



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**SABIDURÍA Y ALMA DEL MUNDO COMO EXPRESIONES DE LO
FEMENINO EN PLATÓN**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

KARINA ALEJANDRA AGUADO GARCÍA

TUTORA:

DRA. BLANCA SOLARES ALTAMIRANO

CRIM, UNAM

Ciudad de México, Méx., Enero 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A la Diosa
En memoria de Álvaro Olvera

Porque él me dio la ciencia verdadera de las cosas,
Y el conocer la constitución del universo y la fuerza de los elementos;
El principio, el fin y el medio de los tiempos
Las alternancias de los solsticios y los cambios de las estaciones
El ciclo de los años y la posición de las estrellas;
La naturaleza de los animales y los instintos de las fieras
La fuerza de los vientos y los razonamientos de los hombres
Las diferencias de las plantas y las virtudes de las raíces
Todo lo oculto y lo manifiesto lo conocía,
porque la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó.
Es más hermosa que el sol; supera a todo el conjunto de las estrellas,
y comparada con la luz, queda en primer lugar.
Si la inteligencia es activa ¿quién más activo que ella, artífice de cuanto existe?

(Sabiduría 7, 8)

I am the mediatrix of the elements, making one to agree with another;
that which is warm I make cold, and the reverse;
that which is dry I make moist, and the reverse;
that which is hard I soften, and the reverse.
I am the end and my beloved is the beginning.
I am the whole work and all science is hidden in me.

(Marie Louis von Franz, *Aurora Consurgens*, Sapientia Dei.)

Agradecimientos

A Álvaro Olvera, por sembrar en mi pensamiento la semilla y curiosidad en torno a la divinidad femenina, este trabajo es la floración de nuestro encuentro. Te recuerdo con mucho amor.

A mi querida asesora Blanca Solares, por dar espacio a la manifestación de Sophia. Por acompañarme en la búsqueda de las facetas de lo femenino con paciencia, ánimo y sabiduría. Gracias por transitar conmigo de principio a fin esta labor.

A los integrantes de mi jurado, Dr. Manuel Lavaniegos, Dra. Diana Alcalá y Dra. Teresa Rodríguez. Gracias por su tiempo y lectura minuciosa de mi trabajo, así como por aquellas clases y conferencias excepcionales que pudimos compartir.

A Alejandro Flores, por ser el mástil que me sostiene y acompaña en bellos, tormentosos y calmos mares. Por ser luz de Sol que aclara los procesos de mi alma. Gracias por ayudarme a descubrir mis propia Sophia.

Un especial agradecimiento a mi maestro Carlos Vargas, por germinar el platonismo en mi vida y ayudarme a desentrañar las ideas del divino a lo largo de este proceso.

A mi familia. A mi madre, por tu amor y ejemplo de fortaleza que guía mi camino. A mi padre, por tu apoyo constante y compañía prudente en este proceso. A mi hermana Diana, gracias por tu invaluable apoyo moral y material. Gracias a ustedes por tanto cariño.

A mi amado Carlos dude. Gracias por dejar a mi alma habitar en ti y en tu encuentro tener un espacio de crecimiento y desarrollo. Te agradezco con el corazón poder dia-logar con el *animus* a través de ti. Gracias por ser hogar.

“Cántame, Musa de voz clara, a la Madre de todos los dioses y de todos los hombres, a la que le agrada el estruendo de los crótalos y tamboriles, así como el rumor de las flautas (...) Así que te saludo a ti también con mi canto, y a una, a las Diosas todas”.

Este trabajo descansa sobre las redes que sigue tejiendo la Diosa. Gracias a mi red de apoyo más fuerte: Andí, Fer y Miich. Bailemos juntas a la Diosa esa música que ensancha nuestros corazones. Gracias por ser manifestación de lo femenino en su sentido más puro. Las amo.

A mi mejor amiga, Luz Aída. Agradezco infinitamente a la Diosa Fortuna por ser vínculo de nuestra amistad. Tu naturaleza taurina siempre me laza con la Tierra y me deja observar, a través de tu Fuego de Hestia paisajes maravillosos que se integran en mi vida. Gracias por encarnar Sophia y ser guía de mis pasos y pensamientos.

A mis maestras de danza: Moira y Terpsícore. Por ayudarme a formar mi ser-mujer a través del cuerpo en movimiento. Gracias por ser la Musa y el Destino que me arraigan al Mundo.

Esta investigación fue realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM <<Imaginario de la Naturaleza. Hermenéutica simbólica y crisis ecológica IN 400219>>. Agradezco a la DGAPA-UNAM por la beca recibida.

Índice

Introducción	6
Planteamiento del problema:	10
El Alma del Mundo y la Diosa velada en la obra de Platón	10
Estudios de lo imaginario: un marco para pensar lo femenino en Platón.....	11
Capítulo I	14
Lo femenino en el contexto histórico de Platón	14
1.1. La invasión dórica y el cambio de divinidades	14
1.2. El lugar político y social de la mujer en la Grecia Clásica	16
1.2.1. Jantipa de Sileno	18
1.3. La religión en la Grecia Clásica	19
1.3.1. La influencia del Pitagorismo y Orfismo en el pensamiento platónico	21
1.3.2. Gea: dadora de vida y del espacio fecundo	23
1.3.3. Hera: diosa del matrimonio sagrado.....	25
1.3.4. Atenea: diosa de la sabiduría contemplativa y sabiduría práctica	26
1.3.5. Afrodita y los vínculos eróticos	28
1.3.6. Los Misterios Eleusinos, la sabiduría y la iniciación: Démeter y Perséfone.	29
Conclusiones	31
Capítulo II	33
El alma individual y la sabiduría en <i>Fedón</i>, <i>Banquete</i>, <i>Fedro</i> y <i>República</i> de Platón	33
2.1. <i>Fedón</i> : La liberación del alma por medio de la sabiduría.....	34
2.1.2. La naturaleza y el alma.....	37
2.2. <i>Banquete</i> : El alma como sede del <i>Eros</i>	42
2.2.1. Diotima: una personificación del alma.....	44
2.2.2. La cualidad demónica de <i>Eros</i>	45
2.2.3. La procreación del cuerpo y del alma	46
2.3. <i>Fedro</i> : El alma como símil de un carro alado	47
2.3.1. La Belleza como vía de la reminiscencia	50
2.3.2. La reencarnación de las almas	51
2.4. <i>República</i> : el alma como símil de la ciudad.....	52
2.4.1. El mito de Er	55
Conclusiones	58
Capítulo III	60
El Alma del Mundo en el <i>Timeo</i> de Platón	60
3.1 <i>Timeo</i> o de la naturaleza	60
3.1.1. Las influencias de la Diosa egipcia Neith en la Diosa Atenea	61
3.2. El Demiurgo	63

3.3. El cuerpo del Mundo	64
3.4. El Alma del Mundo	66
3.4.1. El alma humana.....	67
3.5. La khôra o el espacio material.....	68
Conclusiones	69
Aproximaciones finales: ¿Cómo se retomó la noción del Alma del Mundo?.....	71
Alma del Mundo manifiesta como Sophia.....	71
<i>Sophia</i> en Aristóteles	72
<i>Sophia</i> en los Estoicos: La Providencia y el Alma del Mundo	74
La diosa <i>Sofía</i> en el Gnosticismo y su manifestación como Alma del Mundo	74
La <i>Sophia</i> y el Alma del Mundo en la época medieval	75
<i>Sophia</i> y Alma del Mundo en la actualidad	75
Anexos	77
1. Los atributos del Alma individual y el Cuerpo en <i>Fedón</i>	77
2. Atributos del Alma y del <i>Eros</i> en <i>Banquete</i>	78
3. Atributos del Alma, del Amado y del Amante en <i>Fedro</i>	79
4. Atributos de la imagen del Alma tripartita en <i>Fedro</i> y <i>República</i>	80
Bibliografía.....	81

Introducción

Las diversas advocaciones o formas simbólicas histórico-específicas de la Diosa remiten todas ellas, en última instancia, a su dimensión arquetípica o idea de una fuerza universal y sagrada que sustenta al cosmos, los dioses, los hombres y las fuerzas naturales, configurando además sus condiciones de existencia, *tiempo* y *espacio*, imagen análoga a la concepción de la *Khôra* platónica o de la Mayda/Sakti hinduista, como símbolo «metafísico» o «abismo» entre lo inteligible y sensible, la principal personificación del poder del *espacio*, el *tiempo* y la *materia* fenoménica dentro de cuya *matriz* todos los seres se originan y mueren; sustancia de los cuerpos, configuradora de la vida y receptora en la muerte.

- Blanca Solares

La motivación de este trabajo es lo femenino. Lo femenino hoy en día es un problema necesario de pensar y discutir debido a la gravedad que el contexto nos muestra y que vivimos. Las apabullantes cifras de feminicidios día a día dan lugar a luchas cada vez más grandes y potentes. Hay cada día mayores y nuevos estudios en torno a la visibilidad de las desigualdades laborales, académicas¹ y del hogar entre hombres y mujeres. Nuevos libros sobre feminismo nos muestran los sistemas de violencia que han sido normalizados y por ello invisibilizados² numerosos círculos de mujeres se conforman día a día para escuchar a la otra y formar redes de apoyo³ en un intento de darle presencia y voz a lo femenino.

El feminismo ha sido de mi interés y he tratado de comprenderlo desde distintos ámbitos y posturas. La mirada de la “psicología profunda” propuesta por el psicólogo Carl Gustav Jung, fue uno de los enfoques que más llamó mi atención por su tratamiento de *lo femenino* como arquetipo, es decir, como una imagen primordial subyacente a todo ser humano. El tema sobre los arquetipos será descrito más adelante. Por ahora cabe mencionar que en la investigación en torno a lo femenino y los arquetipos me encontré, o, mejor dicho, me encontró la imagen de *Sophia*⁴.

¹ Véase, Fanny Del Río, *Las filósofas tienen la palabra*, México: S.XXI, 2020. Véase también el sitio web, Red de Mujeres filósofas de América Latina (<https://reddem.org/es/>)

² Véase, Claudia De La Garza Gálvez y Eréndira Derbez, *No son micro. Machismos cotidianos*, México: Penguin Random House, 2020.

³ Véase, Jean Shinoda Bolen. *El nuevo movimiento global de las mujeres. Construir círculos para transformar el mundo*, Barcelona: Kairós, 2004. También, como una parte esencial de estos espacios entre mujeres se encuentra la danza poco conocida y relativamente nueva *Fat Chance Belly Dance*, una danza de y para mujeres donde el punto central es la potencialización de la fuerza y estética femenina, dejando de lado el cuerpo (femenino) como simple entretenimiento para el hombre. La característica principal de esta danza es el lenguaje cifrado que se crea a partir de distintos gestos y movimientos, los que dan como resultado una danza que se conecta con lo femenino, la vestimenta puntualiza la esencia del disfrute y compañerismo y no el entretenimiento para un público, véase, (<https://fcdb.com/>).

⁴ Hago el uso del término *Sophia* en cursivas por y su transliteración al latín y con mayúsculas por su carácter numinoso. En lo que sigue haré uso de ella como los autores la comprendan y escriban en sus obras, pero me referiré a ella en su transliteración al latín cuando la comprenda como una imagen divina y de carácter femenino.

La figura de Sophia está presente en la etimología misma de la filosofía, «madre de todas las ciencias». De la raíz griega σοφός cuyo significado es 'sabio' o 'hábil', se deriva en “σοφία” cuya transliteración al latín es “sophiā” que se traduce en *sabiduría*. Sus primeras apariciones ocurrieron dentro del pensamiento religioso antiguo, luego se tornaron en una noción propia del pensamiento filosófico⁵, pues, recordemos, filosofía surge de la raíz, *philos* que es amor y *sophia*. Sophia es una figura compleja y difícil de constreñir a una sola imagen o concepto, debido a esto, ha tenido múltiples aspectos a lo largo de la historia, pero tiene elementos como lo femenino que se le atribuyen en casi todas sus manifestaciones⁶.

Yo había estudiado esta imagen en algunos análisis y obras del grupo interdisciplinario *Círculo Eranos*⁷, donde es presentada por el pionero de este Círculo de estudio, el psicólogo Carl Gustav Jung en su obra *Respuesta a Job*⁸. Aquí, Jung presenta a la Sabiduría como una figura personificada que redime e intercede por la humanidad cuando se hace notar la falta de feminidad en Yahvé en el libro de Job y dentro del Antiguo Testamento. Henry Corbin, filósofo del islam, realiza un comentario a esta obra de Jung y desarrolla con más cuidado la aparición de Sophia como elemento femenino⁹. Además, en su obra *La imaginación creadora de Ibn Arabí*¹⁰ detalla, dentro de la mística sufí, una teoría llamada “Sofiología”, que, a muy grandes rasgos propone la belleza de las mujeres como medio para acceder al “Mundo de las Inteligencias angélicas” un orden distinto del mundo terrenal. También en su obra *Cuerpo espiritual, tierra celeste*¹¹, formula a *Sofía* como *Morada* y *Presencia divina* en el mundo terreno¹². Erich Neumann, en su estudio de la fenomenología del arquetipo femenino *La Gran Madre*, recupera a *Sofía* como la totalidad espiritual y suprema sabiduría femenina, máxima esencia capaz

⁵ Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: FCE, 1998, p.12.

⁶ Véase las distintas facetas de Sophia en las Aproximaciones finales de esta investigación.

⁷ El Círculo Eranos trata de un encuentro donde se discutían, a muy grandes rasgos, temas sobre el sentido del hombre y su relación con el mundo y lo divino. Estuvo conformado por grandes investigadores y estudiosos de distintas áreas, entre ellos se encuentran su fundador, Carl Gustav Jung, médico y filósofo; el historiador de las religiones, Mircea Eliade; los filósofos Erich Neumann, Gastón Bachelard; teólogos como Henri Corbin, Walter Otto; filólogos como Karl Kerényi, Pierre Hadot, entre muchos otros. Véase, Andrés Ortiz Osés, *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*, Barcelona: Anthropos, 2012.

⁸ Carl G. Jung, *Respuesta a Job*, México: FCE, 1964.

⁹ Henry Corbin, *Acerca de Jung, El Budhismo y la Sophia*, Madrid: Siruela, 2015.

¹⁰ Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*, Barcelona: Ediciones Destino, 1993, pp.163-187.

¹¹ Henry Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste: del Irán Mazdeísta al Irán Chiíta*. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.

¹² *Ibid.*, pp.24-30.

de transformar la vida en este mundo, recipiente y símbolo de transformación espiritual¹³. En un compendio de artículos del Círculo Eranos, el investigador Gilbert Durand propone a Sofía como Alma del Mundo, en su manifestación como Virgen María¹⁴.

Estos diversos estudios de *Sophia* como imagen femenina me motivaron para encontrar un nuevo sentido y revalorización de lo femenino en la actualidad. El tema se concentraba en que la sabiduría tenía un orden divino y femenino que tanto hombres como mujeres podíamos desarrollar y cultivar. ¿Amar la sabiduría o filosofar era una nueva forma de vincularnos con lo femenino?

Cuando comencé la acotación para el desarrollo de esta investigación, había planeado adentrarme en la Sofiología como corriente filosófica y teológica desarrollada por los místicos y teólogos rusos Serguei Bulgákov (1871-1944) y Georges Florovsky (1893-1979). La Sofiología propuesta por Bulgakov plantea una cuarta hipóstasis¹⁵ de lo divino: la sabiduría divina a partir de elementos de la filosofía idealista de Platón. Para Bulgakov, la Sofía es la manifestación terrena de la creación de Dios, todo está impregnado de él y por esta razón, todas las cosas materiales y espirituales del mundo están interconectadas. La Iglesia es elemento fundamental de su teoría, pues es ella quien convoca a la interrelación de todas las cosas, que, a su vez, tienen la marca de Dios. Bulgákov propone una doble *Sofía*, a una la llama *sofia creada*, que es aquella que se manifiesta en el orden terreno como revelación de Dios: la iglesia; y a otra *Sofía divina*, a la que describe como realidad metafísica de todo lo existente. A esta última la compara y explica junto con la noción del *topos uranos* platónico, haciendo alusión al mundo de las ideas como el espacio fecundo del mundo terrenal¹⁶.

Había elegido esta corriente teológica al estar en contacto de forma directa con la filosofía antigua, propiamente platónica. El problema de llevar a cabo este análisis fue la bibliografía, puesto que solamente hay algunas obras traducidas al inglés y la mayoría sigue en su idioma original, ruso. A partir de esto decidí sondear la imagen de Sophia en la obra platónica con la cuestión del cómo podía estar presente dentro de la Grecia clásica.

¹³ Erich Neumann, *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, Madrid: Trotta, 2009, p.319.

¹⁴ Gilbert Durand, "La virgen María y el Alma del Mundo" en *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*, Barcelona: Anthropos, 2012.

¹⁵ Las otras tres son Padre, Hijo y Espíritu Santo.

¹⁶ Este autor incluye la sabiduría divina como un elemento femenino que conecta lo trascendente con lo humano. La Sofía es una escalera que une al creador con su criatura, de esta forma, salva o al menos intenta salvar el maniqueísmo de lo divino y lo humano tratado en los Concilios ecuménicos católicos de la iglesia ortodoxa. Cf. Miguel de Salis Amaral, *Dos visiones ortodoxas de la iglesia: Bulgakov y Florovsky*, España: EUNSA, 2003, p.66.

Los estudios anteriores me habían dado pistas y me llevaron a la noción de «Alma del Mundo»¹⁷.

La noción de Alma del Mundo no era nueva para mí, puesto que la había trabajado durante mis investigaciones de licenciatura¹⁸ a través del *Timeo* de Platón y del trabajo del filósofo renacentista Marsilio Ficino¹⁹, traductor y comentarista de Platón. De aquí resultaron más cuestiones, por ejemplo ¿Por qué el Alma del Mundo estaba planteada como Sophia?, ¿cuál era la semejanza entre estas nociones?, ¿qué relación tenían? Decidí aproximarme desde estas nociones a lo femenino porque han sido poco exploradas dentro de la filosofía platónica. Concluí entonces que nos podíamos aproximar a lo femenino a partir de la Sophia que al parecer no distaba del Alma del Mundo.

Ahora bien, los arquetipos no son visibles sino a partir de sus manifestaciones simbólicas, entonces había que buscar esas manifestaciones para acceder a lo femenino en la obra de Platón, así, surgieron las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuáles son los atributos de lo femenino en la obra platónica?, ¿qué lugar ocupaba lo femenino en el siglo V. a.C.?, ¿qué entiende Platón por lo femenino? Tomando en cuenta que la filosofía occidental nace con el pensamiento de Platón, era necesario averiguar por qué había un desplazamiento y minusvaloración de lo femenino tanto para la época como para su misma teoría filosófica.

Finalmente, se intenta en el presente estudio una aproximación a la concepción de Sophia en el pensamiento de Platón. Para esto, en el primer capítulo se realiza un análisis de cómo se vivía lo femenino en la Grecia clásica, desde un nivel político, social, filosófico e imaginario aludiendo al contexto en el que vivía Platón. En el segundo hacemos un estudio minucioso en torno a la noción de *alma* y *sabiduría* y sus diversas cualidades en obras de Platón que la tratan con mayor puntualidad, estos diálogos son los de madurez: *Fedón*, *Banquete*, *Fedro* y *República*. Y, por último, en el capítulo tres, vamos a ahondar en la noción de Alma del Mundo, su composición y rasgos descrita en el diálogo *Timeo*. De esta forma podremos concluir cómo aparece el arquetipo femenino (Sophia y Alma del Mundo) en la obra de Platón.

¹⁷ Utilizaremos «Alma del Mundo» con mayúsculas aludiendo a su concepción divina y como principio orgánico que conforma el mundo. La escuela gnóstica principalmente es aquella que propone a *Sophia* como Alma del Mundo, su influencia es neoplatónica.

¹⁸ Karina Alejandra Aguado García, *Atravesar la melancolía*, Reflexiones Marginales, Número especial Vol. 6: Melancolía, 31 de diciembre 2018.

¹⁹ Marsilio Ficino había hablado ya del Alma del Mundo como una imagen venusina que aludía a una diosa, es decir, que tenía rasgos femeninos. Marsilio Ficino, *Sobre el Amor. Comentarios al Banquete de Platón*, México: UNAM, 1994.

Planteamiento del problema:
El Alma del Mundo y la Diosa velada en la obra de Platón

La noción platónica del «Alma del Mundo» fue concebida para algunos autores de la época, del Renacimiento y del Romanticismo como un principio orgánico que animaba y entrelazaba todo lo vivo del microcosmos con el macrocosmos²⁰. Para Platón, el Alma del Mundo envuelve y anima el universo entero, forma parte tanto del orden divino como del material y no es aventurado decir que tiene atributos femeninos que comparte con las diosas antiguas como Gea, Deméter, Hera, Afrodita y Atenea.

En el *Timeo* de Platón, el origen del Alma del Mundo se explica como una configuración del demiurgo cuando mezcla lo Mismo, es decir, lo inteligible; lo Otro, es decir, lo material y la Esencia, es decir, el Ser.²¹ La mezcla de estos tres componentes religan y envuelven todo el universo porque en esta conformación, el demiurgo “primero puso un alma en su centro después la extendió a través de todo e incluso por afuera, y con ella envolvió el cuerpo.”²²

Esta imagen del Alma del Mundo platónica fue discutida y tratada por distintos autores como Crisipo (281 a. C), Apolodoro (180 a. C.), Marsilio Ficino (1433), Paracelso (1493), Giordano Bruno (1548), Wilhelm Schelling (1775-1854) entre otros, quienes generaron obras²³ de orden filosófico, psicológico y médico donde se parte de la relación y vínculos entre los hombres y los planetas, animales, planes e incluso minerales. Esta noción se fue perdiendo a lo largo de la historia, su función como principio de vida fue olvidado por la mayoría de las corrientes filosóficas, especialmente desde la filosofía moderna que inicia con René Descartes cuando se propone la separación entre sujeto y objeto²⁴.

Consideramos que, para llegar a la noción de Alma del Mundo, es importante desarrollar primero el alma individual de la cual habla Platón como *psyché*. ¿Qué es la

²⁰ José Ferrater Mora, “Alma del Mundo”, en *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 1994.

²¹ Platón, *Timeo*, trad. José María Zamora Calvo, notas y anexos de Luc Brisson, Madrid: Abada, 2010, pasaje 34a-b.

²² *Ibid.*, 30b.

²³ Por ejemplo, la obra *Tres libros sobre la vida* de Marsilio Ficino, *Las plantas mágicas* de Paracelso, *De la magia: y de los vínculos mágicos en general*, de Giordano Bruno, entre un largo etcétera.

²⁴ A muy grandes rasgos, la división entre sujetos vivos y objetos muertos hizo caer al hombre moderno en un solipsismo en el cual éste ya no forma parte ni se integra con todo lo vivo a través del Alma del Mundo puesto que no hay nada que medie entre ambos. Al concebir al hombre como una *res cogitans*, una mente que procesa e interactúa con lo de “afuera” rompe con el esquema de la participación del alma como vehículo que puede conectarse y comprender el mundo visible como inteligible. Para más información sobre esta discusión véase la primera parte de la obra de James Hillman, *Re-imaginar la Psicología*, Madrid: Siruela, 1999.

psique para Platón? ¿Está vinculada con lo femenino como arquetipo? Esta instancia mediadora entre los distintos órdenes nos dará algunas claves también para pensar si las nociones platónicas conservan reminiscencias de las divinidades femeninas o aluden a lo femenino en sentido arquetípico.

El marco teórico del que partiremos para contestar estas interrogantes lo encontramos en los llamados “Estudios de lo imaginario”, vertiente a la que dedicaremos más adelante un apartado, pero que por lo pronto nos permite pensar lo femenino a partir de la teoría de los arquetipos de Carl G. Jung. Si bien, Jung no desarrolló ningún estudio específico sobre la presencia de lo femenino (Ánima) en la obra platónica, sí destacó la relación entre este arquetipo con la noción de sabiduría, sabiduría como facultad y como personificación de la sabiduría divina (Sophia)²⁵.

¿Cómo aparece la sabiduría en Platón? ¿Se puede vincular también con lo femenino? Creemos que sí puesto que, para Platón, la sabiduría es una virtud que se configura como un «cuidado del alma» que no es más que el ejercicio filosófico con el cual se trata de acceder a la contemplación del Bien, de la Belleza y de la Verdad²⁶. Es relevante para esta investigación, reparar en la hipótesis de que lo femenino se encuentra de hecho en la obra platónica como un fundamento teórico de su filosofía, pero se encuentra de forma velada²⁷.

Nuestra tarea será explorar y analizar tres nociones: Alma del Mundo (*Anima Mundi*), alma (*psyche*) y sabiduría (*sophia*); además de comprender que vínculo guardan con lo femenino, mostrar sus puntos de encuentro con el objetivo de rescatarlo del pensamiento filosófico platónico. El aporte de esta investigación será el resultado de una lectura con marcos contemporáneos a la tradición clásica, para fomentar y actualizar el sentido del quehacer filosófico y nuevas formas de potenciar lo femenino.

Estudios de lo imaginario: un marco para pensar lo femenino en Platón

Lo imaginario -o interpretación simbólica de lo real- abarca todas las estructuras figurativas de las manifestaciones culturales del hombre.²⁸
- Blanca Solares

²⁵ Carl G. Jung, “La Sabiduría” en *Respuesta a Job*, México: FCE, 1964.

²⁶ Escribo estos términos con mayúsculas por su carácter eidético, numinoso y de principio de vida.

²⁷ Al desarrollar la investigación de esta forma, podemos concluir, al final, con la imagen de *Sophia* por su estrecha relación con la divinidad, cómo fue que los autores posteriores la nombraron y delimitaron.

²⁸ Blanca Solares, Gilbert Durand, *Escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario*. México: Anthropos, 2018, p.156.

Con objeto de tratar la noción de lo femenino en el imaginario de Platón, vamos a tomar como punto de partida el estudio de la obra *El mito de la Diosa. Evolución de una imagen*, de las investigadoras Anne Baring y Jules Cashford, obra en la que se nos narran imágenes e historias que las diosas han tenido en distintas culturas, desde el Paleolítico (20.000 a.C.) hasta las representaciones vigentes como la Virgen María²⁹. También partimos de las claves de interpretación que se encuentran en la primera parte de la obra *Madre Terrible* de Blanca Solares³⁰. En estas obras se estudian distintas diosas, Baring y Cashford más específicamente en Europa y Blanca Solares en Mesoamérica. Vamos a hacer uso de estos dos libros para señalar, en los casos que sea necesario, los elementos simbólicos que queremos resaltar del análisis de las diosas de la Grecia clásica, de la sabiduría y del Alma del Mundo.

Hubo en grandes épocas antiguas una «Diosa madre» que era considerada el origen del universo. Su imagen nos sugiere una visión del mundo donde todo está entrelazado, de acuerdo con Baring y Cashford, “(...) como una red cósmica que vincula entre sí todos los órdenes de la vida manifiesta y no manifiesta, porque todos ellos participan de la santidad de la fuente original”³¹. Esta imagen se asemeja a la noción de Alma del Mundo³² de la que nos habla Platón en su obra del *Timeo*, puede ser considerada entonces como una noción con rasgos femeninos. Blanca Solares nos dice, “En otras palabras, el arquetipo de la Gran Madre, sin reducir la feminidad de la Diosa a maternidad, parte de ella como condición de todo lo posible, la vida, el cosmos, las plantas, la muerte, la regeneración, en cuanto concentra y sintetiza las cualidades *estructurales* del universo.”³³

Del arquetipo de la Gran Madre como Alma del Mundo se deriva la faceta de Sophia, como “sabiduría del alma”. Para desarrollar estos dos arquetipos en la obra

²⁹ Cf. Jules Cashford y Anne Baring, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Siruela: España, 2005, p.11

³⁰ Investigadora contemporánea de Estudios de lo Imaginario, Hermenéutica Simbólica del Círculo Eranos, y La Diosa en Mesoamérica. Es profesora en el área de posgrado de la UNAM y adscrita al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) donde dirige el seminario internacional “Imaginaros de la Naturaleza. Hermenéutica simbólica y crisis ecológica”. Algunas de sus obras más destacadas son *Madre Terrible. La diosa en la religión del México Antiguo*, México: Anthropos, 2007 y *Uixtocíhuatl o el simbolismo sagrado de la sal*, México: Anthropos, 2012, es editora de la colección *Hermeneusis* (en la editorial Anthropos), donde se encuentran algunos artículos traducidos al español de distintos autores del Círculo Eranos.

³¹ Jules Cashford y Anne Baring, *Op., cit.*, p.11.

³² Utilizaremos Alma del Mundo con mayúscula, puesto que su carácter es numinoso y constitutivo de la existencia. En cambio, cuando hablemos del alma personal, se hará con minúsculas, aludiendo a su carácter más individual y no colectivo.

³³ Blanca Solares, *Madre Terrible, Op. cit.* p. 42.

platónica es necesario encontrar sus manifestaciones simbólicas visibles. Dicho esto, vamos a desarrollar la función de *lo femenino* en la Grecia clásica, época en la cual vivió Platón, a partir de una reconstrucción de las actividades que realizaban las mujeres en ámbito social y político, luego, vamos a analizar la representación de las divinidades femeninas en el imaginario de Atenas, y, por último, examinaremos el vínculo entre sabiduría y alma en la obra de Platón como la imagen visible de Sophia.

Nos referimos a lo imaginario, de acuerdo con Blanca Solares, como aquello que “(...) puede ser estudiado por medio de temas, relatos, motivos, tramas, composiciones o puestas en escena, capaces de abrir un significado dinámico que dé lugar a nuevas interpretaciones, dado que sus imágenes y narraciones son siempre portadoras de un sentido simbólico o indirecto”³⁴. De esta forma podemos referirnos a que lo femenino está dentro del imaginario griego a partir de las imágenes de los mitos que, sabemos, están muy presentes por la situación religiosa que viven en la época. También estamos tomando en cuenta ciertas características simbólicas femeninas a partir de Baring y Cashford

“(...) los términos «femenino» y «masculino» designan un modo de ser o un modo de consciencia al que puedan acceder tanto los hombres como las mujeres. Su formulación más genérica podría tal vez ser la del yin y el yang, la de lo receptivo y lo activo. Como ideas, son en sí mismas términos descriptivos, no valorativos: a veces un modo es más apropiado, a veces lo es el otro (...) es el contexto lo que nos permite evaluar, no una cualidad inherente a los términos mismos”.³⁵

Recapitulando, lo imaginario y simbólico van de la mano y es a partir de estas estructuras que realizaremos la lectura de la obra platónica. Comprendiendo las manifestaciones visibles e invisibles en tanto actitudes y modos de lo femenino tanto en hombres como mujeres. Esto confirmará la hipótesis de que *lo femenino* fue desplazado con la instauración patriarcal que conocemos de la cultura griega, sin embargo, en la teoría platónica se erige lo femenino como fundamento a partir de las nociones Alma y sabiduría, que en última instancia aluden al Alma del Mundo y a Sophia³⁶.

³⁴ Introducción de Blanca Solares a su libro *Merlín, Arturo y las Hadas*, México: UNAM, 2007, p.12.

³⁵ Baring y Cashford, *Op., Cit.*, p.335.

³⁶ Es necesario dejar en claro la distinción entre Alma y Alma del Mundo, una alude a la individualidad y la otra a una totalidad. En el segundo capítulo veremos con mayor detenimiento las características de esta Alma y podremos averiguar si hay o no relación entre ellas

Capítulo I

Lo femenino en el contexto histórico de Platón

La doctrina filosófica de Platón es un pilar fundamental para el pensamiento occidental. Hoy en día continúan desarrollándose tesis, artículos, estudios, y críticas, acerca de su teoría filosófica. Lo que nosotros proponemos es una lectura desde un horizonte donde problematizamos el papel de lo femenino en su obra, entendido como principio (arquetipo) y desde su valor simbólico. El objetivo de este capítulo parte de la hipótesis en la que sostenemos que dentro de la filosofía platónica se encuentra de forma velada el principio femenino (Diosa Madre) en forma de Alma y sabiduría. Queremos también responder a la cuestión de por qué no está claro lo femenino en la obra de Platón.

El tema de lo femenino en Platón ya ha sido estudiado. Existen diversas investigaciones alrededor de un cierto “feminismo platónico”, donde demuestran cómo Platón ya intentaba darle el mismo lugar político a la mujer que al hombre³⁷. En este trabajo no dejamos de lado este tema, pero no centramos en tratar de comprender el lugar de lo femenino como arquetipo y su impacto en el imaginario griego. ¿Cuáles son las condiciones y modos de ser de la mujer en ámbito social, político e imaginario? ¿Cómo considera Platón lo femenino dado su contexto? Se tomará en cuenta la obra *La mujer en la Grecia clásica*³⁸, escrita por Claude Mosse, historiadora especialista en la Grecia antigua, quien profundiza y esclarece las labores femeninas en dicho contexto; y para el estudio sobre las diosas y sus elementos simbólicos haremos uso de las fuentes originales, *Himnos Homérico*, *Teogonía* de Hesíodo y fuentes de contemporáneas, *El mito de la Diosa*³⁹ y *Madre Terrible*⁴⁰.

1.1. La invasión dórica y el cambio de divinidades

La religión griega está arraigada en la era minoicomicénica,
y sin embargo no puede igualarse a la misma
- Walter Burkert

³⁷ Que en primera instancia habría de delimitar el feminismo, lo cual, nos llevaría a ahondar en el contexto político y social y nos conduciría a investigaciones de otra índole. Pero sobre este tema se recomienda el trabajo doctoral de Amalia González Suárez dirigida por Amorós Puente Celia, (2002) *Lo femenino en Platón*, (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. Tesis en la que se plantea una lectura de género de la obra de Platón. Este trabajo es excepcional pues describe y analiza todos los momentos en los que Platón nombra a las mujeres y las analogías con lo femenino. Nuestro trabajo se distingue porque nos enfocamos en la noción de sabiduría y Alma, para luego comprender sus rasgos simbólicos a la luz del arquetipo femenino de la Gran Madre, que cómo vimos, no tiene que ver con el género sino con disposiciones anímicas y modos de ser tanto en hombres como mujeres.

³⁸ Claude Mosse, *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid: Nerea, 1991.

³⁹ Jules Cashford y Anne Baring, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Siruela: España, 2005.

⁴⁰ Blanca Solares, *Madre Terrible. La diosa en la religión del México Antiguo*, México: Anthropos, 2007.

Durante la Edad de Bronce (3500 a. C. – 1250 a. C) en lo que ahora conocemos como la Grecia antigua y clásica existieron dos grandes civilizaciones: la micénica y la minoica. De acuerdo con hallazgos arqueológicos sabemos que en éstas había un elevado desarrollo cultural, social, político, económico y religioso⁴¹. Específicamente en la isla de Creta, durante los últimos años de la era minoica⁴² la divinidad femenina reinaba personificando la naturaleza. La diosa era representada en estatuas con serpientes, abejas, palomas, leones y pájaros; situada bajo árboles y junto al mar⁴³. Fue en esta “isla sagrada” donde nacieron, con Homero y Hesíodo (s. VIII a.C.) muchos de los dioses y diosas del imaginario griego.⁴⁴

Después de distintas invasiones por parte de tribus indoeuropeas (jonios, aqueos y dorios) a estas civilizaciones, especialmente la llamada «invasión dórica» hubo una transformación en cuanto a sus divinidades. El culto a la diosa fue suplantado por el culto a Zeus nombrado: «padre de los dioses y los hombres»⁴⁵. Esta sustitución trajo consigo un nuevo orden predominantemente patriarcal, pues la imagen de la diosa se fue degradando mientras que la imagen de Zeus la sustituía y dominaba. Este reemplazo se fue dando a partir de los relatos míticos; lo femenino se fragmentó y su impacto en el imaginario modificó la visión del mundo de los griegos⁴⁶.

Esta supresión fue parte del origen de un nuevo paradigma de la consciencia⁴⁷ porque modificó la relación entre el ser humano con la naturaleza y su esencia cíclica para dar paso a una necesidad de dominio y control sobre ella.⁴⁸ Conviene destacar la imagen fragmentada de la diosa para este momento, ya que sus partes comienzan a personificar un aspecto diferente de su totalidad, en palabras de nuestras autoras principales: “(...)

⁴¹ María Elena Rodríguez, *La llegada de los griegos a la Península Balcánica en la Edad del Bronce*, Revista de Clases de historia, ISSN-e 1989-4988, N.º 4 (abril), 2010. p.1.

⁴² 1200/1190 - 1075/1050 a. C.

⁴³ Véase “Creta: La diosa de la vida, de la muerte y de la regeneración”, en Anne Baring y Jules Cashford, *Op. Cit.*, p.133.

⁴⁴ *Ibid.*, 134.

⁴⁵ Cf., *Ibid.*, p.351.

⁴⁶ Tal como lo mencionamos en el Planteamiento del problema de esta investigación, el impacto de las imágenes dentro de una cultura impone una forma de ver el Mundo. Pierre Hadot dice al respecto, hablando de metáforas tradicionales que permiten descubrir la evolución de las actitudes espirituales y visiones del mundo, el peso que tienen ciertas imágenes comunes que se imponen dentro de la cotidianidad y vida diaria. Cf. Pierre Hadot, *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, Barcelona: Alpha Decay, 2015, pp.23 y 24.

⁴⁷ Donde “[...] el aspecto masculino de la vida se identificó con el espíritu, la luz, el orden y la mente, que eran buenos; y el aspecto femenino de la vida se identificó con la naturaleza, la oscuridad, el caos, y el cuerpo, que eran malos”. *Ibid.*, pp. 331-336.

⁴⁸ Véase Hadot, *Op., Cit.* El tema sobre la actitud del hombre respecto a la naturaleza se encuentra puntualmente en la obra de Él nombrará “actitud órfica” y “actitud prometéica” a la contemplación de ella y a su dominio. El vínculo entre estas actitudes con lo femenino o masculino también tendrá lugar, pero no es su centro.

desde las culturas minoica y micénica, la gran diosa madre original se ha convertido en muchas diosas separadas y relacionadas entre sí, como si cada una de ellas personificase un aspecto diferente de su totalidad.⁴⁹

Las facetas que predominaron fueron más bien de rasgos patriarcales y estas imágenes repercutieron, por supuesto, en la vida psíquica y social de los individuos. Debido a la invasión dórica y la sustitución de un nuevo orden social, los mitos sobre las diosas se actualizaron desde una nueva perspectiva

La gran diosa Hera se convierte en una esposa celosa y vengativa (...) Afrodita, la sobrecogedora diosa de la fertilidad, se convierte en la frívola ganadora de un concurso de belleza; Atenea, diosa de la serpiente y escudo, se convierte en la hija masculinizada del intelecto, nacida de la frente de Zeus como si fuera exclusivamente producto de su mente creativa; Pandora, que se alzó en la tierra con dones para todos, se convierte, (como Eva) en el origen el trabajo, el dolor y la muerte de los hombres; y Artemis, diosa indomable de los animales salvajes se ve reducida en estatura frente a su hermano Apolo, cuyas doradas flechas de luz dan muerte a la oscuridad.⁵⁰

Conviene recordar en este punto nuestra hipótesis acerca de que lo femenino se encuentra en la obra platónica, pero de forma velada, pues creemos que son las cualidades de la divinidad femenina perdida las que seguirán presentes en ella. Más adelante realizaremos una reconstrucción de cada diosa para definir las cualidades simbólicas que pertenecen a lo femenino que fue influencia para la época de Platón.⁵¹

1.2. El lugar político y social de la mujer en la Grecia Clásica

La diferencia del estatus social entre el hombre y la mujer en la época de la Grecia clásica llama mucho la atención por su gran resonancia en la mujer de la actualidad. No podemos decir que este estatus siga de la misma manera, pero hay una gran cantidad de documentos y noticias al día que avalan el hecho de que las mujeres tenemos una gran desventaja respecto de los hombres.

La influencia de los mitos se manifiesta en la organización política y social. De acuerdo con el apartado anterior, sabemos que las figuras de las diosas parecen estar incompletos y lo que se comprende y difunde mayoritariamente es su carácter patriarcal.

⁴⁹ *Ibid.*, 354.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 354.

⁵¹ Cuando a los valores de una cultura antigua se le superponen los de otra, los valores despreciados no se desvanecen en el pasado ni, por así decirlo, dejan de existir, (...) Más bien pasan a formar parte del inconsciente de la raza donde siguen influyendo en la psique consciente, pero no con la misma precisión o eficiencia (...) Como los valores rechazados son ahora conscientes, suele prevalecer la tendencia a la obstrucción: o son demasiado débiles como para tener efecto alguno o exagera, de modo que en cualquiera surge la distorsión. *Ibid.*, p. 334.

Aún con esto, el papel de la mujer parece tener un lugar determinado que tiene una contribución esencial y real para la conformación de la sociedad.

La devoción de la civilización griega con sus dioses y diosas tenía un peso muy grande respecto a los aspectos morales y normativos, debido a esto surge la cuestión de por qué la mujer tenía un lugar menos privilegiado si también había diosas dentro del imaginario griego, Claude Mosse nos dice:

(...) la mujer se nos muestra en este período como una menor, excluida especialmente de las dos actividades fundamentales en la vida del hombre griego o romano: la política y la guerra. Rebajada a la categoría de guardiana del hogar doméstico, sin apenas diferencias con la esclava, la mujer griega es un ejemplo especialmente ilustrativo de lo que supone el sometimiento de una parte de la humanidad por la otra.⁵²

Esto hace que la visibilidad de las mujeres sea casi nula, puesto que en la democracia ateniense la participación en la política era indispensable para formar parte de la ciudadanía. Las mujeres “no son ciudadanas de pleno derecho; la ciudadanía es sólo de los hombres. Están ausentes de la asamblea, como del campo de batalla; ellas militan en el lecho matrimonial y en la casa (...) no la Polis, sino el *oikos*”.⁵³

La mujer no tenía derechos como los hombres en la participación de la política, se le limitaba al cuidado de la casa y la procreación de nuevos ciudadanos “el lugar que ocupan las mujeres se inscribe por consiguiente en función de la estructura misma de la sociedad cuya unidad básica está constituida por el *oikos*”⁵⁴. El cuidar la casa y la economía no sólo era una acción que se limitaba a la individualidad de cada familia, sino que su finalidad era la de tener bajo orden y regla toda la sociedad en su conjunto, es decir, que el cuidado de la casa se debía mantener porque esto era un beneficio para toda la sociedad⁵⁵. El individuo no está desligado de su prójimo por lo que el cuidado como individuo repercute en la colectividad.

Una de las funciones esenciales de lo femenino que compete únicamente a la mujer es la procreación. Las consecuencias de la capacidad de gestar y dar vida han sido puestas, desde la misma Grecia Clásica, a un sometimiento del cuerpo y decisiones de las mujeres, Mosse nos dice: “la mujer es, en efecto, el receptáculo de la simiente del hombre. Sin mujer, el hombre no puede tener un hijo al cual legar su hacienda, y que sea por consiguiente el sostén de su vejez”.⁵⁶ El uso del cuerpo de las mujeres para la

⁵² Claude Mosse, *La mujer en la Grecia clásica, Op., cit.*, p. 9.

⁵³ Carlos García Gual, *Audacias Femeninas*, Madrid: Nerea, 1991, p. 12.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁵ Jenofonte, *Económico*, Barcelona: Gredos, 1993, Pasajes I-V.

⁵⁶ Claude Mosse, *La mujer en la Grecia clásica, Op., cit.*, p. 109.

reproducción de la raza humana será importante para Platón cuando nos hable de la ciudad ideal en la *República*, tema que será retomado en *Timeo*. La engendración como elemento femenino, dador de vida, gestación y creación, serán algunas de las cualidades que el alma tendrá por sí en los diálogos que analizaremos en el siguiente capítulo.

El tema del matrimonio como institución también tenía un papel predominante dentro de la Polis⁵⁷. La familia como institución tenía la obligación de formar una sociedad saludable. Los puestos y funciones que se ejercían en este ámbito se definen como el cuidado de lo externo, en el caso de los hombres, y el cuidado de lo interno, en el caso de las mujeres.

Para el hombre los trabajos externos: «labrar el barbecho, sembrar, plantar, llevar el ganado a pastar». Para la mujer, los trabajos de dentro: «Los recién nacidos deben ser criados bajo techo, también así debe ser preparada la harina proporcionada para los cereales, e igualmente a cubierto deben confeccionarse con lana los vestidos».⁵⁸

Esta dicotomía tiene sentido simbólico, cuando apuntamos a que la sabiduría femenina suele estar más apegada hacia el interior de cada una mientras que la sabiduría de lo masculino parece tener siempre una dirección que apunta hacia lo externo, refiriéndonos a la sociedad y política como estratos visibles.

La función que debía ejercer el hombre y la mujer se fundamentaba en reconocer su propia naturaleza y por ello habían de ser diferentes. Pero, puede notarse que ya con estas consideraciones “al hombre le corresponden la cultura y la civilización, la guerra, la política, la razón, la luz; a la mujer, la naturaleza, la insociabilidad, las actividades domésticas, la falta de moderación, la noche”.⁵⁹ Ejemplificaremos la posición de lo femenino con la figura de Jantipa, la esposa de Sócrates, en una de las primeras escenas del diálogo *Fedón*.

1.2.1. Jantipa de Sileno

El diálogo del *Fedón* comienza con la llegada de algunos amigos de Sócrates a la prisión el día en que debía beber la cicuta. Jantipa, al ver llegar a sus amigos, comienza a llorar y gritar, Sócrates ante esta reacción la hace salir de allí inmediatamente. Desde aquí notamos que el papel de la mujer tenía una consideración distinta de la del hombre, puesto que, a pesar de que algunos amigos de Sócrates también lloran en algunos momentos, él no los hace salir, sino que sigue con entusiasmo tratando de consolarlos mediante fuertes

⁵⁷ Para una mayor profundización en el tema, véase, Jenofonte, *Op., Cit.*, VII - VIII y la lectura de Michel Foucault, “El hogar de Iscómaco” en *El uso de los placeres*, México: Siglo XXI, 2011.

⁵⁸ Claude Mosse, *La mujer en la Grecia clásica*, *Op. cit.*, p. 36.

⁵⁹ *Ibid.*, p.111.

e importantes argumentos en torno a la inmortalidad del alma, de aquí se derivan razones sustentadas para que sus amigos no sufran su muerte.

Sócrates no permitió que su esposa formara parte de sus últimos momentos de su vida: “Critón, que alguien se la lleve a casa”⁶⁰ dice, cuando escucha sus lamentos. De acuerdo con las notas de Carlos García Gual⁶¹, Jantipa se volvió el prototipo de la mujer de los filósofos, “gruñona y pendenciera” como si todas las mujeres padecieron de algún mal que genera su mal humor, o bien, como si todas las mujeres de filósofos tuvieran dichas cualidades.

Por otro lado, la lectura de Amalia Gonzáles Suárez, en su tesis *Lo femenino en Platón*⁶², propone de este episodio una herramienta que utiliza Sócrates para desarrollar la virtud de la templanza, es decir, Sócrates es el ideal del filósofo y de una figura imperturbable que no teme a la muerte y que está con una calma inquebrantable en sus últimos momentos de vida, y Jantipa se nos muestra como una mujer que expresa y manifiesta sus sentimientos abiertamente y sin pudor, lo que posibilita el desarrollo de la templanza en su esposo. Sócrates tienen la posibilidad de mejorar al convivir con alguien que contrasta su carácter, su desarrollo intelectual y moral.

No podemos saber si Jantipa tenía conversaciones de ámbito filosófico con Sócrates, y tampoco sabemos las razones por las cuales no lo hizo durante los sucesos narrados en este diálogo, pero en dicha escena se revela que no había intención de dialogar con ella y tranquilizarla como sí a los hombres que estaban allí. El lugar de la mujer se expone como uno que no participa en el ámbito donde se desarrollara la facultad intelectual.

1.3. La religión en la Grecia Clásica

De acuerdo con diversos estudios⁶³ sobre la religión en la Grecia clásica, sabemos que había una división entre las creencias de los griegos. Por un lado, estaba la religión pública institucional donde sus dioses eran aquellos que se narraban en los poemas homéricos, y, por otro lado, la religión de los “misterios” que concierne propiamente al Orfismo, Pitagorismo y los Misterios Eleusinos; en estos últimos, los dioses eran Orfeo, Pitágoras⁶⁴, Démeter y Perséfone. Aún con esta división no podemos hablar propiamente

⁶⁰ Platón, “Fedón”, en *Diálogos de Platón*, trad. Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 2010, 60a.

⁶¹ Nota 9 de la edición señalada.

⁶² Amalia Gonzáles Suárez, *La mujer en la Grecia clásica, Op., cit.*, pp.23-29.

⁶³ Véase, Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: FCE, 1952. Cornford Francis M. *De la religión a la filosofía*, Barcelona: Ariel, 1984.

⁶⁴ David Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, España: Atalanta, 2014.

de que estas religiones fueran de hecho una división genuina entre los individuos, porque “no había un texto sagrado, un cuerpo sacerdotal o un ritual específico cerrado para tal o cual deidad”⁶⁵ La división más bien se hace para poder comprender mejor las distintas creencias politeístas y monoteístas del pensamiento griego.

A muy grandes rasgos, en la religión pública estaba la creencia de que cada movimiento de la naturaleza estaba atravesado por los dioses, o sea, fuerzas de un orden mayor y distinto⁶⁶. Los personajes de los mitos homéricos nos muestran que su intervención en el mundo estaba presente en forma de lo que ahora llamamos fenómenos naturales. “El origen de las cosas y el de los dioses están estrechamente relacionados: a cada elemento primigenio de la naturaleza le corresponde una divinidad⁶⁷”. El transcurso del Sol era valorado y descrito a imagen de Apolo manejando su carruaje, los truenos y la lluvia se explicaban a imagen de Zeus accionando detrás, etcétera. Así, las figuras de los dioses repercuten en la vida de los individuos muy estrechamente. Las diosas parten de este mismo principio, y entonces, el lugar que tienen dentro de la vida social se vuelve relevante⁶⁸.

La religión pública, nos muestra ciertamente, la relación tan estrecha con los elementos de la naturaleza y su relación con la divinidad, lo que a su vez nos habla de su cosmogonía y teología, por ello hablamos de dioses de Homero y Hesíodo. Por otro lado, estaban aquellos dioses que más bien convivían con los hombres y mujeres de forma más cercana debido a su naturaleza divina y humana, como veremos a continuación con las figuras de Orfeo y Pitágoras quienes responden a los cultos de las religiones místicas, en palabras de David García Pérez y Carlos García Gual:

Las religiones místicas se pueden definir, a grandes rasgos, como cultos a dioses y héroes relacionados con la vegetación y la naturaleza que simbolizan los ciclos de muerte y renacimiento (...) y que ofrecían a sus iniciados una perspectiva más halagüeña que el resto de los mortales para la vida después de la muerte⁶⁹.

La diferencia entre ambos tipos de religiones se basa en la continuación o no de la vida después de la muerte, tema que concierne a la noción del Alma.

⁶⁵ David García Pérez, *Vidas de Pitágoras Op., cit.*, p. 231.

⁶⁶ Véase, Eric R. Doods, E.R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1999.

⁶⁷ David García Pérez, “Aspectos del pensamiento religioso de los griegos antiguos”, en *Homo Religiosus*, México: UNAM, 2018, p. 233.

⁶⁸ “Hay, sin embargo, un rasgo muy característico y sorprendente de la cultura griega: la riqueza de personajes femeninos en su imaginario (...) ¿Por qué tantas y tan nobles figuras femeninas en el mito y en el teatro? (...) No son ahí inferiores a los hombres que acaparan el poder y la palabra en la realidad cotidiana” Carlos García Gual, *Audacias Femeninas, Op., cit.*, pp.12-13.

⁶⁹ David García Pérez y Carlos García Gual, *El mito de Orfeo*, México: FCE, 2008, p.40.

1.3.1. La influencia del Pitagorismo y Orfismo en el pensamiento platónico

Tanto el Pitagorismo como el Orfismo fueron doctrinas que influenciaron el pensamiento de Platón, particularmente nos interesa describir las cualidades específicas de ambas doctrinas respecto a la sabiduría y la inmortalidad del alma.

Pitágoras de Samos (570 – 490 a.C.) fue un “sabio, científico, sacerdote y político al que desde antiguo se aplicó la consideración de «divino» con preferencia frente a cualquier otra”⁷⁰. Se le conoce comúnmente como “padre de la matemática” pero en su otra faceta de “hombre chamán” se le atribuyen aspectos sobrehumanos como el descenso al Hades, encarnaciones anteriores, actos de bilocación y otros milagros que se corresponden mejor con su faceta como fundador de una secta religiosa aristocrática que, con el tiempo, se elevó a una posición de dominio político en muchas de las ciudades griegas en el sur de Italia⁷¹. Las principales características de esta doctrina de orden religioso y filosófico, de acuerdo con David Hernández de la Fuente son:

- 1) La fundación de rituales asociados a sectas místicas que prometían un destino agradable después de la muerte;
- 2) La concepción del alma como ente inmortal que vuelve a través de una serie de reencarnaciones;
- 3) Actuaciones milagrosas en el campo de las curaciones, la adivinación, la retórica encantadora de almas, como representante de un saber divino
- 4) La invención de un régimen de vida estricto y de férrea autodisciplina con implicaciones éticas y políticas.⁷²

El Orfismo, por su parte, se funda como una forma de religión que tenía como figura central al músico, hijo de la musa Calíope y Zeus, o bien, un descendiente directo de Apolo: Orfeo⁷³. Orfeo es conocido por el mito en el cual se adentra al mundo infernal, cuando su esposa Eurídice fallece a causa de una mordedura de una serpiente. Orfeo, mediante la creación de la más sublime música de su lira logra encantar a dioses, animales e incluso piedras. Este acto tan conocido del Mito fue lo que lo hizo “sabedor de conjuros eficaces incluso en los dominios de Hades y maestro misteriosos ritos iniciáticos, el tracio

⁷⁰ David Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras, Op., cit.*, pp. 22-23.

⁷¹ *Ibid.*, p.63.

⁷² *Ibid.*, pp. 48-49.

⁷³ Orfeo era considerado un viajero al Mundo de la Muerte de acuerdo con el mito más famoso de él que es un descenso al Hades en busca de su amada Eurídice, causa de que fuera considerado un maestro en misteriosos ritos iniciáticos, de acuerdo con Carlos García Gual y Hernández de la fuente desde el VI a. C fue que comenzó la secta religiosa del Orfismo. Cf., *El mito de Orfeo*, México: FCE, 2008, p.10. Para un estudio más minucioso véase, W.K.C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega: Estudio sobre el “movimiento órfico”*, Madrid, Siruela, 2003.

Orfeo fue adoptado como caudillo fundador, y héroe emblemático de la secta de los órficos”⁷⁴. Los fundamentos del Orfismo, de acuerdo con Alberto Bernabé, pueden resumirse en las siguientes cuatro ideas generales:

- 1) Dualismo entre alma y cuerpo: En el hombre se alberga un principio divino: el alma. Se crea un dualismo entre alma inmortal que cae en un cuerpo mortal debido a una culpa originaria o pecado antecedente.
- 2) Ciclo de transmigraciones: El alma preexiste al cuerpo y no muere junto con él; pues está destinada a reencarnarse en cuerpos sucesivos, a través de una serie de renacimientos para expiar aquella culpa originaria.
- 3) Liberación del alma: La vida órfica, con sus ritos y sus prácticas, es la única que está en condiciones de poner fin al ciclo de las reencarnaciones, liberando así el alma de su cuerpo.
- 4) Salvación final: Para quien se haya purificado, los iniciados en los misterios órficos, hay un premio en el más allá, para los no iniciados, existen castigos.⁷⁵

Las nociones generales de ambas doctrinas antes descritas nos hablan de algunas características comunes que estaban presentes en el pensamiento religioso de los griegos y que se distingue además de la actitud frente a las figuras divinas de los mitos de Homero y Hesíodo.

Aquello que diferencia ambas actitudes que llamamos religiosas, (pública y misteriosa) es el alma, específicamente la inmortalidad del alma. Mientras que, para las creencias de la religión pública, la vida finalizaba con la muerte⁷⁶, para las creencias órficas y pitagóricas la vida continuaba debido a la creencia de la transmigración y liberación de las almas. Platón va a recoger para su teoría rasgos de ambas religiones y doctrinas. En el desarrollo del *Fedón* podemos encontrar con mucha claridad parte de sus fundamentos. (Sobre esto ahondaremos en el siguiente capítulo).

Por ahora, nos queda resaltar que tanto a Orfeo como a Pitágoras se les consideraban “hombres divinos” o “chamanes”, personajes con condiciones sobrenaturales como adivinación por sueños, transformaciones en animales,

⁷⁴ Carlos García Gual y David Hernández de la Fuente, *El mito de Orfeo*, *Op. cit.*, p.10.

⁷⁵ Bernabé, Alberto, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abada, 2011, pp.97-114.

⁷⁶ Para ahondar en el tema del inframundo y las almas, véase Erwin Rodhe “La fe en el alma y el culto del alma en los poemas homéricos” en *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México: FCE, 2006.

comunicación con ellos, curaciones milagrosas; es decir, ciertas características sobrehumanas que, a Sócrates y Platón ya no les eran atribuidas⁷⁷.

A continuación, vamos a realizar un análisis de elementos poco distinguidos de las diosas Gea, Hera, Atenea, Afrodita, Démeter y Perséfone. El análisis será sólo de estas seis diosas porque sus características son las que mejor nos revelan la relación entre sus rasgos simbólicos y las características del alma y Alma del Mundo platónica que analizaremos más adelante

1.3.2. Gea: dadora de vida y del espacio fecundo

Voy a cantar a la Tierra, madre universal, de sólidos cimientos,
la más augusta, que nutre en su suelo todo cuanto existe.
Cuanto camina por la divina tierra o por el ponto,
o cuanto vuela, se nutre de tu exuberancia.
Por ti se vuelven prolíficos y fructíferos, soberana,
de ti depende dar la vida o quitársela a los hombres mortales.
- Himno a la Tierra, madre de todos

Gea, también conocida como «Gaia», o «madre universal» se encuentra en el origen y fundación de todo el panteón griego, de acuerdo con Hesíodo:

En primer lugar, existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo (...) Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses.⁷⁸

Este pasaje es muestra de la necesidad de una deidad femenina en el origen para la procreación de los dioses. Es interesante que a pesar de que el principio masculino es entendido casi siempre como aquello que da orden, en este caso, es un principio femenino quien ordena a Caos. También encontramos en este pasaje la función esencial de lo femenino que es la procreación y generación de la vida a partir de ella misma. Puede derivarse de aquí, que la Diosa Gea sea un inicio un andrógino ya que ella nace por sí misma como si contuviera el principio masculino antes de parirlo. Luego, cuando nace Urano, da lugar a una nueva faceta de la divinidad. De ella nace el orden masculino quien luego será su consorte.

El arquetipo femenino se expresa en la mitología como la figura originariamente andrógina de la diosa. Dicha figura era, por lo tanto, macho y hembra al mismo tiempo, en el sentido metafórico de que era tanto el útero como la fuerza de la generación que sembraba nuevas formas de vida en su interior, formas a las que la diosa dotaba de existencia como universo.⁷⁹

⁷⁷ Carlos García Gual y David Hernández de la Fuente, *El mito de Orfeo*, *Op. cit.*, pp. 34-35.

⁷⁸ Hesíodo, *Teogonía*, Madrid: Gredos, 2015, vv.115-125.

⁷⁹ Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la Diosa... Op., cit.*, p.335.

Esta imagen del hijo y amante no es novedosa a la luz de algunos mitos más antiguos sobre otras diosas como Isis en Egipto, la Diosa Inanna en la Edad de Bronce,⁸⁰ y en otros espacios geográficos como en Mesoamérica con la diosa Chimalma y su hijo y consorte Topiltzin/Quetzalcóatl⁸¹.

La unión de Gea con Urano, primeramente, engendra titanes, Cíclopes, Gigantes, Erinias, Tifones; seres monstruosos que más tarde tendrán una lucha con Zeus. La creación de estos seres nos habla de la faceta grotesca de la deidad femenina, la acción de parir lo monstruoso como símbolo de lo terrible que conforma la naturaleza.

El himno homérico XIV dedicado *A la madre de los dioses*, nos recuerda el culto que se le rendía por ser considerada una diosa, pues era aquella que daba origen a todo lo viviente. También fue considerada madre del orden y guía moral debido a que su movimiento cíclico daba origen al curso del día y de la noche. Este movimiento cíclico armonizado era el que creaba el tiempo y por lo tanto hacía funcionar el mundo⁸². No obstante, el himno homérico XIV está dedicado a “La madre de todos los dioses” y dice así:

Cántame, Musa de voz clara, hija del gran Zeus, a la
Madre de todos los dioses y de todos los hombres, a
la que agrada el estruendo de los crótalos y tamboriles,
así como el rumor de las flautas, el griterío de los
lobos y de los leones de feroz mirada, los montes fragorosos
y los torrentes cubiertos de vegetación.
Así que te saludo a ti también con mi canto, y a
una, a las diosas todas.⁸³

Por algunas cualidades que se narran, podemos pensar que se trata de Gea, pero, estudios dicen que más bien está dedicado a Rea, hija Titania de Gea y Urano. Esto sólo nos habla de que las divinidades femeninas tenían distintas facetas y, como veremos más adelante, las diosas tenían cualidades similares, la gestación y el ser madre de dioses es una cualidad que se le atribuye a más de una.

En la mentalidad de los griegos, a diferencia de la nuestra, Gea era honrada como una presencia viva y sagrada porque sus leyes estaban inscritas en toda la creación, es decir, se veía el nacimiento, desarrollo y muerte como un signo de su presencia. Sin embargo, esta visión de Gea fue velada porque Zeus, tiempo después, fue considerado el ordenador del mundo. Para los estoicos, por ejemplo, la naturaleza (*physis*) era

⁸⁰ Véase “La diosa y su hijo-amante”, en Baring y Cashford, *El mito de la diosa*, pp.175-1868.

⁸¹ Blanca Solares, “La Diosa, y el Héroe primordial, hijo y consorte” en *Madre Terrible.*, p.254.

⁸² Anne Baring y Jules Cashford *El mito de la Diosa... Op., cit.*, p.360.

⁸³ HH, *Himno XIV, A la madre de todos los dioses*, vv.1-8.

identificada con Zeus porque se le consideraba a él el dios que producía y organizaba todo lo vivo⁸⁴. Este desplazamiento de lo femenino es muy claro al verse suplantada la imagen de Gea por la de Zeus.

1.3.3. Hera: diosa del matrimonio sagrado

Canto a Hera, la de áureo trono, a la que engendró Rea,
a la reina inmortal, dotada de suprema hermosura,
de Zeus tonante hermana y esposa,
la gloriosa, a la que honran reverentes
todos los Bienaventurados por el vasto Olimpo,
por igual que a Zeus, que se goza con el rayo.
A Hera⁸⁵

Como vimos en el apartado anterior, si bien las diosas son reconocidas por una personalidad que las hace únicas, también pueden encontrarse en ellas cualidades o epítetos de otras diosas que las une en cuanto a lo femenino. Algunas interpretaciones⁸⁶ señalan que Hera, Démeter y Perséfone son diosas derivadas de Gea.

Hera, por ejemplo, también era reconocida como diosa de la tierra, diosa de las aguas, diosa del cielo, diosa de la luna menguante, incluso diosa del inframundo⁸⁷. Los simbolismos de cada uno de estos elementos se evidenciaron en representaciones como imágenes y estatuas más antiguas que en el tiempo de Platón.

Hera, hija de Rea y Cronos, hermana de Hestia y Démeter, es comúnmente conocida como aquella diosa celosa y rencorosa que estaba siempre al tanto de la actitud veleidosa de Zeus, primero su hermano, luego su esposo, imponiendo castigos con quienes éste se relacionaba⁸⁸. Su descendencia fue más bien reducida, Ares, dios de la guerra y Hefesto, artesano dios de la forja y del fuego. La relación que tiene con la maternidad es poco aludida puesto que en el mito se dice que exilió a su propio hijo Hefesto debido a su fealdad. La imagen del abandono de los hijos ha sido interpretada como una falta de cualidad maternal que la deslinda de los quehaceres domésticos que muchas otras diosas sí tenían, como en el caso de Hestia.

Los distintos santuarios donde se le rendía culto a esta diosa son nombrados «Hereos». El más antiguo se encuentra en Samos. También se hallan en Argos, Peracora, Olimpia y Paestum por mencionar solo algunos. Algunos estudios señalan que la diosa Hera fue la primera a la que se rindió culto.

⁸⁴ Hadot, *El velo de Isis... Op., cit.*, p.50.

⁸⁵ HH., *Himno XII, A Hera*, vv.1-6.

⁸⁶ Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la diosa..., Op., cit.*, p.361.

⁸⁷ *Ibid.*, p.363.

⁸⁸ Paris, Tiresias, Eco, Leto, Sémele entre otros personajes fueron agraviados por los celos de Hera.

Se le vinculaba con la tierra cuando interpretaban los elementos que la acompañaban en sus representaciones como los bueyes o ganado, el trigo o el pavo real. Estos elementos hacen de Hera una diosa primigenia que también tiene que ver con la proporción de vida y alimento de los mortales, sin embargo, también tiene muy delimitado su aspecto de diosa esposa del gran Zeus.

Existían diversas festividades donde se celebraba el matrimonio de Hera con Zeus⁸⁹. El matrimonio que profesaban de Hera no se limitaba únicamente a la institución social, sino que se extendía a la comprensión de la unión de dos órdenes cósmicos distintos: el cielo y la tierra⁹⁰, asimismo lo femenino con lo masculino. El matrimonio sagrado une dos órdenes distintos, incluso opuestos.

El matrimonio de Hera y Zeus en el mito griego fue uno forzado y en contra de su voluntad, ya que Zeus sólo logra hacerla su esposa tendiéndole una trampa. El matrimonio representado con Hera nos habla de un lazo muy fuerte que no necesariamente tiene un vínculo de amor o que él no lo propicia, también puede apreciarse la fuerte dominación del hombre hacia la mujer. Esta ofensa a la deidad femenina es una imagen de violencia muy marcada que dejó muchas huellas en torno a la visión de la mujer hasta incluso hoy en día. Sin embargo, no queremos dejar de notar, que, en el himno a Hera, es mostrada como igual al dios Zeus. La imagen del matrimonio como vínculo entre dos órdenes (cielo y tierra) se ve desplazada cuando Hera, diosa del matrimonio es mejor conocida como una mujer vengativa y malintencionada con sus adversarios.

1.3.4. Atenea: diosa de la sabiduría contemplativa y sabiduría práctica

Comienzo por cantar a Palas Atenea, la gloriosa deidad de ojos de lechuza, la muy sagaz, dotada de corazón implacable, virgen venerable, protectora de ciudadelas, la ardida Tritogenia. A ella la engendró por sí solo el prudente Zeus de su augusta cabeza, provista de belicoso armamento de radiante oro. Un religioso temor se apoderó de todos los inmortales al verla. Y ella, delante de Zeus egidífero, saltó impetuosamente de la cabeza inmortal, agitando una aguda jabalina.
Himno a Atenea⁹¹

Es en la imagen de Atenea, diosa de la sabiduría, donde encontramos diversos atisbos de la diosa micénica perdida y también uno de los más grandes desplazamientos de la sabiduría femenina para la instauración del principio masculino.⁹² Como nos narra Hesíodo, Atenea nace de la cabeza de Zeus luego de que éste, engulle a su primera esposa

⁸⁹ Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la diosa...*, *Op., cit.*, p.364.

⁹⁰ Se habla de una fiesta especial cada setenta años para conmemorar dicho acontecimiento. *Ibid.*, p.364.

⁹¹ HH, *Himno XXVIII, A Atenea*, vv.1-10.

⁹² Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la diosa...*, *Op., cit.*, p.391.

Metis, conocida como «la más sabia de los dioses y hombres mortales»⁹³ cuando Hera predijo que uno de sus hijos le quitaría el trono a Zeus.⁹⁴ Resaltaremos de esto dos puntos importantes.

El primero es que Metis, hija de Océano y Tetis, primera esposa de Zeus era considerada la mujer más sabia de los dioses. Podemos suponer que Atenea no hereda de Zeus la sabiduría, sino que es una dote de Metis, su madre. El segundo es que el nacimiento de la cabeza de un ser masculino puede ser considerado paralelo al método mayéutico de Sócrates, que en palabras de Carlos García Gual: “Actuaba Sócrates en el alma de las gentes como hacían las parteras en el cuerpo de las mujeres: ayudaban a dar a luz (ése es el significado de la mayéutica)”⁹⁵. La propuesta de interpretación de este nacimiento es que entonces se pueden parir ideas, se crea una imagen de concepción que no tiene que ver con el cuerpo, el cual ha sido vinculado a lo femenino desde sus inicios. Es mediante esta imagen, cuando se rompe por primera vez, con la mitología griega el embarazo y concepción como características únicamente femeninas, ahora la capacidad de engendrar también está en el acto de inteligir o razonar, que suele estar señalado como una actividad que acontece dentro de la cabeza o mente.

Esta imagen de engendración de ideas nos vincula también con el discurso de Sócrates-Diotima cuando en el Banquete⁹⁶ propone la dialéctica del Eros, una imitación de lo eterno a partir de la procreación de lo divino mediante el alma. (Sobre este tema se profundizará en el siguiente capítulo.)

Atenea también representa la valentía y la guerra. Su astucia y diplomacia en la batalla es distinta, por ejemplo, que la de Ares. Atenea inspira soldados capacitados para la pelea, pero con un arte propio de quien es paciente y conoce también las artes manuales como el tejido, hilado y carpintería, pues su principal cualidad es la de ser sabia y prudente. La sabiduría teórica y contemplativa comprende la virtud de la *prudencia*, la cual es definida como aquella que prevé los movimientos, se anticipa a las consecuencias porque le es propio el reflexionar antes de dar el siguiente paso, todo esto con miras a realizar una acción que sea lo mejor posible.⁹⁷ Es por ello por lo que la prudencia no se limita a una facultad del ser humano, sino que se convierte en una virtud porque contiene

⁹³ Hesíodo, *Teogonía*, vv. 888-890.

⁹⁴ Cf., Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la diosa...*, *Op., cit.*, p. 393.

⁹⁵ Carlos García Gual, Introducción, *Diálogos de Platón*, Barcelona: Colección Gredos, 2010.

⁹⁶ Platón, *Banquete*, 209a.

⁹⁷ Cf., José Ferrater Mora, “Prudencia”, en *Diccionario de filosofía...*

en ella teoría y práctica, es una capacidad de completud a la que aspira el hombre para su mejora humana.

En el diálogo del *Timeo* se narran los antecedentes de la ciudad de Atenas, por qué es considerada la mejor ciudad y por qué Atenea es su patrona. Más adelante volveremos a este tema, por ahora sólo resaltaremos que su origen se remonta a la diosa Isis de Egipto; pues la influencia que tenía sobre Grecia no era menor.⁹⁸

1.3.5. Afrodita y los vínculos eróticos

Voy a cantar a la augusta, a la coronada de oro, a la hermosa Afrodita, bajo cuya tutela se hallan los almenajes de toda Chipre, la marina, a donde el húmedo ímpetu del soplador Zéfiro la llevó, a través del oleaje de la mar muy resonante, entre blanda espuma.
- A Afrodita⁹⁹

Existen dos versiones sobre el nacimiento de Afrodita dentro de la religión griega. En la *Ilíada* nace a partir de la unión entre Zeus y Dione, en cambio, en la *Teogonía de Hesíodo*, Afrodita nace de la espuma del mar a partir de los genitales que mutila Cronos a Urano. Estas dos versiones propician una distinción entre el amor celestial dentro de la obra platónica, especialmente en el *Banquete*. Retomaremos este tema más adelante.

Afrodita, dentro de la religión griega, representaba principalmente el deseo y el instinto sexual. También era conocida como la diosa del amor y “aquella que intensifica y transforma las costumbres establecidas del mundo: siempre, ceñidos sus cabellos con una corona perfumada de rosas, envía a los Amores como compañeros de la Sabiduría, colaboradores de toda virtud”¹⁰⁰. El poder de la unificación es la cualidad quizá más representativa de esta diosa. Conjunta lo que se ha separado, de aquí que ella sea la razón de los vínculos eróticos entre animales, hombres y mujeres, así como elementos cósmicos como el cielo y la tierra. Recordando que Gea, en un inicio se separa de Urano al hacerlo su consorte, es Afrodita quien vuelve a unificar ambos órdenes mediante el deseo, el amor, la belleza y armonía; elementos que ningún dios ni mortal puede resistir. Su imagen puede ser explicada como la de una intercesora y mediadora porque asimila un puente entre dos elementos, ya sean del mismo orden, es decir sólo es humano o sólo el divino, pero también media entre lo celeste y lo terreno.

Cuenta en el himno homérico a Afrodita¹⁰¹ que se unió en el lecho con un amante mortal, Anquises, para poder dar a luz a Eneas, un gran héroe de la guerra de Troya. Esta unión la hace ser una divinidad que puede estar entre los mortales incluso en intimidad.

⁹⁸ Platón, *Timeo*, 21e.

⁹⁹ HH, *Himno VI, A Afrodita*, vv.1-5.

¹⁰⁰ Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la diosa...*, *Op., cit.*, p.403.

¹⁰¹ Himnos Homéricos, *A Afrodita*, vv.150-175.

Es importante rescatar de esta imagen su andar por la tierra y vincularse en temas íntimos con los hombres. Su carácter mediador y unificador la hace una diosa de los vínculos con mayor poder.

Al ser aquella mujer que unifica a las especies, esto mismo hace que se sigan engendrando y reproduciendo. Afrodita también es considerada diosa de la fertilidad y fecundidad. Es ella la razón por la cual los animales y humanos pueden reproducirse. Esto la asocia también con la naturaleza misma como una interrelación de todo lo vivo, misma imagen que nos refiere al Alma del mundo.¹⁰²

1.3.6. Los Misterios Eleusinos, la sabiduría y la iniciación: Démeter y Perséfone

“¡Bienaventurados aquellos a quienes sea dado contemplar estas sagradas ceremonias!”

Como hemos mencionado anteriormente, existían dos tipos distintos de religión en la Grecia antigua. La religión de los misterios se refiere a creencias específicas de ciertos sectores de individuos que realizaban prácticas de culto, de las cuales existe muy poca información, pero que fueron de gran influencia para el pensamiento y doctrina del alma en Platón. En lo que en este apartado respecta, nos centraremos en abordar los Misterios Eleusinos, porque eran imágenes de Diosas a las que se les rendía culto: Démeter y Perséfone.

El mito que responde a los Misterios de Eleusis es aquel donde Hades rapta a Perséfone mientras ella se encontraba recogiendo flores. Su madre, Démeter, quien se dice, tiene el himno más antiguo escrito en el siglo VII a.C., al buscarla desesperadamente y sin respuesta, es informada por Hécate¹⁰³ que el rapto fue concedido por su hermano Zeus. En esa búsqueda, Démeter descendió al mundo de los mortales disfrazada de anciana y se le dio asilo en Eleusis por el rey Céleo. Allí trató de hacer inmortal a Triptólemo, un niño que se le fue dado para su crianza, pero no pudo completar esa tarea porque Démeter fue descubierta poniendo el niño al fuego, acto que causó gran conmoción. Debido a eso, Démeter enfurecida ante la ignorancia de que los mortales no supieron entender los rituales sagrados, les enseñó la iniciación en los Misterios Eleusinos, y también la ciencia del cultivo y cosecha. Puesto que, al mismo tiempo que estaba doliente por el rapto de su hija, dejó al mundo sin vegetación. Esta situación tan

¹⁰² Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la diosa...*, *Op., cit.*, p.405.

¹⁰³ Las distintas versiones del mito nos hablan de múltiples informantes, pero en una de ellas es Hécate quien da el paradero de Perséfone, incluso por ello se le conoce a Hécate como una divinidad femenina que acompaña a las mujeres que buscan respuestas o se encuentran perdidas como lo estaba Démeter, Cf., Jean Shinoda Bolen, “Hécate en el cruce de caminos” en *Las diosas de la mujer madura*, Barcelona: Kairós, 2008.

devastadora, hace que Zeus libere a Perséfone, pero, como la doncella al estar en el inframundo come de una granada, se condena a estar una temporada en el infierno y otra con su madre. De aquí que, en el imaginario griego, el invierno secase las cosechas porque Démeter se encontraba afligida sin su hija, y cuando Perséfone se encontraba con ella nuevamente, las cosechas brotaban por la felicidad de ambas dando lugar a la primavera.

Los diversos estudios que existen respecto a los Misterios Eleusinos coinciden en que aquello que ocurría en las ceremonias no podía revelarse y, por lo tanto, no hay muchos datos que nos den certeza de lo que ocurría en dicho evento. Pero, considerando las cualidades propias de sí de las diosas en escena, se han logrado articular especulaciones en torno a los fines de estas y su relevancia para las creencias de Grecia.

Démeter, diosa del trigo, de la fertilidad, y de las cosechas es reconocida como diosa tanto de la era micénica como de la Grecia clásica, “tiene un nombre griego, pero su figura proviene de la cultura pre-griega”¹⁰⁴. Se le reconocía también como “madre tierra” e incluso como una variante de Gaia. Una de sus características principales es la nutrición la cual se logra por su relación con el trigo que los hombres ocuparían para su alimentación. La imagen de Démeter resuena mucho con la de una madre que procura la vida de sus hijos, “su influjo se extiende también sobre otros frutos y otras flores y afecta al propio crecimiento del hombre, para el que era como una madre hasta en la muerte, en la que acoge en su seno, en el seno de la Tierra”¹⁰⁵ Esta característica propiamente femenina es aquella por la que se comprende la participación especial de las mujeres en los Misterios.

La relación que tiene Démeter con el inframundo o el mundo de los muertos, resulta esencial para comprender uno de los motivos principales de esta ceremonia. A los iniciados “les cabía esperar, tras la muerte, un destino favorable en el más allá”.¹⁰⁶ Este motivo es el que hace que sea un misterio, pues lo que está más allá de la muerte nunca ha sido evidente para la humanidad, sin embargo, de acuerdo con el himno a Démeter y el mito griego, es ella quien logra caminar junto con los mortales y quien da instrucciones precisas de lo que habrían de realizar los hombres para rendirle culto, culto en el cual aseguran los hombres comprender aquello que vendría tras la muerte. De acuerdo con el mito, luego de que Zeus regresara a Perséfone durante una temporada, “concede a los

¹⁰⁴ Walter, Otto, “El sentido de los Misterios Eleusinos”, en *Hombre y sentido: Círculo Eranos III*, México: Anthropos, 2004, p.48.

¹⁰⁵ *Ibid.*, *Op. cit.*, p.48.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.46.

hombres las iniciaciones sagradas y la agricultura”¹⁰⁷, dos elementos esenciales para la vida de los antiguos griegos.

Por su parte, Perséfone, la diosa de la primavera, las estaciones; más conocida como la *kore*, es decir, la doncella, hace alusión a la imagen de lo nuevo, nos remite a la semilla que da frutos; de aquí que no pueda estar separada de la imagen de su madre Démeter para que se cumpla el ciclo natural del trigo y su cosecha. Este tiempo cíclico, será tan propio de los Misterios Eleusinos que su interpretación llega hasta el tema de la inmortalidad del alma.

El rapto de Perséfone por el dios del inframundo la vuelve inseparable del tema de la muerte y del renacimiento; de acuerdo con el estudio de Walter Otto, la idea fundamental del mito de Perséfone al que están ligados los Misterios Eleusinos es la fecundidad que recibe la vida del hombre a través de la muerte, “la muerte está ya activamente presente en el propio nacimiento, en el acto mismo de la generación: es la condición previa para el surgimiento de la vida”¹⁰⁸. La gestación del alma inmortal se encuentra en estos Misterios, la influencia que tienen para la doctrina platónica posterior parece ser clara luego de conocer el rasgo principal de esta ceremonia. El alma es resguardada y preservada a ojos de dos diosas imprescindibles de la mitología y entonces del imaginario griego. La feminidad no puede estar separada, al menos aquí, del alma inmortal y su ciclicidad, sobre esta idea se hará énfasis en el siguiente capítulo.

Conclusiones

La instauración del patriarcalismo, alrededor del siglo V, como podemos ver hasta ahora, no fue una situación que pueda adjudicar a un solo elemento, como la invasión dórica y los nuevos órdenes sociales y políticos, sino que va entrelazada con los elementos míticos porque impactan en el imaginario de hombres y mujeres.

El desplazamiento de lo femenino se aprecia fuertemente con el desplazamiento de las deidades femeninas porque los mitos impactan de formas sutiles en las ideas (ideología) y estas a su vez en los patrones de comportamiento a nivel individual y colectivo, lo que modifica por su impresión imaginaria en la posición y acción social y política que atañe a las mujeres.

Los elementos femeninos luego de la nueva reconstrucción de los mitos quedan velados y su imagen (nos) llega de forma parcial. Haciendo un recuento de las

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.47

¹⁰⁸ Cf, *Ibid.*, p.54.

características de las diosas antes mencionadas, se concluye que el espacio en el cual, y sobre el cual surge la vida, la nutrición, el alimento, la gestación y engendración, el matrimonio de órdenes opuestos, la sabiduría contemplativa y práctica y la ciclicidad del tiempo son algunas de las características que atañen a lo femenino porque están en las diosas. Estas cualidades son las que impregnan en el imaginario griego de la época de Platón y que consideramos como símbolos de lo femenino.

La doctrina filosófica de Platón también marcó un cambio de consciencia, puesto que a partir de él se le dio mayor peso a la razón y al hombre como un ser capaz de acceder a través de la sabiduría a la Verdad el Bien y la Belleza. Así, finalmente, queremos destacar que la reencarnación del Alma, o el Alma como algo eterno, fue aquello que sobrevivió a partir del paradigma de lo racional como aquello que conducía a la verdad, dejaron

La creencia en la reencarnación y la inmortalidad del alma a partir de las creencias de algunas llamadas “sectas” como lo fueron el Pitagorismo y el Orfismo, cambió a partir de la introducción de la filosofía en Platón, puesto que ya no había necesidad de ofrendar y operar desde los ritos, sino que se fue introduciendo poco a poco la filosofía como una actividad que procuraba al alma. Esta creencia fue la que sobrevivió, pero mediante otras concepciones, que fue la racional, es decir, el alma como una constitución de la Diosa Madre sigue persistiendo, pero cambia su forma como si con esta supervivencia permaneciera la imagen de lo femenino, ya que, como veremos en el siguiente capítulo, dentro de la teoría platónica el alma convive con los elementos simbólicos femeninos antes mencionados tales como la acción de engendrar, nutrir y mediar entre dos órdenes opuestos.

Capítulo II

El alma individual y la sabiduría en *Fedón*, *Banquete*, *Fedro* y *República* de Platón¹⁰⁹

Mi buen amigo (...) ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?
- Platón

En rasgos muy generales, uno de los fundamentos que conforman el pensamiento de Platón es la teoría de las ideas, la cual se basa en la distinción entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Mientras que el mundo inteligible, también llamado mundo de las ideas, contiene lo Bello, Bueno y Verdadero en sí (*kalokágathos*), en el mundo sensible se encuentran copias de ellas. Para vincular estos órdenes, es necesario un elemento que participe de ambos como un medio. Platón trata estos medios con figuras como el *daimon* y el *демиurgo*, y conceptos epistemológicos como *mímesis* y *reminiscencia*.

La noción de alma¹¹⁰ también participa de estos dos órdenes, pero en la obra de Platón no se encuentra delimitada. Hay por supuesto diversos estudios sobre la noción del alma en la Grecia clásica e investigaciones especializadas en Platón; muchos coinciden en que no hay una teoría del alma¹¹¹ sino que el autor va fraguando su concepción de ella a lo largo de toda su obra. Platón caracteriza y enriquece la noción de alma, pero no la define; cuando nos habla de ella en distintos diálogos, nos la narra más bien como imagen o como símil de algunos mitos, un método muy característico de Platón.

Lo que se va a desentrañar en este capítulo son los rasgos y cualidades específicas del alma en Platón, haciendo énfasis en la relación que guarda con la sabiduría¹¹². Como se verá durante esta exploración, el alma y la sabiduría van de la mano y resultan en lo que nuestro autor nombra como “cuidado del alma”. Tanto la sabiduría como el alma

¹⁰⁹ Al final de esta tesis se encuentra un apartado de anexos con cuatro tablas que muestran con mayor especificidad las características del alma en Platón en los diálogos revisados.

¹¹⁰ Utilizaré alma con minúscula cuando hablemos de ella como un concepto que se esté desarrollando y con mayúscula cuando el contexto nos diga que es divina o bien, así lo escriba el autor o comentarista en uso.

¹¹¹ Una de las obras que trata la noción del alma en la antigüedad es la de Erwin Rodhe, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Op. cit. En lo que respecta al alma en Platón nos dice que: “Todo hace indicar que nuestro pensador no llega a concebir en todo su alcance la idea de la naturaleza y la dignidad del alma, de su origen y de su destino, que la llamaba a remontarse por encima de las fronteras del tiempo, a vivir toda una eternidad, sino hasta la época en que se opera el profundo cambio de rumbo de su filosofía.” p.257. Algunas de las tesis que trabajan esta noción son Javier Ulises, Aldama Pinedo, *El alma en la obra platónica*, Tesis de grado y Ana Laura, Olivar López, *Una aproximación a la noción de alma según Platón*, Tesina. Ambos trabajos coinciden en la ambigüedad de la noción en la obra platónica, pero se acercan a su definición mediante las imágenes que el autor expone como símiles.

¹¹² Para este apartado se desarrollará exclusivamente la noción de sabiduría, sin ninguna connotación femenina o divina, por ello, se escribirá con minúsculas, a menos que en las citas bibliográficas se utilice con mayúsculas.

serán conceptos dinámicos que no se abocan a una única definición o a un sólo mito, porque son ideas que la consciencia elabora de forma perenne.

Esta sabiduría está ligada a la noción de alma, porque el alma participa del mundo inteligible y también de nosotros, habita incluso dentro de nuestro cuerpo. En el siguiente capítulo se verá cómo también el alma nos envuelve y será considerada “Alma del Mundo”, pero para llegar a ello, antes debemos centrar nuestra atención al alma individual, sus características y peculiaridades.

Para adentrarnos en este tema, utilizaremos el diálogo *Fedón*, donde el tema central es la argumentación en torno a la inmortalidad del alma. También haremos uso del *Banquete*, en el que analizaremos a *Eros* como figura mediadora que se entenderá como paralela a la noción del alma. En *Fedro* se encuentra la conocida narración del alma tripartita como símil del mito del carro alado y la belleza como medio de acceso al mundo de las ideas. Y, por último, analizaremos brevemente la *República*, pues allí se explica también el alma tripartita, pero a través de la imagen de la ciudad, así como también, el mito escatológico de Er, que se encuentra al final de este diálogo donde se narra lo que existe más allá de la muerte y el curso que siguen las almas, de acuerdo con su comportamiento ético y moral en vida.

2.1. Fedón: La liberación del alma por medio de la sabiduría

“(…) reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla”.
-Platón

En el diálogo de madurez *Fedón*¹¹³ (o del alma), Platón por boca de Sócrates desarrolla, a partir de la teoría de las ideas y reminiscencia, una exposición con distintos argumentos acerca de la inmortalidad del alma. La discusión ocurre durante los últimos momentos de vida de Sócrates, luego de haber sido enjuiciado fatalmente por los políticos atenienses y condenado a muerte.¹¹⁴

Transcurrió cierto tiempo desde el día del juicio hasta el día en que Sócrates debía beber la cicuta, puesto que coincidió su encarcelamiento con un ritual de purificación que se llevaba a cabo en Atenas, en el que, durante ciertos días¹¹⁵ tenían prohibido ejecutar a

¹¹³ Se hará uso de la versión de, RBA Coleccionables, *Diálogos de Platón*, trad. Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 2010.

¹¹⁴ Platón, “Apología de Sócrates” en *Diálogos de Platón*, trad. Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 2010.

¹¹⁵ Se trata de una rememoración del mito de Teseo, héroe que da muerte al Minotauro porque devoraba cada nueve años a siete muchachos y siete muchachas por mandato del Rey de Minos, véase nota 3, de la edición señalada.

los prisioneros. El día que finalizó el ritual, Sócrates fue avisado que debía cumplir su condena. Algunos de sus amigos ¹¹⁶, al enterarse que bebería la cicuta acudieron a prisión desde temprano para poder charlar con él.

Lo primero que ocurre es la escena donde Sócrates hace salir a Jantipa, descrita en el capítulo anterior.¹¹⁷ Luego de la salida de Jantipa, Sócrates cuenta a sus discípulos que en ciertos sueños recientes se le había ordenado hacer música. Este quehacer, para Sócrates no es sino hacer filosofía: “y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, en la convicción de que la filosofía era la más alta música”¹¹⁸. La música y la filosofía van de la mano para el pensamiento de Platón, y veremos más adelante su intervención respecto al alma.¹¹⁹

Después, el diálogo avicinará el tema central cuando Sócrates introduce la razón de por qué los mortales no tienen poder para decidir sobre la muerte de sí: “los humanos estamos en una especie de prisión y no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta (...) los dioses son los que cuidan de nosotros y nosotros los humanos somos una posesión de los dioses.”¹²⁰ Esto es una muestra de la jerarquía existente entre lo mortal y lo inmortal, donde lo divino decide sobre la vida o la muerte de los hombres. Además, Sócrates asegura que después de su muerte llegará junto a hombres buenos y junto a los dioses, “amos muy excelentes”¹²¹.

A partir de esto, se comenzarán a desarrollar, por boca de Sócrates, cuatro argumentos principales en torno a la inmortalidad del alma. Estos argumentos tienen la finalidad de confortar a los amigos de Sócrates allí presentes; para reflexionar sobre la vida del filósofo, las actividades y temas que son (o debieran ser) de su interés y, asimismo, desarrollar ampliamente la teoría de las ideas junto con la noción de alma y sus influencias para Platón.

La primera reflexión importante nace de la siguiente pregunta: “¿Acaso [la muerte] es otra cosa que la separación del alma del cuerpo?”¹²² le pregunta Sócrates a Simias. Con este planteamiento, nuestro autor da por hecho, por un lado, la existencia del

¹¹⁶ Fedón, Apolodoro, Critobulo, Hermógenes, Epígenes, Esquines, Antístenes, Ctesipo de Peania, y Menéxeno, Cf. Platón, *Fedón*, 59b.

¹¹⁷ Véase p.22. de esta tesis.

¹¹⁸ Platón, *Fedón*, 61a.

¹¹⁹ Platón plantea en el libro II de *República*, que la gimnasia permite conducir y encauzar la fogosidad del alma, mientras que la música permite acceder a las verdades de la armonía del Cosmos. La música será pensada como actividad que nutre el alma. Platón, *República*, II 377a - 378b.

¹²⁰ Platón, *Fedón*., 62b.

¹²¹ *Ibid.*, 63c.

¹²² *Ibid.*, 64c.

alma y además que el alma habita en el cuerpo ya que si pueden separarse es porque están unidos. De aquí se infiere que el cuerpo y el alma son de distintos órdenes, con actividades y necesidades propias de su naturaleza¹²³.

Las necesidades del cuerpo, para Platón, son valorizadas como fuentes de placer carnal y superficial tales como la bebida, la comida o el sexo, mientras que las actividades del alma van a centrarse en buscar “la adquisición misma de la sabiduría”¹²⁴, una actividad más digna de ejercer. El filósofo, dice Sócrates, puede diferenciar ambas naturalezas y necesidades y va a priorizar las del alma sobre las del cuerpo, “¿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?”¹²⁵.

Tratar de obtener conocimiento mediante los sentidos, o bien, mediante el cuerpo, para Sócrates, es erróneo ya que “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!”¹²⁶ Para Sócrates, no es que el cuerpo o el conocimiento que se aprehende con él sea de nulo valor, pero en comparación con el que permite el alma, no es beneficioso, ya que obstaculiza el empeño por alcanzar la verdad y la inteligencia pura¹²⁷.

Vemos cómo la sabiduría y el alma van de la mano en el pensamiento platónico porque tratar de adquirir la sabiduría es un ejercicio propio de la naturaleza del alma, en palabras de Sócrates: “la sabiduría es un rito purificador del alma”¹²⁸. La búsqueda de la sabiduría se fomenta a través del cuidado del alma. Y el cuidado del alma es para el filósofo el único objetivo que debe atender durante toda su vida. La sabiduría asemeja el lugar en el cual el hombre trata de alcanzar la verdad y la inteligencia pura. El vínculo entre alma y sabiduría se encuentra notoriamente en la siguiente cita:

(...) si están pues, enemistados por completo con el cuerpo, y desean tener a su alma sola en sí misma, cuando eso se les presenta, ¿no sería una enorme incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí adonde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente, pues amaban el saber, y de verse apartados de aquello con lo que convivían y estaban enemistados?¹²⁹

¹²³ Lo que nos remite a la doctrina del orfismo donde el cuerpo es considerado como una «cárcel del alma». Sobre la influencia de la doctrina órfica en Platón, véase Alberto Bernabé, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abada, 2011.

¹²⁴ Platón, *Ibid.*, 65a.

¹²⁵ *Ibid.*, 65b.

¹²⁶ *Ibid.*, 66c.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, 66a.

¹²⁸ *Ibid.*, 69b.

¹²⁹ *Ibid.*, 68a.

Un problema interesante que nace de este planteamiento es que la sabiduría se presenta como un medio y como finalidad. Se aproxima y cultiva la sabiduría cuando las necesidades del alma se ejercitan, pero el cuerpo siempre será un impedimento para esta adquisición, por lo tanto, la sabiduría se alcanza sólo cuando el alma ya está separada del cuerpo y hay mayor lucidez y purificación en el modo de conocimiento. El amor a la sabiduría no se trata de acumular conocimientos, sino de un ejercicio constante que trata de alcanzar la contemplación del Bien en sí mismo a través del alma que es lo más afín. En la muerte, cuando se separa el cuerpo del alma, ya no hay obstáculos que intervengan en la contemplación de la inteligencia pura. El desprendimiento del cuerpo toma otro valor con este argumento, de aquí que se mire a “la filosofía como una preparación para la muerte” ya que la sabiduría pura se alcanza solamente cuando el alma está separada del cuerpo.

Por consiguiente, podemos diferenciar entre la concepción del alma de las doctrinas órfico-pitagóricas y la del platonismo, donde la sabiduría o, mejor dicho, la filosofía es aquella que marca la diferencia entre una y otra. En las doctrinas místicas lo que se establecía era que después de la muerte, las almas tendrían una vida mejor que la terrena siempre y cuando hubieran cumplido ciertas características como la piedad con los dioses¹³⁰, en cambio, Sócrates destaca la función del ejercicio filosófico como un desarrollo para llegar a los valores ideales como la Justicia, la Verdad, la Bondad etcétera; quienes tengan mayor cuidado del alma a través de la sabiduría estarán mejor preparados y más purificados para alcanzar los ideales en y después de la muerte.

2.1.2. La naturaleza y el alma

(...) cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza».
Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es.
- Platón

Una de las concepciones del alma desde la época presocrática es la del alma como un hábito o aire, esta influencia se puede apreciar todavía en Platón:

acerca del alma le 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 parte¹³¹

¹³⁰ Véase apartado 1.3.1. de la presente investigación.

¹³¹ Platón, *Ibid*, 70a

De acuerdo con el estudio sobre el alma de Erwin Rodhe, uno de los significados según la etimología del alma nace del verbo griego ψύχω, en latín, *psyche* que significa «aire frío». ¹³² El alma, de acuerdo con esto, era un hálito vaporoso que insuflaba vida al cuerpo. Sólo el cuerpo tenía vida cuando el alma lo habitaba y animaba con el movimiento del soplo. Debido a esto, Sócrates tendrá que argumentar cómo es que el alma, más allá de su constitución como hálito, puede perdurar aún luego de la separación con el cuerpo y no se va a desintegrar ni esparcir por los aires.

Continuando con los argumentos respecto a la inmortalidad del alma, el primero que plantea Sócrates se fundamenta en que todo lo conocido se origina a partir de su contrario. Comienza por dar ejemplos de elementos contradictorios como son la belleza y la fealdad, la justicia y la injusticia, la grandeza y la pequeñez, infiriendo el nacimiento de cada cosa por su contrario: “por ejemplo, cuando se origina algo mayor, ¿es necesario, sin duda que nazca de algo que era antes menor y luego se hace mayor?”¹³³. Así como las cosas surgen respecto a sus contrarios, también las funciones de las cosas actúan del mismo modo; es decir, actos como la composición, el aumento o disminución de la temperatura, el despertar y el dormir también surgen de sus contrarios, puesto que sólo se puede decir que algo despierta luego de haber estado dormido; se despierta del sueño, nunca de otra actividad, y, asimismo, dormir únicamente puede realizarse luego de estar despierto. De igual forma, dice Sócrates “¿No afirmas que el vivir es lo contrario al estar muerto?”¹³⁴ Es así como deduce que la muerte se genera a partir de la vida, así como la vida sólo puede ser generada a través y después de la muerte.

Hay una especie de movimiento cíclico y generativo donde todo lo conocido nace a partir de su contrario. Resulta sencillo deducir que Platón piensa este movimiento cíclico a través de la ciclicidad que observa en la naturaleza (*physis*) como aquella semilla que brota, se desarrolla y muere. Es necesario aclarar que para Platón el alma y la naturaleza son aquellas fuerzas generadoras de vida. De acuerdo con Pierre Hadot, en su obra *El velo de Isis*, para Platón, lo más original es el alma porque ella es “movimiento inteligente”, principio de todas las cosas que da movimiento a los elementos materiales¹³⁵. A partir del argumento de la ciclicidad del alma que nace de los contrarios, podemos concluir que Platón está hablando del alma como principio vivo y generativo tanto a seres

¹³² Erwin Rodhe, *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México: FCE, 2006, p.35.

¹³³ Platón, *Ibid.*, 71a

¹³⁴ *Ibid.*, 71b.

¹³⁵ Pierre Hadot, *El velo de Isis...*, Op. cit., p.45.

humanos como a plantas y animales puesto que ellos también participan de la vida y de la muerte y es el alma quien surge y transita de cuerpo en cuerpo como una fuerza que anima todas las cosas del mundo. De aquí que la noción de Alma del Mundo no esté desapegada de la noción de naturaleza.¹³⁶

De este argumento nace la cuestión acerca de la transmigración de las almas porque “es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo”¹³⁷, es decir, para que un alma pueda hacer vivir un cuerpo, antes tiene que estar en otro lugar que no sea un cuerpo. Cuando las almas no habitan un cuerpo es porque están en el Hades o junto con los dioses y hombres de los que nos habla al principio. El Hades, para esta época no tenía que ver con un lugar oscuro y sin vida como lo era para Homero, de acuerdo con Rodhe¹³⁸, el alma en Platón luego de desprenderse del cuerpo no va directamente al Hades sino a un lugar intermedio, que al final de este diálogo narra en forma de mito.¹³⁹

El segundo argumento que plantea Sócrates se fundamenta en la teoría de la reminiscencia¹⁴⁰. La reminiscencia, tema central del diálogo *Menón*, consiste en que

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya rendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa -eso que los hombres llaman aprender-, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia¹⁴¹.

En otras palabras, la reminiscencia se basa en el supuesto de que las almas habitan en el mundo de las ideas (*topos uranus*), pero, cuando caen en un cuerpo que está sujeto al mundo del devenir y de la materialidad, el alma olvida su vivencia de ese otro orden, pero le es posible “recordar” lo que ya conocía mediante la formulación de preguntas oportunas que haga un guía adecuado¹⁴². Otro punto central para toda la teoría platónica que se sigue de los argumentos anteriores es que el alma existe antes que el cuerpo, y es ella quien da movimiento para que surja y se desarrolle la vida. Para que el ser humano pueda recordar

¹³⁶ Sobre esto se ahondará en el capítulo tercero.

¹³⁷ Platón, *Ibid.*, 72a.

¹³⁸ Rodhe, *Psique. La idea del alma... Op., Cit.*, p.262.

¹³⁹ Platón, *Ibid.*, 107d-115a.

¹⁴⁰ Del griego *ἀνάμνησις*, transliteración al latín *anámnēsis*.

¹⁴¹ Platón, *Menón*, 81c5 – 81d8.

¹⁴² Es importante recalcar que esta teoría descansa sobre el supuesto de la inmortalidad del alma, lo que quiere decir que Sócrates ya profesaba y articulaba muestras de ello, pero, es en este diálogo (*Fedón*) donde la puntualiza con mayores argumentos.

aquello que ya vivió en el plano de lo ideal, es necesario que el alma haya estado viva anterior al cuerpo.

El tercer argumento se basa en la afinidad¹⁴³ entre el alma y el mundo inteligible. Esto lo logra a partir del razonamiento que trata al cuerpo como algo visible y al alma como algo invisible. Las cosas materiales pueden conocerse por medio de los sentidos, mientras que las ideas solamente pueden comprenderse con funciones del alma como son la inteligencia o la reminiscencia. De aquí que el alma sea aquello que intervenga en el mundo ideal, invisible, inteligible y el cuerpo pertenezca más bien al ámbito corruptible y material. El mundo ideal al ser inmutable y perfecto no puede errar como sí lo hace el cuerpo en el mundo del devenir. Por esta razón, dice Platón, ha de perseguirse lo mejor mediante el cuidado del alma, que sólo se logra nutriendo las actividades propias del alma como es la sabiduría; “reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla.”¹⁴⁴

Los argumentos antes desarrollados, para este momento, dejaron a los amigos de Sócrates satisfechos, sin embargo, dos de ellos (Simmias y Cebes) vuelven a indagar en algunas cuestiones que para ellos no les quedaron claras; una de ella es que Sócrates demostró que el alma existía antes que el cuerpo, pero no que el alma seguiría existiendo después de la vida de los cuerpos. Por esto, Sócrates tendrá que demostrar que el alma es además de inmortal, imperecedera.

Para llegar a esto, Sócrates se abre ante sus amigos de una forma más íntima, narrando las preocupaciones sobre el sentido de la existencia y la causa de ella que tenía desde que era joven, su fracaso en la búsqueda que realizó en antiguos filósofos materialistas (de allí su ruptura con ellos), y por qué quedó decepcionado de sus explicaciones. Alude al razonamiento de Anaximandro, el cual consiste en justificar como causa la existencia a partir de la materia, o sea, del cuerpo. Sócrates responde argumentando que “ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas”¹⁴⁵.

Para Sócrates, las causas materiales no pueden ser aquello que dé cuenta a cabalidad de por qué existe la vida y su desarrollo de ella, ya que las causas materiales aluden solamente a una faceta del ser humano que es lo corpóreo; limitarse a ello como la explicación total de la existencia no alcanza a resolver las dudas de otro orden que

¹⁴³ Cf., Platón, *Fedón.*, 79a.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 83a.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 98c.

Sócrates tenía. De aquí que Sócrates proponga a la inteligencia y sabiduría (del alma) como aquello que esencialmente ocasiona la elección de lo mejor y es la causa del estar donde está, (al menos en ese momento, que no olvidemos, está a unos pasos de su muerte). Esto responde brevemente a la distinción entre cuerpo y alma en la teoría platónica, pues el cuerpo no puede ser acceso al conocimiento verdadero, sino que es solamente el inicio del trayecto que el ser humano debe recorrer hasta llegar a la sabiduría e inteligencia, ya que estos son los medios apropiados para conocer lo verdadero.

Este pequeño apartado resume en buena parte la teoría epistemológica platónica, relatada más precisamente en la alegoría del Sol y la alegoría de la caverna que se encuentran en los libros VI y VII de la *República*. Platón siempre va a preferir seguir el camino que nos lleve a lo puro, a lo incorruptible, a lo imperecedero, a lo divino, a la idea; lo Bello, Bueno y Verdadero ha de buscarse siempre en sí mismo y no solamente de acuerdo con una de sus manifestaciones materiales.

El cuarto y último argumento de Platón para sostener la inmortalidad del alma se basa en la exclusión de los contrarios el cual plantea que “lo contrario jamás será contrario a sí mismo”¹⁴⁶. El fuego como elemento es un ejemplo claro para entender este argumento, esto es, que la esencia del fuego es la de ser caliente, si al fuego se le acerca algo frío, es decir, su contrario, o el fuego perece o el fuego se aleja, pero nunca puede el fuego ser frío¹⁴⁷. De esta misma forma, cuando se dice que algo tiene vida es porque tiene alma, de aquí se concluye que la esencia del alma es la de estar viva porque hace vivir lo inanimado. Consecuentemente, nos dice Sócrates, el alma no puede aceptar la muerte porque a donde ella llega, lleva consigo necesariamente la vida; se dice que algo está vivo cuando esto tiene alma, luego “Si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma, cuando la muerte se abata sobre ella, perezca”¹⁴⁸. De esta forma logra demostrar que el alma es imperecedera “Por lo tanto (...) nuestra alma es inmortal e imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades”¹⁴⁹

Siguiendo los cuatro argumentos anteriores, Sócrates, al final del diálogo, insiste en el cuidado que se debe tener sobre el alma porque lo único que lleva el alma en su camino hacia el Hades luego de la muerte del cuerpo es la educación y crianza¹⁵⁰. Nos interesa concluir este apartado con el enriquecimiento de las cualidades del alma que nos

¹⁴⁶ *Ibid.*, 103c.

¹⁴⁷ Cf., *Ibid.*, 103d.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 106a.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 106e.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 107d.

va proporcionando Platón antes de su muerte¹⁵¹. En la noción de alma se encuentra el misterio de la muerte y de la vida, es decir, de todo aquello que implica existencia y vida de cualquier orden.

2.2. *Banquete*: El alma como sede del *Eros*

El principio generador, tanto para dioses como para los hombres, es Eros.
- Hesíodo

La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, en medio del sabio y del ignorante.
- Platón

El *Banquete*¹⁵², o del amor, es uno de los diálogos de madurez más conocidos de Platón. El tema central de esta obra es *Eros*, a quien se le describe como un discípulo de Afrodita cuya cualidad primaria es la de unir en vínculo amoroso a hombres y dioses. Haremos un análisis de la similitud de *Eros* con el alma, pues ambos son cuerpos sutiles que participan tanto de lo divino como del orden terrenal y mortal.

El diálogo tiene lugar en un banquete celebrado en honor de Agatón, un dramaturgo que había salido victorioso por una de sus obras. En dicha reunión proponen realizar un encomio a *Eros*. Los participantes son Fedro, Pausanias, Aristófanes, Agatón, Erixímaco, Sócrates y Alcibíades. Cada uno de ellos va narrando desde distintos enfoques, como el mitológico, médico, poético, retórico y filosófico, las distintas cualidades y condiciones de *Eros*. Algunos de estos discursos nos van mostrando la similitud que existe entre *Eros*, el alma y su relación con la sabiduría.

El primer discurso lo lleva a cabo Fedro que es retórico de profesión. Elogia a *Eros* desde un enfoque mitológico aludiendo a su nacimiento, lo describe como el dios más antiguo¹⁵³ y como el guía de hombres “que tengan la intención de vivir noblemente”¹⁵⁴. Resalta de su discurso el valor militar que inspira *Eros*, pues aquel que es invadido por él, está inspirado a ser más valiente y fuerte, noble y bello con tal de obtener la atención de su amado. De aquí surge la idea de que un ejército de amantes sería el más fuerte de todos, ya que no temen a nada y los dioses “honran por encima de todo el esfuerzo y el valor en el amor”¹⁵⁵.

¹⁵¹ Hacer un análisis del mito escatológico con el que finaliza el *Fedón* sobrepasa los límites de esta investigación. Para ver las cualidades que aparecen en este diálogo del alma y del cuerpo véase la tabla número uno que está al final de esta tesis.

¹⁵² Utilizamos la edición de Gredos antes señalada con traducción y notas de Marco Martínez.

¹⁵³ Cf., Platón, *Banquete*, 178a.

¹⁵⁴ Platón, *Op., Cit.*, 178c.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 179d.

El siguiente discurso está a cargo de Pausanias, también un retórico de profesión. Pausanias destaca la importancia de nombrar a Afrodita como “el sustento de *Eros*”, dando a entender que para que exista *Eros*, es necesaria Afrodita. Pero, al haber dos versiones del nacimiento de Afrodita, también hay dos tipos de *Eros*. La primera, Afrodita Urania, nace de la espuma del mar cuando Urano es mutilado por Cronos, esto la hace descendiente de un único padre, lo que para Pausanias es símbolo de perfección¹⁵⁶. La segunda, Afrodita Pandemo, nace de la unión entre Zeus y la ninfa Dione y ella representa el amor carnal y corrupto, inferior a la otra versión debido a la intervención de lo femenino en su genealogía.

La distinción entre los dos tipos de *Eros*, distinguen el amor sobre el alma y cuerpo. El *Eros* de la Afrodita Pandemo persigue a los cuerpos únicamente, según Pausanias, y el *Eros* de la Afrodita Urania persigue a las almas: “es pérfido aquel amante vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable, al no estar enamorado tampoco de una cosa estable”¹⁵⁷. Pausanias sugiere que el amor homosexual cuando es sólo entre hombres es aquel que da pie al amor celeste proferido por Afrodita Urania, mientras que el amor en el que interviene lo femenino, en este caso, las mujeres, será amor vulgar propio del *Eros* que sólo busca la satisfacción y el placer sexual.

De este encomio, podemos reflexionar que la intervención de lo femenino nos crea un vínculo no sólo con lo divino sino con lo terreno también. El alma, como veremos más adelante, tiene esta peculiaridad, de estar en ambos órdenes. Podemos articular que el amor vulgar, donde interviene lo femenino es fundamental para una mediación porque el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, no solamente un alma, aún en el género masculino. Mientras que lo masculino se queda en lo ideal y es inalcanzable para lo mortal, la intervención de lo femenino nos hace partícipes de lo real y de la búsqueda de lo ideal.

Del discurso siguiente, que es del médico Erixímaco, nos interesa destacar un rasgo propio del Alma del Mundo, ya que propone a *Eros* como un principio que vincula todo el universo, “no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia”¹⁵⁸. *Eros* habita en el alma y es el motor que

¹⁵⁶ *Ibid.*, 180e.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 183e.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 186b.

impulsa al hombre hacia la belleza, cuando Erixímaco señala que no sólo los hombres, si no que todo lo vivo tiene también esta inclinación, se concluye que el alma es aquello por lo cual todo lo vivo puede vincularse.

Erixímaco también habla de la medicina como “el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad y el que distinga en ellas el amor bello y el vergonzoso será el médico más experto”¹⁵⁹. Menciona que *Eros* gobierna tanto la medicina, como la gimnástica, la agricultura y la música, explicando, de esta última, la noción de armonía que se debe buscar mediante notas discordantes. De la misma manera, el alma, como hemos visto hasta ahora, tiene la cualidad de unir dos naturalezas discordantes, alma y cuerpo para que ambas puedan encaminarse hacia la búsqueda, en este caso, del mejor *Eros*.

Del discurso de Aristófanes, donde se narra el mito del andrógino, *Eros* es descrito como una fuerza que motiva al alma a buscar su complemento, para así, volver a su naturaleza originaria. Enfatizamos la procedencia de los sexos, esto es “lo masculino era originariamente del sol, lo femenino, de la tierra y lo que participaba de ambos, de la luna, pues también la luna participa de uno y de otro”¹⁶⁰. De acuerdo con las notas del Marco Martínez, estas naturalezas tienen sentido a la luz de considerar al ser humano como un microcosmos, siendo un reflejo exacto del macrocosmos, tesis sostenida por el mismo Platón en *Timeo* y en la doctrina jónica de la escuela hipocrática¹⁶¹.

Agatón realiza su encomio a *Eros* aludiendo a su naturaleza divina, calificándolo del más feliz, el más hermoso y el más joven de los dioses.¹⁶² Su andar es delicado, tanto que anda por lo más suave que habita en hombre y dioses, esto es, el alma¹⁶³. Requiere posarse en lo bello y agradable, por esta razón busca siempre hombres de carácter suave y no duro, y su naturaleza delicada lo deja entrar y salir por distintas almas. A pesar de que Sócrates va a refutar este discurso, queda claro que el alma es la sede de *Eros*.

2.2.1. Diotima: una personificación del alma

El discurso de Sócrates viene del pensamiento de una mujer: Diotima de Mantinea. Dos asuntos son dignos de reparar sobre esto, el primero, es que Sócrates, ante la propuesta

¹⁵⁹ *Ibid.*, 186d. Esta tesis sugiera la *krasis*, o sea, el método para templar los temperamentos a partir del conocimiento de cada uno y del entorno.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 190a

¹⁶¹ Nota 69 de la edición Gredos, 2010. El simbolismo de lo femenino como la tierra será tratado en las conclusiones de este capítulo, y lo femenino como la tierra en *Timeo*, en el capítulo 3.

¹⁶² *Ibid.*, 195a.

¹⁶³ *Ibid.*, 197d-e.

de Erixímaco de encomiar a *Eros* responde: “afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos de amor”¹⁶⁴ De aquí que su frase “yo sólo sé que no sé nada”¹⁶⁵ tan popularmente conocida no sea verdadera. Sócrates sabe sobre el Amor, y ese saber ha nacido de una sabia mujer que es Diotima. “Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre *Eros* que oí un día de labios de una mujer de Mantisa, Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas (...) Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor”¹⁶⁶.

El segundo asunto es Diotima misma, descrita como una sacerdotisa y filósofa. De ella conocemos su origen, “Mantineia”, que, de acuerdo con algunos estudios, guarda relación con la mántica, o sea, la adivinación y lo que hace con Sócrates es iniciarlo en los temas del amor, así como se iniciaban los devotos de Démeter en los Misterios Eleusinos¹⁶⁷. También hay una discusión sobre si es un personaje real o más bien ficticio como suele ocurrir con algunos personajes en otros diálogos de Platón. Aún con esto, resaltamos que Sócrates utiliza un personaje femenino para mostrar su teoría sobre el amor, porque uno de los temas centrales será el del parto, un asunto propiamente femenino. Sócrates en otros diálogos nos habla de maestros de lo que aprendió temas elementales¹⁶⁸, pero, con Diotima es distinto, porque con ella realiza un diálogo mayéutico, y recordemos que el significado de “mayéutica”¹⁶⁹ es, literal, dar a luz o alumbrar en sentido de procrear en este caso, una idea; tal cual lo hace el alma, (esto nos lo explicará más adelante).

2.2.2. La cualidad demónica de *Eros*

El discurso de Sócrates - Diotima comienza por definir a *Eros*, no como un dios, sino como un daimon. *Eros* no puede ser un dios, explica Diotima, porque una cualidad de *Eros* es que está en constante búsqueda de belleza, luego, aquel que busca algo es porque le hace falta. Así, *Eros* busca la belleza, porque está falto de ella. Esta carencia se fundamenta en el mito que narra la procedencia y nacimiento de *Eros*.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 177d.

¹⁶⁵ Propuesta en *Apología de Sócrates*.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 201d.

¹⁶⁷ Antonio Gómez Robledo, *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, México: FCE, 1974, p.400.

¹⁶⁸ Como en *Fedón* 96b, cuando nos habla Sócrates sobre su interés sobre la naturaleza, y creyó que en Anaxágoras encontraría la respuesta. Nos cuenta que su desilusión fue mayor cuando sólo encontró causas materiales de por qué la vida existía, cosa que a Sócrates le pareció altamente cuestionable. Sobre este tema se habló en el apartado sobre el Fedón.

¹⁶⁹ Del griego *μαιευτικός*, transliteración al latín, *maieutikós*.

La madre de *Eros* dice Diotima, es Penia, que significa pobreza y personifica a una mujer méndiga. Penia, en una celebración a Afrodita Pandemo, se acuesta con Poros, quien personifica la abundancia¹⁷⁰ y queda preñada. De esta unión nace *Eros*, un ser creado a partir de dos elementos opuestos: la pobreza y la abundancia. Por esto, *Eros* estará falto de belleza, pero también, dará abundancia.

La naturaleza de *Eros* dice Diotima, es la de ser “un gran daimon”¹⁷¹ puesto que los daimones, median entre opuestos, la belleza y la fealdad, lo mortal y lo inmortal. Estos seres intermediarios, son de distintas clases y su función es la siguiente:

Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses (...) Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Ya así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que aquel que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también *Eros*.¹⁷²

La figura del daimon, como la del alma es la de un ser intermedio que participa de lo divino y de lo terreno. No puede ser solamente de orden divino porque los dioses son aquellos que ya tienen tanto la belleza como la sabiduría, “ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es”¹⁷³. Quienes están en busca de estos valores es debido a que carecen de ellos, así como *Eros* que carece de belleza y por ello la anhela y está en su búsqueda constante. *Eros* ama la sabiduría porque es lo más bello, de la misma manera, el filósofo trata de alcanzarla mediante el cultivo de su alma, porque *Eros* habita en el alma de los hombres.

2.2.3. La procreación del cuerpo y del alma

Luego de entender la naturaleza demónica del alma, el discurso continúa con la idea de procreación tanto del cuerpo como del alma a partir de *Eros* y la belleza. El planteamiento es que *Eros* es una tendencia y movimiento porque se mueve hacia aquello que desea. Este movimiento de búsqueda no se detiene, aun cuando ya se tiene lo amado, porque, dice Sócrates- Diotima, “el amor es, el deseo de poseer siempre el bien”¹⁷⁴. Este anhelo

¹⁷⁰ Hay una breve disertación de Antonio Gómez Robledo, Op. Cit., p.402, sobre la naturaleza y significado de Poros, su traducción literal es la de “apertura” que hace referencia a una salida tal cual, como los poros de la piel, que, de acuerdo con él, podría significar más bien el ingenio y la actitud perspicaz de *Eros*.

¹⁷¹ Platón, *Banquete*, 202e.

¹⁷² *Ibid.*, 202d-203a.

¹⁷³ *Ibid.*, 203e.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 206b.

se traduce como un deseo de inmortalidad. La búsqueda del bien no puede ser saciada cuando se habita en un cuerpo que es mortal, sin embargo, está el deseo de alcanzar lo divino. El modo en que lo mortal puede aproximarse a lo inmortal es a través de la procreación y ésta se logra a través tanto del cuerpo como del alma.

Mediante el cuerpo, únicamente de las mujeres se puede reproducir el género humano, de esta manera, se asimila una idea de inmortalidad. Mientras que, mediante el alma, se procrean poemas, obras de arte que, si son lo suficientemente bellos, se quedan impregnados en la humanidad, imitando la inmortalidad. El cuerpo y el alma tienen la capacidad de dar a luz, un elemento propio de lo femenino.¹⁷⁵

De la misma forma que *Eros* no puede ser un dios pleno, el alma, no es en su totalidad divina, sino que sólo participa de lo divino. Podemos pensar que *Eros* desciende de lo más alto hacia lo más bajo para habitar, mientras que el alma, que se encuentra en los hombres, los hace ascender hacia lo alto donde se encuentra lo divino, la belleza y la sabiduría. *Eros* es un filósofo, ya que está en la búsqueda constante de la sabiduría y sólo puede hacerlo a través del alma que es su morada.

2.3. Fedro: El alma como símil de un carro alado

(...) cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación;
pero decir a qué se parece, es ya asunto humano.
- Platón

El *Fedro*¹⁷⁶ es un diálogo de madurez donde Platón trata la belleza como tema principal, además de temas secundarios como *Eros*, la manía o delirio, y el alma como imagen de un “carro alado”. Nos interesa, por supuesto, ahondar en la imagen del alma, sus cualidades y características específicas que se le otorga en este diálogo y la relación que guarda con la sabiduría.

Esta obra comienza con una conversación entre Fedro y Sócrates en torno a un discurso del orador y retórico Lisias. Tiene lugar a orillas del Ilisos, un prado junto a un arroyuelo lejos de la ciudad, que, según cuenta Sócrates, es de procedencia mítica¹⁷⁷. La tesis que discuten es el planteamiento de que, según Lisias, el amado debe conceder

¹⁷⁵ Quizá por esto era necesaria la figura de una mujer. También es importante destacar que se encuentran dos figuras femeninas cuando habla de la personificación de la Belleza que se encuentra la hora del alumbramiento “(...) así pues la belleza es la Moira y la Ilitía del nacimiento. Ambas diosas se encuentran, de acuerdo con Platón, a la hora del nacimiento de todo mortal para resaltar el carácter tanto material como espiritual que tiene las actividades femeninas. *Ibid*, 206d.

¹⁷⁶ Utilizaremos la edición de Gredos con notas y comentarios de Emilio Lledó.

¹⁷⁷ Cerca de ese arroyuelo había una fuente consagrada a la ninfa Farmacia. Cf., Platón, *Fedro*, 229b y nota 15.

favores a quien no le ama, sobre el que le ama¹⁷⁸. Esta justificación descansa sobre el “*Eros* pasional”, que es quien provoca en el amante un fuerte deseo de posesión específicamente de ámbito carnal sobre el ser amado. Este *Eros*, describe Fedro, es un amor que anhela el cuerpo, luego, cuando el cuerpo ha envejecido o cambiado, el amante lo olvida y lo desecha, debido a esto, el amado no debe caer en sus trampas y preferir a quien no le ama.

En principio, Sócrates no refuta esta tesis, sino que incluso, emite un discurso¹⁷⁹ con la misma propuesta. Pero a mitad de su discurso se detiene porque su *daimon*¹⁸⁰ le impide continuar. La razón de su actuar, le explica a Fedro, es que su discurso estaba pecando contra *Eros*, y acentúa: “Si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo.”¹⁸¹ A diferencia del *Banquete*, *Eros* es nombrado un dios sin mencionar su esencia mediadora. Sócrates entonces, realiza una palinodia, es decir, otro discurso para redimirse frente a los dioses. Mediante el segundo discurso nombra ya a un *Eros* que también se dirige hacia el alma y no sólo hacia el cuerpo y destaca que el amante se encuentra en estado de delirio, que no es más que una invasión de lo divino en lo mortal. Estar poseído, dice Sócrates, es un gran regalo de los dioses y tiene para los mortales distintas consecuencias benéficas. A estas posesiones les da el nombre de “manía”¹⁸², y distingue cuatro tipos.

La primera forma de manía es de tipo adivinatorio, propio de las profetisas, Sibilas y oráculos de Delfos, “a esa indagación sobre el futuro, que practica, por cierto, gente muy sensata, valiéndose de aves y de otros indicios, y eso, porque partiendo de las reflexiones, aporta, al pensamiento, inteligencia e información”¹⁸³. El segundo tipo de manía es un derivado de la primera, pero atañe a la purificación de ciudades o estirpes, es decir, purificaciones y ceremonias de iniciación colectivas de carácter catártico¹⁸⁴. El tercer ejemplo es la inspiración poética a través de las musas, la que hace a algunos hombres escribir pulcramente hechos antiguos que educan a las siguientes generaciones¹⁸⁵. El cuarto tipo de manía será la “manía amorosa” que es propia del

¹⁷⁸ Platón, *Op.*, *Cit.*, 230e.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 237b.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 242b.

¹⁸¹ *Ibid.*, 242e.

¹⁸² *Ibid.*, 244a.

¹⁸³ *Ibid.*, 244d.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 244e.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 245a. Tal como Homero y Hesíodo.

filósofo, pero esta la va a desarrollar luego de que haya explicado la naturaleza y operaciones del alma divina y humana¹⁸⁶.

Sócrates comienza planteando la naturaleza del alma como un “principio de movimiento” porque es inmortal. El razonamiento se sigue de que lo inmortal no tiene principio ni final, es ingénito y nada puede existir antes que él, por otro lado, aquello que es movido, necesariamente es perecedero y tiene un principio y un final. De esta forma, el cuerpo es movido por el alma y parece cuando ella lo abandona, el alma es lo inmortal que moviliza la materia y el cuerpo lo material.¹⁸⁷

De este argumento se refuerza la idea del alma como principio de movimiento que impulsa a la materia. De acuerdo con Pierre Hadot, el alma es igual a la naturaleza en Platón, precisamente por ese principio que hace a los seres cumplir un ciclo de vida¹⁸⁸, se encuentra antes de la materia, en palabras de Hadot: “lo más antiguo, lo más original, es el alma, porque es el movimiento que se mueve por sí mismo y que es, pues, anterior a todos los otros movimientos; los elementos materiales no son sino posteriores (...) para Platón, el principio de las cosas es una fuerza inteligente, el alma”¹⁸⁹.

A diferencia del *Fedón*, en este diálogo, Sócrates no centra su atención en la noción de inmortalidad, sino que, se basta con el argumento anterior para así ahondar en la esencia y acciones que realiza el alma; para esto, disertará sobre el alma a través de una imagen.

Comunicar las situaciones que van más allá del entendimiento humano es una constante en la obra platónica, la mayoría de los mitos y alegorías platónicas¹⁹⁰ surgen cuando los razonamientos parecen estar agotados. En este caso, Platón sostiene que “decir a qué se parece, es ya asunto humano”¹⁹¹. De acuerdo con Gómez Robledo¹⁹², en este momento Sócrates está planteando una suerte de homonimia, es decir, que se puede ver una representación de las ideas a través del mundo terreno porque “participa” de aquel. Así, Sócrates presenta y ejemplifica el funcionamiento de su teoría de las ideas.

El alma, dice Sócrates “se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga”¹⁹³. La yunta está compuesta por un caballo

¹⁸⁶ *Ibid.*, 245c.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 2454c-d.

¹⁸⁸ Cf., Pierre Hadot, *El velo de Isis... Op. cit.* p.44-45.

¹⁸⁹ *Ibidem.*

¹⁹⁰ Sobre este tema véase, Geneviève Droz, *Los mitos platónicos*, Barcelona: Labor, 1993 y Carlos García Gual, *Mitos Platón*, Barcelona: Siruela, 2003.

¹⁹¹ Platón, *Op., Cit.*, 246a

¹⁹² Cf., Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes... Op., cit.*, p. 428.

¹⁹³ *Ibidem.*

de naturaleza divina, de color blanco, ojos negros, fino, dócil, se mantiene firme, y representa la voluntad. Por otro lado, el caballo malo es negro, tosco, feo, rebelde, desobediente, le gustan los excesos y representa las pasiones. El auriga, por su parte, representa la razón y será el guía de los caballos.

Para reforzar la noción de inmortalidad en el alma, Sócrates cuenta que esta imagen del alma como carro, antes de caer en un cuerpo, cabalgaba por el cosmos a través de doce órbitas. Su travesía se encontraba debajo de los carros también alados que conducían Zeus, y demás dioses. Lo que ocurría era que, el caballo negro de naturaleza desenfrenada no obedecía las órdenes del auriga y hacía que junto con él se desviaran del camino, en caso de que el caballo blanco y el auriga lo lograran controlar, su recorrido culminaba en el punto más alto donde podían contemplarse el mundo de las ideas, a la cual describe como “incolora, informe, intangible (...) vista sólo por el entendimiento”¹⁹⁴, pero, si ganaba la fuerza descontrolada de este caballo, al desviarse las alas de la yunta se perdían y caían a la tierra transformándose en un ser vivo mortal, compuesto de alma y cuerpo¹⁹⁵.

A partir de esta imagen, Platón remarcará la teoría de la reminiscencia ya que indica que todas las almas debieron contemplar el mundo de las ideas antes de caer en un cuerpo. A pesar de que todas las almas tienen acceso a la reminiscencia, aquellas que lograron equilibrar las tres partes, pudieron pasar más tiempo contemplando lo más Bello Bueno y Sabio y les es más sencillo *recordarlo*. En cambio, aquellas almas que cayeron más rápido les será más difícil recordar lo antes vivido por su alma.

2.3.1. La Belleza como vía de la reminiscencia

Platón propone dos vías de acceso al recuerdo del alma. Una es a través de *Eros*, explica Sócrates, que la imagen del caballo negro será como el *Eros* pasional descrito en el primer discurso, es decir que el amante perseguirá a su amado solamente con la intención de satisfacer sus necesidades más sensibles, pero si el caballo blanco (voluntad) y el auriga (la razón) toman el control del desbocamiento, sublimarán ese *Eros* y se perseguirá, en buen equilibrio, tanto el *Eros* sobre el cuerpo como sobre el alma, lo que hará de ese amor uno más sano y sabio. Tal como lo hacía cuando circulaban por el cielo.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 247d.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 246c.

La segunda será a partir de la vista, y es que Sócrates apunta que la vista es el sentido más agudo¹⁹⁶ porque a diferencia de las otras realidades en sí, como la Templanza, Sabiduría o Justicia, la Belleza puede manifestarse de forma tangible, es decir, que puede encarnar en lo mortal pues “le fue dado ser lo más deslumbrante y lo más amable”¹⁹⁷. De tal suerte que al reconocer la belleza en esta tierra viene a la mente el recuerdo de la Idea de Belleza, la cual podremos volver a contemplar si iniciamos amando la belleza de una persona, y dicho amor se sublima al dominar la razón sobre las pasiones para dirigir sus fuerzas hacia dicho objetivo. El Eros pasional constituye a todo ser humano, sin embargo, es necesario, con ayuda de la sabiduría, sublimar ese amor para acceder y recordar la contemplación de las ideas.

Todos los seres vivos tienen acceso al recuerdo de la Belleza en sí, pero sólo el filósofo es el que logra, a partir de la cuarta manía, es decir, de la manía amorosa, llegar a la “reminiscencia eidética”¹⁹⁸. El filósofo, en comparación con los demás hombres, también será invadido por *Eros*, pero él será el único que logrará, por su amor a la sabiduría, sublimar sus pasiones porque antes de caer en el cuerpo comprendió y asimiló la importancia de equilibrar las tres fuerzas del alma¹⁹⁹.

2.3.2. La reencarnación de las almas

En la teoría de la transmigración de las almas que plantea Platón en este diálogo, supone el peso enorme que la filosofía hace al alma, ya que aquellos que hayan sido filósofos en su vida podrán acceder a una vida cada vez mejor en su siguiente reencarnación, puesto que la forma de vida que el alma puede elegir responde a la sabiduría que haya adquirido en su vida pasada.

Las almas tendrán la característica de estar inclinada al dios que en su trayectoria por las esferas haya seguido, o sea, que cada dios tiene un séquito de almas y en su caída, el alma buscará características propias del dios, en palabras de Platón: “según sea el dios a cuyo séquito se pertenece, vive uno honrándole, imitándole en lo posible”²⁰⁰. El amor que se profese será distinto en cada alma, pues cada una va a buscar objetos de amor y relaciones conforme al dios que haya perseguido.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 250d-e.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 250e.

¹⁹⁸ Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes... Op., cit.*, p.424.

¹⁹⁹ Platón, *Ibid.*, 249d.

²⁰⁰ *Ibid.*, 252c.

Finalmente, Platón nos describe ocho distintas generaciones de cuerpos y profesiones en las cuales las almas pueden caer de acuerdo con su formación de vida en cuerpo:

es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez y del amor; la segunda que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; la tercera para un político o un administrador o un hombre de negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, o para quien se dedique a curar cuerpos; la quinta habrá de ser para una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación; con la sexta se acoplará un poeta, uno de éstos a quienes les da por la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino; la octava, para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena.²⁰¹

Esta jerarquía de oficios y cuerpos se construye de acuerdo con el desarrollo de las virtudes, de la templanza y amor por la sabiduría que se haya tenido en vida. Vemos que, para Platón, el filósofo será aquel que pueda reencarnar en la primera generación, porque será el único que comprenda y se acerque de forma más próxima a la contemplación de las ideas.

2.4. República: el alma como símil de la ciudad

Y si me creéis a mí, teniendo al alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes, nos atenderemos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses (...)
- Platón

La *República* de Platón está conformada por diez libros en los que trata, principalmente, la justicia (*dikaíosynē*) y la labor del verdadero filósofo²⁰². En los libros VI y VII, se encuentran las conocidas “alegoría de la caverna” y “alegoría de la línea” donde está esquematizada la teoría epistemológica y metafísica del platonismo. También se encuentra uno de los mitos escatológicos más detallados de su obra, el mito de Er.

Los temas que abordaremos de este diálogo serán, a muy grandes rasgos, la construcción de la república ideal y una cara de la teoría del alma platónica. Para explicar la división del alma y sus facultades, Platón desarrolla en simultáneo la explicación de la jerarquía y las funciones de los ciudadanos de acuerdo con sus capacidades. Esta división del alma también nos recordará las partes del alma antes vistas en el relato del Fedro²⁰³.

A grandes rasgos, el diálogo comienza con el ateniense Trasímaco, que defiende la tesis de que es mejor la injusticia que la justicia porque la injusticia llena al hombre de

²⁰¹ *Ibid.*, 248c-e.

²⁰² Del griego δικαιοσύνη, en transliteración *dikaíosynē*.

²⁰³ Se pueden ver estos paralelismos en la tabla 4 que se encuentra al final de esta tesis.

mejores y mayores bienes comunes, al contrario de aquellos que persiguen la justicia²⁰⁴. Por supuesto, Sócrates responderá con que es mejor la justicia, argumentando que ella es un bien en sí mismo, y perseguir la justicia concilia el alma con los valores verdaderos que van más allá de los bienes materiales que persigue el injusto. Recordemos que gran parte de la filosofía de Platón se basa en la búsqueda de los valores ideales, siempre con la intención de que el alma se desarrolle en pos de esa exploración.

Esta discusión toma otro sentido cuando Platón propone un método para explicar con mayor cuidado la justicia:

- La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos suficientemente hábiles para ello - dije-, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas.

- Muy bien, Sócrates -dijo Adimanto-, pero ¿qué hay de similar entre eso y la indagación de la justicia?

- Te lo diré -contesté-. Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado?

- Claro que sí -respondió.

- ¿Y no es el Estado más grande que un individuo?

- Por cierto, que más grande.

- Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.

- Me parece que hablas correctamente -expresó Adimanto.²⁰⁵

Lo que explica en este pasaje es por qué les resultará más fácil llegar a la noción de justicia utilizando una analogía entre la imagen del hombre como individuo y la ciudad como colectivo. Sobre este esquema, Platón va a construir su república ideal. La estructura de la ciudad la hará equivalente a la estructura del alma, proponiendo una jerarquía de tres órdenes diferentes, cada una con una función específica para la ciudad y una virtud propia que estructura al individuo. Es importante señalar que se está discutiendo sobre el alma individual y no colectiva.

Las tres clases sociales en la república serán la de los gobernantes, los guardianes y los artesanos o trabajadores. Los artesanos²⁰⁶, la gran mayoría de los ciudadanos, serán aquellos que propicien a la ciudad de bienes materiales, como vestido y comida, y su

²⁰⁴ Platón, *República*, Libro I.

²⁰⁵ Platón, *República* IV, 368d – 369a.

²⁰⁶ Platón, *Op.*, *Cit.*, 432d.

virtud específica será la templanza (*sōphrosýnē*)²⁰⁷ ya que todo aquel que quiera servir adecuadamente a los demás, tendrá que templar sus deseos propios por uno mayor y sólo lo lograrán templando sus deseos más básicos como la comida, la bebida y el sexo. Si la mayor parte de los ciudadanos logran cultivar la virtud de la moderación, la ciudad tendrá un buen soporte y un gran patrimonio.

La clase de los guardianes²⁰⁸, que será menor en número, estará encargada de defender la ciudad y luchar por ella contra las posibles invasiones. La virtud que habrán de desarrollar será la fortaleza (*andreía*)²⁰⁹, pero también la templanza, debido a que, sin la moderación no tendrían control sobre sus impulsos y deseos materiales, lo que los llevaría a no poder defender la ciudad²¹⁰. La clase de los guardianes sería la clase de los militares que deben tener en su alma la fortaleza necesaria para no temer e ir a la guerra para proteger a la ciudad. La ciudad que tenga a hombres y mujeres valientes hará de ella una ciudad valiente en su totalidad.

Por último, se encuentra la clase con el menor número de hombres, que pertenece a los gobernantes²¹¹; ellos serán los encargados de guiar a la ciudad en su totalidad hacia lo mejor. La virtud que propone Platón para ellos es la sabiduría (*sophia*)²¹², por ser la capacidad de reconocer qué es lo bueno en sí y además llevarlo a la práctica. Platón menciona que el único que puede gobernar es el filósofo²¹³, pues él es el único que ha podido acceder a la contemplación del Bien supremo porque su alma siempre está en búsqueda de ese mundo ideal, lo que hace al filósofo el mejor hombre para gobernar a los demás.

Estas tres clases sociales también se explican paralelamente con la noción de alma individual,

- Puesto que, así como el Estado se divide en tres sectores, también el alma de cada individuo se divide triplemente, cabe también, me parece, otra demostración.
- ¿En qué consiste?
- En esto: si hay tres, me parece que también hay tres tipos de placeres, uno peculiar a cada una, y del mismo modo los apetitos y los puestos de mando.
- ¿Qué quieres decir?
- Con una parte decimos que el hombre aprende, con otra se apasiona: en cuanto a la tercera, a causa de su multiplicidad de aspectos, no hemos hallado un nombre peculiar

²⁰⁷ Del griego σωφροσύνη, transliteración al latín *sōphrosýnē*.

²⁰⁸ *Ibid.*, IV, 436d. Sobre esta segunda clase, Platón incluye a las mujeres como iguales a los hombres para poder formar parte de los guardianes. Véase para una explicación más detallada, Platón, *Op., Cit.*, V, 455d.

²⁰⁹ Del griego ἀνδρεία, en transliteración *andreía*.

²¹⁰ Cf., *Ibid.*, 429b.

²¹¹ *Ibid.*, IV 428b.

²¹² *Ibid.*, IV 429a. Del griego σοφία.

²¹³ *Ibid.*, V 473d.

que aplicarle, sino que la hemos designado por lo que predomina en ella con mayor fuerza: la hemos denominado, en efecto, la parte apetitiva, en razón de la intensidad de los deseos concernientes a la comida, a la bebida, al sexo y cuantos otros los acompañan (...) ²¹⁴

La correspondencia entonces es de la siguiente manera: primeramente, a la categoría de los artesanos le corresponde el alma apetitiva, que se encarga de satisfacer los apetitos sensibles o de la carne, la comida, bebida y el sexo; luego está el alma que “se apasiona” o bien, aquella que tiene la voluntad, la cual se corresponde con la categoría de los guardianes y, por último, está el alma “que aprende” o bien, la racional que se corresponde con la sabiduría y con la categoría de los gobernantes o filósofos.

Esta analogía tiene como fin, explicar con mayor prolijidad tanto el alma individual como las clases de la ciudad que la conforman, con el propósito de comprender mejor la justicia. Cada ciudadano ha de cerciorarse de que cumple su función para que la ciudad en su totalidad sea la mejor, asimismo, el individuo ha de hacer que cada parte de su alma cumpla la función que le corresponde para que en su conjunto se llegue a la justicia como virtud. Como vemos, la sabiduría es la virtud que debe buscarse con mayor insistencia para lograr un equilibrio en el alma de cada individuo.

Platón va a culminar la explicación sobre por qué la justicia es siempre mejor que la injusticia haciendo uso de un mito que nos narra cómo se juzgan las almas después de la muerte. Retoma y esclarece la noción del alma inmortal y las consecuencias de su cuidado.

2.4.1. El mito de Er

El mito de Er es una narración de tipo escatológica, que, al igual que en el diálogo *Fedón* y *Fedro*, se expone el tema de la inmortalidad y transmigración de las almas de los humanos, sólo que, en el mito de Er, narrado en el último libro de la *República*²¹⁵, Platón, por boca de Sócrates, expone con mayor detalle el juicio al que son sometidas y la relevancia de su cuidado a partir de la filosofía. Destaca también la función del *destino* y la elección del alma sobre el siguiente cuerpo en el que puede reencarnar.

Er, cuenta Platón, es un soldado que muere en la guerra, pero resucita luego de diez días cuando encuentran su cadáver y lo llevan a la pira para ser quemado. Er vuelve a la vida sorprendiendo a todos, luego, les relata lo que vivió su alma mientras su cuerpo

²¹⁴ *Ibid.*, IX 580e.

²¹⁵ *Ibid.*, X 614a-621b.

yacía junto con otros muertos²¹⁶. Cuenta que llegó, luego de morir, a un lugar maravilloso donde se encontraban muchas más almas. Este lugar tenía dos aberturas paralelas en el cielo y otras dos en el lugar opuesto, o sea, en la tierra. También se encontraban jueces que, a partir de un dictamen²¹⁷ enviaban a los justos por la abertura de la derecha hacia arriba y a los injustos a la izquierda hacia abajo. Los jueces al acercarse a Er le dijeron que prestara mucha atención a lo que ocurría allí puesto que él sería el mensajero a los vivos de lo que acontece en ese lugar con las almas luego de la muerte.

Mientras que algunas almas se iban luego de ser juzgadas, otras nuevas llegaban por la abertura contraria, es decir, de la abertura izquierda del cielo y de la abertura derecha de la tierra respectivamente. Las almas purificadas que regresaban del cielo estaban limpias, mientras que las que regresaban de la tierra estaban llenas de polvo.

Cuando las almas llegaban nuevamente a ese lugar, lo hacían ya purificadas y allí se contaban entre ellas lo que habían vivido. Las purificaciones duraban mil años y el proceso era el siguiente. Las almas injustas debían pagar cuantas injusticias habían cometido durante su vida mortal y su pago se hacía mediante un castigo diez veces mayor que su delito cometido, mientras que las almas justas recibían una recompensa en la misma proporción, pero en su caso por cada acción justa y piadosa cometida. Describe específicamente el estado de Ardíeo el Grande que había sido un tirano que mató a su padre anciano y hermano mayor; a él y a muchos como él que habían sido sacrílegos desmesurados, cada vez que trataban de salir, hombres salvajes y de aspecto ígneo los ataban de manos y pies y arrastrándolos con violencia los arrojaban nuevamente al Tártaro²¹⁸.

Luego, continúa Platón, las almas pasaban siete días en el prado al que llegaban y al octavo debían marchar durante cuatro días a otro sitio desde el cual, las almas podían avistar una columna de luz más brillante y pura que el arcoíris.²¹⁹ Esta columna de luz es descrita como el cinturón del cielo que sujeta la bóveda en rotación. Para llegar a ella tardaban otro día más.

²¹⁶ *Ibid.*, X 615a-c.

²¹⁷ El dictamen eran letreros que les colgaban a las almas donde se indicaba cómo habían sido juzgadas, Cf., *Ibid.*, X 614c.

²¹⁸ Cf., *Ibid.*, X 615e.

²¹⁹ Cf., *Ibid.*, X 616b.

A continuación, nos describe Platón la conformación del universo a partir del “huso de la Necesidad²²⁰”, el canto de las sirenas y la intervención de las Moiras²²¹. La imagen que a continuación se describe es la de una cosmología que tiene influencia pitagórica por la descripción que se tenía ya de los planetas, su velocidad y su posición. Cuenta Er, que había ocho esferas girando alrededor del huso de la Necesidad²²², su giro era contrario al del huso y cada esfera es descrita con un color, una medida y una velocidad de giro único. Cada esfera contiene una sirena que gira junto con ella y emite un tono, dando como resultado, ocho tonos musicales distintos que se armonizan cuando lo escuchaban en su conjunto.

El huso se encontraba en el regazo de la Necesidad. A su lado se encuentran en un trono sus hijas, también llamadas las parcas: Láquesis, Cloto y Átropo quienes cantan junto con las sirenas el pasado, el presente y el futuro. No está de más señalar que son figuras femeninas las que se encuentran en el lugar que principia la vida de los seres humanos.

Al llegar al lugar antes descrito, las almas debían acudir a donde Láquesis, la parca que sabe el pasado, se encontraba, pues ella les mostraba “lotes y modelos de vida”²²³ que los hombres habían de elegir para encarnar, es importante citar las palabras que se cantan llegado este momento:

Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño. Sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa.²²⁴

Los modelos de vida que muestra Láquesis son tanto de hombres y mujeres buenas, también hay tiranos y es importante señalar que también están como opción vidas de distintos animales, es decir, para Platón, los animales tienen alma. La elección de los modelos de vida se les muestra únicamente desde la corporalidad, sin intervención del alma, lo cual, menciona Platón, es el punto clave de alcanzar la sabiduría en vida, ya que aquellas almas que ya se han dedicado a la filosofía, podrán elegir con mejor precisión su siguiente vida para que sea mejor que la anterior. La elección, sigue Platón, la hacen las

²²⁰ La mayúscula nos señala que se trata de la diosa Ananké.

²²¹ Para un estudio minucioso en torno a la Moira como figura y destino dentro del imaginario griego, véase, “El origen de la Moira” en Francis Cornford *De la religión a la filosofía, Op., cit.*, pp.57-93.

²²² En el mito la esfera es comparada con una tortera, es decir, con una especie de plato circular que tiene dentro uno más pequeño. Una imagen que puede ayudar a comprenderlo es un astrolabio.

²²³ *Ibid.*, X 617d.

²²⁴ *Ibidem.*

almas casi siempre partiendo de su vida pasada, es eso lo que las orienta a elegir entre una u otra. Luego de este momento, Láquesis las hace acompañar por un demonio que será el guardián de la vida elegida. Este demonio puede interpretarse como el daimon que acompaña a Sócrates y se nos describe en otros diálogos.

En este mito se reúnen tanto la inmortalidad del alma ya descrita en *Fedón* como la reencarnación de las almas que vimos en *Fedro*. La diferencia está en que en este mito está más desarrollada la intervención de la ética y moral de los humanos y las consecuencias de su comportamiento, aludiendo, en todo momento, en que la justicia siempre será mejor que la injusticia.

Conclusiones

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la noción del alma en Platón se va enriqueciendo mediante imágenes y mitos (en su mayoría de orden escatológico) donde el papel del ejercicio de la filosofía como forma de vida es central. Si bien, Platón no nos habla de una doctrina del alma en su obra, podemos aproximarnos a ella a partir de las distintas cualidades que la conforman y distinguen de todo lo demás.

Un rasgo específico del alma en Platón es la «inmortalidad» y la «transmigración». Para el ateniense, el alma se purifica a través del ejercicio de la filosofía mientras se encuentra en el cuerpo, cuando el cuerpo muere, el alma sólo se lleva consigo las virtudes que cultivó, luego, el alma puede volver a reencarnar en otro cuerpo. La elección del siguiente cuerpo a habitar es un punto clave por el que Platón propone el cultivo de la filosofía, ya que para nuestro autor existe una jerarquía entre los cuerpos, es decir, hay cuerpos mejores y otros peores. De entre los que se pueden elegir, primeramente, por ser los mejores son los de los varones que se dedican a la filosofía, mientras que el cuerpo de las mujeres está en una segunda categoría seguida de oficios y cuerpos de animales.

Otro rasgo distintivo del alma en Platón es el de ser «principio de movimiento». El alma al tener esta capacidad de activar lo inerte o lo material, la convierte en aquello que anima y vivifica el cuerpo. Debido a esto, el alma puede ser nombrada también como *physis* o naturaleza, al ser aquello invisible que se manifiesta en el nacimiento, crecimiento, desarrollo y muerte de los seres vivos.

El alma también es la «sede del *Eros*», de aquí que Afrodita sea la madre y la guía de los hombres en la búsqueda de belleza, motivo por el cual se generan vínculos amorosos que resultan en la aproximación a la inmortalidad ya que, a través de la

conexión amorosa es posible la reproducción, tanto de orden corporal, que, destacamos, se hace sólo a partir del cuerpo femenino, pero también de orden inteligible, pues el alma es capaz de procrear a partir de un cultivo del individuo de ciertas virtudes; dando a luz ideas, poemas, obras de arte, etcétera, que son productos del alma que dejan huella a nivel colectivo en la humanidad.

El alma intercede entre el mundo terreno y el mundo inteligible. Es una figura intermediaria porque es lo más divino que puede habitar en lo mortal. Su naturaleza es de esencia divina, pero, como habita en el cuerpo mortal, una parte de ella también lo es. Esto no anula su faceta sobrehumana, sino que, al ser partícipe de ambos órdenes, la vuelve un ente cabal porque puede abarcar todo.

El vínculo entre el alma y la sabiduría es tal, que podemos afirmar que no existe una sin la otra. La sabiduría no es una facultad o capacidad que el hombre ya tenga de hecho, sino que se desarrolla mediante la ejercitación teórica y práctica de la filosofía, su alcance es de formación individual pero también y sobre todo psicoética para la coexistencia y convivencia social y política.

La relación del alma con el principio femenino surge a partir de las semejanzas entre las características de las diosas mencionadas en el primer capítulo y las características del alma aquí presentadas. De la misma forma que la sabiduría de Atenea, la sabiduría del alma es tanto racional como práctica. El alma al ser de carácter mediador concilia dos órdenes opuestos, tal como la característica principal de Hera que es la unir en matrimonio estratos contrarios como el cielo y la tierra y lo masculino con lo femenino. Asimismo, como Gea, el alma es aquello con lo cual y por lo cual, el cuerpo puede de hecho habitar y vivir.

Las cualidades del alma son también rasgos femeninos que comparte con algunas facetas de las diosas que para entonces ya no eran tan comunes dentro del imaginario griego. Concluimos entonces que estas facetas no se perdieron, sino que cambiaron de forma (abstracta) dentro de la teoría platónica.

El alma y su cuidado mediante la sabiduría es clave para el platonismo, lo femenino entonces tiene una gran repercusión porque es aquello que fundamenta la teoría filosófica occidental que llega aún hasta nuestros días. No es que el alma en Platón vaya transformándose, sino que en cada diálogo va explicando una faceta particular que va conformando su esencia universal. En lo que sigue, veremos si existe una relación entre esta alma individual y el Alma del Mundo, y si también se encuentran los rasgos femeninos.

Capítulo III

El Alma del Mundo en el *Timeo* de Platón

De las cosas por naturaleza visibles, ningún todo carente de inteligencia podría nunca llegar a ser más bello que un todo provisto de inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo por separado del alma.
- Platón

Como vimos en el capítulo anterior, la naturaleza del alma individual en la obra de Platón tiene ciertos rasgos de lo femenino porque tiene características propias como la nutrición, engendración, intercesión, etcétera. También dimos cuenta de cómo está en estrecha relación con la sabiduría, es decir, que no es aventurado proponer una noción de Sophia como arquetipo dentro de la obra de Platón. En este último capítulo vamos a explorar la introducción y conformación del Alma del Mundo, su naturaleza y algunas de sus propiedades en el *Timeo* de Platón para buscar sus elementos femeninos y pensar las conexiones que hay entre el Alma del Mundo con la imagen de Sophia como una faceta del arquetipo de la «Gran Madre»²²⁵.

3.1 *Timeo* o de la naturaleza

El *Timeo*²²⁶ o de la naturaleza (περί φύσεως)²²⁷ es un diálogo de Platón que ha tenido mayor influencia a lo largo de la historia. Fue un tratado clave para los estudios del Neoplatonismo, así como pieza importante para científicos y filósofos del Renacimiento²²⁸. Dentro de la clasificación cronológica de los diálogos de Platón, el *Timeo* se halla en los diálogos de senectud junto con *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista* y *Filebo*. En ellos, Platón trata de mostrar “la versión última de su doctrina de la realidad”²²⁹ que involucra las ideas como el origen de todo lo existente, de aquí que estos diálogos sean complejos y muy vastos en contenido.

²²⁵ Desarrollado en el Planteamiento del problema que inicia en esta tesis, p.10.

²²⁶ Se revisaron las ediciones: Platón, *Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, Madrid: Gredos, 2015 y Platón, *Timeo*, trad. José María Zamora Calvo, notas y anexos de Luc Brisson, Madrid: Abada, 2010. Hay una diferencia abismal de traducción en ambas versiones cuando se trata la noción de Alma del Mundo. El pasaje es el 61c-d; en la versión Gredos se lee "(...) sin embargo, aún no hemos explicitado el origen de la carne y de lo que la carne rodea, ni de la parte mortal del alma." En cambio, en la de Abada, se lee: "(...), pero aún no hemos expuesto el origen de la carne y de lo que la rodea ni de lo que hay de mortal en el alma". La diferencia de ambas traducciones resuelve si el Alma envuelve el cuerpo o es el cuerpo el que envuelve el alma. La traducción más cercana es la del alma que envuelve el cuerpo, por esta razón se utilizará la traducción de Zamora Calvo.

²²⁷ Del griego περί φύσεως, su transliteración al latín “peri physeōs”, se traduce como “sobre la naturaleza”. De acuerdo con Zamora Calvo, el subtítulo aparece dentro de las traducciones medievales de los diálogos de Platón desde el siglo IX d.C. Véase nota 1 de la edición Abada.

²²⁸ Plotino, Proclo, Jámblico, Marsilio Ficino, Paracelso, Jacob Böhme, por mencionar algunos.

²²⁹ Cf., Ignacio Gómez de Liaño, *Filósofos griegos, videntes judíos*, España: Siruela, 2004, p.82.

El *Timeo* es una cosmogonía. En él, Platón trata de dilucidar y aproximarse al origen del universo tanto como sea posible. A comparación de los otros diálogos platónicos, sobre todo de juventud, donde vemos una clara dialéctica, es decir, que mediante preguntas y respuestas se van aproximando los interlocutores a la noción pertinente, este diálogo se desarrolla con la exposición de un discurso ya más bien hecho que no tiene réplicas.

Este relato tiene la peculiaridad de producirse mediante un discurso de orden matemático y mítico y por supuesto, filosófico. Su complejidad aumenta cuando Platón, con estas herramientas, desarrolla a profundidad temas de materias de corte cosmológico, astronómico, teológico, físico, médico, anatómico, patológico, terapéutico, entre otras²³⁰. De aquí la relevancia que tuvo y tiene todavía dentro de toda la historia de la filosofía.

El diálogo comienza con cuatro interlocutores, Timeo, Hermócrates y Critias y Sócrates, quienes se encuentran conversando acerca de una plática que había tenido lugar “un día antes”²³¹. El tema versaba sobre la configuración de la mejor organización política y cómo debían ser aquellos hombres que le dieran vida²³². Esto da señales de que aquello de lo que hablaban era de la organización política ideal, la *República*²³³. La razón de esta charla da sentido al discurso porque Platón va a hablar del origen del universo como macrocosmos a partir de su relación con el individuo como microcosmos “y de la sociedad, considerada como el paradigma al que debería conformarse la ciudad real”²³⁴, es decir, va a aproximarse al origen del universo desde la posibilidad de que la ciudad ideal exista de hecho en la naturaleza que van a describir.

3.1.1. Las influencias de la Diosa egipcia Neith en la Diosa Atenea

Luego de la breve descripción de la república ideal, Critias va a narrar lo que su abuelo Solón, considerado uno de los siete sabios, le contó cuando era pequeño. A continuación, va a narrarse un relato que Platón nombra como una “fábula”²³⁵ es decir, que no tiene un sustento historiográfico certero, pero, que debe ser creíble por la autoridad moral e ideológica que comporta Solón. Este relato tiene la intención de resignificar lo que hasta

²³⁰ Cf., *Ibid.*, p.125.

²³¹ De acuerdo con Zamora Calvo, es sólo una expresión porque la conversación tuvo lugar hacía 30 años.

²³² Cf. Platón, *Timeo*, 17c.

²³³ En esta breve recapitulación se habla de la división tripartita que mejor organiza la Polis: los artesanos, los guerreros y los filósofos. También se menciona el tema de la educación como un tópico fundamental de los habitantes de esta república ideal, de la comunidad de las mujeres y la procreación y crianza de todos los ciudadanos, temas de los libros II-V.

²³⁴ José Zamora, *Introducción a Timeo de Platón*, p.9.

²³⁵ Platón, *Ibid.*, 20d-21a.

ese momento se sabía tanto de la educación griega como de la función de la diosa Atenea dentro de la ciudad de Atenas²³⁶.

Según Critias, Solón fue informado por los egipcios acerca del auténtico linaje de los griegos²³⁷. Y es que hubo un diluvio que acabó con una ciudad que portaba una cultura griega más antigua de la que ellos conocen: la Atlántida²³⁸. La Atlántida, cuenta Solón, fue una ciudad en la que vivían los hombres más valientes, fuertes y respetuosos de la ley. Ellos vivían divididos en estamentos sociales y la clase gobernante era la de los sacerdotes, quienes cultivaban el conocimiento del cosmos, de la adivinación y la medicina²³⁹. Era una ciudad con una organización política ideal que fue destruida por mandato divino. Pero, por fortuna, los hombres de Egipto fueron inmunes a las inundaciones y demás catástrofes²⁴⁰ y pudieron resguardar las historias que les contaban los extranjeros e, incluso, algunos objetos propios de las culturas que se perdieron. Esto hace, por tanto, que los egipcios sean de una cultura más vieja y sabia, a diferencia de los griegos (los de tiempos de Solón), a quienes califica de “niños” porque los mitos que conocían eran relativamente novedosos²⁴¹.

Los egipcios también le informan a Solón que la diosa entre los habitantes del Nilo a la que llaman *Neith* es, para los griegos, Atenea²⁴². Esto destaca la gran influencia de las divinidades egipcias en las divinidades y, por lo tanto, en la cultura griega²⁴³. Como vimos en el primer capítulo, la diosa se fue transformando en el imaginario griego y en este relato nos narran una transformación de ella.

La reinención o el descubrimiento del mito fundacional ateniense, visto desde aquí nos resulta de gran admiración por ser una diosa la originaria y guardiana de esa ciudad. En este sentido, la idea de que Solón transmita una revelación hecha por los

²³⁶ El mito de la fundación de Atenas se consideraba con el nacimiento de Erictonio, fruto del semen de Hefesto que fecundó a Gea, luego de un intento de violación a Atenea.

²³⁷ *Ibid.*, 23c.

²³⁸ Resulta claro, entonces, que dicha sociedad de la que se entera Solón es un antecedente claro de lo que se esbozó anteriormente en torno la República ideal.

²³⁹ *Ibid.*, 23d.

²⁴⁰ De acuerdo con Platón, estas catástrofes fueron mandadas por los dioses para purificar a la humanidad, *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Neith* fue considerada primeramente como una diosa vaca que sufrió una antropomorfización. *Neith* es originaria de Saís, diosa creadora de todo lo que existe, andrógina que no tuvo necesidad de un principio masculino para engendrar el universo. Se le atribuyen funciones como la cacería, el tejido, el cuidado del sueño y la medicina. Se le asocia con animales como la vaca, el pez, la abeja y el escarabajo. Elisa Castel, “*Neith*”, en *El gran diccionario de mitología egipcia*, Madrid: Alderabán, 2001. p.291.

²⁴³ Para un estudio más minucioso acerca de las divinidades egipcias y su relación con las diosas griegas, véase la obra de Christiane Desroches Noblecourt, “La feminidad divina” en *La mujer en tiempos de los faraones*, España: Complutense, 2009.

egipcios altera por completo el mito fundacional de Atenas e, incluso, el origen mismo de la diosa. Ya no se trata, entonces, de una ciudad originada de la diosa cuyo nacimiento ocurrió de la cabeza de Zeus. Atenas, por tanto, ya no fue una sociedad disputada por Poseidón y Atenea, sino que fue fundada por una Atenea más antigua y, por lo mismo, mucho más sabia²⁴⁴. El mito fundacional ha cambiado: Atenas es un Estado caracterizado por ser el más virtuoso de todos, incluso antes de cualquier otra Polis²⁴⁵.

Platón altera el mito fundacional en aras de transformar la identidad de toda una sociedad y es que, cuando se altera lo que se cree como origen, también luego se modifica lo que está en el presente. Este relato inicial nos deja ver un poco de lo que se quiere plasmar en esta investigación. Explorando a fondo el mito original de las diosas de Atenas, puede encontrarse una nueva y original forma de presentar lo femenino como fundamento dentro de la teoría platónica y su legado.

De acuerdo con el eje de esta investigación, resulta muy importante mencionar que la siguiente parte del diálogo tiene lugar durante las *fiestas Plinterias*²⁴⁶. Este era el nombre que recibía un festival de la antigua Grecia que se celebraba en Atenas cada año. La celebración se realizaba en honor de la princesa ateniense Aglauro en el altar de Atenea Polias, situado en la Acrópolis. Durante su celebración, la estatua de Atenea era despojada de sus vestiduras y ornamentos para que pudieran ser limpiados ritualmente, y era cubierta para impedir que fuese vista por los hombres. Quienes realizaban este rito debían ser únicamente mujeres²⁴⁷.

3.2. El Demiurgo

Después de la invocación a los dioses con la intención de lograr un discurso próximo a la verdad, Timeo, que es el que más sabe de astronomía²⁴⁸ comienza por narrar el origen del cosmos seguido de la naturaleza humana y su evolución. El discurso comienza a partir de la siguiente pregunta: “¿qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera

²⁴⁴ Platón, *Ibid.*, 22a. Véase nota 52 y 66.

²⁴⁵ *Ibid.* 23a - 23b.

²⁴⁶ Durante la primera parte del diálogo, se habla de que en ese preciso momento se estaban celebrando estas fiestas. Es por esto por lo que Platón, por boca de Timeo comienza el discurso invocando a la diosa Atenea.

²⁴⁷ Así como estas fiestas, también había otras dirigidas igualmente a la diosa, en Critias Panateneas: “La fiesta más solemne, en honor de la diosa Atenea, protectora de la ciudad. Se celebraba cada cuatro años. El momento central de la procesión era la subida, a la acrópolis, del peplo bordado desde meses antes para la diosa. El peplo, de gran tamaño, era llevado sobre un carro en forma de barco” Cf. (Parker, Robert; Towneley, Christopher (1996): "Plynteria", en Oxford Classical Dictionary. Oxford University Press.)

²⁴⁸ Cf., Platón, *Ibid.*, 27a. Timeo era considerado un pitagórico.

siempre y nunca es?”²⁴⁹. La respuesta se basa en la dicotomía fundamental de la teoría platónica que es, el mundo de las ideas y el mundo del devenir.

El primero se basta a sí mismo, es de hecho en sí mismo, perfecto, inmutable, eterno y sólo se llega a él mediante la inteligencia y la razón. El otro, es cambio constante, deviene en todo momento, imperfecto, perecedero y se llega a él mediante la opinión y la percepción sensible²⁵⁰. De la misma forma que vimos en el capítulo anterior, para que estos dos órdenes puedan encontrarse, es necesario un elemento que participe de ambos. En esta ocasión, Platón introduce al demiurgo ²⁵¹.

El demiurgo es una “elemento mítico”²⁵² que utiliza Platón como la causa de la generación, ya que “es imposible que algo se genere sin una causa”²⁵³. El demiurgo contemplando el intelecto, origina, crea y ordena el modelo del mundo eidético. Este artesano cumple dos funciones básicas dentro de la narración cosmogónica, por un lado, participa del mundo Intelectual, y por otro, tiene completo dominio como creador sobre el mundo terreno, es decir, es un vínculo que une ambos planos. El demiurgo también es nombrado “padre de la creación” porque, debido a su bondad, ha pensado, querido y generado el mundo²⁵⁴.

Platón va a destacar que el demiurgo “era bueno, y en quien es bueno nunca puede surgir ninguna envidia de nada. Por carecer de esto, quiso que todo llegara a ser lo más semejante posible a él”²⁵⁵. La diferencia entre el demiurgo y los demás dioses radica en la bondad y su carencia de envidia²⁵⁶. Acentúa la bondad del demiurgo para asegurarse de que su creación, aún con las limitantes que veremos más adelante, será la mejor y la más bella posible.

3.3. El cuerpo del Mundo

Platón va a explicar primeramente la formación del cuerpo del mundo y a partir de él la noción de Alma del Mundo, puesto que no es posible que el cuerpo (lo que es generado) ordene el alma (lo que genera). Primero va a introducir al fuego y la tierra como los elementos primarios que necesitan estar para que algo sea corpóreo y visible, luego, para

²⁴⁹ *Ibid.*, 28c.

²⁵⁰ *Ibid.*, 28a.

²⁵¹ Del griego δημιουργός, transliteración al latín *dēmiurgós* cuyo significado es artesano o artífice.

²⁵² Cf. Pierre Hadot, *El velo de Isis... Op. cit.*, p.212.

²⁵³ Platón, *Ibid.*, 28a.

²⁵⁴ Cf. José Zamora, *Introducción a Timeo de Platón, Op. cit.*, p.38.

²⁵⁵ Platón, *Ibid.*, 29e.

²⁵⁶ Recordemos que múltiples mitos de los dioses del Olimpo se nos revelan con sentimientos de resentimiento y envidia de otros.

que exista armonía y proporción, el fuego y la tierra se mezclan con el aire y el agua, la armonía nace porque dos elementos requieren de un tercero que los una y la proporción requiere un cuarto elemento que medie entre los tres elementos primeros para generar un cuerpo sólido²⁵⁷. Las distintas mezclas de los elementos hacen del cuerpo uno indisoluble puesto que su interrelación le da entereza y firmeza.

Los elementos son la parte más pequeña, (elemental) del cuerpo del mundo, esto hace que su constitución sea a partir de formas primarias perfectas que no les sobra y falta nada, lo que a su vez hace del mundo un cuerpo completo que no alcanza la vejez ni la enfermedad porque tiene todo dentro de sí²⁵⁸. Este mundo al no carecer de nada y contener todo no tiene pies, pues se sostiene por sí mismo; no tiene manos, pues no necesita tomar nada del exterior, está falto de ojos porque no hay nada fuera de él que requiera ser visto, así como tampoco necesita respirar ni comer, porque no hay nada que pueda ingerir ni, por tanto, evacuar. Esto es lo que lo hace un ser tan perfecto que no envejece ni enferma, y está salvo por sí mismo²⁵⁹.

Luego, el demiurgo le da una forma esférica²⁶⁰ a este cuerpo porque requiere de una figura que contenga a todas las figuras dentro de él. La esfera es vista como la figura más perfecta, puesto que ella da equilibrio y es la única que logra una igual distancia de todas las partes del centro hasta los extremos. Contiene además la figura más perfecta, que es el círculo al ser la más semejante que desemejante de todas²⁶¹.

El demiurgo le imprime a este cuerpo un movimiento propio a su naturaleza que también califica como el movimiento que concierne a la inteligencia y la sabiduría²⁶², este movimiento es el de una rotación circular. A partir de él, más adelante va a explicar la noción de tiempo y su relación con la eternidad del mundo inteligible.

Vemos que el cuerpo del mundo es creado de tal forma que su conservación será autónoma, es decir, que sólo va a requerirse a sí mismo para su supervivencia, pero, recordemos que para Platón la vida emerge a partir del alma que es aquella que, a partir del movimiento genera y anima la vida. El movimiento que el demiurgo imprime en el cuerpo nace a partir del Alma del Mundo, por eso, llegado a este punto va a comenzar a

²⁵⁷ Platón, *Ibid.*, 31b.

²⁵⁸ *Ibid.*, 31b - 34b.

²⁵⁹ *Ibid.*, 33c.

²⁶⁰ *Ibid.*, 33b.

²⁶¹ *Ibid.*, 33d.

²⁶² *Ibid.*, 34a.

introducir la conformación del Alma del Mundo, que, sin embargo, se encuentra antes de la formación del cuerpo.

3.4. El Alma del Mundo

De las cosas existentes, el único al que le corresponde poseer inteligencia,
hay que decirlo, es el alma.
- Platón

Luego de describir a detalle la creación del cuerpo del mundo, Platón va a introducir la noción de Alma del Mundo, aludiendo a que es ella es más antigua que él y por tanto es quien lo gobierna:

El dios constituyó al alma anterior y más antigua que el cuerpo, para que fuera su dueña y gobernante, comenzando a partir de los siguientes elementos y de esta manera: en medio del ser indivisible y que se mantienen siempre del mismo modo y del divisible que deviene en los cuerpos, al mezclarlos, formó de los dos una tercera clase de ser²⁶³.

A partir de esto, vemos que es el demiurgo quien crea el Alma del Mundo a partir de tres elementos fundamentales, que son: lo Mismo, es decir el mundo inteligible, lo Otro, es decir, el mundo del devenir y una mezcla entre ellos que resulta en la Esencia, es decir, el Ser.

Llegado a este punto, conviene recordar que Platón está utilizando elementos matemáticos para la ordenación y el sentido de esta cosmología. Va a comprender la naturaleza del alma como numérica²⁶⁴ con la intención de explicar los movimientos psíquicos y físicos del universo. Para esto, Platón va a pensar el Alma del Mundo como una imagen en donde hay dos bandas circulares concéntricas y tangentes, una será la de lo Mismo que va a girar horizontal y hacia la derecha, y la de lo Otro, será interna y girará en sentido contrario. La banda de lo Mismo no puede dividirse porque es la que pertenece al mundo Inteligible, va a ser ella quien represente la imagen del octavo cielo (los otros siete son representados por los planetas, pero ellos, al tener un movimiento son errantes y tienen una velocidad propia) que es el más elevado y donde se encuentran las estrellas fijas.

La banda circular que corresponde a lo Otro será dividida (por el demiurgo) en siete partes que van a reflejar una proporción musical (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27). Dentro de esta serie de números, el demiurgo incluye dos series de intervalos, una doble y otra triple, una a razón de 2 (1, 2, 4, 8) y otra a razón de 3 (1, 3, 9, 27). Estas series proporcionales

²⁶³ *Ibid.*, 34d - 35a.

²⁶⁴ La naturaleza del alma es numérica debido a su influencia pitagórica. Cf., Gómez de Liaño, *Filósofos griegos, videntes judíos*, *Op. cit.*, p.101.

representan los radios de las órbitas de los siete planetas (Luna 1, Sol 2, Mercurio 3, Venus 4, Marte 8, Júpiter 9 y Saturno 27) en torno a la distancia de la Tierra²⁶⁵. Estas series de proporciones tiene el fin de ordenar para comprender los movimientos de los planetas respecto a la tierra y a sí mismos. Se concluye que las variaciones de los movimientos que proporciona el Alma del Mundo son ilimitadas, por ello sus manifestaciones serán orgánicas y no mecánicas, es decir, que el Alma del Mundo será un motor que da dinámica y variación al cosmos. El demiurgo, envolverá el cuerpo del Mundo con el Alma del Mundo²⁶⁶, otorgando a todos los seres vivos estos mismos movimientos.

3.4.1. El alma humana

En nosotros la revolución del alma ha nacido inarmónica.
- Platón

La creación del movimiento trae consigo la generación del tiempo, que describe como una imagen móvil de la eternidad²⁶⁷, y ese tiempo es creado para que en el cosmos puedan habitar los seres vivos. Después de la generación del Alma del Mundo, Platón por boca de Timeo nos va a presentar las distintas especies de vivientes y la formación del ser humano.

La primera especie²⁶⁸ es la de los dioses celestes quienes estarán encargados de crear, del mismo modo que el demiurgo, el género humano. La razón de que sean ellos los creadores y no el demiurgo es porque ellos, al carecer de la bondad perfecta del artesano, pueden crear a seres imperfectos²⁶⁹. Es importante destacar de este pasaje, lo que el demiurgo ordena a los dioses del Olimpo: “producir a los vivientes, engendrarlos, alimentarlos, hacerlos crecer y, cuando mueran, recibirlos de nuevo”²⁷⁰. Lo que nos da un indicio ya de la inmortalidad del alma humana.

Sin embargo, el alma humana, será conformada por restos del Alma del Mundo, pero Platón le agregará una parte de alma mortal, la cual suscitará afecciones violentas al

²⁶⁵ Cf., Gómez de Liaño, *Filósofos griegos, videntes judíos, Op. cit.*, p.130 y Zamora Calvo, *Timeo Op. cit.*, pp.65-75.

²⁶⁶ Platón, *Ibid.*, 61c-d.

²⁶⁷ *Ibid.*, 37d.

²⁶⁸ La segunda especie corresponde a la alada, la tercera a la especie acuática y la cuarta a la que marcha a pie y vive en tierra firme. *Ibid.*, 40a.

²⁶⁹ *Ibid.*, 40d -41b.

²⁷⁰ *Ibidem.*

hombre que Platón describe como el deseo, dolor e ira²⁷¹. Esto por supuesto nos recuerda al alma concupiscible que vimos en otros diálogos.

Los movimientos descritos anteriormente del Alma del Mundo también afectan el alma del ser humano; entonces, habrá una parte del alma que revolucionará de acuerdo con lo Mismo, y esto se logrará mediante la inteligencia y la sabiduría²⁷² mientras que otras partes (del alma) perseguirán las revoluciones de lo Otro mediante la creencia y la opinión y serán aquellas que produzcan dolor, penas y enfermedad. El control de las revoluciones del alma a través de la sabiduría e inteligencia llevará al hombre a vivir con justicia²⁷³. El alma del ser humano tendrá el mismo movimiento que el Alma del Mundo al estar constituida de la misma sustancia, pero, el alma del ser humano estará más degradada por la mortalidad.

Cuando se habla del género del ser humano, se menciona primeramente el del varón que, en caso de llevar una vida con justicia, luego de su muerte retornará al astro del cual ha nacido (los dioses son asignados a un astro)²⁷⁴ pero, si en su vida tiene vicios en su segundo nacimiento reencarnará en el género femenino llevando una vida con sufrimiento a menos que vuelva a dominar la razón acompañando la revolución de lo Mismo para su reivindicación. En caso contrario su tercera reencarnación la hará en un animal que más se asemeje al origen de sus impulsos²⁷⁵.

3.5. La *khôra* o el espacio material

El símbolo central de lo femenino es el *recipiente*.
- Erich Neumann

Finalmente, para esta investigación es importante explicar la noción de *khôra* por sus similitudes con las características propias de las diosas y del Alma del Mundo. En un primer momento, el Alma universal es presentada como la estructura psíquica del cosmos, que “abarca y contiene en sí mismo a todos los vivientes inteligibles”²⁷⁶ en un segundo momento, este esquema va a revestirse con materialidad del que estarán hechos los seres vivos²⁷⁷. Para esto, Platón va a introducir un cuarto elemento como fundamento en su creación, es decir, además de lo Mismo, lo Otro y el demiurgo, va a incluir la *khôra* que

²⁷¹ *Ibid.*, 42a.

²⁷² *Ibid.*, 42b.

²⁷³ *Ibid.*, 44a – 44c.

²⁷⁴ *Ibid.*, 41e.

²⁷⁵ *Ibid.*, 41b.

²⁷⁶ *Ibid.*, 30d.

²⁷⁷ Gómez de Liaño, *Filósofos griegos, videntes judíos*, *Op. cit.*, p.128.

tiene la función de ser materia con la cual se crea el mundo habitable y el espacio en el cual se sostienen y habitan los seres vivos.

Platón va a hablar de la *khôra* como una entidad compleja y difícil de comprender que puede captarse sólo mediante un “razonamiento bastardo” y que es creíble con esfuerzo²⁷⁸. Es la materia que utiliza el demiurgo para que el modelado se aproxime lo más que pueda al modelo. Esta materia al ser informe y corrupta no deja que el mundo que se está creando sea equiparable al modelo inteligible. Así como ocurre con el cuerpo y alma del ser humano, que el cuerpo no deja que la sabiduría y las demás virtudes se expresen en su mayor sentido, de la misma forma, la materia es aquello que sólo permite al mundo ser afín y partícipe de lo ideal.

Recordemos que el discurso aquí expuesto trata de acercarse al origen del cosmos utilizando sus propios medios posibles y hasta donde ellos lo dejan avanzar. Asimismo, la materia que el demiurgo está utilizando es una limitación para lo que de hecho se quiere lograr²⁷⁹. Lo interesante de este nuevo género es que Platón la compara con una *nodriza* y *madre* porque está hablando de su función receptora y procuradora de los seres vivos. La *khôra* en este sentido tiene la función creadora y de crianza como, recordando los capítulos anteriores, son características de las diosas y del alma misma.

Conclusiones

La narración de la conformación del cosmos, como del Alma del Mundo es increíblemente compleja, de aquí que los estudios sobre ella sean numerosos y vastos. Si bien no pudimos explicar a cabalidad la conformación de todo el cosmos, nos pareció importante destacar los distintos movimientos del Alma del Mundo ya que nos da cuenta de que su función principal es la de ser «principio de movimiento», lo que hace dar vida tanto seres vivos mortales, como a los seres celestes inmortales.

Tratamos de comprenderla como el principio de vida de todo el universo que, a pesar de ser introducida por el demiurgo, que bien puede pensarse como una figura de orden masculino ²⁸⁰ el Alma del Mundo es intercesora tanto del orden inteligible como del material.

²⁷⁸ Platón, *Ibid.*, 49a.

²⁷⁹ Pero el resultado de esta creación sigue siendo la mejor de todas las posibles, puesto que el demiurgo es el medio que logra vincular el intelecto con la materia porque se le califica de ser un dios bueno en su totalidad.

²⁸⁰ De acuerdo con la lectura de Gómez de Liaño el demiurgo representa el logos.

El alma humana es creada a partir de restos del Alma del Mundo, por esto, el ser humano tiene la posibilidad de acceder al mundo de lo Inteligible a través del ordenamiento de las revoluciones de su alma, y esto sólo se logra a través de la sabiduría, nuevamente comprendemos la importancia y consideración del vínculo entre alma y sabiduría. La relación entre estas dos nociones es la que consideramos que resulta en una aproximación del Alma del Mundo, es decir, que cuando el ser humano cuida su alma mediante la cultivación de la sabiduría, las revoluciones de su alma se adecuan al movimiento más próximo a lo inteligible, lo que hace que se produzca una afinidad mayor con el universo entero. Esta adecuación con la naturaleza del cosmos no se realiza sin amar la sabiduría.

La *khôra*, por su parte, es planteada como distinta del Alma del Mundo, pero como una derivación de ella que comporta funciones como la formación y procuración de los seres vivos, características únicamente femeninas y en palabras de Platón, “difíciles de captar”. En ella encontramos una mayor semejanza con las cualidades femeninas que vimos anteriormente, ya que es aquella en lo cual y por lo cual los seres vivos de hecho existen y habitan. La *khôra* como espacio nos recuerda a la característica de Gea como nutricia y procuradora de sus habitantes, sin embargo, las características de ser mediadora, racional y práctica, y vínculo amoroso en cada ser nos recuerda al Alma del Mundo, que, recordemos, no está separada del espacio.

En este diálogo Platón insiste en la reencarnación de las almas y la elección de los cuerpos, aludiendo nuevamente a que el cuerpo de las mujeres es uno más degradante que el de los varones. Tema complejo que carga gran parte de la discusión y por lo que es necesaria una investigación que demuestre que lo femenino es necesario como fundamento de todo el universo.

Aproximaciones finales: ¿Cómo se retomó la noción del Alma del Mundo?

La noción de Alma del mundo en *Timeo* de Platón, como vimos a lo largo del tercer capítulo, tiene rasgos y cualidades que bien la pueden vincular con los rasgos femeninos que representaban las distintas diosas que señalamos en un inicio de esta investigación. También, como se anunció en el planteamiento del problema, la noción de Alma del Mundo fue retomada por otros autores. En lo que sigue expondremos brevemente una serie de presentaciones del Alma del Mundo platónica donde ya le dan el carácter de Sophia, es decir, como un arquetipo de carácter femenino. Es muy importante concluir con la importancia que tiene esta noción para la actualidad, la gravedad de su pérdida y los nuevos horizontes que se abren para continuar investigando esta imagen.

Alma del Mundo manifiesta como Sophia

La intención de mostrar algunas facetas de Sophia a lo largo de la historia es la de comprender su gran abanico de percepciones que ha habido sobre ella y sobresaltar su importancia como imagen de lo femenino que puede tener actualmente. Citando a Pierre Hadot en su libro *¿Qué es la filosofía antigua?:* “para comprender las cosas hay que verlas desarrollarse, hay que tomarlas desde su nacimiento”²⁸¹. Es necesario estudiar lo que en un principio fue llamado *sabiduría* tomando en cuenta su relación estrecha con el quehacer filosófico y con el orden divino.

En sus orígenes, quien llevaba a cabo el discurso filosófico no estaba separado de su propio modo de vida, tampoco, nos dice Hadot, podía llevarse a cabo la actividad filosófica en soledad, se requería forzosamente de una escuela que agrupara a varios individuos para que pudiera sostenerse que de hecho se dedicaban a la filosofía o eran filósofos²⁸². Esto se debe a que había una relación estrecha entre “la visión del mundo” y su repercusión práctica. En pocas palabras, la teoría y la práctica iban de la mano en el mundo antiguo;

En efecto, la filosofía antigua admite, de una u otra manera, desde el *Banquete* de Platón, que el filósofo no es sabio, pero no se considera un simple discurso que se detendría en el momento en que apareciera la sabiduría; es al mismo tiempo e indisolublemente discurso y modo de vida, discurso y modo de vida que tienden hacia la sabiduría sin jamás alcanzarla. Pero también es cierto que el discurso de Platón, de Aristóteles o de Plotino se detiene en el umbral de ciertas experiencias, que, si no son la sabiduría, son una especie de primera impresión de ella.²⁸³

²⁸¹ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?, Op. cit.*, p.12.

²⁸² Cf, *Ibid*, p. 13.

²⁸³ *Ibid*. p.30

Es fácil observar que la implicación teoría y práctica de la filosofía se fue perdiendo a lo largo de la historia, y que esto se fundamenta en la noción misma de la sabiduría. Hablar de un hombre sabio, en la antigüedad, no tenía que ver con acumulación de conocimiento sino de un saber hacer el bien, “el verdadero saber es finalmente un saber hacer, y el verdadero saber hacer es un saber hacer el bien”²⁸⁴. Este «hacer bien» se encontraba en conductas y disposiciones que no tenían que ver propiamente con la actividad filosófica. Se encuentra por ejemplo que la *sophia*²⁸⁵ era un «saber hacer musical», un «saber fabricar» cualquier herramienta u objeto, pero sobre todo tenía la connotación de que este saber estaba siempre auxiliado por un dios²⁸⁶. Recordemos que, para el poeta de la antigüedad, el auxilio del dios era esencial, nos encontramos con la invocación de las musas en los poemas más antiguos y valorados que propiciaron la filosofía occidental, la *Odisea* y la *Teogonía*. De aquí que la sabiduría tenga siempre un vínculo estrecho con un orden divino, el cual, sabemos, es distinto al de los seres humanos²⁸⁷.

La conclusión más próxima de las cualidades de esta sabiduría, es que, al estar en nexos con lo divino, es un medio, una puerta para acceder a conocimientos de distinto orden, “Platón había dicho que el alma, a quien pertenece la elevación del pensamiento y la contemplación de la totalidad del tiempo y del ser, no considerará la muerte como algo a lo que hay que temer”²⁸⁸. Mediante este razonamiento ya encontramos, en principio, el vínculo entre sabiduría y alma en Platón.

***Sophia* en Aristóteles**

Aristóteles tiene un desarrollo de la noción de *sophia* muy bien delimitado y desarrollado como su pensamiento suele hacer con temas oscuros y borrosos. Es Aristóteles quien dirige la comprensión de la *sophia* hacia la filosofía. El Estagirita la lleva al ámbito de la ética y allí la desarrolla desde un método cuidadoso tan propio de su pensamiento. Para Aristóteles la *sophia* es soberana y rectora, “conocimiento perfecto de los principios necesarios de la realidad, así como de las realidades más elevadas”²⁸⁹.

Para Aristóteles la sabiduría es *nous* y *episteme*, se identifica en el mismo orden que Platón, pero con la diferencia de que la sabiduría humana se multiplica de forma

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ La escribo de esta forma porque así la construye Hadot en su libro.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ Los poetas son aquellos medios que transmiten los discursos de las musas, la duda se encuentra siempre respecto a la veracidad de los poemas puesto que sólo las musas conocen verdades, nunca el mortal poeta.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.32.

²⁸⁹ Ignacio Gómez de Liaño, *Filósofos griegos, videntes judíos*, *Op. cit.*, p.186.

heterogénea de las diversas ciencias que se restringen a investigación de principios y causas formales²⁹⁰. “De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias”²⁹¹. Con esta cita, el autor nos habla de la filosofía como la ciencia que estudia los primeros principios, y todo aquello que se estudie respecto a lo que ya ha sido creado, es una ciencia secundaria. Pone en el mismo orden a la sabiduría como a la filosofía y define la distinción entre prudencia y sabiduría, un tema borroso en la teoría platónica, cuando define a la prudencia como un saber hacer propiamente humano, lo cual la hace un objeto de deliberación, en cambio, la sabiduría trata con cuestiones divinas, absolutas que no necesariamente recaen en una práctica. Gómez de Liaño nos dice que “Platón había preferido fundir el significado de *sofía* con el de *frónesis* - para él eran a menudo términos intercambiables -, si bien afirmó en el *Filebo* que el objeto de la *sofía* eran las cosas divinas (19d) y en *República* que la propia *sofía* era un “principio divino”²⁹².

La diferencia entre estos términos, tanto etimológicamente como de contenido, nos hablan de la ambigüedad de la sabiduría dentro de la teoría platónica y su manifestación siempre velada. La primera diferencia que brota entre sabiduría y prudencia tiene que ver con la facultad y la práctica en sentido de habilidad y costumbre; es decir, la sabiduría, por sí sola, puede delimitarse a ser considerada como una facultad en sentido de capacidad de ejercer alguna acción, y en este caso es la de pensar y/o reflexionar. Por otro lado, la prudencia tendría que considerarse como un hábito que incluye una acción cotidiana en el paso del tiempo. Esta diferencia está visiblemente marcada por la filosofía aristotélica puesto que “Aristóteles restringió el significado de *frónesis* (prudencia práctica) a la capacidad de deliberar sobre las cosas contingentes, y dejó intacta la relación de la sabiduría con lo divino o necesario, que no nace ni perece.”²⁹³ Dicha afirmación es sumamente importante porque se admite que Aristóteles se limitó a estudiar un tipo de sabiduría que tiene que ver con las cosas materiales o que intervienen dentro del parámetro de lo corpóreo.

Es pertinente remarcar que la diferencia entre la sabiduría platónica y la aristotélica sigue siendo actual en nuestros días, es decir, que mientras el conocimiento racional se limita a afirmar relaciones lógicas dentro de los parámetros que tienen que ver

²⁹⁰ *Ibid.*, p.189-191.

²⁹¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro VI 16-20.

²⁹² Gómez de Liaño, *Op.*, p.190. También, en la entrada Sabiduría y Prudencia, del diccionario filosófico de Ferrater Mora encontramos que “Platón usó el término, *sofía* que a veces se traduce por «sabiduría», a veces por «sabiduría práctica», y a veces por «prudencia»”.

²⁹³ Cf., *Ibid.*, p.186.

con lo evidente (lo corpóreo), la sabiduría siempre tendrá este carácter de ir más allá de lo contingente y es ella con las que se trata de escudriñar fenómenos que tienen que ver con un orden más allá del físico²⁹⁴.

***Sophia* en los Estoicos: La Providencia y el Alma del Mundo**

La sabiduría en el estoicismo se consideraba como una realidad física, eterna y subsistente que se encontraba en íntima relación con el *Nous* o lo que ellos llamaron “Mente divina”. El *Nous* y Sofía se pensaban como los dos principios de inteligibilidad universal y semillero infinito de donde procedía el logos. Además, para esta escuela, Sofía tiene dos vertientes, una física y otra moral y recibían el nombre de *Pronoia* o *Providencia*²⁹⁵. Dichos conceptos tendrán una fuerte repercusión en su significado para la religión y teorías teológicas modernas como se verá más adelante.

La diosa *Sofía* en el Gnosticismo y su manifestación como Alma del Mundo

Una de las imágenes más definidas que tenemos de Sofía se encuentra dentro del sistema religioso gnóstico. Una de sus mayores preocupaciones de estas escuelas (como el Simonismo, los llamados Valentinianos, entre otros), era el cómo recordar al alma de los hombres su naturaleza divina mediante la potencia innata de su percepción intuitiva y de entendimiento, (esto es la *gnosis*); el cómo trasladar la conciencia de un estado de sueño a uno de alerta era una de las tareas que señalaban con mayor profundidad a través de los muchos mitos que habitan en sus tratados²⁹⁶.

Sofía es un personaje imprescindible. De acuerdo con el estudio “Sofía de Jesucristo” encontrado en la biblioteca de Nag Hammadi en 1945 probablemente escrito en el siglo II, Sofía es presentada como el espíritu femenino que se une a través de un acto nupcial con el espíritu masculino que es Jesucristo²⁹⁷. Con esta ceremonia, ambas figuras crearon el mundo y formaron las dimensiones celestes y terrenas para que el hombre pudiera habitar en él y asimismo volver al paraíso mediante la ayuda de la misma Sofía. El cristianismo gnóstico en general, conservó la imagen de Sofía como una encarnación de la sabiduría o como ellos lo llamaban, *gnosis*. A través de la *gnosis* era posible que el alma retornara a su imagen celestial. Elaine Pagels, historiadora de las

²⁹⁴ Si bien esta distinción entre sabiduría y prudencia tampoco puede limitarse a calificar una como facultad y otra como práctica, puesto que los matices que hay entre ambas también son líneas delgadas y frágiles que se van entrecruzando. Lo que sí se puede hacer es sondear en algunas facetas o caras de esta sabiduría para corroborar las distinciones y así afirmar o negar su semejanza con la *sophia*.

²⁹⁵ Gómez de Liaño, *El círculo de la Sabiduría*, *Op. cit.*, pp.70-89.

²⁹⁶ “Pistis Sophia” en *La gnosis eterna*, Compilación de estudios gnósticos, trad. Francisco García Bazán.

²⁹⁷ Antonio Orbe, *Cristología Gnóstica*, Madrid: BAC, 1976, pp.8-12.

religiones, señala que se oraba a la Sofía divina, femenina y virgen como “gracia, aquella que precede a todas las cosas”, como “lo invisible dentro del todo” y como “la sabiduría incorruptible”²⁹⁸.

La Sophia y el Alma del Mundo en la época medieval

Sophia en el pensamiento de algunas filósofas religiosas en la época medieval, Hildegarda von Bingen (1098 - 1179), Clara de Asís (1194-1253), entre otras, se presenta como un conocimiento de corte místico que evocaba experiencias numinosas tanto en sentido filosófico como religioso. Esta «sophia mística» inspiraba a la escritura y pintura, iluminaba el camino espiritual en meditación y a partir de ella era posible generar un vínculo con lo divino. Distintas mujeres de esta época lograron plasmar su experiencia contemplativa en diversos textos, poemas, música y cantos²⁹⁹.

Para esta época la lectura de los padres de la Iglesia y la cristiandad ya se había apropiado de algunos principios platónicos. Dentro del pensamiento de Hildegarda von Bingen se encuentra la noción de Alma del Mundo cuando habla de la necesidad de una ordenación y determinación del cosmos a través del movimiento de las estrellas, pero, la retoma y teoriza como *Spiritus Sanctus*, es decir, que el principio de movimiento era más bien otorgado por Dios a todas las cosas y no el Alma del Mundo por sí misma³⁰⁰.

Sophia y Alma del Mundo en la actualidad

El pensamiento de Platón es un manantial, a pesar de todas las discusiones y teorías que de él han salido, sigue siendo una fuente inagotable de ideas. La clave de lectura, como planteamos desde un inicio, fue una donde se destacaron los rasgos femeninos de las nociones de alma, sabiduría y Alma del Mundo en su obra, con la intención de revalorizar y cultivar desde la filosofía lo femenino en la actualidad porque encontramos su sentido arquetípico en todos los seres humanos sin importar el género.

Lo que nos encontramos mediante esta lectura fueron distintos argumentos complejos en los que podríamos seguir indagando y problematizando con los autores pertinentes de su época y de las siguientes. Sin embargo, y a pesar de la distancia histórica y con la evolución del pensamiento, podemos concluir que, en efecto, el alma humana y el Alma del Mundo propuesta por Platón tienen rasgos femeninos que asimilamos con las

²⁹⁸ Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona: Crítica, 1979.

²⁹⁹ Shinoda Bolen, “Su nombre es Sabiduría” en *Las diosas de la mujer madura*, Barcelona: Kairós, 2002, pp.70-98.

³⁰⁰ Hildegarda de Bingen, *Libro de las obras divinas*, introducción de María Isabel Flisfisch, et. al., Barcelona: Herder, 2009, pp.47 y 48.

características propias de las diosas que se perdieron en el imaginario de su época y que, sin duda alguna, tampoco nosotros tenemos presentes.

Hablar de lo femenino y enriquecerlo con nociones tan sustanciales como el alma tiene la función de visibilizar la complejidad de ella, y que sin embargo es aquello que nos da vida y nos conecta con los otros y lo otro. Lo femenino, como el cuerpo, la materia, lo corrupto, es elemento necesario y fundamental para el desarrollo del género humano. Dejar de lado o minusvalorar estos elementos traen consigo una pérdida irreparable para el cosmos entero, pérdida muy sencilla de identificar y señalar en nuestros días.

Hacernos conscientes de nuestra alma y cultivarla con sabiduría, permite florecer el mundo entero porque en él subyace esa fuerza arquetípica que nos constituye como seres vivos, pensantes y reflexivos. Obrar con sabiduría en búsqueda de un cuidado del alma revaloriza y actualiza lo femenino en todos los seres humanos que impacta en lo colectivo, político y social.

Esta investigación de Sophia nos hace constatar el hecho de que el Alma de Mundo está habitando fuera y dentro de nosotros y que nuestras acciones repercuten en el otro y en lo otro, llámese naturaleza, seres humanos y lo divino. Abrirle un espacio a la noción de Alma del Mundo actualiza nuestro modo de ser y hace la lucha por lo femenino desde otro ámbito que no necesariamente se queda en una lente donde hombres y mujeres son opuestos.

La noción de Sophia como arquetipo sigue viviendo en cada uno de nosotros como una potencia que podemos desarrollar a partir del ejercicio filosófico comprendido desde su forma teórica y práctica, así, se mantiene viva y en desarrollo la esencia femenina en todos los ámbitos.

Anexos:

1. Los atributos del Alma individual y el Cuerpo en *Fedón*

Atributos del Alma	Atributos y cualidades del Cuerpo
<ul style="list-style-type: none">• Es distinta del cuerpo• Puede liberarse del cuerpo• Aprehende la verdad• El alma del filósofo desprecia el cuerpo• Es contaminada por el cuerpo• Soplo vital, hálito• Van y regresan del Hades• Existen en un lugar y de allí nacen de nuevo• Las almas de los muertos perviven• El alma recuerda su existencia antes de habitar con el cuerpo• Conocen lo “en sí”• Existen antes de que habiten nuestro cuerpo• Es invisible, afín a lo inteligible, a lo idéntico, a lo inmutable y lo divino• Algunas pueden dejarse ver por no ser lo suficientemente puras• En comparación con el cuerpo, el alma es duradera• Inmortal, imperecedera, indestructible• Tiene inteligencia y virtud• Todas las almas son buenas• Participa de la armonía• Es sensata• Principio vital• Símil del fuego• No acepta la muerte• Se encamina al Hades llevando consigo su educación y crianza	<ul style="list-style-type: none">• Recipiente sensorial• Insensato• Se le adjudican las torpezas del conocimiento sensible• Se alimenta de apetitos y placeres mundanos• Prisión del alma• Instrumento y receptor de lo sensible• El verdadero filósofo lo desprecia• Impide la caza de la Verdad• Colma de amores, deseos, miedos y fantasmas de todo tipo• Envejece• Se descompone• Enferma• Desaparece

2. Atributos del Alma y del *Eros* en *Banquete*

Atributos del Alma	Atributos del <i>Eros</i>		
<ul style="list-style-type: none"> • Desea la inmortalidad • Impulso hacia las cosas bellas • Reconoce lo inteligible • Sede del <i>Eros</i> • Procrea Belleza • En ella residen hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores. • Concibe y da a luz al conocimiento de artistas, poetas e inventores. • De naturaleza divina • Prefiere los cuerpos bellos • Conduce a la ciencia • Engendra discursos bellos por el amor a la sabiduría. • Ama la sabiduría porque es lo más bello. 	Participante	Encomio a <i>Eros</i>	
	Fedro (Retórico)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Eros</i>, el Dios más antiguo • Inspira honor, valor militar y sacrificio • Los amantes pueden crear un ejército invencible. • <i>Eros</i> propicia solidaridad social y gloria militar. 	
	Pausanias (Sofista, retórico)	<i>Eros</i> persigue la belleza de Afrodita porque nace en una celebración en honor a la diosa. Hay dos mitos de Afrodita, entonces hay dos <i>Eros</i> .	
		Afrodita Urania, Celeste hija de Urano	Afrodita Pandemo, hija de Zeus y Dione
		Busca la sabiduría	Busca el placer carnal y sexual
		Amor homosexual donde intervienen sólo hombres	Amor heterosexual, interviene una mujer
	Erixímaco (Médico)	<ul style="list-style-type: none"> • El <i>Eros</i> es una proporción del amor bueno y amor malo. • Se asemeja a la armonía propia que realizan los médicos para curar enfermedades 	
	Aristófanes (Dramaturgo)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Eros</i> en el mito del Andrógino • El <i>Eros</i> desea unirnos a nuestra naturaleza primigenia mediante el ser amado. 	
Agatón (Poeta)	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Eros</i> es feliz, bello y el mejor de los dioses. 		
Diotima – Sócrates (Sabia y Filósofo)	<ul style="list-style-type: none"> • Es un demon, no un Dios. Porque nace de Poros, dios de la abundancia y Penia, diosa de la pobreza. • <i>Eros</i> es un Dios inferior • Se comunica con Dioses y hombres • A través de él funciona la adivinación, magia, ritos • Media entre lo mortal e inmortal • Se asemeja a un Daimon, entonces, guía al Alma hacia la Belleza • Apetece la Inmortalidad • Anhela la Belleza • Es principio de movimiento ascendente • <i>Eros</i> es una tendencia (<i>philos</i>) 		

3. Atributos del Alma, del Amado y del Amante en *Fedro*

Atributos del Alma	Atributos del Amado y el Amante (<i>Eros</i>)																						
<ul style="list-style-type: none"> • Principio de movimiento • Anima el cuerpo • Ingénita • Inmortal • Se parece a una fuerza de una yunta alada y su auriga (imagen del carro alado) • Tiene a su cargo lo inanimado • Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna el Cosmos • Cuando pierde sus alas, cae en un cuerpo sólido creando un “ser vivo” • Tiene plumas que elevan al cuerpo hacia lo divino • Se alimenta de lo bueno, bello y sabio, pero también consume lo contrario (lo torpe y malo) • Aprehende lo <i>en sí</i> • Contempla la justicia, sensatez, ciencia y lo que verdaderamente <i>es</i> • El entendimiento es el piloto del alma • Gira en movimientos circulares • Se nutre de la llanura de la Verdad • Pierde sus alas a causa de distracciones y cae • Puede dolerse (sentir dolor) • Algunas se alimentan de <i>opinión</i> puesto que no alcanzan a contemplar la Verdad • Se encanta de discursos bellos • Algunas almas pueden elegir su segunda existencia luego de diez mil años 	<table border="1"> <thead> <tr> <th data-bbox="572 353 719 387">Discurso</th> <th data-bbox="732 353 1077 387">Amado</th> <th data-bbox="1090 353 1495 387">Amante</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td data-bbox="572 387 719 600"> Lisias – Fedro (Retórico) </td> <td data-bbox="732 387 1077 600"> <ul style="list-style-type: none"> • Prudente • Limitado • Se procura a sí mismo </td> <td data-bbox="1090 387 1495 600"> <ul style="list-style-type: none"> • Posesivo con el amado • Ilimitado • Desbocado • Tiene deseo pasional • No se procura por pensar en el amado </td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 600 719 779"> Sócrates (Filósofo) </td> <td data-bbox="732 600 1077 779"> <ul style="list-style-type: none"> • No está habitado por <i>Eros</i>, lo que lo hace un simple mortal. • No persigue la Belleza </td> <td data-bbox="1090 600 1495 779"> <ul style="list-style-type: none"> • Es habitado por <i>Eros</i>, es decir, tiene un Dios dentro • Busca la Belleza • Su alma recuerda (<i>anámnesis</i>) el mundo inteligible </td> </tr> </tbody> </table>	Discurso	Amado	Amante	Lisias – Fedro (Retórico)	<ul style="list-style-type: none"> • Prudente • Limitado • Se procura a sí mismo 	<ul style="list-style-type: none"> • Posesivo con el amado • Ilimitado • Desbocado • Tiene deseo pasional • No se procura por pensar en el amado 	Sócrates (Filósofo)	<ul style="list-style-type: none"> • No está habitado por <i>Eros</i>, lo que lo hace un simple mortal. • No persigue la Belleza 	<ul style="list-style-type: none"> • Es habitado por <i>Eros</i>, es decir, tiene un Dios dentro • Busca la Belleza • Su alma recuerda (<i>anámnesis</i>) el mundo inteligible 													
	Discurso	Amado	Amante																				
	Lisias – Fedro (Retórico)	<ul style="list-style-type: none"> • Prudente • Limitado • Se procura a sí mismo 	<ul style="list-style-type: none"> • Posesivo con el amado • Ilimitado • Desbocado • Tiene deseo pasional • No se procura por pensar en el amado 																				
Sócrates (Filósofo)	<ul style="list-style-type: none"> • No está habitado por <i>Eros</i>, lo que lo hace un simple mortal. • No persigue la Belleza 	<ul style="list-style-type: none"> • Es habitado por <i>Eros</i>, es decir, tiene un Dios dentro • Busca la Belleza • Su alma recuerda (<i>anámnesis</i>) el mundo inteligible 																					
<table border="1"> <thead> <tr> <th data-bbox="572 869 850 902">Tipos de manías</th> <th data-bbox="850 869 1134 902">Ejemplo</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td data-bbox="572 902 850 936">Adivinatoria</td> <td data-bbox="850 902 1134 936">Sibilas</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 936 850 969">Hierogámica</td> <td data-bbox="850 936 1134 969">Oráculos</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 969 850 1003">Poética</td> <td data-bbox="850 969 1134 1003">Poetas</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 1003 850 1037">Amorosa</td> <td data-bbox="850 1003 1134 1037">Filósofos</td> </tr> </tbody> </table>	Tipos de manías	Ejemplo	Adivinatoria	Sibilas	Hierogámica	Oráculos	Poética	Poetas	Amorosa	Filósofos													
Tipos de manías	Ejemplo																						
Adivinatoria	Sibilas																						
Hierogámica	Oráculos																						
Poética	Poetas																						
Amorosa	Filósofos																						
<table border="1"> <thead> <tr> <th data-bbox="572 1137 751 1171">Generación</th> <th data-bbox="751 1137 1495 1171">Cuerpos y oficios donde encarnan las almas</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td data-bbox="572 1171 751 1238">Primera</td> <td data-bbox="751 1171 1495 1238">Varón, amigo del saber, de la Belleza, de las Musas o del Amor.</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 1238 751 1272">Segunda</td> <td data-bbox="751 1238 1495 1272">Rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno.</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 1272 751 1305">Tercera</td> <td data-bbox="751 1272 1495 1305">Político o administrador o un hombre de negocios.</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 1305 751 1373">Cuarta</td> <td data-bbox="751 1305 1495 1373">Alguien a quien le va el esfuerzo corporal, un gimnasta o para quien se dedique a curar cuerpos.</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 1373 751 1440">Quinta</td> <td data-bbox="751 1373 1495 1440">Par una vida dedicad al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación.</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 1440 751 1507">Sexta</td> <td data-bbox="751 1440 1495 1507">Se acoplará un poeta, uno de éstos a quienes les da por la imitación.</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 1507 751 1541">Séptima</td> <td data-bbox="751 1507 1495 1541">Un artesano o un campesino.</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 1541 751 1574">Octava</td> <td data-bbox="751 1541 1495 1574">Sofista o demagogo.</td> </tr> <tr> <td data-bbox="572 1574 751 1619">Novena</td> <td data-bbox="751 1574 1495 1619">Tirano.</td> </tr> </tbody> </table>	Generación	Cuerpos y oficios donde encarnan las almas	Primera	Varón, amigo del saber, de la Belleza, de las Musas o del Amor.	Segunda	Rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno.	Tercera	Político o administrador o un hombre de negocios.	Cuarta	Alguien a quien le va el esfuerzo corporal, un gimnasta o para quien se dedique a curar cuerpos.	Quinta	Par una vida dedicad al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación.	Sexta	Se acoplará un poeta, uno de éstos a quienes les da por la imitación.	Séptima	Un artesano o un campesino.	Octava	Sofista o demagogo.	Novena	Tirano.			
Generación	Cuerpos y oficios donde encarnan las almas																						
Primera	Varón, amigo del saber, de la Belleza, de las Musas o del Amor.																						
Segunda	Rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno.																						
Tercera	Político o administrador o un hombre de negocios.																						
Cuarta	Alguien a quien le va el esfuerzo corporal, un gimnasta o para quien se dedique a curar cuerpos.																						
Quinta	Par una vida dedicad al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación.																						
Sexta	Se acoplará un poeta, uno de éstos a quienes les da por la imitación.																						
Séptima	Un artesano o un campesino.																						
Octava	Sofista o demagogo.																						
Novena	Tirano.																						

4. Atributos de la imagen del Alma tripartita en *Fedro* y *República*

Partes del Alma	Carro Alado (<i>Fedro</i>)	Funciones / Disposiciones / Capacidades (<i>Fedro</i>)	Parte del cuerpo y órgano (<i>República</i>)	Virtud (<i>República</i>)	Clase social (<i>República</i>)
Alma racional (Inmortal)	Auriga	Razón, realización del bien y de la justicia	Cabeza, cerebro	Sabiduría o Prudencia, (Sophia Phrónesis)	Gobernantes / Filósofo
Alma irascible (No nos dice)	Caballo blanco, bueno, hermoso, dócil	Voluntad, Valor, Fortaleza	Pecho, corazón	Fortaleza (Andreía)	Guerrero
Alma concupiscible (Mortal)	Caballo negro, malo, feo, desbocado	Placeres y deseos sensibles, apetitos	Abdomen, hígado	Templanza (Sophrosyne)	Artesanos, Trabajadores

Bibliografía

- Baring Anne, y Jules Cashford, *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Siruela: España, 2005.
- Hesíodo, *Teogonía*, Madrid: Gredos, 2015.
- *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia*. Trad. y notas, Alberto Bernabé Payares, Madrid: Gredos. 1978. [2001]
- Mosse, Claude, *La mujer en la Grecia clásica*, Madrid: Nerea, 1991.
- Platón, *Diálogos I, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid: Gredos, 2010.
- Platón, *Diálogos II, República, Parménides, Teeteto*, Madrid: Gredos, 2010.
- Platón, *Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, Madrid: Gredos, 2015.
- Platón, *Diálogos VII, Cartas*, Madrid: Gredos, 1968.
- Platón, *Timeo*, trad. José María Zamora Calvo, notas y anexos de Luc Brisson, Madrid: Abada, 2010.
- Solares, Blanca, *Madre Terrible. La diosa en la religión del México Antiguo*, México: Anthropos, 2007.
- Neumann, Erich, *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, Trotta, Madrid, 2009.
- Gómez de Liaño, Ignacio, *Filósofos griegos, videntes judíos*, España: Siruela, 2004.

Bibliografía complementaria

- AA.VV. *La Biblia*, Antigua ver. de Casiodoro de Reina (1569) rev. Cipriano de Valera (1602), Nashville, Tennessee, Broadman & Holman Publishers, 1960.
- Bernabé, Alberto, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abada, 2011.
- Castel, Elisa, *El gran diccionario de mitología egipcia*, Madrid: Alderabán, 2001.
- Corbin, Henry, *Acerca de Jung, El Budhismo y la Sophia*, Madrid: Siruela, 2015.
- _____, *Cuerpo espiritual y tierra celeste: del Irán Mazdeísta al Irán Chiíta*, Madrid: Ediciones Siruela, 2007.
- _____, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*, María Tabuyo y Agustín López. Barcelona: Ediciones Destino, 1993.
- Culianu, Ioan P., *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

- De Salis Amaral, Miguel, *Dos visiones ortodoxas de la iglesia: Bulgakov y Florovsky*, España: EUNSA, 2003.
- Doods, E.R. *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 1999.
- Ferrando Mónica, y Agamben Giorgio, *La muchacha indecible, Mito y misterio de Kore*, Madrid: Sexto Piso, 2015.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 1994.
- Ficino, Marsilio, *Sobre el amor. Comentarios al Banquete de Platón*, México: UNAM, 1994.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, México: Siglo XXI, 1984.
- García Gual, Carlos, *Audacias femeninas*, Madrid: Nerea, 1991.
- García Pérez, David, *Aspectos del pensamiento religioso de los griegos antiguos, en Homo Religiosus*, México: UNAM, 2018.
- Gómez Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México: FCE, 1974.
- Hadot, Pierre, *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, Barcelona: Alpha Decay, 2015.
- _____, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: FCE, 1998,
- Hernández de la Fuente, David, *Vidas de Pitágoras*, España: Atalanta, 2014.
- Hernández de la Fuente, David, y García Gual, Carlos, *El mito de Orfeo*, México: FCE, 2008.
- Hillman, James, *Re-imaginar la Psicología*, Madrid: Siruela, 1999.
- Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: FCE, 1952.
- Jung, Carl Gustav, *Respuesta a Job*, trad., Andrés Sánchez Pascual, México: FCE, 1964.
- _____, *Arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Madrid: Trotta, 2007.
- _____, *Símbolos de la transformación*, Madrid: Trotta, 2012.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete*, Argentina: Losada, 2002.
- Mondolfo Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Argentina: Losada, 2002.

- _____, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México: Siglo XXI, 1966.
- Ortíz-Osés, Andrés, *La Diosa Madre. Interpretación desde la mitología vasca*, Madrid: Trotta, 1996.
- Otto, Walter F. *El sentido de los Misterios Eleusinos*, en *Hombre y sentido: Círculo Eranos III*, México: Anthropos, 2004.
- Reale Giovanni y Antiseri Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo primero: Antigüedad y Edad Media*, Barcelona: Herder, 1995.
- Reale, Giovanni, *En búsqueda de la sabiduría platónica*, Barcelona: Herder, 2014.
- Rodhe, Erwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México: FCE, 2006.
- Solares, Blanca, *Uixtocíhuatl o el simbolismo sagrado de la sal*, México: Anthropos, 2012.
- Schaup, Susanne, *Sofía, Aspectos de lo divino femenino*, Barcelona: Kairós, 1999.

Tesis y Artículos

- Aldama Pinedo, Javier Ulises, *El alma en la obra platónica*, [Tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos] Facultad de letras y ciencias humanas, 1993.
- Chris H. Hardy. *From the Sophia to the Anima Mundi: The feminine God-image in resonance with the Selves' hyperdimension*. Paper at the Jungian Colloque de Bruxelles, 2019 (Château Solvay 20-24 mai).
- González Suárez, Amalia, *Lo femenino en Platón*, [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid], Facultad de Filosofía, 2002. Repositorio Institucional de la UCM.
- Rodríguez Ten, María Elena, *La llegada de los griegos a la Península Balcánica en la Edad del Bronce: estado de la cuestión*, Revista de Clases historia, ISSN-e 1989-4988, N.º 4 (abril), 2010.