así en cuanto nos vio Jantipa empezó a gritar y a decir cosas tales, cuales precisamente acostumbran a decir las mujeres...*”⁷⁸ haciendo chocante la escena, molesta e impropia para un escenario poblado por hombres amantes del saber; que por obra de la fortuna están próximos a escuchar los misterios entrañados en la muerte. El gran filósofo da muestra de inmediato de aquél grave carácter que le define como un incansable buscador y amante de la verdad, y expone una breve pero ilustrativa reflexión sobre el placer y el dolor, destacando que éstos siempre van unidos por un lazo inquebrantable. Se quiera o no, los seres humanos vivimos acompañados por estas dos absorbentes sensaciones, tensan la existencia que media entre ellas y necesariamente tenemos que vernos inmersos en la pugna placer-dolor. El hombre moral es un ser orgánico que actúa aproximándose o rechazando cada una de esas sensaciones⁷⁹. El placer y el dolor, dos fuerzas entrecruzadas se apoderan de los hombres, condicionan sus acciones y los hacen desatinar en lo que hace a su indagación sobre el camino hacia el bien. Empero, el sabio legítimo se sobrepone a esto, y consigue comprender cuál es la vía correcta y en donde se ubican las trampas que lo pueden extraviar.

⁷⁸ Platón, *Fedón*, 60 a.

⁷⁹ Sobre el tema del placer como elemento excluyente dentro de la vida humana en sí, y de la dimensión moral, encontramos una exposición bastante sugerente por parte de Platón en el *Górgias*, donde Calicles refuta ferozmente a Sócrates por no creer éste que el placer es equiparable al bien. Cf. Platón, *Gorgias*, 492 a y ss.

Fedón.- En verdad, yo, por mi parte, experimenté sensaciones admirables por el hecho de hallarme presente. Pues ni siquiera me entró compasión de él, en la idea de que asistía a la muerte de un amigo, ya que Sócrates me parecía feliz, Equécrates no solo por su proceder, sino también por sus palabras, moría con una integridad tan serena, que se me ocurrió que aquél, ni siquiera cuando fuera al Hades, iría sin cierta asistencia divina, sino que, al llegar allí, sería también más feliz como ningún otro hasta ahora. Por esto, sin duda, yo no sentí ninguna compasión, como parecería que era lógico si se asistiera a un duelo, y, por otra parte, tampoco ningún placer, como el que obteníamos al dedicarnos a la filosofía, según nos tenía acostumbrados –pues nuestras conversaciones eran muy filosóficas-; sino que se me presentó de un modo natural una experiencia extraña, y cierta rara mezcla, compuesta al mismo tiempo de placer y de pena cada vez que consideraba que aquél iba a morir al momento. Y todos los presentes nos encontrábamos más o menos así...⁸⁰

3.2.1 Sócrates como arquetipo del justo, (admiración por su valor)

La misteriosa atmósfera que envuelve el escenario da al paradigma del sabio una peculiar característica que lo relaciona con la divinidad, parece es él quien se encuentra en los mejores tratos con aquel mundo, *“Es posible que Sócrates tuviera también razón al atribuir a la divinidad su sabiduría y los dictados de su corazón”*,⁸¹ y este a su vez le tiene dispuesto algo bueno y conveniente en consideración a su intención de haber vivido hasta el último momento de una manera justa. Pero, aunque las cosas se perfilen de semejante manera, no se debe de pasar por alto el señalamiento de Sócrates a la relación placer-dolor, pues por esa vía comienza a preparar el terreno para identificar dentro de su discurso la condición humana a través de la realidad de dos sustancias o naturalezas que la constituyen. La material y corpórea por un lado, y la inmaterial y

⁸⁰ Platón *op.cit.*, 58 a – 59e.

⁸¹ Weischedel Wilhelm, *Los filósofos Entre Bambalinas*, México, 1972, p. 93.

espiritual por otro. La distinción que señalamos, va a jugar un papel fundamental dentro de todo el diálogo. Las sensaciones definidas por Sócrates, en tanto elementos de experiencias básicas acompañan al cuerpo. Pero, parece haber algo en él que no es solo vínculo con lo placentero y doloroso, sino con lo bueno y lo malo. Y esa particularidad le define en su ser no solo como ente orgánico, sino espiritual, ya que lo bueno y lo malo, no se corresponde con la experiencia sensitiva de lo placentero y lo doloroso. La naturaleza inorgánica, inmaterial, esto es, anímica y espiritual supera lo sensorial, para relacionarse en el mundo moral o ético con lo que llamamos bien y mal, y de ahí alcanzar la felicidad o la tristeza. De esta reflexión se deducirá ya, con cierta obviedad, cual es el camino que Sócrates siguió en su vida. Y por supuesto fue el que ama la virtud, que da felicidad porque anhela lo bueno, fue su alma quien gobernó, y que por obra de ello quedó como emparentado con la divinidad al romper con su naturaleza incorpórea las cadenas del tiempo y del espacio. Dentro de la trama del diálogo, lo dicho queda bien asentado cuando en ella se introduce finamente la experiencia onírica de Sócrates, que le invita a dedicar más tiempo a la composición de poemas.

Sóc. —Pues bien, tú, Cebes, dile la verdad: que hice estas cosas sin querer ser rival suyo, ni siquiera de sus poemas —pues sabía que no iba a ser fácil—, sino a causa de ciertos sueños, con la intención de saber qué decían y para cumplir con el deber religioso, por si, como era natural, se me hubiera ordenado muchas veces componer esta música. Pues bien, en definitiva, se trataba de unos fenómenos más o menos así. Y es que me había sobrevenido varias veces el mismo sueño en el transcurso de mi vida, aunque se había aparecido cada vez con un aspecto diferente, en el cual, con cierta machaconería, se me decía: <<Sócrates, compón y ejecuta el arte de las Musas>>. Y yo, en el pasado, sospechaba que me ordenaba y me incitaba a esto mismo que precisamente estaba haciendo, lo mismo que los que animan a los que corren; que también a mí, de este modo, el sueño me animaba a esto que

hacía, a componer música, en la idea de que la filosofía era la música más grandiosa, y yo la estaba practicando⁸².

La cita, nos muestra de una manera curiosa, como Sócrates siendo un sabio se mantiene unido a la divinidad, pues por obra del sueño parece esta última comunicarse con él, *“Pues era más seguro no irme de la vida antes de haber cumplido el deber religioso de componer poemas, aunque fuera por obedecer al sueño”*⁸³. Dios le habló en la intimidad de su sueño⁸⁴.

Podemos decir hasta aquí, que se presenta una relación entre sabio, bueno y místico, la noticia que se manifiesta a Sócrates a través de sus sueños lo convierte en un sujeto encumbrado por el misterio. Pero de pronto vemos cómo se introduce la histórica inclinación del filósofo a la muerte, cosa que sigue manteniendo viva la idea de algo misterioso en la personalidad del paradigmático pensador. A través de esa alusión el diálogo comienza a llevarnos por los senderos de la ética, pues entra en juego el problema del suicidio. La cuestión aquí es; ¿si el filósofo desea la muerte, entonces por qué no le está permitido suicidarse? Con esto parece incurrir aquí en una contradicción, sin embargo esa aparente tensión no es gratis, porque se vale de eso para descargar la herencia pitagórica, al afirmar que Simias y Cebes fueron discípulos de Filolao, quien fue considerado un renombrado

⁸² *Ibid.*, 60 e.

⁸³ *Ibid.*, 61 a.

⁸⁴ La comunicación de noticias importantes por medio de los sueños, era una creencia arraigada en la antigüedad, parece que era a través de ellos que la divinidad prefería transmitir sus misterios. Basta recordar el célebre sueño, cuatro siglos después, que tendrá José, según consta en el nuevo testamento, donde se le informa de la divinidad del niño que esta por nacer. *Así lo tenía planeado, cuando el ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: “José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer porque lo engendrado en ella es del espíritu Santo”*. Mt. 1, 20.

pitagórico, el cual sostenía que era ilícito suicidarse. Sócrates acusa con ello una marcada religiosidad pues en ella se fundamenta para llevar adelante su argumento al afirmar que el hombre en tanto ser gobernado por los dioses no debe de atentar en contra de su propia existencia, y por supuesto no se puede considerar equivalente desear morir a suicidarse ya que de estar conforme con que; si el filósofo desea la muerte entonces debe de suicidarse, Sócrates estaría incurriendo en una contradicción explícita, puesto que eso implicaría que él debió de haber efectuado el acto sobre sí mismo. Pero, Platón justifica hábilmente a su maestro haciéndolo decir que el suicidio conlleva una ilegitimidad religiosa, por lo que él en consideración al respeto que tenía por las leyes, ya fueran religiosas o sociales, no podía permitirse una excepción en este sentido. Y al respeto que guardaba por la tradición, suma una alusión a los misterios, en donde se enseñaba que el cuerpo era la cárcel del alma, (al relacionar cuerpo con cárcel se mantiene el tono de un lenguaje legal). Desde luego que la alusión a los órficos ya nos dice mucho de las influencias que laten en el diálogo⁸⁵.

Hasta aquí el texto nos ofrece una extraña mezcla entre filosofía, mística y teología. El filósofo, hombre sabio y bueno, a través de un vínculo místico, (recordemos los sueños, y la mención de los misterios órficos) es capaz de comprender los designios divinos y el gobierno de ellos en el orden del mundo (teología). Empero, si tales razonamientos llevan a los amigos de Sócrates a condenar su conducta por preferir abandonarlos entregándose a la muerte, sin pelear más, eso da pauta para establecer que la relación con los dioses no se

⁸⁵ *vid. supra.*, Cap. I.

quiebra en el momento mismo de la muerte, porque se confirma la sospecha de que aún fuera de este mundo el hombre continuará su existencia. Todo este intrincado problema, encuentra sentido en la siguiente sentencia socrática, en donde se expresa ya abiertamente el destino del sabio; un mundo mejor e inmortal se encuentra a la vuelta. Con esto la esfera de la ética y la metafísica quedan relacionadas en el primer final de escena.

—Ea, pues, dijo él, (Sócrates) intentaré defenderme ante vosotros de una forma más convincente que ante los jueces. En efecto, yo —añadió—, Simmias y Cebes, si no creyera que voy a llegar en primer lugar junto a otros dioses sabios y buenos, y, por añadidura, también junto a hombres difuntos, mejores que los de aquí, obraría de forma injusta si no me irritara contra la muerte. Pero, por ahora, sabed bien que espero llegar dentro de muy poco tiempo junto a hombres buenos —aunque en esto no insistiría mucho—, y especialmente insistiré en que espero llegar junto a dioses soberanos muy buenos; sabed bien que, más que a cualquier otro hecho de los tales, me aferraría sobre todo a éste. De tal manera que no me indigno del mismo modo a causa de esto; sino que estoy confiado en que existe otra vida para los muertos, e incluso, como se viene diciendo también desde antaño, mucho mejor para los buenos que para los malos⁸⁶.

⁸⁶ Platón, *op.cit.* 63 b – c.

3.3 *Preámbulo a los Argumentos encaminados a demostrar la inmortalidad del alma*⁸⁷.

De la afirmación que Sócrates hace aludiendo que será mejor el porvenir para los buenos que para los malos, Simmias pide que le muestre cómo es que ocurren las cosas de esa manera, pues la considera uno de los mayores bienes. Ya que cómo podría alguien permanecer inerte ante tamaña posibilidad, ¿quién osará ser insensible ante la realidad de su propia inmortalidad? Nadie sensato puede ver en eso algo irrelevante para la vida, ni nadie, por supuesto, en su sano juicio rechazaría buscar una respuesta si se le ofreciera la posibilidad de que en una gran medida esta puede ser afirmativa, “Y, entonces, ¿qué, Sócrates? –dijo Simmias–. ¿Maquinas tú marcharte con esa idea en la mente, y no nos darías participación a nosotros Pues, según mi propia opinión, este beneficio también es común a nosotros?”⁸⁸.

He aquí entonces la esfera de conocimiento que debe de interesar al hombre si es sujeto curioso y amante del saber en general, y moral o ético en especial. Un aspecto importante sería establecer si: ¿es motivo fundamental la idea de la

⁸⁷ Comúnmente se enumeran dentro de la tradición filosófica que ha tenido al *Fedón* como objeto de profusas reflexiones cuatro argumentos destinados a probar la inmortalidad del alma. Sin embargo, pienso que en dicha catalogación se suprime un punto importante que hace las veces de proposición axiomática (recordemos que el axioma puede ser considerado como un principio evidente el cual no genera contraposición alguna, *cfr.* Abbagnano Nicola, *Diccionario de Filosofía*, páginas, 120 – 122.) que refuerza la exposición de los argumentos que se esgrimen, y que es asumida sin la objeción de ninguno de los interlocutores. “Según se admite comúnmente, y resulta además con toda evidencia de los textos mismos, estas pruebas son en número de cuatro, a saber: la prueba de los contrarios; la de la reminiscencia; la del parentesco o similitud de naturaleza entre el alma y la Idea, y por último, la de la vida como propiedad esencial e inamisible del alma”. Gómez Robledo Antonio, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, 1986, pág. 354.

⁸⁸ Platón, *op.cit.*, 63 d.

trascendencia para poder ser buenos? Me parece, sin embargo, que es independiente dentro de la ética platónica, “*el tema de la muerte es, con toda evidencia, fundamental en el Fedón; su importancia, sin embargo, no puede ser extrapolado al resto de la obra platónica*”⁸⁹ aunque en el contexto de la conversación si adquiere importancia. No es que el malvado no trascienda, no se nos dice eso, sino que no lo hará al modo del bueno, a este le espera algo mejor, eso implica que no es la fe en la trascendencia lo que nos debe de hacer buenos. El problema de una inmortalidad diferente tiene su fundamento en el obrar, porque la manera de vivir en el mundo determina el postrer futuro en la dimensión incorpórea, y el presente y porvenir quedan de esa suerte relacionados. Está contemplado como objetivo, el acceso a una existencia dichosa fincada por necesidad en ese modo de vida, esa es la prioridad si nos conducimos con orden a la razón. ¿Qué quiere decir esto?, que la felicidad es un resultado del modo de vida, y así la ética, como lo sabemos, queda abiertamente vinculada con la actualidad y el destino del alma. Pero lo repetimos, no es que seamos buenos, buscando con ello la inmortalidad, lo que esta antes que eso es la felicidad, “*¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos?*”⁹⁰ Aunque, dentro de la conversación que sostiene Sócrates parece sugerírsenos que la felicidad se prolonga al otro mundo si hemos vivido virtuosamente. Suponemos así que aquel

⁸⁹ Montserrat, José, *Platón, de la perplejidad al sistema*, España, 1995, p. 60.

⁹⁰ Platón, *Eutidemo*, 278 e. La búsqueda de la felicidad, cómo fin de los actos, está ya presente en Platón, y esto atraviesa toda la vida del sabio, quien por obra de las acciones virtuosas parece conseguirla. Esta eudemonia la expresa ya en el *Eutidemo*, adelantándose a la idea aristotélica del eudemonismo, que es presentada de la siguiente manera en la *ética Nicomáque* 1097 b 20.: “*Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos*”.

que con espíritu profano leyera hasta este punto el diálogo platónico, buscando en él una respuesta a sus preguntas sobre la inmortalidad sacaría al menos de ello una afirmación importante. Ser bueno también implica tener confianza en lo que vendrá, y esto no se cree o acepta en virtud de un análisis sistemático en donde se pretenda establecer el por qué funcionan así las cosas, sino en razón de una creencia religiosa.⁹¹

Es curioso ver cómo Platón insiste en tender un puente entre la religiosidad arcaica y la sabiduría filosófica. Las sentencias, y no todas por cierto, que de antiguo llegan tienen cierta correspondencia con el ser y saber filosófico, pues este en su carácter posibilitador estaría de acuerdo con ese saber antiguo que concierne al recto obrar humano como condición para alcanzar la alegría futura. Otro aspecto que resuena dentro del diálogo es el siguiente: el camino del bien lo emprende el filósofo verdadero, empero, nos corresponde preguntar también ¿se puede ser bueno, sin ser filósofo y alcanzar así la inmortalidad feliz? O bien ¿sólo el que es bueno filosóficamente alcanza la trascendencia dichosa? Estas cuestiones nos introducen en un clima de duda, sin embargo lo que sí podemos decir con cierta seguridad siguiendo el diálogo es que el filósofo de verdad es necesariamente bueno. Y a partir de este momento, de la duda explícita, comenzará Sócrates a introducir a sus interlocutores en los argumentos que le dan fundamento a su convicción de que la muerte no es el fin último ni mucho menos.

⁹¹ *vid. supra.*, págs. 73 - 74.

3.3.1 La premisa axiomática de la dualidad (Alma vs Cuerpo).

La primera de las pruebas la aducirá mediante la premisa de que el ser humano está constituido por dos principios, el espiritual y el material. Esta tesis representa la enconada dualidad defendida por Platón en el diálogo.

¿Creemos que la muerte es algo?

—Sin duda —afirmó Simmias en su respuesta.

— ¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? Y estar muerto, ¿no es esto: que el cuerpo, cuando se separa del alma, queda a un lado, solo en sí mismo, y que el alma, cuando se separa del cuerpo, ella sola en sí misma, queda a otro lado? ¿Acaso la muerte es otra cosa que esto?

—No, sino esto —replicó Simmias.⁹²

Prácticamente al asentar la afirmación, de que la muerte es separación del alma y el cuerpo, el sentenciado Sócrates, lleva ganada la mitad o más del debate. Muerte es aquí separación y nunca destrucción o aniquilamiento total. Platón acusa en estas líneas la herencia arcaica que ya hemos señalado en el primer capítulo.⁹³ Que él construya estos puentes por convenir a sus propuestas argumentativas en la convicción de que las cosas funcionan de esa manera, resulta muy difícil de precisar. Sin embargo, asumir la realidad de la separación como algo consensualmente aceptado asegura aún más la posibilidad de consolidar exitosamente sus argumentos. Nos resulta obvio que un lector moderno antes de aceptar la supuesta separación, se preguntará si el alma existe o no. Aunque no se quiera este es un punto álgido para los que con una ferviente

⁹² Platón, *op.cit.* 64 c.

⁹³ *vid. supra.* Cap. I.

alegría abren las páginas del Fedón buscando en él una respuesta tentativa a sus dudas vitales. Por supuesto se puede aducir que un remedio para aliviar o mitigar la necesidad de respuestas más precisas es en el que se asume como imperativo buscar más allá, hasta la dimensión del ser del alma, es decir, en principio se debe demostrar la realidad del alma. Sin embargo, aunque lográramos eso, no se garantiza la superación del argumento mismo en su principio proposicional de que la muerte es separación. Decimos esto porque en estudios de reciente aparición, que gozan de calidad científica, por el rigor y método ahí empleados, la cuestión de la realidad del alma parece consolidarse, empero, las investigaciones continúan en torno a la independencia que pueda esta tener con respecto al organismo, aunque sorprendentemente para nosotros, parece confirmarse en cierta medida la tesis expresada en el *Fedón* de que el alma goza de una vida independiente, y de que con la muerte sobreviene una separación de ambas naturalezas, pero aún no es esta la respuesta definitiva.⁹⁴ Me parece que seguimos viviendo en un clima de incertidumbre en lo que toca a la independencia del alma con respecto a las funciones orgánicas del cuerpo, continuamos teniendo una posibilidad abierta. Empero, si la muerte como separación es insostenible, lamentablemente se

⁹⁴ Es enorme el material que podemos encontrar sobre el tema de la autonomía del alma con respecto al cuerpo. Sin embargo no podemos dar fe de toda esa bibliografía, pues mucha de ella carece de un rigor mínimo, empero existe otra que es de muy alta estima por la atención y cuidado que nos ofrece en sus líneas, y a esa nos referimos aquí, por ejemplo un texto bastante sólido en sus fundamentos nos parece el de: *Más allá del cerebro*, escrito por un buen número de médicos, neurólogos, psiquiatras y filósofos. *cf.* Lorimer, David, *et al.*, *Más allá del cerebro*, Barcelona, 2001. O bien una profundización seria sobre testimonios médicos y experiencias cercanas a la muerte (ECM) en donde los protagonistas relatan de sus salidas del cuerpo, y de toda la investigación psicológica y médica en torno a ello se puede encontrar en: Drs., Osis y Haraldsson, *Lo que vieron a la hora de la muerte*, España, 1981. O bien, *cf.* Kastenbaum, Robert, *¿Hay vida después de la muerte?*, Madrid, 1984. Doore, Gary, *et al.*, *¿Vida después de la muerte?*, Barcelona, 1994. Grof, Stanislav, *El viaje definitivo*, Barcelona, 2006. Estudios de corte filosófico tenemos; Altuna, Rey, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Madrid, 1959. Kung, Hans, *¿Vida eterna?*, España, 2007.

derrumban los argumentos aducidos por Platón, pero si dicha separación gana para sí fuerza en la realidad demostrativa del hecho, entonces la hermosa argumentación puesta en los labios de Sócrates puede arrojarnos cierta claridad. Digamos pues, que esto es más una posibilidad, que una negación o afirmación.

Sin embargo, y a pesar de la lucha conceptual en que nos introduce el diálogo, brota la madurez del autor, expresada con fina sensibilidad que le hace ganar para sí muchos aciertos y no menos admiración. El filósofo como gran meditador de la muerte, y como muerto al cuerpo, es el que se place en más alto grado de esa condición y ama la vida separada de los tormentos corporales porque en ella se encuentra con la verdad.

Sóc. — ¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?

Simm. —Está claro...⁹⁵

Así se establece el divorcio, porque el conocimiento de las cosas superiores dispone que mientras se mantenga la relación el hombre se encontrará impedido para acceder a ellas, pero el filósofo comprende esa necesidad y se concentra en conseguir a toda costa aquella condición.

— ¿Cuándo, entonces —dijo él (Sócrates) —, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él.

Simmias. —Dices verdad.

— ¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real?

—Sí.

⁹⁵ Platón, *op.cit.* 65 a.

—Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente.

—Así es.

—Por lo tanto, ¿también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?

—Es evidente....⁹⁶

Y sigue, pues, defendiendo la necesidad del ejercicio de la abstracción como expresión del acto de separación que se supone definitivo en el tránsito hacia la muerte

Sóc.- Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad...⁹⁷

Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.⁹⁸

La verdad es una realidad teórica inmaterial, podemos decir siguiendo las citas anteriores. Que enorme recompensa espera al muerto viviente, y al muerto real,

⁹⁶ *Ibid.*, 65 c – d.

⁹⁷ *Ibid.*, 66 c – d.

⁹⁸ *Ibid.*, 67 b.

que deseó intensamente encontrarse de esa manera, sin más se nos muestra al filósofo como el más alto representante de ese modo de vida. Así pues, la primera premisa es que; la muerte es separación. Por tanto, el filósofo, si lo es de verdad, y ha deseado estar separado del cuerpo por medio del ejercicio reflexivo, y si se ha ejercitado intensamente en ello, la muerte real, la destrucción del cuerpo, es sólo liberación del alma, por lo que el amor al saber es gusto por la muerte.

Pero de pronto Sócrates introduce un concepto más sumándolo al de separación, y este es el de purificación. Purificar es separar lo más posible el alma del cuerpo, ésta matización lleva unida una idea ética del ser del filósofo. Como lo había mencionado antes Sócrates piensa que el porvenir del justo tiene que ser mejor que el del injusto, y justo es el que filosofa con verdad pues en esa actitud muestra su amor a la muerte por ser ésta separación del alma sobre el cuerpo en tanto ensimismamiento que ocurre en el acto reflexivo. En consecuencia, el acto de purificación (que es separación) implica liberar el alma de las ataduras materiales a que le confina el cuerpo, y si se consigue entonces se será bueno y justo. Como vemos hasta este punto el horizonte ético sobre el que se despliega el drama del diálogo comienza a dar sólidos destellos.

Sóc. — ¿Pero es que no viene a ser una purificación eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia «el separar al máximo el alma del cuerpo» y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como d de unas cadenas?

Simm. —Desde luego.

— ¿Por tanto, eso es lo que se llama muerte, la separación y liberación del alma del cuerpo?

—Completamente —dijo él.

—Y en liberarla, como decimos, se esfuerzan continuamente y ante todo los filósofos de verdad, y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo. ¿O no?

—Parece que sí.

—Por lo tanto, lo que decíamos en un comienzo: sería ridículo un hombre que se dispusiera a sí mismo durante e su .vida a estar lo más cerca posible del estar muerto y a vivir de tal suerte, y que luego, al llegarle la muerte, se irritara de ello.⁹⁹

Vivir sabiamente, es decir haciendo lo bueno y ejerciendo la justicia, es despreciar lo material para volcarse por el amor a la realidad pura e inmaterial, el saber la verdad es el supremo objetivo del hombre sabio. El modo de vida que corresponde a la realidad ética, y que implica un saber hacer y un deber ser, se entrelaza con una dimensión metafísica destinada a los hombres que en su vida han sabido aislarse de todo lo impuro representado por el cuerpo, de sus apetencias y anhelos. Esto explica por qué Sócrates no se enfurece de enfrentar a la muerte como comúnmente lo haría cualquier hombre que está por cumplir su sentencia. Sócrates sabio y filósofo coherente con la acción purificadora que se recibe por medio de la sabiduría, no puede permitirse expresar temor. Temen a la muerte los que aman el cuerpo, el filósofo en cambio desea morir; enfrentar la muerte es un hermoso bien que le traerá la purificación que siempre trato de mantener con el ejercicio abstracto de la filosofía. El temor se nos muestra como un fenómeno producido por el dolor que ejerce la muerte en la abolición del cuerpo extinguiéndolo a este y a los placeres que le acompañan. Sin embargo se encuentra aquí un punto medular al que aduce Platón. El filósofo encuentra goce, dicha y felicidad en su muy particular condición ejerciendo la supresión de todo

⁹⁹ *Ibid.* 67 c – d.

arraigo voluptuoso hermanado con la corporeidad. Si en el ejercicio abstractivo hay goce, ¿cuánto y no más el goce se trocará en felicidad en la abstracción suprema que es la muerte? ¿Qué nos queda? La vida ética, que conlleva un ejercicio autárquico, es un quehacer primordial para el filósofo ya que le retribuye con dicha, pues consigue la sumisión de los deseos¹⁰⁰ arbitrarios y desmedidos ejercidos por el cuerpo. Si el alma consigue cierta felicidad, cuando aún se encuentra unida al cuerpo, por necesidad la separación que deviene con la muerte le entregará una felicidad mucho mayor.

Sóc.- ¿Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguirla de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades, va a irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo, al menos si de verdad, amigo mío, es filósofo. Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí. Si eso es así, lo que justamente decía hace un momento, ¿no sería una enorme incoherencia que tal individuo temiera la muerte?...

—Por consiguiente también la templanza, e incluso eso que la gente llama templanza el no dejarse excitar por los deseos, sino dominarlos moderada y ordenadamente, ¿acaso no les conviene a estos solos, a quienes en grado extremo se despreocupan del cuerpo y viven dedicados a, la filosofía?

Simm. —Forzosamente —dijo.¹⁰¹

Ya a estas alturas del diálogo se nos muestra una imposibilidad de acceso a la felicidad por la vía del cuerpo. El dualismo resuena con ecos aplastantes ante

¹⁰⁰ Con cierta razón se puede objetar el que se utilice el término *deseo* para referirnos a la atracción que parece brotar nativamente del cuerpo, pues por deseo puede entenderse también un movimiento del alma hacia algo. Esta objeción de presentarse no cabría dentro de la trama del diálogo, porque Platón no establece aquí la idea de tripartición del alma que sostendrá en la *República*. Aquí solo se asume como el principio racional, puro y supremo en el hombre, más no se le adjetiva esta particularidad apetitiva o concupiscible que puede encerrar en si la característica del deseo. *cfr.* Abbagnano Nicola, *op. cit.*, páginas, 518 – 520.

¹⁰¹ Platón, *op. cit.*, 68 a – c.

todo intento de defensa de los goces carnales. Empero, podemos rescatar algo de este punto, proponiendo una lectura un tanto atrevida, en donde sugerimos que el cuerpo no está radicalmente visto como nuestro enemigo, es decir no se plantea como un problema sin solución, sino que el mal nace cuando el alma se debilita y concede todo el poder a la fuerza abrasadora del cuerpo. Si éste logra ser moderado por el gobierno del alma, tal vez no sea ya radicalmente el enemigo. ¿Es un peso?, sí; ¿es un lastre?, sí. Pero es un elemento necesario dentro de una dialéctica encaminada a exaltar las potencias del alma. Aquí se encuentra un aspecto profundamente debatible en el diálogo para la vida contemporánea. Así que se debe de ser cauto para no incurrir en contradicciones destinando esto a la confusión. Pienso que una ética dentro de este contexto no estaría sujeta al abandono y negación del cuerpo, sino al control y moderación de este. El cuerpo debe de estar dentro de una idea que lo integre en la defensa del deber ser, pues sin la figura antitética del cuerpo y sin la necesidad de ejercer el gobierno sobre él, se inmoviliza la acción virtuosa de la automoderación. El cuerpo se muestra como necesario para actualizar las virtudes de la justicia, la prudencia y la moderación, debe de ser lo más empático posible con el alma, (y esto se logra con el más puro ejercicio autárquico), porque juega el rol de referente necesario en el ejercicio del gobierno.

En el diálogo como se ha venido trabajando se presenta una mezcla singular de sabiduría moral con religiosidad y misticismo, además de la trascendencia humana con un matiz teleológico. De esta manera el escenario se nos hace más nítido, con forma, partiendo de la estructura categorial que aquí sugiero. Una ética

que se desplaza hacia la metafísica y dentro de esta un horizonte teleológico por verse el alma del hombre proyectada hacia una finalidad; es decir el sujeto concreto que piensa y acaso puede llegar a estar seguro para sí, de un mundo trascendente, en donde su alma encontrará libertad sumada a una inmortalidad feliz.

Sin embargo la duda radica aquí, en la posibilidad de que las ideas analizadas lleguen a tener eco en un contexto actual, esto es; ¿es el diálogo *Fedón* un texto que alcanza cierta vigencia en su trato del tema de la inmortalidad? Sugerimos que una de las características más vivas es la estructura ética de la que da cuenta, una teoría moral no solo destinada al aquí y el ahora, sino con serias pretensiones puestas en el objetivo supremo de una inmortalidad dichosa. A reserva de no incurrir en un error de simplicidad, creemos que los distintos estratos sociales, sino es que la gran mayoría de ellos, adolece de muchas cosas como históricamente se muestra, pero el problema del deber ser y de una idea que integre un modo de vida razonado es de los más vigentes, existe por supuesto una carencia profunda de ética y moral, en donde el sentido de vida se encuentra enfermo gravemente. Dicho desorden social integra el conflicto del *no saber qué hacer* y la consecuente pérdida del *saber hacia dónde ir*. Atendiendo pues, a ésta cuestión es que la lectura que proponemos del diálogo contempla el que en él se encuentren ciertas soluciones parciales al problema. En consecuencia la indicada peculiaridad le otorga una insospechada fuerza de actualidad. Éstos puntos son volcados en un escenario que no sólo desea presentarse como propio de una vida práctica, sino también de una vida mística, unida a un más allá, como horizonte y

futuro feliz que al hombre bueno espera, convencido por la elección de su modo de vida y ejemplificado por el paradigma que es Sócrates.

Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místicos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien como dicen los de las iniciaciones, <<muchos son los portadores de tirso, pero pocos los vacantes>>. Y estos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente. De todo eso no hay nada que yo, en lo posible, haya descuidado en mi vida, sino que por cualquier medio me esforcé en llegar a ser uno de ellos. Si me esforcé rectamente y he conseguido algo, al llegar allí lo sabremos claramente, si dios quiere, dentro de un poco según me parece. Esto es, pues, Simias y Cebes, lo que yo digo en mi defensa, de cómo, al abandonaros a vosotros y a los amos de aquí, no lo llevo a mal ni me irrito, reflexionando en que también allí voy a encontrar no menos que aquí buenos amos y compañeros¹⁰².

Llegados a este punto se debe de ser consciente de que los augurios que se expresan para la vida futura de los hombres buenos y justos son alentadores y al contar en ellos con tan significativas características promueven el sentir del hombre hacia la felicidad. Sin embargo nos encontramos en el diálogo con algunos supuestos no debidamente justificados. ¿Cuáles son? El hablar de hombres buenos sin definir suficientemente lo que se entiende por ello. La omisión parece depender de que tanto los asistentes al último coloquio y acaso los lectores de lo que allí se dijo sabían lo que significaba ser bueno dentro del contexto socrático-platónico. Esto nos hace sospechar que el tema ya lo había desarrollado en otros lugares siendo innecesario el profundizar en algo que ya previamente se había discurredo, sin embargo el filósofo es considerado como un hombre bueno, y de su ser se afirma que tiene amor por el saber y la verdad. Así si se parte de este supuesto podemos pensar lo que parcialmente responde al problema, esto es,

¹⁰² *Platón, op. cit., 69 d.*

¿qué es ser un hombre bueno? Como conclusión eventual de lo expuesto hasta aquí se puede decir que el problema planteado cada vez toma una forma más definida. La actitud que los verdaderos filósofos deben de sostener ante el hecho inminente de morir, y los puntos medulares en que fincan su seguridad y confianza. Sin embargo el discurso de Sócrates no ha logrado dar los frutos seductores que de él se espera y sus compañeros de discusión así se lo hacen saber; comenzando con Cebes quien manifiesta una cierta incomodidad que abrirá paso a los argumentos demostrativos, filosóficos y racionales. De ellos daremos cuenta en nuestro siguiente apartado.

3.4 Desarrollo de los argumentos demostrativos sobre la inmortalidad del alma.

En la exposición de los argumentos no he querido detenerme a dividir el subcapítulo en subtemas. He optado por una exposición continua que no cargue la lectura con cortes farragosos y en ocasiones innecesarios. Lo he realizado así porque creo que se traiciona menos la fluidez de las pruebas con la que el mismo Platón ha tenido a bien presentárnoslas.

Se puede estar de acuerdo en que no deja de ser atractiva la manera en que Platón muestra una singular habilidad para introducir en el drama un tema relevante para el cuerpo del diálogo, y por supuesto este será el que tiene por objeto la parte central de la obra, la inmortalidad del alma.

Cebes.- Sócrates, en lo demás a mi me parece que dices bien, pero lo que dices acerca del alma les produce a la gente mucha desconfianza en que, una vez que queda separada del cuerpo ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo

día en que el hombre muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo, y saliendo de él como aire exhalado o humo se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte. Porque, si en efecto existiera ella en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento tú relatabas, habría una inmensa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que tú dices. Pero eso, tal vez, requiere de no pequeña persuasión y fe, lo de que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento¹⁰³.

La duda que expone Cebes se encuentra aderezada con bella lucidez, y suma a sus atributos una fina articulación. Pues no es en nada baladí, incluso goza de una cierta novedad, porque pone en cuestión que el alma sea inmortal y que pueda subsistir aún y cuando el organismo en que hipotéticamente habita deje de funcionar. En la literatura especializada actual, donde además se recogen las características médicas y orgánicas que acompañan al hecho de morir, se describe esto así.

Nuestro destino en la muerte es, probablemente, el área más importante de la experiencia humana sobre la que podemos preguntarnos. De acuerdo con la idea predominante del mundo científico, ese destino es bastante cruel. Los textos médicos nos dicen en términos nada inciertos que cuando el corazón se para y la sangre deja de circular por el cerebro, éste deja de ser nutrido y comienza a decaer rápidamente, en un cuarto de hora aproximadamente. En ese punto, dicen los textos, ya no existe la personalidad del paciente: se ha destruido irreparablemente y el individuo ha dejado de existir¹⁰⁴.

En otro texto se explora el tema tomando en cuenta un aspecto debatible en relación a lo que ha sido la visión hegemónica. Veámoslo.

Desde que tenemos registro histórico, los materialistas han constituido una franca minoría ante la inmensa mayoría de quienes han creído en la existencia de un alma que sobrevive a la muerte. No obstante, a partir del siglo XVI, el espectacular

¹⁰³ *Ibid.* 70 a – b.

¹⁰⁴ Drs., Osis y Haraldsson, *Lo que vieron a la hora de la muerte*, España, 1981, pág. 15.

apogeo de la ciencia occidental -obtenido fundamentalmente gracias a los avances de la técnica- ha aumentado progresivamente la influencia y el poder de la visión científica. De este modo, el enorme prestigio actual del materialismo científico y sus explicaciones acerca de los procesos de la conciencia, las experiencias cercanas a la muerte, las experiencias extracorporales y otras presuntas evidencias en favor de la supervivencia postmortem constituyen un serio desafío para quienes piensan que la conciencia humana no concluye con la muerte¹⁰⁵.

Y páginas adelante se lee la perspectiva acuñada en una visión más reciente, en donde intervienen elementos de la parapsicología, quien ha explorado profusamente el problema de la inmortalidad. Esta postura ha hecho suya, la necesidad de ceñirse siempre a un campo eminentemente científico, con pruebas que puedan ser verificables y que no carezcan de una dosis importante de objetividad.

La mayor parte de las personas asumen que la creencia en la vida después de la muerte es una simple cuestión de fe. Aunque es posible que una pequeña minoría haya oído hablar de los informes científicos sobre «médiums» y contactos con personas fallecidas, son pocos, no obstante, los que no desdeñan el fenómeno considerándolo como un fraude o una ilusión. Sin embargo, desde que, a principios de este siglo, los científicos ingleses comenzaron a investigar el fenómeno espiritista -en el que un «médium» establece contacto con personas fallecidas- se han ido acumulando ininterrumpidamente gran cantidad de pruebas al respecto¹⁰⁶.

Como bien se observa el escepticismo ante el tema de la inmortalidad no es nuevo. Se concede que es un deseo abrazado por muchos. Dar luz al misterio que esto representa parece ser labor que seguirá presente en la conciencia de hombres empeñados en ello. Afianzar con pruebas sólidas lo que es una hermosa esperanza de seguir viviendo, de subsistir a la destrucción del cuerpo. Empero, Sócrates sigue adelante en esta nueva apología en que se ha embarcado, al ser

¹⁰⁵ Doore, Gary, *¿Vida después de la muerte?*, Barcelona, Kairós, 1994, págs. 11 – 12.

¹⁰⁶ Doore, Gary, *op. cit.*, pág. 17.

protagonista de la reflexión tenaz que su ilustre discípulo le hace decir. No se debe de arrojar al olvido lo que representa con mayor autenticidad el quehacer y actitud de los filósofos, su postura ante la muerte. Pero ahora, como se vio, se hace presente un problema de difícil solución caracterizado en el discurso de Cebes, un problema que en su solución puede arrojar algo de lo más significativo para cualquier ser humano; lo que es su vida, su destino, y la bella probabilidad de una existencia que se prolonga más allá del umbral de la muerte. En las reflexiones expuestas por Sócrates se detecta la marcada diferencia entre lo que es acceder al tema por una vía religiosa o bien por un camino teórico-filosófico. Esa distinción sin embargo no es tan explícita, pues comienza exponiendo el estado de la cuestión al aludir a un mito como ejemplo, para en seguida dar paso a la reflexión que explique lo que con ello y a través de él la tradición ha querido enseñar.

De lo dicho se desprende la utilidad que Platón encuentra en la descripción mítica del hades como recinto de las almas de los difuntos, y de su futura encarnación o vuelta al mundo terrenal desde él. Esta dinámica le permite desarrollar el tema de la relación y mutua dependencia entre los contrarios. Con ello busca argumentar, haciendo hincapié en la relación, que todo uno, en tanto uno, está en deuda o depende de otro, y el otro es y se engendra en tanto existe y deviene de un uno. En consecuencia un contrario siempre surgirá a partir de lo que es su opuesto.

Sócrates— Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos —dijo Sócrates—, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza

es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. Examinemos, pues, esto: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario¹⁰⁷.

Se puede inferir, a pesar de la aparente solidez que guarda el argumento platónico, la existencia de una trampa lingüística, pues la oposición o contrariedad que se da entre vida y muerte es sólo de índole nominal¹⁰⁸, y no en un sentido eminentemente ontológico. Lo negro es lo opuesto a lo blanco, y esto se encuentra fundamentado en las notas definitorias de cada uno de los términos, es decir en su base ontológica. Empero, la vida como opuesta a la muerte dentro de la visión y trama del *Fedón* no parece tan clara, se parecen más en su ser, esto es, mayormente emparentados, que opuestos o antagonistas. Por supuesto la prueba aducida por Sócrates nos deja un cierto sabor de insatisfacción, pues no logra responder a cabalidad la serie de objeciones que se le pueden hacer, y en gran medida esa incompletud se debe a que dicha oposición sólo se maneja en el nivel del nombre y no de la esencia, por lo menos, como ya lo mencionamos, esto es justificado decirlo dentro de la estructura dialógica del *Fedón*. Por lo que la necesidad de una explicación ontológica-esencial, que se espera, queda insuperada. Pero, y aunque el argumento de los contrarios como explicación de la inmortalidad del alma es pobre, y no se ajusta lo suficiente a la lectura que se ha propuesto, será hasta 72e cuando retome la idea que desde un inicio dio origen a

¹⁰⁷ Platón, *op. cit.*, 70 e

¹⁰⁸ Esto es como si fueran sólo contrarios en el nombre, de ahí la existencia de una trampa, pues decir que dos cosas son contrarias según el nombre que a cada una corresponde y no a la definición que de ellas se predica en el contexto en que se enuncia es sostener una falsa contraposición. *Vid.* Ferrater Mora José, *Diccionario de Filosofía*, T. III., el artículo sobre el nominalismo.

la propuesta aquí sugerida; y que se explica con la relación de la vida inmortal con un obrar ético en orden a la justicia o no.

Sócrates.- Pues nada es más cierto, Cebes –dijo-, según me parece a mí nosotros no reconocemos esto mismo engañándonos, sino que en realidad se da el revivir y los vivientes nacen de los muertos y las almas de los muertos perviven [y para las buenas hay algo mejor, y algo peor para las malas]¹⁰⁹

De aquí sustraemos una objeción al argumento de los contrarios, y una idea que se relaciona con el tema de la ética. Por un lado se le puede oponer diciendo que: de los vivos nacen los vivos, más no así que de los muertos nacen los vivos. Empero, aunque esta cuestión resulta obvia, la pasa de largo al no hacerla explícita, y opta más por aprovechar la ocasión para introducir nuevamente la idea ética y moral de la relación entre una inmortalidad buena y deseable con una vida justa¹¹⁰.

Pero, debemos de reconocer también que Platón contaba con una capacidad sin par a la hora de introducir en la trama de sus diálogos los contenidos más a propósito que le sirvieran para dar fuerza a sus tesis. Y así, ejerciendo el dominio sobre los protagonistas de sus obras, en el *Fedón*, que es el texto de que nos estamos ocupando, hace decir a Cebes frases que traigan a colación las enseñanzas de Sócrates sobre la teoría del recuerdo, para así, apoyarse en ese

¹⁰⁹ Platón, *op. cit.*, 72 e.

¹¹⁰ La última parte de la cita que introducimos previamente, el contenido entre corchetes, y que hace referencia a ese destino mejor que espera al alma del hombre bueno que a la del malvado no se respeta en todas las traducciones precisamente porque introduce una cuestión moral en un argumento epistemológico demostrativo que tiene por fin establecer la dinámica que se desarrolla en el proceso de reencarnación de las almas. Se trata de establecer la mutua y necesaria relación entre los contrarios, pero no el futuro que deben de esperar los hombres según hayan conducido su vida. *Cfr.* La traducción crítica del *Fedón*, en: *Fedón* 72e, llevada a cabo por Conrado Eggers Lan.

dato y poder desarrollar el argumento de la reminiscencia que se sumará en esta nueva apología en que se ha embarcado. En el intento que hace Sócrates de la explicación de su prueba va a incorporar el interesante tema de la intuición relacionándolo con el problema de la reminiscencia. Esto lo va a explicar aproximadamente así: cuando se observa algo, no sólo se reconoce lo que ese algo es a través del examen preciso del mismo, sino que existe además en su estructura una característica que despierta en el observador la sospecha de que eso observado guarda una cierta relación con otra cosa y que no es evidente. El despertar de esa sospecha lo llama intuición y el contenido de ella es el recuerdo o reminiscencia que viene a completar un conocimiento que gracias a ese proceso se hace más perfecto. Entonces ocurre que la relación de contenidos entre un objeto, o concepto con algo más y que se capta de manera inmediata en el acto de hacer observaciones de ello, es una intuición, y esta última en el despliegue de su propia estructura a través de la reflexión y el análisis crece en el alma y se troca en lo que llamamos aprendizaje, pero que es solo la reminiscencia de lo que ya esa alma sabía. Es como si la intuición fuera una mónada o burbuja en donde se encuentra condensado un conocimiento que brota desde lo profundo del alma, pues en ella habitaba desde su origen y principio. Así es como Platón se explica la pregunta que él mismo se formula, no de manera explícita, y que podemos traducir de la siguiente forma: ¿Cómo es que se puede extraer conocimiento de algo, que en si mismo ese algo no contiene? Sólo a través del recuerdo que completa lo que eso es en su más acabada estructura, enriqueciendo por tal causa lo que sabemos.

Sóc. — ¿Acaso reconocemos también esto, que cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia? Me refiero a un caso como el siguiente. Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición?¹¹¹

Se debe de reconocer la densa carga teórica que contienen estos pasajes, sin embargo y a pesar de ello eso no le resta sensibilidad al discurso, antes bien se hace gala de una enorme lucidez que pugna por ser una sólida estructura demostrativa. Se esgrimen proposiciones estrictamente lógicas que van poniendo candados por su misma capacidad explicativa a las refutaciones que pueda expresar el más avezado crítico. De tal suerte que los razonamientos se hacen más robustos y probatorios de las tesis expuestas por Sócrates. Con esto, Platón, aumenta la calidad, pero no menos que la complejidad, del discurso que pone en labios de su maestro. Por supuesto la ascensión en la excelencia de lo que dice se ve auspiciada también por la relación que efectúa entre su noción de la inmortalidad del alma (amparada y entretejida) con la fortaleza que representa su ya clásica teoría de las formas¹¹², que para la ocasión no podía prestarse de mejor manera.

Sóc. — Así que, cuando uno recuerda algo a partir de objetos semejantes, ¿no es necesario que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto le falta algo o no en su parecido con aquello a lo que recuerda?

¹¹¹ Platón, *op. cit.*, 73 c.

¹¹² En la traducción crítica que realiza Conrado Eggers Lan del *Fedón*, encontramos en la nota 86 la referencia de cómo la cuestión del recuerdo conduce a la teoría de las formas, y lo expresa así: “No es sólo que la *anamnesis* conduzca en el *Fedón* a la doctrina de las Ideas.” Cfr. La traducción crítica del *Fedón*, pág. 192, llevada a cabo por Conrado Eggers Lan. Esto implica que si el alma tiene en sí recuerdos innatos, y no en función de las experiencias, entonces debió de haberlos adquirido en otro lugar que no sea el mundo de los sentidos. Y ese otro espacio es el que se conoce como el mundo de las Ideas o de lo suprasensible.

Simm. —Es necesario.

Sóc. —Examina ya —dijo él— si esto es de este modo. Decimos que existe algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo. ¿Decimos que eso es algo, o nada?

—Lo decimos, ¡por Zeus! —dijo Simmias—, y de manera rotunda.

— ¿Es que, además, sabemos lo que es?

—Desde luego que sí —repuso él.

— ¿De dónde, entonces, hemos obtenido ese conocimiento? ¿No, por descontado, de las cosas que ahora mismo mencionábamos, de haber visto maderos o piedras o alguno otros objetos iguales, o a partir de esas cosas lo hemos intuido, siendo diferente a ellas? ¿O no te parece que es algo diferente? Examínalo con este enfoque. ¿Acaso piedras que son iguales y leños que son los mismos no le parecen algunas veces a uno iguales, y a otro no?

—En efecto, así pasa.

— ¿Qué? ¿Las cosas iguales en sí mismas es posible que se te muestren como desiguales, o la igualdad aparecerá como desigualdad?

—Nunca jamás, Sócrates.

—Por lo tanto, no es lo mismo —dijo él— esas cosas iguales y lo igual en sí.

—De ningún modo a mí me lo parece, Sócrates.

—Con todo —dijo—, ¿a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso?

—Acertadísimamente lo dices —dijo.

— ¿En consecuencia, tanto si es semejante a esas cosas Como si es desemejante?

—En efecto.

—No hay diferencia ninguna —dijo él—. Siempre que el ver un objeto, a partir de su contemplación, intuyas otro, sea semejante o desemejante, es necesario —dijo— que eso sea un proceso de reminiscencia.

—Así es, desde luego¹¹³.

¹¹³ Platón, *op. cit.*, 74 a – d.

Por este conducto se prepara el terreno para ascender desde la percepción hasta la realidad suprasensible, dimensión fundamental que otorga sentido y da al hombre que se empeña en comprender la participación que de ella se tiene necesariamente, la inteligencia de los entes particulares.

Sóc. —Así que si, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, ¿sabíamos ya antes de nacer y apenas nacidos no sólo lo igual, lo mayor, y lo menor, y todo de esa clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es», tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer.

Simm. —Así es.

—Y si después de haberlos adquirido en cada ocasión no los olvidáramos, naceríamos siempre sabiéndolos y siempre los sabríamos a lo largo de nuestra vida¹¹⁴.

La dicha ascensión a que nos hemos referido nos muestra al menos dos cosas muy importantes: Primera; la percepción del Ser a partir del motivo que generan los entes particulares. Ellos estimulan el recuerdo del conocimiento independiente de la percepción, las imágenes que habitan en el alma de las formas reales que el alma captó antes de caer al mundo encarnándose en un cuerpo. La demostración que ofrece Sócrates sobre el concepto de igualdad distinto de las cosas iguales resulta ilustrativa para tal fin. Segunda; el recurso utilizado por Platón para mostrar que los sentidos son grandes embaucadores y nos hacen desatinar si queremos fundar en ellos la captación de lo verdadero. Por vía de ellos se perciben objetos de los que decimos ser iguales, pero nunca por su conducto se puede afirmar categóricamente que se comprende lo igual en sí. Es solo gracias a la razón que

¹¹⁴ *Ibíd.* 75 d.

se puede dar testimonio ciertísimo de que lo igual en sí es de una naturaleza radicalmente diferente a los entes particulares de los que en algún momento se predica una igualdad. Un punto interesante es que la demostración de algo que se afirma ser verdadero siempre recaerá del lado de la evidencia teórica racional, más no desde el engaño que se presume yace en la captación sensorial. ¿Esto a que nos lleva?, a que la comprobación de la inmortalidad del alma humana, en tanto prueba estrictamente teórica y no empírica, es la que nos propone Platón en el *Fedón*, pues a lo que llamamos verdadero es afín a esta disposición de hacerse con lo absolutamente real. Desde luego se puede constatar la gran diferencia de aceptar sólo como verdad lo que es claro a la razón, al compararlo a la manera en como podríamos hacer hoy cuando de estos temas hablamos, esto es, que imbuidos en una ciencia de corte empírico y materialista, pedimos como elemento probatorio de un tema tan delicado como lo es el de la inmortalidad, que esta se dé en un marco evidencial sensitivo. Así para persuadirnos de esa alma y su trascendencia buscamos medirla, verla sentirla, etc. Nada más alejado de la postura platónica, porque la demostración nunca debe de recaer en la autoridad de los sentidos, sino en aquello que la razón es capaz de hacernos comprender. Esto nos lleva a pensar que si alguien inquiera hoy que no cree en fantasmas si no ve y plática con uno, dentro del esquema propuesto en el *Fedón*, con mucha seguridad Platón contestaría que esa supuesta prueba que quiere no es más que una mera apariencia, porque se finca en eso que es origen de nuestros desatinos, y que nos engaña cruelmente, los sentidos. Partiendo así de esa base Platón propone que para probar la inmortalidad del alma más seguro es desechar el requisito sensorial, apegándose a la severidad de la demostración racional.

Se ha asegurado que la Igualdad es una cosa en sí, del mismo modo como lo son la belleza, la justicia, el bien, etc. Esas formas en sí que el alma conoce no dependen en el proceso de su aprehensión de un método inductivo en el que partiendo de las cosas particulares ascendemos hasta la generalidad. El conocimiento de ellas es más por la vía deductiva, al asumir como punto de partida que son principios de carácter universal, los cuales dan sentido a los entes particulares al ser partícipes de aquellas formas primeras, a las que el alma vio en su estancia prenatal no encarnada. De esta secuencia de razonamientos se sigue una tentativa de conclusión aceptada por Simmias y Cebes cuando se afirma que es necesario que el alma exista antes de unirse al cuerpo. La demostración que ofrece Sócrates en el campo epistemológico parece dejarlos satisfechos, *“Dices bien Simmias – dijo Cebes –. Está claro, pues, que queda demostrado algo así como la mitad de lo que es preciso: que antes de nacer nosotros ya existía nuestra alma”*¹¹⁵. Empero resta aún persuadirles sobre la inmortalidad. Ya que esto es un motivo más apremiante dentro de la disertación de Sócrates, *“Pero es preciso demostrar, además, que también después de que hayamos muerto existirá [el alma] no en menor grado que antes de que naciéramos, si es que la demostración ha de alcanzar su final”*¹¹⁶.

Por otro lado se debe de observar que el discurso epistemológico de Sócrates, al cual va exponiendo como estructura justificativa y probatoria de la creencia en la inmortalidad, no se ajusta lo suficiente al encuadre inicial que aquí hemos

¹¹⁵ *Ibíd.* 77 c.

¹¹⁶ *Ibíd.* 77 c.

propuesto, pues nuestra intención se enfoca más a las características éticas de la cuestión, y es a ellas con las que con más firme intención deseamos pescar. Sin embargo, rescatamos la ejemplar idea del alma como una esencia a fin con lo invisible e inmaterial, (con las formas puras y eternas) lo que la hace ser partícipe de esos atributos: el alma es inmaterial, simple e indisoluble, se asemeja a lo divino, y lo que es de tal naturaleza debe de gobernar sobre lo compuesto, lo material-mutable, y soluble. Así entonces, el alma tiene en sí el recuerdo de las formas universales y eternas, y en esto encuentra evidencia suficiente el singular Platón para explicar por qué esa alma debió de existir en un estado pre corpóreo. Como ya lo esbozamos en la idea que desarrolla sobre lo igual en sí, la definición detallada de ese concepto indica indefectiblemente que no es producto de una construcción arraigada en las evidencias que los sentidos comunican. Empero, y como lo dice Cebes, se debe de resolver aún el problema de la existencia de esa alma después de la defunción, pues la preexistencia parece quedar probada más no así la inmortalidad. Después de que se han formulado las cuestiones enumeradas, la trama nos sugiere que nace en el núcleo de la escena una cierta atmosfera de temor, ya que aún no se despejan las dudas más capitales, y así se abre la puerta al fantasma de la incertidumbre. Pero, Sócrates con singular habilidad muestra que el alma es simple y no compuesta, que se encuentra más emparentada con las características de las formas supremas, según su naturaleza, lo cual le da garantía ante el proceso degenerativo que atormenta al cuerpo. De su análisis se desprende la irrefutable inmaterialidad del alma, junto a una cierta identidad entre alma e idea al modo platónico.

Sóc.- Examina, pues, Cebes, --dijo--, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. ¿Podemos decir alguna otra cosa en contra de esto, querido Cebes, por lo que no sea así?

--No podemos¹¹⁷.

Partiendo de esas circunstancias se desprende el hecho de que al alma no le toca la suerte de corromperse o destruirse. Con estas ideas se puede comprender con claridad el peso demostrativo que otorga Platón a la teoría de las formas, cómo a través de ella es posible hablar con certeza sobre la inmortalidad del alma. Sin duda el argumento epistemológico que se nos sugiere le brinda solidez a intuiciones más emparentadas con el mundo religioso. Por lo que la filosofía se levanta como un saber puro y purificador, se robustece con singular prestancia y alcanza el estatus mayor cuando se compara con cualquier otra ciencia o forma de pensar la realidad, pues a través de ella se puede penetrar en el misterio de la inmortalidad, alcanzando respuestas que hablen sobre el qué es y cómo es esa región hasta entonces vetada a la razón y abierta solo al andar de la sensibilidad religiosa. Por supuesto una de las primeras objeciones que se *pueden* formular a la explicación que se ofrece hasta este punto en el *Fédón*, es: ¿hasta qué lugar se puede sostener indiscutiblemente la realidad del conocimiento innato?, otras son; ¿es posible que existan conceptos absolutamente universales?, ¿cuál es el nivel de verificación que podemos verdaderamente esperar? Desde luego a todo argumento se le puede confrontar con un contraargumento, pero éste último (el de la reminiscencia) creo, goza de mayor solidez que el previo, el de los contrarios,

¹¹⁷ *Ibíd.* 80 b.

en donde, como ya observamos, se encuentran ciertas deficiencias y no menos confusiones, auspiciadas en una parte importante por la sustitución arbitraria de lo ontológico por lo nominal.

El peso mayor del último argumento que hasta aquí hemos analizado, (el de la reminiscencia y su relación con la teoría de las formas, como estructura explicativa y demostrativa de la inmortalidad del alma) radica en el hecho de que aún hoy no podemos con suficiente seguridad rechazar la existencia de principios o entidades (conceptos) universales y eternos, con su propiedad de ser autónomos. Esto se debe también a que la correcta aplicación de la teoría platónica permite explicar con un buen grado de completud la dinámica que atraviesa a lo que consensualmente nombramos como realidad, y el proceso epistemológico que incide en la adecuada inteligencia que se hace el hombre de ella. Es por esas características que me parece es este uno de los argumentos más poderosos y científicos con que se puede uno encontrar dentro de la trama del *Fédón*. Aquí nos insertamos indefectiblemente en el punto que ya habíamos señalado: La inmortalidad del alma es demostrada de manera teórica, y este tipo de demostración tendrá mucho mayor peso de realidad que cualquier supuesta evidencia sensible. El camino teórico nos hace penetrar de forma eficiente en las densas profundidades de la esfera ontológica, es decir, del ser. Tal propuesta la encontramos, al menos, adecuadamente delimitada en el diálogo.

Sin embargo, y para objeto de nuestro fin, en el proceso reflexivo que se plantea, termina vinculando con encomiable habilidad el argumento epistemológico con un argumento ético-religioso. Pero, y a pesar de las bellas

reflexiones elaboradas por el noble hijo de Sofronisco, nos preguntamos, ¿qué ocurre con Sócrates, al intentar convencer a su selecto auditorio sobre la realidad de la vida inmortal, procurando ofrecerles cierta paz y certidumbre, para que de pronto deje caer gran parte del peso de sus argumentos, en una intuición que da primacía a la voluntad divina?, ¿por qué lo que tendría que ser una explicación eminentemente racional, se decanta hacia una cimentación religiosa?

Sóc.- Por lo tanto, el alma, lo invisible, lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico, a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía...¹¹⁸

Me parece que estos fragmentos del *Fedón* son evidencia del espíritu religioso que nutre al diálogo y por extensión a su célebre protagonista. Pero, y haciendo una curiosa mezcla entre filosofía y pensamiento religioso, se insiste nuevamente en el valor purificador que tiene la filosofía. Pues hace partícipe, al que se ejercita con nobleza en ella, un hombre limpio, fuerte, e integro ante los mórbidos encantamientos de los placeres vulgares. Y así la purificación, como practica racional, ética y religiosa nos dice Sócrates, da garantías de una vida feliz en el otro mundo.

Sóc.- Por lo tanto, ¿estando en tal condición [muertos] se va [el alma] hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio, y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos, como se dice de los iniciados en los misterios, para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses? ¿Lo diremos así Cebes, o de otro modo?

--Así, ¡por Zeus! --dijo Cebes¹¹⁹.

¹¹⁸ *Ibid.* 80 d.

¹¹⁹ *Ibid.* 81 a.

Insistimos en el interesante punto, que se recupera en las líneas precedentes. La vida buena y justa (ética), nos hace trascender a un mundo inmaterial (metafísica) en donde llegaremos a encontrarnos con la felicidad (teleología), y ¿cómo se da esta sucesión de circunstancias? Sólo a través de la purificación que la filosofía nos concede, y no los ritos ni cualquier otra práctica. Pues recordemos que es el filósofo el que con mayor empeño se afana en mantener el alma aislada, pura, y en la muerte se consuma la separación que ya de tiempo atrás se buscaba insistentemente. Otra cuestión que se toca dentro del drama que nos muestra el *Fedón*, y que mantiene una relación importante con lo hasta aquí analizado, es el curioso tema de los fantasmas, que se explica diciendo que estos existen porque son almas sucias, de hombres que vivieron amando los goces materiales. “Y también que éstas [las almas] no son en modo alguno las de los buenos, sino las de los malos, las que están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior crianza, que fue mala. Y vagan errantes. . .”¹²⁰ De esas almas se desprende toda una noción enfocada al tema de las reencarnaciones a partir de su estirpe, en tanto más malvada e injusta fue la persona en vida su encarnación futura devendrá en seres de un linaje inferior, por lo que el modo de vida determina la ascensión o descenso en el milenar ciclo de las reencarnaciones. Sócrates se vale de esta fórmula para postular al filósofo como aquel que despunta entre todos los hombres, al ser paradigmático por llevar una vida recta consagrada a la virtud y búsqueda incesante de la verdad, características que

¹²⁰ *Ibíd.* 81 d.

purifican su alma de los vicios rastreros y lo llevarán a la cercanía de la divinidad sempiterna.

Sóc.- Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber. Así, que, por tales razones, camaradas Simmias y Cebes, los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios y no ceden ante ellas, y no por temor a la ruina económica y a la pobreza, como la mayoría y los codiciosos¹²¹.

Las líneas precedentes sugieren la estrecha relación que existe al interior del diálogo entre las ideas filosóficas y las religiosas. Ellas forman una suerte de amarre casi indisoluble, pues los conceptos de cada una, se van sucediendo uno tras otro sin que se marque una autonomía explícita de la filosofía con respecto a la religión. Antes bien, la metáfora y la tradición con toda su fuerza explicativa sirven de herramienta a los fines de la reflexión filosófica. Empero, muy a pesar nuestro la defensa que protagoniza Sócrates da origen a una terrible confusión. Veamos la siguiente idea.

Sóc.- Pues a partir del opinar en común con el cuerpo y alegrarse con sus mismas cosas, se ve obligada, pienso, a hacerse semejante en carácter e inclinación a él, y tal como para no llegar de manera pura al Hades, sino para partirse siempre contaminada del cuerpo, de forma que pronto recaiga en otro cuerpo y rebrote en él como si la sembraran, y con eso no va a participar de la comunión con lo divino, puro y uniforme¹²².

En los pasados fragmentos Sócrates sugiere algo así como una autonomía del cuerpo en lo que se refiere a vida y afecciones con respecto al alma, pues se nos presenta como una estructura material con características independientes que en el contacto con el alma la pueden extraviar o corromper. Esa sugerencia, tal vez

¹²¹ *Ibid.* 82 b – c.

¹²² *Ibid.* 83 e.

no totalmente consciente por el escritor del diálogo, hace que nos preguntemos: ¿no es acaso el alma la causa de la vida en el cuerpo? O bien para salvar el argumento se debe de pensar en una cierta entidad o parte irracional y apetitiva en la forma intangible que es el alma, y es ella la que se emparenta más auténticamente con lo corpóreo y sensorial. No cabe duda que es grave el conflicto en que nos introduce el dualismo que se sugiere en el *Fedón*, porque de él pueden deducirse conclusiones más coherentes con una idea de mayor maduración que sugerirá en otros diálogos, en los que se propone la tripartición del alma. Sin embargo, y sin hacer la mella deseada en los espíritus inquisitivos a que se enfrenta el maestro, la incertidumbre aún se mantiene en pie, y la inmortalidad del alma sigue cubierta con el velo del misterio. Como lo vimos Sócrates ha dejado en claro ante Simmias y Cebes la preexistencia del alma, pero de la inmortalidad aun nada seguro se ha dicho.

No oponemos nada al interés singular que genera la alusión indirecta del alma con características irracionales, hablar sobre ello sin duda nos obligaría a detenernos en un análisis minucioso de semejante conjetura. Empero, el diálogo pone ciertos candados, pues en el discurso de Sócrates no se alude conscientemente a eso, lo irracional, que brota como concepto indeseado. En efecto, se aplica con mayor cautela a esgrimir explicaciones que generen seguridad y confianza de que el alma persistirá aún después de que el sujeto portador de ella muera. Y para tales objetivos pone de nuevo en marcha todo el armamento racional que acompaña a la reflexión filosófica, y sólo cómo a través de ella se puede probar la inmortalidad y la consecuente felicidad metafísica como

resultado de una vida virtuosa. En la filosofía, como ya lo expusimos, ve Sócrates el arte purificador del alma, la suprema ciencia de la razón, que la fortalece e impulsa en pos de las verdades eternas. La entrega del hombre a la filosofía representa la aceptación de la muerte sin morir aún, pues se establece una franca enemistad hacia todo lo que el cuerpo apetece, y que confusamente se llama estar vivo. Sí, el creer que la vida es sentir y gozar o padecer el fardo del cuerpo, es sepultar más el alma en el féretro que es la carne. Como es fácil advertir los argumentos que ha construido Sócrates tienen por objeto ser sólo evidencias estrictamente racionales, y repitémoslo, para Platón la demostración teórica y no la experiencia es lo que acerca al hombre a la verdad llana y simple. Por supuesto aquí no se da peso a verificación empírica alguna, eso es irrelevante dentro del orden racional que se persigue dentro de la trama.

Con la unidad, simpleza e indivisibilidad del alma Sócrates confía exponer con cierta suficiencia pruebas que erradiquen la incertidumbre que aún late entre sus allegados con relación a que el alma subsiste después de la muerte, o bien como ellos lo aceptan posterior a la separación del cuerpo y el alma. Si el alma es unidad simple, no compuesta, no puede padecer el desencanto de la corrupción que agobia indefectiblemente a la naturaleza material. Sin embargo, y aunque pareciera que en estas instancias del diálogo se ha escondido nuestro encuadre inicial, no lo perdemos de vista, pues es el marco categorial que ha venido guiando nuestra lectura, y así de pronto el drama mismo hace que brote la cuestión, esto es, la relación ética – metafísica y teleológica. Semejante triada se subraya nuevamente en la idea que hace hincapié sobre la acción purificadora de

la reflexión filosófica, porque con ella se sugiere que el alma se desata, se limpia y esto desde luego sienta las bases de un entorno gobernado por una acción y disposición ética. ¿Por qué ética?, porque la purificación por medio de la filosofía alude a un saber qué hacer en el mundo, es una ciencia de la acción, y es buscar, como no lo presenta Sócrates, lo más legítimamente emparentado con el alma, las formas puras y la virtud.

Sóc.- Antes bien, consiguiendo una calma de tales sentimientos, obedeciendo al razonamiento y estando siempre de acuerdo con él, observando lo verdadero, lo divino y lo incuestionable, y alimentándose con ello, cree que debe vivir así mientras tenga vida y, una vez que haya muerto, al llegar hasta lo congénito y lo de su misma especie, quedará apartada de los males humanos. Y con semejante régimen de vida nada tremendo resulta, Simmias y Cebes, [con estos preparativos,] que no tema que, disgregada en la separación del cuerpo, se esfume disipada por los vientos y revoloteando y no exista más en ninguna parte¹²³.

Las reflexiones de Sócrates terminan parcialmente con lo anterior, el diálogo nos comunica que después de haber sido expuestas se hace el silencio entre todos, y sólo Simmias y Cebes continúan charlando entre ellos, preparando lo que será la serie de argumentos para refutar lo dicho por el maestro. De esa charla surge la respuesta que contempla la celebre idea del alma como armonía. Semejante concepción del alma establece que es este resultado de una disposición ordenada de las partes del cuerpo, además de ser, ambas, de una naturaleza inmaterial, bella e invisible. Sin embargo, y por analogía con el alma, al ser la armonía producto de la lira no se debe de inferir que subsistiría si el instrumento se corrompiera. En consecuencia si el alma es como una armonía y depende del orden en los elementos que constituyen el cuerpo, por lo tanto no sobrevive si este se destruye.

¹²³ *Ibid.* 84 a - b.

Simmias.-...el alma es algo muy semejante a eso [la armonía], como si nuestro cuerpo estuviera tensado y mantenido en cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase, y que nuestra alma es una combinación y una armonía de estos mismos factores cuando ellos se encuentran combinados bien y proporcionadamente unos con otros¹²⁴.

En la oposición que protagoniza Simmias se detecta la marcada enseñanza pitagórica bien arraigada en él, ya que como es sabido, en la doctrina del maestro de Samos el orden y la armonía son elementos singulares de su enseñanza filosófica. Sin embargo, un punto curioso será la siguiente contra argumentación encabezada por Cebes quien no concuerda con lo dicho por Sócrates y lo sostenido por Simmias, pues no acepta que el alma tenga una duración menor que la del cuerpo como ya lo propuso su amigo el tebano.

-Ya lo digo -repuso Cebes-. Es que me parece que el razonamiento permanece aún en el mismo punto y, lo que ya decíamos en la conversación anterior, conserva el mismo defecto. Respecto a que nuestra alma ya existía antes de acceder a esta figura <humana>, no me retracto en confirmar que está demostrado muy hábilmente y, si no es gravoso decirlo, también muy suficientemente. Pero que, cuando nosotros muramos, aún exista en algún lugar, no me parece de igual modo. No le concedo a la objeción de Simmias que no sea más fuerte y más duradera que el cuerpo el alma. Pues me parece que en todo esto le aventaja mucho¹²⁵.

En la respuesta de Cebes, es evidente, nos encontramos también ante otra característica de la doctrina pitagórica que al ser él y Simmias sólidos representantes de ella no se podían permitir desconocerla ante las reflexiones que expuso Sócrates. Resulta, además, muy interesante observar como las enseñanzas platónicas, a más de estar influidas por el pitagorismo, son a la vez contrastadas con este al interior del diálogo. Y sobre todo comprender de qué

¹²⁴ *Ibíd.* 86 c.

¹²⁵ *Ibíd.* 87 a.

manera la filosofía de Platón se levanta por encima y descuella en alcance y suficiencia sobre las de sus predecesores.

Ahora, la cuestión que expone Cebes tiene relación con las ideas sobre la reencarnación (metempsicosis). Para él, el alma y su subsistencia son comparables a un hombre y los mantos que utiliza este a lo largo de su vida. Los distintos ropajes son como los cuerpos que el alma va encarnando en el correr de muchas generaciones, por lo que no se debe de decir que sea menos duradera ni resultado de la ordenación de los elementos que constituyen al cuerpo. Empero, no por ser más resistente que nuestra estructura corpórea, dice Cebes, es válido concluir que jamás morirá.

Cebes.- Y esta misma comparación, creo, podría admitirla el alma con relación al cuerpo, y si alguno dijera estas mismas cosas de una y otro me parecería hablar atinadamente, en el sentido de que el alma es muy duradera, en cambio el cuerpo es más débil y de menor duración. Entonces podría argumentar que cada alma gasta muchos cuerpos y especialmente cuando vive muchos años —pues acaso el cuerpo fluye y perece aun en vida del individuo, mientras que el alma reteje de continuo lo que se va gastando—, y, no obstante, puede ser necesario que, cuando perezca el alma, se halle con su último tejido y entonces ella perezca antes que este solo, y al morir el alma entonces ya el cuerpo evidencie su naturaleza débil y pronto se pudra y desaparezca¹²⁶.

Si se siguen las reflexiones de Cebes con cuidado entonces se esclarece el por qué piensa él que es justificable temer a la muerte (y de paso le da su tirón a Sócrates con esto), pues los hombres no saben si la separación del alma y el cuerpo que les toque padecer en su futura muerte será ya la última, por la razón de que el alma se encuentra tal vez muy fatigada. En consecuencia, para Cebes, aún no debe asegurarse con lo mostrado hasta este punto, que el alma es inmortal. Piensa sin duda que es más resistente y de una naturaleza superior a la

¹²⁶ *Ibíd.* 87 d.

del cuerpo, pero cree que probablemente algún día compartirá la misma suerte de este, perecer.

Después de las objeciones que encabezaron Simmias y Cebes, nos dice el diálogo, se generó una pronunciada incomodidad entre los asistentes a la celda del maestro y amigo, pues consiguieron con ellas generar una cierta incertidumbre con relación a las pruebas tranquilizadores que Sócrates había aducido. Empero, es importante observar que al interior de las reflexiones escépticas de Simmias y Cebes, no se le da un papel importante al tema del modo de vivir, a la postura ética que refiere una serie de normas pertinentes para alcanzar una buena vida. Aspecto al que por lo menos, Sócrates, ha aludido con insistencia, pues recordemos que; el vivir rectamente (asumir una postura ética) determina cómo será la vida del alma en el más allá. Aunque es muy claro que para los interlocutores en turno resulta de mayor apremio se les persuade sobre la inmortalidad que sobre si esta será bella o terrible. Es obvio que damos por descontado el que se pregunte si ha Sócrates le generó incertidumbre hacia sus propias ideas lo dicho por la pareja de pitagóricos. Antes de eso, el maestro recoge con cierta alegría los cuestionamientos, *“la vida sin examen no es digna de ser vivida por el hombre”*¹²⁷, ya había dicho en otro lugar. Por tal motivo siempre se mantiene firme y seguro de lo que cree, sabe y confía. Esto le hace estar casi incólume ante los ataques que recién le profirieran. Pero, Sócrates con habilidad singular se percata del peligro que corre la legitimidad de los argumentos o razonamientos que ambas partes han construido, tanto él como Simmias y Cebes,

¹²⁷ Platón, *Apología de Sócrates*, 38 a.

situación que puede detonar en una desconfianza hacia esta singular manera de pensar. El peligro entonces radica en que se llegue a un punto tal en que ya no se fíen más de los razonamientos, al ser estos insuficientes en la resolución del problema que les viene atormentando, pues los argumentos que se esgrimieron a favor y en contra del punto en cuestión parecen corresponderse en un mismo nivel de persuasión, situación esta que pudiera llevarlos hacia una cierta misología. Si bien semejante punto no parece ser muy relevante desde la exégesis que hemos venido realizando al texto platónico, si se le observa con atención es una referencia explícita a la condición de que la demostración recaerá siempre del lado teórico. Esto es, si se llega a desconfiar de los razonamientos, como agentes eminentemente demostrativos, entonces la dificultad es próxima a un nivel en el que ya no será posible resolverla, pues parece se cierra la puerta de acceso a un camino válido que sea capaz de asegurar cierta convicción y certeza a la hora de andar por él para lograr demostrar la inmortalidad del alma. El problema no se encuentra en la suficiencia de la razón para alcanzar la verdad de algo, sino en el método empleado por el sujeto que construye sus razonamientos. De tal suerte que la razón se mantenga intachable como medio eficiente, y el defecto se traslade al hombre que razona mas no así a la razón. Sin embargo, considero que en la misología se da una grave inconsistencia lógica a la que Sócrates pasa por alto. ¿Cuál sería? Que la conclusión que expresa una incredulidad hacia los razonamientos es a su vez un razonamiento con el que se pretende explicar la insuficiencia de estos. Esto es: ¿es acaso sólo valido el razonamiento que establece que los razonamientos no son dignos de confianza?, ¿no es preciso que por ser esta afirmación un razonamiento tendría que padecer eso que ella misma

condena? Semejante análisis nos permite implicar que la misología no puede sostenerse por ser autodestructiva. ¿O qué, diremos entonces, que válido es solamente el razonamiento que dice que los razonamientos son vías inválidas hacia el descubrimiento del ser? Por tanto, creo que la digresión llevada a cabo por Sócrates es algo innecesaria en cierto sentido, pero ilustrativa para establecer, aunque él no se percate, la insuficiencia de adherirse a la misología. De esto se sigue que el razonamiento, para Platón, y por extensión, para Sócrates, es un camino seguro para llegar a la verdad, tal condición, recordémoslo, la inferimos sólo y dentro de la trama del *Fedón*.

Posterior a la digresión llevada a efecto por Sócrates sobre el por qué es justo confiar en los razonamientos, en el diálogo se dan unos pasos hacia atrás y el maestro recupera las ideas que externaron Simmias y Cebes, quienes no se encuentran satisfechos con lo que se ha demostrado hasta este momento. El tebano Simmias es refutado con cierta facilidad, ya que su concepción de que el alma es una armonía es insostenible una vez que se ha aceptado la preexistencia de esta, la cual se demuestra a partir de la idea de que conocer es recordar lo que el alma había aprendido antes de encarnarse. Si el alma fuera una armonía, entonces esta devendría a partir de la existencia, en primer momento, del cuerpo y sus partes. Por obvia razón el llevar adelante esta afirmación traería por consecuencia el que se rechazara el argumento de la reminiscencia, al que Simmias ya había aceptado por ser claro y fuertemente demostrativo. Es por esa razón que se retracta de su afirmación, y convencido acepta que no había reflexionado lo suficiente, y más después de que se ha cotejado con la idea de

Sócrates. Por lo tanto, que el alma sea una armonía, no es posible seguir defendiéndolo razonablemente. Aunque la idea de Simmias ha sido rebatida se puede observar algo muy significativo, y esto es que guarda un asombroso paralelismo con algunas concepciones actuales defendidas por las neurociencias, ya que estas afirman que es el cerebro y sus funciones electroquímicas quien produce el fenómeno llamado mente o psique. Si este se ve perturbado en su estructura “ordenada”, entonces la mente es afectada, y esto se constata en alteraciones del comportamiento. Esto implica que tanto en la propuesta de Simmias como en una parte de las neurociencias modernas se pone en la base de la mente una causa material. En el primero será el ordenamiento adecuado de las partes del cuerpo, y en los segundos el correcto funcionamiento de las regiones cerebrales¹²⁸.

¹²⁸ Este tema es bastante interesante, porque actualiza la temática del diálogo si se mira desde la óptica de la ciencia moderna, por lo menos en esta relación del alma-cuerpo, o mente-cerebro. Por otro lado la literatura que se encarga del análisis de este problema es muy copiosa; se pueden citar algunos ejemplos de ella, la que va de una postura más radical materialista, hasta la que cuestiona la prioridad de esa materialidad como origen de lo mental o espiritual. El conflicto, sin embargo, sigue dentro del encuadre de un dualismo no superado aún. Veamos algunos puntos sostenidos por la literatura especializada en ese no fácil problema, iniciando con los que se inclinan más decididamente por una tesis materialista para llegar hasta aquellos que se oponen a ella. El Dr. Rosenblueth se ha pronunciado de la siguiente manera: “El comportamiento consciente no aparece en la serie evolutiva más que cuando el sistema nervioso de las especies y su complejidad de organización alcanzan un nivel relativamente elevado. Hay además un paralelismo grueso entre el grado de desarrollo y de organización del sistema nervioso central y la variedad, versatilidad y riqueza del comportamiento consciente de los organismos correspondientes. En esta evolución aparece nuevamente un paralelismo entre el desarrollo del cerebro y la complejidad de los comportamientos conscientes. En la especie humana el sistema nervioso central del recién nacido, especialmente la corteza cerebral, tiene un desarrollo muy inferior al que alcanza en el adolescente o el adulto”. Cf. Rosenblueth, Arturo, *Mente y Cerebro*, México, 1970, p. 37 y ss. Por otro lado el eminente neurofisiólogo y premio nobel Jonh C. Eccles describe la relación cerebro-mente así: “Sobre el origen y la naturaleza de la mente humana no podemos, en un plano científico, formular ninguna clase de juicio directo, pero sí podemos hacerlo, con bastante certeza, sobre la génesis, la estructura y la actividad de nuestro Cerebro. Por ello, el estudio de los resultados de la moderna investigación sobre el cerebro debe preceder a cualquier intento de formular conclusiones sobre la mente humana. Dado que el cerebro humano se desarrolló progresivamente, también la conducta y las capacidades mentales del hombre, ligadas a la actividad del cerebro, tienen que haberse desarrollado de forma gradual”. Cfr., C. Eccles, John y Zeier, Hans, *El Cerebro y la Mente, (reflexiones biológicas sobre la prehistoria, naturaleza y porvenir del hombre)*,

Sin embargo, y pese a la manera en que el maestro ha defendido audazmente su postura, intenta ir más allá, hasta dejar totalmente vapuleada la tesis de

Cap. II, En torno a la evolución del cerebro y la mente, Barcelona, 1985, p. 18 y ss. Otro autor que lleva a cabo una reflexión sobre el mismo problema, pero anteponiendo una cierta flexibilidad con respecto a la no dependencia de la mente en relación al cerebro, y que propone su análisis desde la perspectiva eminentemente filosófica es Henri Bergson: “La idea de la equivalencia entre un estado psíquico y el estado cerebral correspondiente impregna una buena parte de la filosofía moderna. Se ha discutido sobre las causas y significación de esta equivalencia más que sobre la equivalencia misma. Para unos sería consecuencia de que el estado cerebral, en ciertos casos, se acompaña de una fosforescencia psíquica que ilumina su trazado. Para otros se debe a que el estado cerebral y el estado psicológico se insertan respectivamente en dos series de fenómenos que se corresponden punto por punto, sin que sea necesario atribuir a la primera la creación de la segunda”. Cfr., Bergson, Henri, *El alma y el cuerpo*, (seguido de: el cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica), Madrid, 2009, p. 425 y ss. El Dr. En Teología y profesor de la misma Giacomo Canobbio ha explorado el tema, pero sin renunciar a un análisis riguroso y científico, en sus conceptos se encuentra un franco cuestionamiento a las tesis materialistas, y esto no se da solo a partir de la influencia de su formación, pues eso sería renunciar a toda objetividad, sino que cree que las propuestas estrictamente materiales adolecen de suficiencia para explicar el fenómeno mente-cerebro. “Se constata, en efecto, que la visión «científica» del alma-mente tiende a «invadir» un campo que hasta no hace mucho se reservaba para la filosofía y la teología. Pues si hasta hace poco el ámbito científico y el filosófico-teológico seguían cada uno su propio camino con una especie de acuerdo pacífico de no invadir uno el campo del otro, ahora la situación ha cambiado drásticamente. El nuevo naturalismo, basándose en el estudio del cerebro, pretende conocer la peculiaridad de la persona humana sin recurrir al espíritu o a un principio vital de otra «naturaleza»; ya no hay ningún *Ignorabimus* y, según una corriente del naturalismo, para explicar todo lo que la persona humana piensa y siente, incluso en el ámbito religioso, no existe otra posibilidad más que remitirse a una serie de procesos fisiológicos”. Cfr., Canobbio, Giacomo, *Sobre el Alma, más allá de mente y cerebro*, España, 2010, p. 22-23, y ss. En donde sí se puede ya encontrar una franca confrontación ante la propuesta materialista del origen de la mente, es en la obra de David Lorimer, quien incluso alude a los estados alterados de conciencia y a ciertas tesis parapsicológicas que rebaten totalmente la dependencia de la mente con relación al cerebro. Esas propuestas serían imposibles si se trataran de compaginar o adecuar a los conceptos materialistas. “En mi opinión, una explicación satisfactoria de la conciencia debe incluir tres componentes fundamentales: una descripción detallada de los mecanismos cerebrales, una explicación de la acción de la mente fuera o independientemente del cerebro y una explicación de la libre voluntad, el significado y el propósito. También debería ofrecer una explicación de estados mentales ampliados, incluyendo las experiencias místicas y las experiencias cercanas a la muerte, cuando quien tiene la experiencia contempla la estructura del universo”. Cfr., Lorimer, David, *Más allá del cerebro*, Barcelona, 2001, p.57 y ss. Como podemos constatar en estas pocas citas se expresa el paralelismo que existe entre la propuesta de Simmias para explicar la existencia o función del alma, y la corriente científica actual que se encuentra aun enfrascada en ese milenario debate. De esto nos queda decir que el diálogo *Fedón*, y los puntos que ahí se abordan están muy lejos de ser un compendio de reliquias inservibles, antes bien es un texto que inquiere al hombre de ayer y de hoy sobre sus anhelos e incertidumbres más vitales.

Simmias. En esta acometida dará el portazo final a la idea del alma como armonía, pues si así sucediera no se puede afirmar que haya almas mejores o peores que otras, así como no se establece que se den armonías desiguales, o bien armonías no armónicas. La idea queda bien aclarada cuando apela a la cuestión de la existencia de almas virtuosas que son evidentemente superiores a las de características malvadas. Esta idea es aceptada sin objeción por el tebano, proposición que irremediablemente implica que dentro de una armonía se da otra armonía. Porque si el alma es una armonía, y la virtud de ella es una entonación armónica que le hace superior, entonces al interior de una armonía hay otra armonía, por definición existe la armonía de la armonía. Empero, si el alma esta perturbada por la corrupción, entonces es inferior y la maldad en ella es una desentonación, algo inarmónico, de eso se concluye un disparate como el que existan armonías inarmónicas.

Sóc.-Venga, pues, ¡por Zeus! ¿Se dice que el alma que tiene inteligencia y virtud es buena, y de la que tiene insensatez y vicio que es mala? ¿Y se dice esto verazmente?

Simm.-Verazmente, desde luego.

-Entonces, los que postulan que el alma es armonía, ¿qué dirán que son éstas, la virtud y la maldad, en las almas? ¿Acaso de nuevo alguna otra armonía o inarmonía? ¿Que la una está bien armonizada, el alma buena, y, siendo armonía, tiene dentro de sí otra armonía, mientras que la otra es inarmónica ella y no tiene otra armonía dentro de sí?

-No sé yo -dijo Simmias- qué decirte. Pero está claro que algo por el estilo podría decir el que postule eso¹²⁹.

Pero además, si se estableciera que el alma es una armonía resultado de un agente productor; en este caso la tensión o relajación, la sequedad o humedad del cuerpo, entonces esta no estaría nunca en oposición con lo que le ha dado origen.

¹²⁹ Platón, *Fedón*, 93 c.

Cosa contraria ocurre en la relación alma-cuerpo, ya que según la más sensata opinión es al alma a quien corresponde el gobierno en esta unión, ella se encarga de sancionar o dirigir lo mejor posible su vehículo, al tomar como parámetro lo más conveniente o provechoso para ambos, a tal punto que se llega a resistir radicalmente a la naturaleza corpórea. Y si la observación nos muestra esto, ¿cómo ocurre entonces que el efecto (el alma), se trasponga en jerarquía y valor al dar medida y proporción a su causa, (el cuerpo)? Es decir, ¿cómo el efecto de un orden puede ordenar a aquello que es su causa, quedando así como causa de su propia causa?, por lo tanto ya no sería más efecto sino sólo causa.

Sóc.-Ahora bien, ¿no reconocimos, además, en nuestro coloquio de antes que el alma, de ser una armonía, jamás podría cantar en sentido contrario a las tensiones, relajaciones, vibraciones y cualquier otra afección que experimentarían aquellos elementos de los que ella resulta componerse, sino que seguiría a éstos y jamás los guiaría?

Simm.-Lo hemos reconocido. ¿Cómo no?

-Pues ¿qué? ¿Ahora no parece que hace todo lo contrario, al guiar a todo aquello de lo que se afirma que ella resulta, y oponerse casi en todo a lo largo de toda la vida y gobernarlo de maneras varias, unas veces por medio de castigos más violentamente y con dolores, en el caso de la gimnástica y de la medicina, y otras de modo más suave, bien amenazando, bien aconsejando, al dialogar con los deseos, los enfurecimientos y los temores, como si ella fuera ajena a tal objeto?¹³⁰

Así finaliza Sócrates su acometida a la oposición de Simmias pasando en seguida a reflexionar sobre la causa defendida por el otro tebano, Cebes. Para ese ejercicio se ve en la necesidad de asentar antes algunas proposiciones que se fundamentan en la teoría de las formas. Sin embargo, con la intención de conseguir el éxito en esta nueva navegación se ve precisado a reflexionar un poco sobre el problema de la causa en sí, como característica peculiar de las formas puras de las que dependen los particulares. Y para alcanzar el objetivo que desea

¹³⁰ *Ibid.* 94 c – d.

pone en marcha toda una estructura argumentativa que persigue la aniquilación de la validez de una teoría presocrática que aborda el tema de la causa en sí, a la que presumiblemente se le tendría en alto nivel de estima por su aparente capacidad explicativa, la de Anaxágoras. Sócrates ilustra los puntos cuando dice haber escuchado que aquél sabio afirmaba que era en la inteligencia (*Nous*) o mente (se entiende que universal) en quien recaía la causa y orden del todo. Pero por desgracia al leer la obra se decepcionó, pues la exposición de la tesis no correspondía con lo que en un inicio se le había referido, porque en ella se defendían cosas tales como que la materia de la que se vale la causa era la causa en sí. Es decir el medio era traspuesto creyendo que él se correspondería con lo que debía de ser el principio, *“Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre (Anaxágoras) no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas”*¹³¹. La crítica de Sócrates desenmascara la convicción de Platón por la simpatía de una causa eficiente, activa e inteligente de todo cuanto es. Un ser ordenador y perfecto expresamente racional. La idea que se sugiere de una razón universal operando detrás de todas las cosas implica la existencia de un orden y medida en el universo, un por qué y para qué de lo que llamamos real o realidad. El poner en claro estos temas le van a permitir a Sócrates defender su convicción sobre el concepto de causa. Ya habiendo asentado sus proposiciones avanza al decir que existen entes particulares de los que es posible predicar muchas cosas,

¹³¹ *Ibid.* 98 c.

como que son pequeños o grandes, bellos o feos, pero afirma, que no lo son por contener en sí la propiedad de ser tales, sino que es por la participación que tienen con la forma que lo es en sí. Las formas son entidades metafísicas, son unidad y unicidad indivisibles, no cambian, otorgan sentido y orden al mundo de los particulares, estos, son reflejo pálido de aquellas esencias primeras.

Pero, la participación de las formas se constituirá en un aspecto medular para explicar por qué el alma no puede morir, ni desvanecerse en alguna de sus encarnaciones como Cebes lo sugirió. Podemos decir que esta última prueba es la más sólida de cuantas presenta Sócrates, y tal vez sea por ese motivo que la inserta en la recta final del diálogo. Por supuesto no es sencillo explicar la manera en que desarrolla los argumentos, sin embargo voy a ceñirme aquí a una estructura dialógica que confío haga más sencilla la comprensión de lo que Platón propone.

La idea capital está contenida en el hecho de que un contrario jamás podrá pasar a ser contrario a sí mismo, y ocupa como ejemplo la idea de lo caliente y lo frío. Lo uno no puede transformarse en lo otro, o bien lo caliente no puede seguir siendo caliente en tanto acepta lo frío. De estas ideas fundamentales pasará a elementos que participan esencialmente de ellas, como son el caso del fuego y la nieve. Es decir, la nieve no puede pasar a ser caliente mientras sigue siendo nieve, y a la inversa ocurre igual. Como eso no puede darse, entonces se producen dos opciones; o la nieve se corrompe y deja de ser, o se retira para seguir siendo y darle lugar a lo caliente. *“Sóc. - Pero creo que esto, al menos, te parece también a ti, que jamás la nieve, mientras exista, aceptará lo caliente,*

como decíamos en la charla anterior, para mantenerse en lo que era, nieve y, a la vez, caliente, sino que, al acercársele el calor, o cederá su lugar ante él o perecerá¹³².

Por supuesto lo relevante es como explica la existencia de ideas o formas en sí, y las cosas que sin ser iguales a estas participan de una manera fundamental o básica de ellas. Es esta una estructura dinámica y necesaria dentro de la filosofía platónica que hace posible la recta inteligencia de su ontología, y epistemología, de su estética y gran parte de la propuesta ética que defendía, en fin, ella atraviesa como columna vertebral gran parte de la obra filosófica de Platón. Pero además es muy común en él que ocupe ejemplos matemáticos que le permitan ilustrar y dar fuerza inesperada a sus explicaciones.

Sóc.- Es posible entonces -dijo él-, con respecto a algunas de tales cosas, que no sólo la propia idea se adjudique su propio nombre para siempre, sino que también lo haga alguna otra cosa que no es ella, pero que tiene su figura siempre, en cuanto existe. En el siguiente ejemplo, quizá quedará más claro lo que digo. Lo impar es preciso que siempre, sin duda, obtenga este nombre que ahora decimos, ¿o no?
Simm.- Desde luego que sí¹³³.

Así entonces, por mencionar algunos casos, el tres sin ser contrario al dos participa inexorablemente de lo impar por lo que no puede transformarse en dos y par en tanto es tres. De igual manera el cuatro sin ser contrario al cinco, por corresponderle lo par no puede ocurrirle que pase a ser cinco e impar en tanto cuatro.

Sóc.- Eso es, pues, lo que decía yo que definiéramos. Qué clase de cosas son las que, no siendo contrarias a algo, sin embargo no aceptan esa cualidad contraria.

¹³² *Ibid.* 103 d.

¹³³ *Ibid.* 103 e.

Por ejemplo, en este caso, el tres que no es contrario de lo par de ningún modo lo acepta, pues lleva en sí siempre lo contrario a éste, y el dos igual frente a lo impar, y el fuego frente a lo frío, y así otros muy numerosos ejemplos. Conque mira si lo defines de este modo: que no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la idea en sí se presenta, eso que la conlleva jamás acepta la idea contraria de la que está implicada en él¹³⁴.

Válgasenos la insistencia en los ejemplos que se han utilizado, pues a partir de la claridad con que se presenten estos es como se puede ver con suficiente lucidez la construcción de la prueba sobre la inmortalidad del alma y la consecuente refutación a la tesis de Cebes.

Sócrates arroja la pregunta que explora sobre; ¿qué es aquello que debe de estar presente en el cuerpo para que tenga vida? La respuesta lógica que se sigue al cuestionamiento si se consideran los ejemplos de los que ha echado mano será que, no es la vida, sino el alma. Pero, ¿por qué el alma y no la vida? La respuesta se establece así en virtud de que la palabra *vida* hace referencia a la idea en sí y no a aquello que participa esencialmente de ella. Para despejar las confusiones que pudieran implicarse de lo anterior haciendo uso del mismo recurso metodológico de Sócrates supongamos la siguiente cuestión: Esto es como si a la pregunta ¿qué debe de estar presente en un conjunto de tres sillas, tres mesas, tres hombres, etc., para que sean tres? Se respondiera lo impar y no el tres, siendo que este último es el que hace que sean conjuntos de tres, y lo impar en ellos se deduce por añadidura. Pero además si lo impar estuviera todo ello, como forma, contenido en uno de estos conjuntos, entonces ya no podría estar en otro, por estar todo él en un solo conjunto, cosa que es imposible en tanto forma

¹³⁴ *Ibid.* 104 e. – 105 a.

universal. Empero, el tres como representación y entidad abstracta se nos muestra estando en medio de ambos términos, esto es, entre la forma que llamamos impar y el hecho tangible que es el conjunto cualquiera compuesto por tres elementos.

Sóc.- Contéstame entonces -preguntó él-. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?

Cebes.- Alma -contestó.

-¿Y acaso eso es siempre así?

-¿Cómo no? -dijo él.

-Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida?

-Así llega, ciertamente -contestó.

-¿Hay algo contrario a la vida, o nada?

-Hay algo.

-¿Qué?

-La muerte.

-¿Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos?

-Está muy claro -contestó Cebes.

-Entonces ¿qué? A lo que no admitía la idea de lo par ¿cómo lo llamábamos hace un momento?

-Impar -contestó.

-¿Y lo que no acepta lo justo, y lo que no admite lo artístico?

-Inartístico lo uno, e injusto lo otro -contestó.

-Bien. ¿Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamaremos?

-Inmortal -dijo el otro.

-¿Es que el alma no acepta la muerte?

-No.

-Por tanto el alma es inmortal.

-Inmortal.

-Sea -dijo él-. ¿Afirmamos que esto queda demostrado? ¿O qué opinas?

-Me parece que sí y muy suficientemente, Sócrates¹³⁵.

Por supuesto lo cuestionable para nosotros es la idea del alma como principio de la vida en el cuerpo, y que no es igual, desde luego, a la idea o forma de la vida en sí. A partir de la afirmación aceptada por Cebes se deduce entonces que el alma contiene en sí vida y al contenerla no puede aceptar la muerte. En consecuencia, de las dos posibilidades que se han contemplado, de que se destruya o se retire al sobrevenir la muerte, queda solo la segunda, pues si se

¹³⁵ *Ibid.* 105 d - e.

destruyera estaría aceptando la muerte cuando ella, el alma, participa esencialmente de la vida. Por lo tanto, al llegar la expiración al hombre su cuerpo se aniquila y su alma se aventura en el viaje inmortal. Con este argumento queda refutada la tesis de Cebes quien sostuvo que el alma posiblemente se destruya en alguna de sus incursiones por los distintos cuerpos que llega a habitar debido al desgaste que puede ir sufriendo en cada encarnación. Desde luego, eso es imposible dentro de la concepción defendida por el maestro, recordémoslo insistentemente, ya que el alma participa esencialmente de la idea de la vida, de la misma manera en que el tres lo hace de la forma de lo impar y el dos de la del par.

Sóc.- ¿Acaso entonces también así -dijo- es forzoso hablar acerca de lo inmortal? Si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma, cuando la muerte se abata sobre ella, perezca. Pues, de acuerdo con lo dicho antes, no aceptará la muerte ni se quedará muerta, así como el tres no será, decíamos, par, ni tampoco lo impar, ni tampoco el fuego se hará frío ni el calor que está ínsito en el fuego¹³⁶.

Sócrates hace la analogía profunda entre la participación de los números impares que son infinitos así como los pares con sus respectivas formas de lo impar y lo par, y las almas humanas, que es sobre las que se debate, quienes participan de la forma de la vida.

Sóc. - Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte.

Cebes. - Está claro.

-Por lo tanto antes que nada -dijo-, Cebes, nuestra alma es inmortal e imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades¹³⁷.

Pensemos en los siguientes términos con el objetivo de penetrar más hondamente en la noción platónica. Supongamos la existencia de una causa

¹³⁶ *Ibid.* 106 b.

¹³⁷ *Ibid.* 106 e.

primera, un agente y un paciente. En este caso la causa primera es la idea de la vida, del mismo modo que lo son el concepto de lo par o lo impar. El agente es el alma que se encuentra como elemento identitario y definitorio al participar de la vida, tal como el tres o el dos participan activamente de las formas de lo impar y lo par. Y el paciente sería aquello sobre lo que el agente opera activamente, en este caso es el cuerpo quien es animado por la acción vital del alma. Del mismo modo lo paciente con respecto al tres o el dos es cualquier conjunto de elementos formado por tres o dos elementos. Ahora, cada conjunto puede disolverse si se añade o quita un elemento para que con ello deje de ser lo que era, y aceptar parcialmente lo opuesto. Si al conjunto de tres elementos se le resta o añade un elemento se transforma en un conjunto de dos o de cuatro dando por resultado que sea par. Ahora si al conjunto de dos elementos se aplica la misma regla se origina un cambio parecido y pasará a ser impar. Este razonamiento nos lleva a comprender que el conjunto se corrompe, más no así el número que es una entidad abstracta incorruptible, y con él ocurre lo que en términos platónicos ha sido aceptado como un retiro y no una destrucción. En consecuencia el cuerpo, en tanto paciente, se aniquila, (como sucede con el conjunto al quitarle o añadirle un elemento) en el momento que se apodera de él la muerte, pero no le acontece esto al agente que contiene en esencia vida, y este es el alma. Por lo tanto, para explicar dicha dinámica tenemos una estructura conformada por: causa primera (la vida en sí), el agente (que es el alma) quien participa esencialmente de la causa primera que es la vida y un paciente que recibe del agente la propiedad característica de este (esa figura es por supuesto el cuerpo).

Con la pasada explicación a cuestas piensa Sócrates haber demostrado con suficiencia que el alma es inmortal e incorruptible, que no la aniquila la muerte. Empero, si el alma se embarca en su viaje inmortal al llegar el instante funesto al hombre, ¿a dónde emigra?, se preguntan los discípulos del maestro. Esa cuestión la resuelve con el recurso que concede una composición mítica, que si bien como lo acepta Sócrates, no se puede demostrar que todo ocurra como lo va a decir su relato, él cree con solida convicción que el alma emigrará al sobrevenirle la muerte, y que el lugar al que llegue será más justo y hermoso si ha sabido guiar su vida con orden a la virtud y la filosofía. El modo de vida, atravesado por una ética, sustentada en una disposición y modo de ser ajustados a la razón será el que determine el futuro del alma en la región eterna.

3.5 El modo de vida y su repercusión en el más allá.

(Un mito escatológico).

La última parte del diálogo la destina Platón a evocar un mito que trata sobre la geografía del mundo y los distintos lugares a donde emigran las almas de los difuntos según fue su crianza. Creo que el mito en su contenido goza de una belleza singular, por las formas imaginativas con que es presentado. Una sorprendente fantasía ha nutrido a tan brillante construcción, sin embargo, el relato no tiene sólo un sesgo de ficción ha advertido ya el mismo Sócrates. Aunque acepte que no es posible verificar todo lo que en él se dice, pues mucho de su contenido escapa a los límites demostrativos que la razón impone, eso no impide que el sabio maestro albergue una certeza; y esa es la que se relaciona con el

destino del alma posterior a su salida del cuerpo, con su inmortalidad, y con un futuro estrechamente vinculado al modo de vida con que se ha conducido el hombre en la existencia terrenal.

Sóc. -Pero entonces, amigos -dijo-, es justo que reflexionemos esto, que, si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo, y el peligro ahora sí que parecería ser tremendo, si alguno se despreocupara de ella. Pues si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata. Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí¹³⁸.

Desde luego no es mi intención analizar el sentido último del mito, en él se deposita toda una carga riquísima en contenidos y su alcance es vasto. La importancia del valor que los mitos tienen, por ejemplo, es bien reconocida por José Ferrater Mora en su brillante texto *El ser y la muerte*.

Durante muchos siglos innumerables humanos han buscado, y encontrado, soluciones al problema de la muerte en la magia, en la religión, en el mito. La magia se halla decididamente fuera de combate. ¿Puede decirse lo mismo de la religión y del mito? En modo alguno; en lo que toca por lo menos a la cuestión de la supervivencia, las concepciones míticas y los sentimientos religiosos desempeñan un papel nada desdeñable¹³⁹.

Pero, como ya lo dije, no se impone como objetivo en estas líneas traer a la luz toda la riqueza de ocultos códigos que depositó Platón en el epílogo mítico del *Fedón*¹⁴⁰. Empero, eso no obsta para detectar que el singular filósofo creyó que

¹³⁸ Platón, *Fedón*, 107 c – d.

¹³⁹ Ferrater Mora, José, *El ser y la muerte*, España, 1962, p. 15.

¹⁴⁰ Es importante reconocer en la estructura del mito que relata Sócrates un paralelismo con la célebre alegoría de la caverna; en ambas narraciones se mencionan mundos inferiores y superiores, así como la posibilidad de acceso a la realidad superior por parte de un hombre esforzado. Sólo que en el *Fedón* hace

referencia a una realidad material, y en la *República* está presente una estructura teórica – ontológica. Veamos ambos mitos y el paralelismo que yace en ellos:

Sóc.- Imagínate, pues, a unos hombres en un abrigo subterráneo en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende a todo lo largo de la fachada; están allí desde su infancia y, encadenados de piernas y cuello, no pueden cambiar de sitio ni ver en otra dirección que hacia delante, porque las ligaduras les impiden volver la cabeza; el resplandor de un fuego encendido lejos, sobre una altura, reverbera tras ellos; entre el fuego y los prisioneros hay una vereda ascendente; a lo largo de esa vereda figúrate un pequeño muro parecido a los pequeños tabiques que los que hacen farsas con marionetas ponen entre ellos y el público y por encima del cual lucen sus habilidades.

Glaucón.- Lo veo, afirmó.

- Entonces, figúrate a lo largo de ese pequeño muro a unos hombres que llevan utensilios de todas clases que sobresalen de la altura del muro, figuras de hombres y de animales, de toda clase de formas, talladas en piedra y en madera, y, como es natural, de entre los que los llevan, unos hablan, otros están callados.

-Expones un cuadro extraño, dijo, y extraños prisioneros.

- Semejantes a nosotros, intervino yo, porque, ante todo, ¿piensas que en esa situación pueden ver de sí mismos y de sus compañeros otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que da frente a ellos?

- Pues ¿cómo, preguntó, si están obligados a tener sus cabezas inmóviles durante toda la vida?

- ¿Y qué diremos de las cosas que son llevadas?, ¿no eso mismo?

- Sin duda alguna.

- Entonces, si podían hablar entre sí, ¿no piensas que creerían nombrar como objetos reales al nombrar las cosas [= las sombras] que verían?

- Necesariamente.

-¿Y qué?; si también un eco que enviase los sonidos desde el fondo de la prisión, ¿no crees que cada vez que uno de los que pasaban se pusiese a hablar, pensarían que esa voz era emitida por la sombra que desfilaba?

-¡Por Zeus!, yo no [creo otra cosa], ciertamente, contestó.

-Sin ningún género de duda, proseguí yo, que a los ojos de esas gentes la realidad no podría ser otra cosa que las sombras de los objetos confeccionados.

- Es muy necesario, afirmó.

- Examina ahora, proseguí yo, su reacción, si se les librase de las cadenas y de su ignorancia y si las cosas pasasen, naturalmente, de este modo: que uno de los prisioneros fuera liberado, que se le obligara a levantarse de pronto, a volver la cabeza, a andar, a levantar los ojos hacia la luz, movimientos todos que le causarían dolor y, deslumbrándole, le impedirían mirar los objetos cuyas sombras veía poco antes; ¿qué piensas que contestaría, si alguien le dijera que entonces, [hasta hace poco], veía cosas sin consistencia, pero que ahora, más cerca de la realidad y vuelto hacia objetos con más realidad, veía con más rectitud; si, finalmente, haciéndole ver cada uno de los objetos que desfilaban ante él, se le obligase a fuerza de preguntas a decir lo que eran? ¿No crees tú que se vería muy en apuros y que los contornos que antes veía le parecerían mucho más verdaderos que los objetos que se le mostraban ahora?

- Mucho más verdaderos, contestó.

- Y si se le obligase a mirar la misma luz, ¿no crees que le dolerían los ojos y que rehuiría y los volvería hacia las cosas que puede mirar y que considera a éstas más visibles en realidad que las que ahora se le muestran?

-Así es, contestó.

- Y si, proseguí yo, de allí se le sacara a la fuerza a través de la áspera y escarpada pendiente y no se le dejase hasta haber sido sacado afuera a la luz del sol, ¿no piensas que él sufriría y se quejaría de ser así tratado y que, una vez llegado a la luz, quedarían deslumbrados sus ojos y no podría ver ninguno de los objetos a los que nosotros, en estos momentos, podemos llamar verdaderos?

-Pues no los vería claros, ciertamente.

-Debería, creo, habituarse, si tenía intención de ver el mundo superior. Y al principio, lo que vería más fácilmente serían las sombras; luego, las imágenes de los hombres y de los otros objetos reflejados en las aguas; luego, los objetos en sí; luego, elevando sus miradas hacia la luz de los astros y de la luna,

contemplaría durante la noche las constelaciones y el firmamento con más facilidad que no lo haría durante el día con el sol y su claridad.

-¿Pues cómo no?

- Finalmente, yo pienso, [sería] el sol, no en las aguas ni en las otras imágenes reflejadas sobre cualquier otro punto, sino el sol en su propio sitio, al que podría mirar y contemplar cual es.

-Necesariamente, afirmó.

-Después de eso, ya deduciría acerca de él que es él mismo quien produce las estaciones y los años, quien rige todo en el mundo visible y quien es de alguna manera la causa de todas esas cosas que él y sus compañeros veían en la caverna.

-Es evidente, dijo, que llegaría a eso tras aquello.

- ¿Qué, pues?, al recordar él su primera morada y lo que allí cabía y a los compañeros de cautividad, ¿no crees que él se felicitaría del cambio y se compadecería de ellos?

-Sí, ciertamente.

- En cuanto a los honores y alabanzas que entonces podían darse los unos a los otros y a las recompensas acordadas a aquel de ellos que mejor distinguiese las sombras de los objetos que pasaban, que recordase con más exactitud los que pasaban los primeros o los últimos o el conjunto y que por ello fuese el más hábil en adivinar lo que seguiría detrás, ¿piensas tú que nuestro hombre tendría envidia de todo ello y tendría celos de aquellos que de entre los prisioneros estuviesen en posesión de honores y de poder?, ¿o acaso pensaría como Aquiles en Homero y no preferiría cien veces ser mozo de carro al servicio de un pobre labrador y soportar todos los males posibles antes que volver a sus antiguas ilusiones y vivir como vivía?

-Así pienso yo, dijo, que él sufriría todo antes que volver a vivir de aquella manera.

- Y reflexiona ahora precisamente esto, añadí yo. Si nuestro hombre, después de haber descendido de nuevo, ocupara el mismo sitio, ¿no quedarían ofuscados sus ojos, viniendo bruscamente del sol?

- Sí, ciertamente, contestó.

-Y si él tuviera que juzgar de nuevo sobre las sombras y competir con los prisioneros, que jamás habían dejado las cadenas, mientras su vista estaba todavía ofuscada y antes de que sus ojos se habituasen de nuevo a la oscuridad, lo que exigiría un tiempo bastante largo, ¿no les causaría risa y se diría de él que por haber subido a las alturas volvía con los ojos estropeados, que no valía la pena haber intentado subir y que si alguien intentara desatarlos y conducirlos arriba, si tuvieran alguna posibilidad de cogerlo y matarlo, lo matarían?

Seguramente lo harían, contestó. *Cfr.*, Platón, *República*, 514 a – 517 a.

Comparemos ahora esta estructura con la que aparece en el *Fedón*, que por otro lado es bastante más breve, pero en su composición esencial relata casi lo mismo.

Sóc.- En cuanto a la tierra misma, yace en el puro cielo, en el que están los astros y lo que denominan «éter» la mayoría de los habituados a hablar de estos temas. Son un sedimento de éste esas cosas que confluyen constantemente hacia las cavidades de la tierra, y nos creemos que vivimos sobre la superficie de la misma, como si uno que viviera en lo hondo del mar creyera que habitaba sobre el mar, y al ver a través del agua el sol y los demás astros pensara que el mar era el cielo, y a causa de su pesadez y debilidad jamás conseguiría llegar a la superficie del mar ni tampoco podría contemplar, sacando la cabeza y emergiendo de las aguas hacia esta región de aquí, cuánto más pura y más hermosa es que el lugar que habita, ni tampoco pudiera oírlo de otro que lo hubiera visto. Pues eso mismo nos está ocurriendo también a nosotros. Porque viviendo en alguna concavidad de la tierra creemos vivir encima de ésta, y llamamos cielo al aire, como si éste fuera el cielo y los astros se movieran en él. Y éste es el mismo caso: por debilidad y pesadez no somos capaces nosotros de avanzar hasta el confín del aire. Porque si alguien llegara a lo más alto de éste o volviéndose alado remontara a su límite, vería al sacar la cabeza, al modo como los peces sacando la cabeza <de las aguas> ven las cosas de acá, así éste vería las cosas de allá, y en caso de que su naturaleza fuera capaz de resistir la contemplación, conocería que aquél es el cielo de verdad y la verdadera luz y la tierra en sentido propio. *Cfr.*, Platón, *Fedón*, 109 d – 110 a. Eggers Lan, en su edición crítica del *Fedón*, va a referirse a este paralelismo, pero sin profundizar mayormente en él, cuando, como se puede observar, cumple un papel fundamental en la conformación de ambos diálogos para poder explicar aspectos epistemológicos con un altísimo grado de dificultad. Se legitima así, en cierta, o gran medida, el poder pedagógico del mito. *Cfr.*, Platón, *Fedón*, traducción y edición crítica de Eggers Lan, Conrado, Buenos Aires, 2006, pág., 329, nota 256.

ciertos mitos, por supuesto los empleados por él, cumplían con un carácter esclarecedor, que era capaz de permitir un acceso no sólo estrictamente racional al misterio último de la vida o el ser.

Hay, no obstante; tres diálogos grandes que se apartan de esta línea habitual: *Gorgias*, *la República* y *Fedón*. Estos diálogos no desembocan en una abierta pregunta final, sino que rematan con una conclusión. Conclusión que, por lo demás, es en los tres casos un mito. Su terna de cualquier modo es el mismo: el tema de los *eskhata*, de las «últimas cosas», de las postrimerías del hombre.

Platón frisaba los treinta y cinco años de edad cuando escribió el *Gorgias*. Y por primera vez aquí da a entender abiertamente lo que considera la verdad mítica. Es evidente que a lo largo de toda su vida de filósofo le ha fascinado el destino de los muertos. Se ha dicho con razón que apenas hay algunos de sus diálogos en el que no se abra el reino de los muertos. Incluso en la definición de filosofía es de Platón el elemento de la reflexión sobre la muerte¹⁴¹.

Como bien afirma Pieper es el *Fedón*, uno de los pocos diálogos, que al lado del *Górgias* y la *República*, en los que Platón se arriesga a esgrimir una conclusión¹⁴². Un remate final en respuesta al tema central tratado en ellos, siendo

¹⁴¹ Pieper, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, 1998, págs. 33 – 34.

¹⁴² En cierta ocasión cuando escuchaba a un doctor en filosofía responder a una pregunta sobre el contenido de los diálogos platónicos y de la postura de Sócrates dentro de ellos, este comentó que ahí siempre era el maestro de Platón quien se ufana en conocer la verdad de las cosas y que era él quien imponía las conclusiones. La audiencia, curiosamente en su mayoría estudiantes de filosofía, pareció quedar hasta cierto punto sorprendida con la “originalidad de la respuesta” pues no lo habían pensado así, y daban la razón al expositor. Al observar yo esta reacción de los que escuchaban, me opuse decididamente pues no es verdad que Sócrates (además cómo se puede generalizar algo que está dividido en periodos) se ufane de poseer el conocimiento último de lo que se dialoga ni tampoco llega a conclusiones definitivas. Hacer este género de afirmaciones dentro de un clima de estudiantes de filosofía origina prejuicios equivocados que conciertan una lectura errónea de la filosofía platónica restándole objetividad a la personalidad que de Sócrates nos ha transmitido la tradición. En respuesta a aquella anécdota escribo estas líneas e invito a quien crea que lo que ahí fue dicho por el ponente lo reconsidere, pues es decididamente equivocado. Para justificar más fuertemente mi postura invito a leer por ejemplo el texto de Alexandre Koyré, quien dice en ese sentido lo siguiente: “Las indiscretas y enojosas preguntas con que Sócrates fastidiaba y exasperaba a sus conciudadanos (¿qué es la virtud?, ¿y el valor?, ¿y la piedad?; ¿qué quieren decir tales términos?) son tan actuales -y, por lo demás, tan embarazosas y enojosas- como lo eran entonces.

Tal es la razón, probablemente, de que el lector de Platón experimente a veces cierto desasosiego, cierta perplejidad -los mismos, sin duda, que experimentaban en otro tiempo los contemporáneos de Sócrates.

Mucho le gustaría al lector recibir respuesta a los problemas planteados por éste; pero, en la mayoría de los casos, Sócrates se la deniega. Los diálogos -al menos los llamados «socráticos», únicos de que nos ocuparemos aquí - no llegan a nada: el debate termina con un mal final, con una confesión de ignorancia.

curiosamente un mito con lo que terminan sus dramas. Empero, como ya lo externé, es de otro orden la relación necesaria y compleja del hombre la que nos impela a ser observada con fina atención. Y esta se resume en el vínculo que se constituye entre el modo de vida con el destino del alma en el más allá.

En tanto se van sucediendo las escenas del diálogo, más cargadas de dramatismo se tornan en su recta final, pues cada instante transcurrido, nos dicen, acerca más al maestro con la inaplazable ejecución de su sentencia. La muerte ya se ciñe sobre él, sin embargo éste con serenidad deslumbrante se permite evocar algo que escuchó, una narración que tiene sus raíces en la tradición, un último canto místico-teológico en el que cree reconocer indirectamente los designios de Dios, que se encuentran relacionados con aquel misterio que a la luz de la razón parece haber quedado demostrado por fin, el destino del alma humana después de la muerte.

Así es, Platón entendió muy bien aquel nudo espiritual, y se adhirió en el diálogo a la idea de que el destino es para los buenos mucho más alentador que para los malos. Desde luego, eso no da por resultado, que, debemos de ser justos sólo por tener la convicción de que es más conveniente para el futuro que le depara al alma, sino que es un aspecto más dentro de la dinámica ético-metafísica de la vida humana. El hombre, aparece como un ser que parece estar cruzando

Con sus preguntas, insidiosas y precisas, con su dialéctica implacable y sutil, Sócrates no tarda nada en demostrarnos la debilidad de los argumentos de su interlocutor, la falta de fundamento de sus opiniones y la inanidad de sus creencias; pero cuando, acorralado, se revuelve éste contra él y le pregunta a su vez «Y tú, Sócrates, ¿qué piensas de eso?» Sócrates se zafa: no es asunto suyo, dice, exponer opiniones ni formular teorías; su papel es el de examinar a los demás, y por su parte sólo sabe una cosa: que no sabe nada”. *Cfr.*, Koyré, Alexandre, *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, 1966, Cap., I.

constantemente el horizonte de lo terrenal-corruptible hacia lo eterno-inmutable por vía de la vida contemplativa e intelectual.

Pero claro, dentro de toda esa pléyade de formas fantásticas a que alude Sócrates en el relato, quedan bien establecidas las preesas que esperan al justo y los castigos que deparan al malvado. Sin embargo, un elemento bien interesante es la confección que realiza del concepto del arrepentimiento. A este se le concibe en los siguientes términos; si por ejemplo, un hombre ha vivido con impunidad, pero se arrepiente de esa vida, entonces el castigo venidero disminuirá en su rigor. De ahí que el arrepentimiento sea uno de los signos que muestra alguien que desea aliviar su alma. Pero a esa idea, sumará otra que también se relaciona con la calidad de espíritu, y es la del perdón o disculpa que profieren los agraviados, muertos, en el reino del otro mundo, a las almas de los hombres que fueron artífices de su desgracia cuando aún habitaban la tierra de los encarnados. El dispensarlos igualmente tendrá un eco en la disminución de la pena que se les ha impuesto.

Sóc.- Cuando llegan arrastrados por los ríos a la laguna Aquerusiade, entonces gritan y llaman, los unos a quienes mataron, los otros a quienes ofendieron, y en sus clamores les suplican y les ruegan que les permitan salir a la laguna y que los acepten allí y, si los persuaden, salen y cesan sus males; y si no, son arrastrados otra vez hacia el Tártaro y desde allí de nuevo por los ríos, y sus padecimientos no cesan hasta que logran convencer a quienes dañaron injustamente. Pues esa es la sentencia que les ha sido impuesta por sus jueces¹⁴³.

Sin duda, el *arrepentimiento*, y la disculpa o *perdón*, son dos características importantes que se entretajan en el deber ser del hombre, por lo menos así lo sugiere el diálogo, marcan su alma porque ellas tienen un buen peso en cómo

¹⁴³ Patón, *op.cit*, 114 b.

será el futuro inmortal de esta. Se puede ver que en dichas *virtudes* se adelanta Platón a otro gran maestro de sabiduría que, IV siglos más adelante, las exaltará como canto distintivo de sus enseñanzas, Jesucristo.

La felicidad que espera al hombre¹⁴⁴ purificado y bueno, que ha sabido guiar su vida con desapego de lo corporal, amando la sabiduría y la virtud, es tal que vivirá junto a los dioses, en moradas hermosas. En ese mundo bienaventurado la región más bella está reservada a los que en vida se consagraron a la filosofía.

Entrada la recta final del diálogo, el peso dramático se vuelve más denso, en ella Sócrates se encarga de dar sus últimas instrucciones, invita a sus amigos a no desentonar con lamentaciones impropias y les recuerda que no es él quien estará en unos momentos postrado en el lecho, sino sólo su cuerpo, pues lo divino que en él habita, su alma, emigrará a un lugar más bello y justo¹⁴⁵. El sabio maestro

¹⁴⁴ Al utilizar aquí el concepto hombre para referirme a su inmortalidad y no el de alma puede llegar a generar cierta duda o crítica si es el hombre o su alma quien alcanza la inmortalidad. Semejante analogía no la hago arbitrariamente sin detectar que se pone uno y otro término, sin cierta distinción, en diferentes párrafos. Lo cierto es que Platón hace esta analogía, y más dentro de la trama del *Fedón*, el hombre, se sugiere, no es el compuesto alma-cuerpo, sino que la dignidad de este yace en el alma, de ahí que hombre y alma parecen ser términos que se refieren a lo mismo. Vemos que Gómez Robledo se inclinó también por esta opinión. “Así se dice en el *Teetetes*, presumiblemente posterior a la *República*, y todavía en las *Leyes*, la obra póstuma, se afirma con energía la unidad radical de “cada uno de nosotros”, ahora bien, esta unidad es la del alma, ya que, como lo sabemos desde el *Alcibíades*, el hombre es el alma”. Cfr., Gómez Robledo Antonio, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, México, 1982, pág., 324.

¹⁴⁵ En estas líneas parece sugerirse un aspecto alentador o de esperanza a quien muere, sobre todo si lo hace teniendo tranquilidad por sus actos. El haberlas expuesto, en cierta ocasión dentro de un seminario, me valió que se me criticara que estaba entendiendo el *Fedón* como un libro de tanatología, cuando no lo era. En ese momento dude de esa observación, y no entendí suficientemente qué se me quería decir con eso de que no era un texto de tanatología. Sin embargo si se considera esto mejor, y ya que lo he reflexionado con mayor calma, cabe puntualizar que ahora menos que antes estoy de acuerdo con esa crítica, si bien el diálogo no se aboca sólo a eso, no implica que no lo contenga dentro de su temática. En principio la tanatología como área de estudio comienza muchos siglos después, a principios del XX, y a mediados de este tomará un giro singular al enfocarse en los cuidados de los moribundos, en la aceptación y consuelo hacia lo que está por venir, y en el tratamiento psicológico-psiquiátrico, entre otros, de los

bebe el veneno, y muere con la mayor serenidad, siempre tranquilo de haber sido congruente en sus actos, sin duda consciente de que fue un férreo crítico y reformador de su realidad. Su ser de legítimo filósofo jamás quedo menoscabado, su discurso final resultó probado en la última escena, triste y mortal, los placeres del mundo, lo demostró, no alcanzaron a hacer mella en su espíritu. El acto final, se ajusta sin duda, a la estructura de un modo de vida ejemplar, irreprochablemente ético vinculado a un mundo metafísico de corte teleológico. Una realidad supranatural con perfiles bien delineados, que es consecuencia necesaria de cómo dispusimos que sería la conducción de nuestra vida. Terminan, pues, así, los últimos momentos de quien fuera uno de los más grandes maestros de sabiduría y virtud que el género humano ha conocido, *“Éste fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo”*¹⁴⁶.

familiares dolientes del difunto. Esto sobre todo será explorado en los trabajos de la psiquiatra suiza Elizabeth Kübler-Ross. Empero, como ya lo dije, el *Fedón*, novedosamente, y en ello radica también la riqueza de este gran diálogo, no está peleado con esa posibilidad, en su drama puede encontrarse un por qué y para qué del morir, un sentido, un ser, de ese hecho necesario. Incluso ya en la antigüedad y antes de la Tanatología cumplía con un papel parecido. “Aristóteles y Cicerón lo comentan (el *Fedón*) en varios lugares. Aparte de éstos, varias generaciones de filósofos se dedicaron a estudiarlo y comentarlo. Fruto de esas exposiciones son los *Escolios*, que han llegado bajo el nombre de Olimpiodoro. Se han empleado muchas veces como manual para dar fortaleza al ánimo de los moribundos”. Cfr., Platón, *Apología de Sócrates, Critón, Fedón*, en la edición de María Luz Prieto, Introducción al *Fedón*, Madrid, 2005, pág., 108. En consecuencia, claro que sirve para profundizar en el misterio y consuelo ante la muerte, y de bastantes otros temas, por lo que se nos sigue antojando como un texto abierto, y rico en su temática.

¹⁴⁶ Platón, *op.cit*, 118 c.

Conclusión

La obra platónica es extensa materialmente, pero enorme si tomamos en cuenta el alcance intelectual y filosófico que tiene. Por ello, y por lo trabajado, pensamos: ¿qué nos resta por decir después del recorrido que tan arduo ha sido para llegar a este punto?, ¿qué se concluye a partir de la lectura del *Fedón*, que sea tan importante como para lograr un cambio deseable y significativo en la concepción que de la vida y el mundo nos hacemos? Confío que desde ella y el acercamiento que se ha realizado a su estructura sea suficiente para ir desgastando una ciega opinión que sólo ve en el diálogo un catálogo de conceptos arcaicos destinados a hundirse en el olvido. El texto lucha por no ser víctima de una amnesia filosófica, sobre todo cuando en él se tratan temas de capital importancia para la vida, en donde se sugieren respuestas a problemas urgentes que una sociedad contemporánea ha evadido por pereza de ánimo, o por influjo malvado de unos cuantos que desean la arrogación de un poder ganado a costa de engaños, muerte y denostación de la dignidad humana. Abominaciones, todas ellas, fruto de la perversidad que se esconde tras la máscara de las buenas intenciones. Así entonces, el texto se revela, por el tratamiento que da a diversos temas, ante el intento de guardarlo como un bonito ejemplar de colección que ensanche el orgullo de quien con pedantería lo posee entre su repertorio de libros singulares y cultos. El *Fedón* es palabra viva, que habla sobre la muerte, que resulta ser, al final, la vida verdadera, “*Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que*

hayamos muerto..."¹⁴⁷. En efecto, si creemos con cierta ingenuidad, que ya se logró superar lo ahí tratado, y suponemos que eso le sentencia a una muerte definitiva, es tanto como creer que con él se cumple lo que con tanta energía ha negado en sus deliciosas páginas, la finitud inapelable de su ser.

Pensemos además, que, el *Fedón* se impone no sólo como un libro que aborda el problema milenario del dualismo y su relación con la epistemología y la ontología. O con el tema del conocimiento en estrecha concordancia con la teoría de las formas, como algunos críticos han querido ver exclusivamente en él. Existe en el drama *otro* carácter, no siempre reconocido, y este es su sesgo místico, ético, metafísico y teológico. Temas, por lo demás, fuertemente entrelazados. Esto, *otro*, es en no pocas ocasiones evadido, sin darse cuenta que se traiciona mucha de la intención que Platón depositó en ello, y que es la confrontación del hombre concreto, angustiado por su finitud. La certeza mística la encarga Platón a su maestro Sócrates, la zozobra y la angustia la encarnan los interlocutores y amigos cercanos. Si nos aproximamos al diálogo fijando la atención en aquel *otro* grupo de conceptos, y guiamos la lectura bajo la luz que ellos alcanzan a proyectar, entonces se nos revela de manera extraordinaria el poder de respuesta que puede aún llegar a tener la clásica composición platónica. Su lectura se vuelve fresca y provocadora, se nos antoja actual, colmada de una profunda sensibilidad. Es testimonio del amor con que el maestro se dirige a sus amigos y del cariño que el escritor, el gran filósofo, prodiga a sus allegados y herederos de tan elevadas notas de filosofía perenne. Es por eso, que, nos encontramos

¹⁴⁷ Platón, *op.cit.*, 67 e.

convencidos de que en el *Fedón* está presente una propuesta que ayude al hombre de hoy a entender su papel en el cosmos. Le da elementos importantes para descubrir respuestas a la búsqueda agotadora de un sentido de vida y de un deber ser en el mundo. La bondad, la virtud, y la sabiduría son la cura, y acaso la salvación, del monstruo encarnado en la corrupción y la maldad que atormenta al mundo con su flagelo aterrador, y si no estamos atentos a las sabias enseñanzas, entonces seguirá latente la posibilidad de terminar siendo devorados y aniquilados.

En resumen, es por las razones consideradas, que defendemos la actualidad del diálogo, la pertinencia de su lectura, que estimula la indagación de aquello que la cotidianidad de la vida encubre, pero que la fragilidad de nuestra existencia nos recuerda de vez en cuando, ¿moriremos para desaparecer por siempre o lo haremos para alcanzar la vida verdadera?

Bibliografía

- Altuna, Rey, *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Madrid, Gredos, 1959.
- Bergson, Henri, *El alma y el cuerpo*, (seguido de: el cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica), Madrid, Encuentro, 2009.
- *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- Bremmer Jan N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, Siruela, 2002.
- C. Eccles, John y Zeier, Hans, *El Cerebro y la Mente, (reflexiones biológicas sobre la prehistoria, naturaleza y porvenir del hombre)*, Barcelona, Herder, 1985.
- Canobbio Giacomo, *Sobre el Alma, más allá de mente y cerebro*, Salamanca, Sígueme, 2010
- Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos más ilustres*, México, Porrúa, 2003.
- Doore, Gary, *¿Vida después de la muerte?*, Barcelona, Kairós, 1994.
- Drs., Osis y Haraldsson, *Lo que vieron a la hora de la muerte*, España, EDAF, 1981.
- Eggers Lan Conrado, *Los filósofos presocráticos*, T. I, España, Gredos, 2000.
- *El Rig Veda*, Anónimo, México, CONACULTA, 1989.
- Ferrater Mora José, *Diccionario de filosofía*, T. 2, Barcelona España, Ariel, 1994.

- Ferrater Mora, José, *El ser y la muerte*, España, Aguilar, 1962.
- Fraijó Manuel *Filosofía de la religión*, estudios y textos, España, Trotta, 2001.
- Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro III, capítulo I. Comienza el apéndice del tercer libro. *De los que iban al infierno y sus obsequias*, México, Porrúa, 1989.
- Friedländer Paul, *Platón (verdad del ser y realidad de la vida)*, Madrid España, Tecnos, 1989.
- Gómez Robledo Antonio, *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1982.
- Grof, Stanislav, *El viaje definitivo*, Barcelona, La liebre de Marzo, 2006.
- Grube G.M.A, *El pensamiento de Platón*, Madrid España, 1987.
- Guthrie W.K.C, *Historia de la filosofía griega*, T. I, Madrid España, Gredos, 2004.
- _____, *Historia de la filosofía griega*, T. IV, Madrid España, Gredos, 1990.
- _____, *Orfeo y la religión griega*. Madrid España, Siruela, 2003.
- Heródoto, *Historia, libro I –II*, (traducción de Carlos Schrader), Barcelona España, Gredos, 2000.
- Hirschberger Johannes, *Historia de la filosofía*, T. I, Barcelona España, Herder, 1997.

- Homero, *Odisea*, (traducción de Emilio Crespo Gümes), Madrid España, Gredos, 2000.
- Jaeger Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1992.
- Kastenbaum, Robert, *¿Hay vida después de la muerte?*, Madrid, Ediciones Internacionales Futuro, 1984.
- Kirk G.S. y Raven J.E., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, España, Gredos, 1981.
- Kirk G.S., Raven J.E., y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, edición revisada por M. Schofield, Madrid, Gredos, 2008.
- Koyré, Alexandre, *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- Kung Hans, *¿Vida Eterna?*, España, Trotta, 2007.
- *La ciencia del Brahman. Once Upanishads antiguas*, traducción del sánscrito, introducción y notas de Ana Agud y Francisco Rubio, Madrid, Trotta, 2000.
- *La Epopeya de Gilgamesh, (El gran hombre que no quería morir)*, edición de Jean Bottéro, Madrid, Akal, 1998.
- Lorimer, David, *Más allá del cerebro*, Barcelona, Kairós, 2001
- Martínez José Luis, *El Mundo Antiguo, I, Mesopotamia, Egipto, India*, México, 1976.
- Mircea Eliade, *La búsqueda, historia y sentido de las religiones*, Barcelona, España, Kairos, 1999.

- _____, *Historia de las ideas y las creencias religiosas*, T. IV, España, Cristiandad, 1980.
- Montserrat, José, *Platón, de la perplejidad al sistema*, España, Ariel, 1995.
- Pieper, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1998.
- Pikaza Xavier, *Para comprender, hombre y mujer en las religiones*, España, Verbo Divino, 1996.
- Platón, *Apología de Sócrates, Critón, Fedón*, en la edición de María Luz Prieto, Madrid, Akal, 2005.
- _____, *Fedón*, traducción y edición crítica de Eggers Lan, Conrado, Buenos Aires, Eudeba, 2006.
- _____, *Fedón, Banquete, Fedro*, (trad. C. García Gual), Madrid, Gredos, 2000.
- _____, *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, (trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Menéndez, F.J. Oliveri, J.L. Calvo), Madrid, Gredos, 2000.
- _____, *República*, (trad. Conrado Eggers Lan), Madrid, Gredos, 2000.
- _____, *República*, (trad. Antonio Gómez Robledo), México, UNAM, 2000.
- _____, *Dudosos, Apócrifos, Cartas*, (trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó), Madrid, Gredos, 2000.
- _____, *Leyes*, (trad. Francisco Lisi), Madrid, Gredos, 2000.
- Poupard Paul, *Diccionario de las religiones*, España, Herder, 2003.
- Puech Henri Charles, *Historia de las religiones, vol. I y II*, México, Siglo XXI, 1998.

- Quirke Stephen, *La religión del antiguo Egipto*, Madrid, Oberon, 2003.
- Rohde Erwin, *Psique, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 2006.
- Rosenblueth, Arturo, *Mente y Cerebro*, México, Siglo XXI, 1970.
- *Upanishads*, prólogo de Ramón Panikkar, edición y traducción de Daniel de Palma, España, Siruela, 2001.
- Weischedel, Wilhelm, *Los filósofos Entre Bambalinas*, México, FCE, 1972.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 1976.