

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

LA MUERTE DE SÓCRATES SEGÚN PLATÓN:

DIMENSIÓN ARQUETÍPICA Y RASGOS SIMBÓLICOS

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS

PRESENTADA POR

IGNACIO A



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.

ÍNDICE

PREFACIO	3
I. HISTORIA, MITO Y ARQUETIPO	5
II. LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL SÓCRATES PLATÓNICO	26
III. EL JUICIO DE SÓCRATES Y EL ORÁCULO DE APOLO	55
IV. MUERTE, SACRIFICIO Y TRASCENDENCIA	81
CONCLUSIONES	110
BIBLIOGRAFÍA	115

ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:

false

PREFACIO

El presente estudio surgió de la conjunción de dos intereses personales, a saber, la filosofía antigua y la psicología. Esta última, desde mi aproximación de mero aficionado, siempre me ha parecido una suerte de reelaboración moderna de un gran acervo de conocimientos y experiencias que en épocas pasadas el hombre solía obtener por otros medios. Para probar esto, quizá valga la pena traer a colación ese dicho difundido de que hoy en día todo hombre ciudadano precisa de visitar a un psicólogo. Ciertamente esta aseveración, como toda aquella que anda de boca en boca y proviene de la supuesta *sabiduría popular*, no puede aceptarse perentoriamente, pero sin duda sugiere una verdad innegable: esta es, a saber, que las sociedades antiguas no precisaban de la psicología porque mucho de lo que hoy le atribuimos a esta disciplina se encontraba diseminado en otros campos como el de la religión, la filosofía y el arte. Por otro lado, la teoría de los arquetipos, formulada por Carl Gustav Jung (celebre discípulo de Sigmund Freud) no podía dejar de llamar mi atención, por su potencial aplicación en los estudios literarios. Esta brecha, por cierto, había sido abierta anteriormente por estudiosos de la talla de Mircea Eliade, filósofo y estudioso rumano quien también en el siglo pasado comenzó a hablar de símbolos e imágenes primordiales en terreno religioso y literario, pero en términos no muy distintos a los del psicólogo suizo. En efecto, desde sus inicios el estudio de estas figuras arquetípicas llamó la atención de estudiosos de varias disciplinas humanísticas, pues la hermenéutica de estos arquetipos permitía establecer puntos de unión entre las diversas ramas del estudio humano.

Como estudioso de la literatura antigua, precisamente la obra de Platón, el llamado *divino* por los renacentistas, me ha parecido muy apta para la verificación de estas ideas psicológicas, pues, en efecto, filosofía, poesía y religión son tres

elementos que se encuentran fusionados en sus diálogos. Esta observación de carácter estilístico es el primer supuesto del que parte este trabajo, como intentaremos exponer a su momento. En este sentido, en las presentes páginas no se pretende sino ensayar una interpretación de un motivo muy específico del pensamiento platónico. La antedicha teoría de los arquetipos, de evidentes raíces psicológicas, guió la investigación en el modo y la medida en que está permitido para la mera crítica literaria. De hecho, esta tesis quizá no pasa de ser la caracterización de un personaje literario, pues aborda al Sócrates que Platón describió en su obra, mas no a la figura histórica del filósofo. El análisis, pues, debe partir del lenguaje mismo del que se sirvió Platón para describir a su maestro, el cual, como ya dijimos, cruza repetidas veces la línea que divide la realidad de lo poético, o incluso de lo mitológico.

Así pues, pese a lo que pueda parecer a partir del título, este trabajo no adopta un enfoque profundamente filosófico ni estrictamente psicológico, mucho menos verídico en el sentido histórico; sin embargo, se ha recurrido a cada una de dichas provincias en la medida en que puedan esclarecer algunos puntos de la investigación. En definitiva, podríamos decir que, mientras lo permitieron las fuerzas, el ingenio y sobre todo el tiempo, se trató aquí de develar algunos de los contenidos que Platón transmitió a través del personaje simbólico del filósofo. Por otro lado, puesto que cada época conlleva una ciertas maneras de concebir y comprender el mundo, determinadas en gran medida por su situación y circunstancia, podría decirse que en este trabajo se ha buscado también establecer un diálogo —para rendir tributo al mismo Platón— entre los varios pensadores en cuyas opiniones se sustenta la tesis. Sobra decir que dicho diálogo entre intelectuales de varias épocas no podría ser posible de no existir entre los participantes algo en común, a saber, el interés en las maneras en que el hombre percibe y organiza su realidad.

Por cuestiones de metodología, hemos optado por reducir nuestro estudio a unos cuantos pasajes del *corpus* platónico que juzgamos relevantes para el esclarecimiento del personaje de Sócrates y de los conceptos en él contenidos, con un especial énfasis en los diálogos que recapitulan los últimos acontecimientos de su vida. Los motivos de esto último serán explicados en el lugar para ello reservado. La edición utilizada para este trabajo ha sido la realizada por Burnet, según está contenida en el tomo *Plato: Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, Oxford, 1924, Oxford Classical Texts; las referencias, a su vez, siguen las abreviaturas contenidas en el diccionario de LIDDELL & SCOTT. Por último, mas no por ello menos importante, hemos de reconocer el atento asesoramiento del Dr. Omar Álvarez Salas, quien no sólo colaboró con varias y muy enriquecedoras observaciones, tanto de carácter formal como de contenido, sino también revisó minuciosamente las traducciones del griego. No menos agradecimiento debo a Enrique Bonaividez, Silvia Aquino, Gerardo Ramírez y Víctor Hugo Mendez, los sinodales cuya entera disposición y puntuales comentarios fueron de extrema ayuda para la correcta elaboración de este modesto trabajo de tesis.

ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:

/AddEuroToT1Font

I. HISTORIA, MITO Y ARQUETIPO

La historia, a pesar del rigorismo con que pretendamos abordarla, se resiste muchas veces a una reconstrucción detallada. De hecho, aparece enriquecida aquí y allá con un tipo especial de personajes cuya memoria se desdibuja entre las ambiguas pinceladas de la idealización. Las más de las veces el cúmulo de fantasías alrededor de ellos está tan arraigado que para el estudioso resulta sencillamente imposible prescindir de esa dimensión más bien ficticia. Sin embargo, bien valorada, ésta no impide en modo alguno una recta interpretación del personaje; antes bien, lo dota de posibilidades mucho más profundas. Aunque parezca imprecisa, no podemos descartar así sin más la imaginación humana como una fuente de expresión y conocimiento. Y es que, por más que sea rechazada por el rigor lógico, esta aparente imprecisión debe ser incluida dentro del ámbito de *lo humano* en sentido lato. En otras palabras, el producto de siglos y siglos de transmisión de un recuerdo idealizado, con todos los matices míticos y fantásticos que pudiese haber adquirido, es susceptible de ser analizado como una manifestación cultural.

En el siglo pasado, gracias al auge del psicoanálisis investigadores de varios campos de la cultura comenzaron a descubrir vasos comunicantes hasta entonces insospechados. Sin duda habrá sido asombroso, tanto para los terapeutas como para los estudiosos de la religión y de la literatura percatarse de que los mitos más antiguos cobraban nueva forma en los consultorios y expresaban su profundo misterio a través de los sueños y fantasías de pacientes muy diversos. El *Edipo* reinterpretado por Freud era sólo el primero de una larga lista de nombres mitológicos que renacerían, por decirlo así, y serían traducidos al lenguaje moderno. En el fondo, la Ciencia de hoy, con su orientación científicista heredada del Iluminismo, había redescubierto la *psique* humana como el común

denominador de estas ancestrales recurrencias, y fue en el *arquetipo* —otro término ya antiguamente conocido— donde encontró el origen de las mismas. Uno de los más insignes pioneros en el estudio de los arquetipos, el psicólogo Carl Gustav Jung, dice de éstos lo siguiente:

Estas formas innatas, que existen *a priori* (arquetipos), pueden producir en los más diferentes individuos representaciones, o relaciones de representaciones, prácticamente idénticas, cuyo origen no cabe atribuir a experiencia individual alguna.¹

En lo que atañe específicamente a la historia, quizá deba hablarse de *mitificación* antes que de mito propiamente dicho, pues es a partir de este peculiar proceso, verificado ampliamente en la transmisión cultural, que ciertos personajes dotados de atributos excepcionales devienen emblemas y simbolizan ellos mismos el sentir y pensar de toda una colectividad. La medida en que una figura es transformada en mito está en estrecha y muchas veces evidente relación con el impacto de su obrar cuando vivo; pero, en un nivel más profundo —oculto, si se nos permite el calificativo— depende casi por completo de su capacidad de identificación con una figura arquetípica. En efecto, estas *personae* suelen funcionar a manera de imanes: su influencia tiene origen en una suerte de magnetismo psicológico que ejercieron a través de su vida, obra y, dado el caso, enseñanza sobre sus coetáneos y, aún más, sobre la posteridad. Los contenidos arquetípicos que la figura logra atraer hacia sí —o que la gente proyecta en él, como prefiera pensarse— suelen ser representados con un símbolo que las vuelve asequibles para el intelecto. En este caso, el símbolo equivale a esas ‘figuras’ de las que Jung habla en el siguiente pasaje:

¹ C. G. JUNG, *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 322.

El arquetipo en sí es un factor irrepresentable, una disposición que empieza a operar en un momento dado de la evolución humana, distribuyendo el material consciente en ciertas figuras.²

En cierto sentido, podría decirse que el asunto guarda relación con lo que comúnmente se denomina leyenda, dado que se trata precisamente de un sustrato de verdad histórica transfigurado por la imaginación popular, a menudo con rasgos fabulosos añadidos. Existe, sin embargo, una notable diferencia, y es que la leyenda suele quedarse en lo anecdótico, mientras que al hablar de *mito* y *mitificación* hemos de situarnos en un peldaño superior al de la mera fabulación. Mircea Eliade, eminente estudioso en este campo, dice al respecto que la memoria popular “funciona por medio de estructuras diferentes [*sc.* a la realidad histórica]; categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos.”³ En efecto, mediante esta labor colectiva que es la mitificación, la biografía del personaje es en buena medida reformulada, enriquecida y asimilada a una figura prototípica. Al ser receptáculo de contenidos colectivos, la figura abandona su individualidad para transfigurarse en símbolo.

Por su etimología, el símbolo está relacionado con el concepto de unión; antiguamente el término se aplicaba también a una contraseña, por lo que es lícito entenderlo como algo que da acceso, que abre, que revela. Pero, ¿qué es lo que queda reunido bajo el símbolo?, ¿qué es aquello a lo que hace referencia? y, en última instancia, ¿cuál es ese recinto al que promete dar ingreso? Cuando se trata —como aquí— de una figura histórica, resulta difícil pensar que ésta pudiera remitir a algo más que a sus logros materiales o a la manera en que su actuar repercutió efectivamente. Sin embargo, para entender a profundidad la naturaleza del símbolo es menester superar la univocidad que suele regir de manera

² *Id.*, *Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la trinidad*, en *Obra Completa, Volumen II, Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental* Madrid, Editorial Trotta, 2008, p.158.

³ M. ELIADE, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza, 1972, p. 48.

virtualmente automática nuestros juicios cotidianos.⁴ Desde una perspectiva psicológica, se diría que “el interés del simbolismo radica en que reúne conciencia e inconsciente;”⁵ es decir, establece una comunicación entre la luz con que alumbramos el mundo de la vigilia de manera individual y las profundidades insondables y primigenias del inconsciente, sustento común de toda *psique* humana.

Es así, entonces, que la ficción revela un tipo de verdad —su tipo de verdad— que supera y trasciende el pensamiento consciente, pues, sirviéndonos de una imagen por demás conocida, éste constituye sólo una mínima parte de la totalidad abisal de la *psique*, como la punta de un *iceberg* en relación a la inmensidad del resto. Como productos psicológicos, el mito, el símbolo y sobre todo la imagen arquetípica a la que se refieren nos hablan de necesidades latentes, de procesos imperceptibles, de inefables configuraciones de naturaleza casi ontológica; cuya sola intuición, por vaga que sea, mueve al asombro y a la reverencia del misterio. Todo rigor científico a parte, nadie mejor que un poeta para expresarlo: “en nuestras almas —dice Machado— todo / por misteriosa mano se gobierna.” Por lo demás, el interés de indagar estas honduras se justifica por sí mismo, pues, a decir verdad, ¿puede algo urgir más al ser humano, desde su posición algo más que animal, que la adquisición de conocimiento y experiencia sobre su propia manera de percibir el mundo, de conducirse en su entorno y de relacionarse con su propio *Ser*? Éstas, al menos, han sido las preguntas esenciales que han motivado siempre las más profundas reflexiones sobre la naturaleza

⁴ *Id.*, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1999, p. 191: “El pensar simbólico hace 'estallar' la realidad inmediata, pero sin disminuirla ni desvalorizarla: en su perspectiva, el Universo no está cerrado, ningún objeto está aislado en su propia existencialidad: todo se sostiene unido por un sistema cerrado de correspondencias y de asimilaciones.”

⁵ A. ORTIZ-OSÉS, ‘Presentación’ de *Arquetipos y símbolos colectivos*, *Círculo Eranos I: cuadernos de Eranos*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 13.

humana. Sin duda alguna, mientras nuestra especie camine sobre la faz de la Tierra, el 'conócete a ti mismo', ese antiguo destello de sabiduría de Delfos, será la voz cantante de nuestro verdadero progreso y el más apremiante objeto de nuestra evolución. Pues, en efecto, toda persona que se jacte de serlo, a menos que quiera contradecir su propia naturaleza, debe *ser humana*, lo cual implica conocer bien en qué consiste esa *humanidad*.

Ahora bien, llegados a este punto es necesario formular la interrogante capital desde la que ha de desarrollarse el presente estudio, a saber, si es lícito pensar que Sócrates se haya revestido de semejante velo mítico-simbólico para la conciencia antigua; y más aún, si es válido considerar que dichas características —de tenerlas efectivamente— estén todavía activas en nuestra mentalidad occidental. La respuesta, de ser favorable, quizá echaría luz sobre algo más que la mera erudición, pues, si concedemos que el arquetipo proviene de una parte ininteligible pero al menos identificable con el alma (la *psique*), convendremos también en que éste es mucho más que el mero símbolo por el cual aparece representado. Por principio de cuentas, hemos de confesar que nadie que esté familiarizado con el *modus operandi* de dicho proceso de mitificación podría negar que el sabio ateniense era ya de entrada casi un mito en potencia: su excentricidad para la Atenas de su tiempo, lo inaudito de sus entrevistas cotidianas, su trágico final y el impacto que tuvo sobre quienes lo presenciaron... En efecto, son varios los elementos que siguieron de manera poderosa que el Sócrates histórico haya tenido materia para convertirse en una de estas figuras casi míticas .

Por otro lado, más allá de la mera verosimilitud, el hecho de haber inspirado a su muerte todo un género literario, ciertamente prolífico,⁶ nos habla ya mucho de

⁶ Se calcula que alrededor de trescientos diálogos socráticos fueron escritos durante el transcurso de aproximadamente un cuarto de siglo. (L. ROSSETTI, 'Le dialogue Socratique *in statu nascendi*, en *Philosophie Antique*, Número 1, 2001, p. 13 ss.

cómo el hombre cayó en el dominio de una colectividad y, por ende, de cómo su recuerdo fue en buena medida reelaborado y retocado por la misma. En efecto, los autores de los llamados *diálogos socráticos* (escritos filosóficos que tenían al famoso conversador de Atenas por personaje principal) de ninguna manera pretendieron transcribir conversaciones realmente acontecidas, ni mucho menos esbozar una biografía exacta de su protagonista. Por el contrario, el estudioso alemán Heinrich Maier afirma sobre ellos lo siguiente:

[...] per loro natura non si proponevano affatto soltanto di mostrare come avesse parlato una volta il defunto Maestro, sibbene avevano piuttosto lo scopo [...] di proseguire l'opera. Essi intendevano quindi parlare direttamente al lettore, ma assolutamente nel senso del Maestro, e agire su quello come un tempo i discorsi di Socrate avevano agito sugli uditori e interlocutori. Perciò potevano e dovevano trattare anche problemi attuali. In tale caso si suggeriva al lettore: così parlerebbe oggi il Maestro, se vivesse ancora.⁷

De manera que la subjetividad no constituyó obstáculo alguno para la propagación inmediata del retrato de Sócrates; antes bien, parece que ésta fungió en buena medida como catalizador del proceso. Tanto sus allegados como sus partidarios posteriores utilizaron la figura del gran conversador ateniense, con los más sobresalientes rasgos de su peculiar personalidad, como estandarte de una nueva actitud filosófica. De manera que su doctrina no quedó reducida a un *corpus* bien definido de preceptos y opiniones, como tantas otras; sino que constituye algo así como una obra abierta, *in fieri*, donde se aglomeran en una unión indisoluble elementos de su vida, sus propias acciones y, de manera especial, la visión de quienes después las pusieron por escrito.⁸

Ahora bien, como dijimos antes, alguien que se incline a favor del rigorismo histórico bien podría sentir renuencia a aceptar cualquier tipo de consideración

⁷ H. MAIER, *Socrate*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1943, p. 48.

⁸ Es problema a parte la polémica generada entre los mismos discípulos alrededor del recto seguimiento de la doctrina. Al respecto no podemos dejar de parafrasear a Voltaire, quien, hablando de Jesús —una figura a final de cuentas paralela a Sócrates— dijo que cristiano sólo había habido uno y que había muerto en la cruz.

simbólica. El conflicto entre ambas maneras de pensar es irremediable, pues, sin duda, resulta un tanto difícil aceptar que en el desarrollo de un hecho, cualquiera que éste sea, existan más fuerzas en juego que la mera materialidad de los acontecimientos. Pese a que esta opinión, por cierto, reduzca la realidad a algo que ésta constantemente rehúye por naturaleza, a saber, la univocidad. En pos de hallar una solución al problema, hacemos nuestras las breves pero certeras palabras de Raimon Panikkar: “Actualmente, en el mundo occidental, el mito es la historia.”⁹ En efecto, siguiendo al mismo autor, “el mito es lo que uno cree sin creer que lo cree.”¹⁰ Hemos de suponer, pues, que la misma confianza que nosotros, herederos de dos siglos de racionalismo exacerbado, depositamos en el hecho científicamente comprobable, la mentalidad arcaica la canalizaba en el mito.

Ahora bien, el valor de esta confianza no puede ser subestimado. En algunos casos su influencia llega incluso a ser el factor más determinante, pues sus repercusiones pueden extenderse a los campos de lo psicológico, lo social y, en general, todo lo cultural. Tal es el caso, por ejemplo, de Jesús y la Edad Media. La divinidad del hombre puede ser puesta en tela de juicio —y ciertamente lo ha sido— pero ello no logra refutar ni mucho menos suprimir las consecuencias sociales e incluso antropológicas que dicha creencia ocasionó; consecuencias que, por cierto, perduraron por casi dos milenios.

De modo que, si se quiere hacer justicia a los valores antiguos, preguntar quién fue el verdadero Sócrates acaso sea tan irrelevante como la cuestión homérica, pues para la conciencia antigua la balanza no se inclinaba precisamente hacia la veracidad histórica, entendida como en nuestros días. Sobre Homero, supuesto primer poeta de Occidente, hay mucho que discutir: su patria; si era o no

⁹ R. PANIKKAR, ‘Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica en Arquetipos y símbolos colectivos’ en *Arquetipos y símbolos colectivos...*, p. 412.

¹⁰ *Ibid.*

ciego; si tanto la *Ilíada* como la *Odisea* pueden ser atribuidas a su propio plectro o al de todo un gremio de cantores itinerantes. Esta última opinión, por cierto, parece ser la más respaldada por la evidencia factual. Sin embargo, pese a todo testimonio que ponga en duda la existencia de un primer poeta griego llamado Homero —por fidedigno que resulte—, la realidad histórica de la obra y la personalidad del poeta romano, Quinto Ennio, se muestra indiscutible. Éste, a su vez uno de los primeros fundadores de la literatura latina, no sólo afirma en el proemio de los *Annales* haberse encontrado con Homero en sueños, sino también creía ser la reencarnación del padre de los poetas.¹¹ A nosotros, que vemos el episodio fragmentado y a varios siglos de distancia, el hecho nos puede decir mucho sobre el intercambio cultural, la creación poética o las creencias órfico-pitagóricas... Pero, en una perspectiva más general, la cuestión evidencia una sola cosa: que la personalidad de Homero construida por la tradición terminó por tener mayor peso e incluso más realidad que cualquiera de los descubrimientos que hagan las más esforzadas pesquisas históricas.

“Un objeto o un acto no es real —explica Mircea Eliade— más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo.”¹² Tan es así que dicha personalidad tradicional no sólo influyó en la conciencia de un poeta de manera *numinosa*,¹³ sino que también jugó un papel significativo en la consolidación de la literatura romana, prácticamente generando un émulo. Así que la fe en la existencia de Homero —valga la expresión— perduró llena de significado por varios siglos en la mentalidad antigua, y desde allí ejercía su influjo tanto en la psicología del pueblo

¹¹ Ennius, *Fr.* 3.

¹² ELIADE, *op. cit.*, p. 39.

¹³ El término fue acuñado por Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917) y lo explica Jung de esta manera: “una existencia o influjo dinámico que no es causado por un acto arbitrario y que, operando con total autonomía, se apodera y enseñoa del sujeto humano, el cual es en todos los casos mucho antes su víctima que su creador. Lo numinoso —sea cual fuere su causa— constituye una condición del sujeto que es independiente de la voluntad de este último.” (C. G. JUNG, *Psicología y religión*, en *Obras completas...*, p. 10.)

como en la de individuos aislados, como acabamos de ilustrar. En resumen, dentro de las leyes culturales y psicológicas que los rigen, los sueños y fantasías de Ennio en torno a su modelo griego se demuestran plenamente congruentes; en lo que nos compete, evidencian que la mente humana tiende a operar a partir de arquetipos.

Así pues, en pos de un estudio más integral —y quizá también más justo— es necesario abordar la figura histórica de Sócrates con cierta suspicacia o, mejor dicho, con cierta apertura, sin rechazar la posibilidad de encontrar algunas singularidades en la tradición que de él nos ha llegado. La cual, como es bien sabido, está contenida por un lado en testimonios cómicos (del que forman parte *las Nubes* de Aristófanes y otros fragmentos de Amipsias y Eupolis¹⁴), así como en los diálogos socráticos, donde se incluyen no sólo los de Platón y Jenofonte, sino también los de otros hombres pertenecientes al círculo de amigos del sabio ateniense, los cuales nos llegaron fragmentados en su mayor parte. Ahora bien, aunque pueda objetársele que es algo tendencioso, el testimonio de Platón, su discípulo y allegado, resulta de un valor incomparablemente mayor al del resto en la materia que nos compete, pues se trata sin duda de una interpretación mucho más profunda. En efecto, tratándose de asuntos concernientes a la psicología humana, podemos aseverar, sin temor a equivocarnos, que una impronta más duradera e influyente habrá venido de la convivencia y la amistad antes que de cualquier otra cosa; por no hablar del fuerte impacto que indudablemente suscitó en el joven la muerte del maestro. De hecho, es debido al efecto que la familiaridad con Sócrates surtió en el alma del Platón que, como expondremos a lo largo de estas páginas, en la obra de éste se verifica con máxima claridad el salto decisivo de la realidad factual hacia la significación simbólica.

¹⁴ R. KASSEL, C. AUSTIN, *Poetae comici Graeci*, Berolini, Novi Eboraci, 2001.

En cuanto a Jenofonte, diremos solamente que el recuerdo es mucho más parcial y la visión un tanto cuanto reducida; pues, si bien contiene ciertos rasgos firmemente atestiguados de la personalidad socrática, se evidencia una intensión señaladamente pragmática, con lo que gran parte del alcance de la figura del sabio adquiere un sesgo tendencioso.¹⁵ Quizá valdría la pena rescatar la primera parte de los *Memorabilia*, donde el autor intenta reivindicar la fama de Sócrates tras el juicio y la ejecución; sobre todo si se quiere esbozar la personalidad del sabio. Pero, a decir verdad, las escenas que nos describe se antojan más bien planas, descoloridas y algo presuntuosas. Si hemos de dar nuestra opinión personal, la obra socrática de Jenofonte, antes que una obra filosófica o espiritualmente consumada, parece más un compendio moral disfrazado con un estilo anecdótico. Pero a diferencia del Sócrates platónico, cuya virtud (*areté*) implica la plenitud del ser humano, en los diálogos socráticos de Jenofonte el concepto tiene todavía un significado muy técnico. En el ámbito que nos compete esto último es un obstáculo importante, pues por lo general el arquetipo aflora donde hay una mayor intensión de profundidad. En efecto, mientras más lejano e inefable es el objeto de contemplación, más apremiante se vuelve el símbolo al tratar de expresarlo. Además, si aceptamos la opinión —muy difundida entre los estudiosos— de que sus *logoi socraticoi* dependen en buena medida de los diálogos platónicos, haciendo una comparación justa, no quedará ninguna duda de por qué decidimos ocuparnos directamente en el modelo.

Los cómicos, y entre ellos especialmente Aristófanes, cristalizaron a su vez una opinión preponderante entre los conciudadanos de Sócrates, aunque ciertamente motivada por una incompreensión radical, cuando no por un miedo

¹⁵ “Tutto considerato, si doveva calcolare che la figurazione socratica dei *Memorabilia* doveva essere non solo lacunosa e per molti aspetti inesatta, ma anche, in punti essenziali, affatto erronea” (MAÏER, *op. cit.* p. 28).

profundo. En verdad, la concepción de Sócrates de la que parten las *Nubes* no es otra que la que el propio sabio menciona en la *Apología* como ampliamente difundida por sus ‘viejos calumniadores’: “Hay un hombre ingenioso, un tal Sócrates, que especula sobre los fenómenos celestes, investiga todo lo que hay bajo tierra y hace pasar por buenos los malos razonamientos.”¹⁶ Y así el cómico, como buen conocedor de la mentalidad de sus compatriotas, supo sacar materia para sus mordaces y ciertamente hilarantes burlas de los disgustos, miedos y prejuicios de la sociedad ateniense. Bien dice Alfonso Reyes: “El eterno burlón todo lo sacrificaba a un buen chiste.”¹⁷ Más adelante trataremos a fondo este asunto. Por lo pronto diremos que la literatura cómica que gira en torno a Sócrates, y sobre todo la reacción del pueblo ante ella, es por demás natural, casi tanto como el instinto de defenderse ante la amenaza. En efecto, la muchedumbre ateniense, en su rechazo a alguien que juzgaba excéntrico por sus costumbres e intereses, no pudo sino aplaudir y ovacionar la ridiculización del mismo. En este punto no podemos resistirnos a citar las reiteradas advertencias que el mismo Platón pronunció en contra de la opinión (*doxa*) que, no obstante su difusión y prestigio, está equivocada las más de las veces. Con lo cual, sin embargo, no tratamos de desacreditar el testimonio de Aristófanes. Antes bien, le reconocemos un valor enorme, que ciertamente enseña mucho sobre la sociedad que dictó la sentencia de muerte contra el viejo sabio.

Por lo demás, pareciera que el Tiempo y su inexorable arbitrio hubiesen hecho justicia al noble picapedrero de Atenas, pues el lugar que se granjeó en la memoria de los hombres no fue el del bufón ni el del pedante, sino el del

¹⁶ “ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν.” Platón vuelve a referir lo mismo más adelante, cuando también hace mención de Aristófanes [*Ap.* 18b-c y 19b-c].

¹⁷ A. REYES, *Junta de sombras*, México, Fondo de Cultura Económica, 200, p.226.

apasionado y comprometido amante de la verdad que aparece descrito en el monumento filosófico-literario que nos legó Platón. Al respecto, una evidencia contundente tanto de la importancia de la tradición iniciada por este último, como de la dimensión casi mítica con que revistió a Sócrates para el pensamiento grecolatino —y desde allí presumiblemente para el occidental— la constituye el testimonio de Plutarco de Queronea, quien cerca de cinco siglos después de la muerte del filósofo, en su opúsculo *Sobre el demonio de Sócrates*, refiere una anécdota rayana en lo inaudito. Según el escritor neoplatónico y alguna vez sacerdote de Delfos, cuando los padres de Sócrates acudieron al oráculo para preguntar sobre la suerte del recién nacido, la pitonisa les ordenó abstenerse de intervenir en la educación del niño lo más posible, pues éste tenía consigo un guía que lo conduciría por su vida hasta la cabal consumación de su destino.¹⁸ Así sin ningún indicio certero sobre la fuente de Plutarco, resulta innegable el paralelismo con el otro famoso oráculo sobre Sócrates contenido en la *Apología*. Hecho que ciertamente sugiere la magnitud e importancia de la influencia de Platón; cosa que no debe extrañar, habiendo sido Plutarco ferviente partidario de las ideas neoplatónicas de su tiempo.

Por otro lado, el antedicho relato, que a simple vista podría pasar por trivial y hasta risible superstición, quizá no lo parecerá tanto a la luz de las palabras citadas a continuación, con las que el estudioso e intérprete Romano Guardini describe una de las imágenes prototípicas más recurrentes y pujantes a lo largo de la historia humana, a saber, la del redentor. Dice el estudioso:

La imagen del salvador tiene sus rasgos fundamentales bien determinados. Su aparición es conmovedora. Tan pronto como se manifiesta, se siente y se sabe que es el Poderoso, el que conmueve al ser, el Dispensador de dicha [...] Su vida culmina en la acción salvadora [...] la acción salvadora consiste en una victoria.

¹⁸ Plu. *de Deo Socratico*, 589e.

Pero esta victoria se paga frecuentemente con la muerte; entonces la acción salvadora es al mismo tiempo destrucción.¹⁹

Si bien el pasaje está referido al terreno del mito y del arquetipo, no por ello deja de saltar a la vista cierta semejanza con la vida y el destino de Sócrates que, al menos de manera indirecta, conocemos a partir de la tradición platónica. En primer lugar, en las palabras recién citadas de Plutarco se identifica ese carácter portentoso que suele ser propio del nacimiento del héroe: la pitonisa conoce de antemano que el destino del niño es grande y que está gobernado por una influencia sobrehumana. En cuanto al papel de salvador, sin duda podría parecer exagerado atribuirle así sin más a un filósofo como Sócrates; pero cualquiera que haya leído el *Fedón* convendrá en que se trata ostensiblemente de un atributo con que Platón quiso adornar a su maestro. En este diálogo de madurez, que será analizado con detenimiento más adelante, se presenta el binomio *salvación-muerte* en el destino de Sócrates; por no decir que Platón hizo de la última conversación filosófica del maestro casi una profecía de la recompensa que le tenía reservada el Hado. La dicha de la que habla Guardini puede identificarse a su vez con la beatitud casi divina que, justamente en la ecuánime actitud de Sócrates ante su muerte, promete la sabiduría.

De manera que tratar de interpretar a Sócrates desde su dimensión simbólica implica necesariamente un acercamiento concienzudo a Platón. En resumidas cuentas, lo más cercano, y sobre todo lo más completo de aquel gran hombre que tenemos hoy día —y hemos tenido por varios siglos— es la descripción contenida en la gran obra artística de un gran pensador. Y aunque ciertamente calificar de artística la obra de Platón es hacer hincapié en sus características literarias —que ya antes fueron señaladas por muchos, mucho más

¹⁹ R. GUARDINI, *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*, Madrid, Rialp, 1948, pp. 87-88.

entendidos²⁰— no podríamos caer en el error de tachar su enfoque de meramente literario, por el hecho de preocuparse más por configurar una especie de personaje antes que retratar al Sócrates de carne y hueso. “La Imagen en cuanto tal —dice Mircea Eliade—, en tanto que haz de significaciones, es lo que es *verdad*, y no *una sola de sus significaciones o uno solo de sus numerosos planos de referencia*.”²¹

En este sentido, quizá sólo sería lícito hablar del carácter literario a la manera en que lo hizo Dante en las postrimerías del medio evo. En un famoso pasaje del *Convite*, el poeta y filósofo florentino atribuye tres niveles de significación a toda expresión escrita, a saber, literal, alegórico y moral. Al encontrar un potencial carácter alegórico en la palabra, reconocía la multiplicidad significativa del símbolo, específicamente del símbolo escrito: con terminología moderna lo llamaríamos *polisemia*. Pero existe todavía un nivel más, el *anagógico*, que Alighieri reservaba estrictamente para la Sagrada Escritura; en éste, incluso se considera una latente revelación espiritual en la palabra escrita, lo que nos habla de una intuición verdaderamente profunda del fenómeno literario. Según Dante, este cuarto sentido “por las cosas significadas significa realidades sublimes de la gloria eterna.”²² En efecto, cabe mencionar que Platón, filósofo y poeta como el otro, también veía en la inspiración poética un *éxtasis divino*. De dichas consideraciones no debe deducirse que hemos de aceptar sin mayor reparo el sistema dantesco: proceder de tal manera sería, cuando no absurdo, por lo menos infructuoso, pues semejante exégesis, como buen producto de su circunstancia, sólo resultaba válida dentro del imaginario, la mentalidad y la ideología medievales.

²⁰ Dice, por ejemplo, el preclaro poeta inglés, Percy B. Shelley: “The distinction between poets and prose writers is a vulgar error... Plato was essentially a poet; the truth and splendor of his imagery and the melody of his language are the most intense that it is possible to conceive.” (apud P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, New York, Arno Press, 1976, pp. 271-272.)

²¹ ELIADE, *Imágenes y símbolos*, p. 15.

²² D. ALIGHIERI, *El Convite en Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores, Cristianos, 1956, p. 730.

En todo caso, es más bien la riqueza interpretativa del símbolo la que ha de rescatarse, según creemos, de la anterior comparación. En última instancia, debemos dirigir la atención hacia *aquello* que ostensiblemente provee de significado al símbolo, sobre todo al que es de dominio colectivo, es decir, las ideas arquetípicas. A éstas la ciencia actual tiende a comprenderlas y explicarlas a partir de un criterio psicológico, que es científico por definición.²³ Pero eso no excluye el que hoy en día se siga reconociendo, como hace tiempo lo hizo Dante a su manera, que “a partir de toda creación espiritual condicionada histórica y estilísticamente, se puede alcanzar el arquetipo.”²⁴ Esto bajo el entendido de que aquello que subyace al acto consciente, o sea, la enorme gama de *lo inconsciente*, también determina al otro en gran medida; de manera que si nos adentramos en esas honduras psicológicas con suficiente sagacidad y apertura, daríamos tal vez con ligeros destellos de una verdad más trascendente. Al respecto, quisiéramos un ilustrativo pasaje, nuevamente de C. G. Jung:

Las ideas arquetípicas se cuentan entre los fundamentos indestructibles de la mente humana. Por mucho que hayan permanecido olvidadas o sepultadas bajo tierra durante un largo período de tiempo, retornan siempre. Y aunque con frecuencia lo hagan bajo extraños ropajes, aprisionados por el corsé de un disfraz subjetivo, o alteradas por deformaciones racionales [...] nunca dejan de regenerarse en figuras siempre nuevas, a la manera de una verdad intemporal e innata a la naturaleza humana.²⁵

Así entonces, el Arte, en tanto que aspira a conmover al hombre en sus más íntimas entrañas, constituye una de las más efectivas vías de manifestación de los arquetipos a la conciencia, y quizá también una de las más transparentes: en efecto, la imaginación, la fantasía y en general todo lo que normalmente se denomina

²³ “Como presupuestos *a priori*, los arquetipos representan un caso especializado, esta vez en el terreno psíquico, de los *pattern of behaviour* familiares para los biólogos, que confieren su naturaleza específica a todos los organismos vivos.” (C. JUNG, *Ensayo de interpretación psicológica...*, p.159.)

²⁴ ELIADE, *op. cit.*, p. 187

²⁵ JUNG, *op. cit.*, p. 142.

‘poético’ son terrenos que se muestran mucho más propicios al pensamiento simbólico. Tomando en cuenta esta observación, se nos despliega una enorme riqueza interpretativa al considerar el tono poético y literario con que Platón aderezó su obra. Antes que tornarse vago o menos riguroso con los variados tonos de discurso que adoptó, el pensamiento del filósofo parece haber adquirido matices lo mismo profundos que deslumbrantes. Resulta en verdad indiscutible aquella nota portentosa que impregna la fecunda imaginación del filósofo, tanto en muchas de sus amenas digresiones alegóricas como en esos mitos de magnitudes cósmicas que adornan sus diálogos de madurez.²⁶ Al igual que muchos otros estudiosos, en este trabajo nos pronunciamos a favor de la opinión que hace de Platón un pedagogo sutilísimo, quien veía en los mitos con que adornaba su doctrina un medio para conseguir una enseñanza integral. En efecto, sirviéndose de esta facultad más bien fabulosa del discurso, el escritor pretende llamar la atención de esa parte del alma que el razonamiento dialéctico no alcanza; busca, pues, completar con la impresión de imágenes el previo fundamento de la argumentación intelectual.²⁷ En su notable estudio sobre los mitos platónicos, el estudioso inglés J. A. Stewart afirma lo siguiente:

The Myth burst in upon the Dialogue with a revelation of something new and strange; the narrow, matter-of-fact, workaday experience, which the argumentative conversation puts in evidence, is suddenly flooded, as it were, and transfused by the inrush of a vast experience, as from another world.²⁸

Y añade más tarde:

²⁶ De los primeros vienen a la mente los ejemplos de la fábula de las cigarras en el *Fedro* o del *excursus* sobre los cisnes en el *Fedón*; mientras que los segundos parecen no necesitar explicación, pues los ejemplos son por demás conocidos: la Atlántida, el Demiurgo, los mitos del Hades... Todos estos sin duda se han convertido en signo distintivo de Platón entre los demás campeones de la filosofía.

²⁷ “Etonnamment substantiels, ses mythes [*sc.* de Platón] parlent à l’intelligence presque autant qu’à l’imagination ou au sentiment, et nous forcent à méditer par les multiples résonances qu’ils éveillent dans notre esprit.” (FRUTIGER, *op. cit.*, p. 267)

²⁸ J. A. STEWART, *The myths of Plato*, Frontwell, Sussex, 1970², Centaur Press LTD, p. 25.

The poet's image, therefore, which began by throwing us into the dream-state, must persist in the state of waking consciousness to which we are now returned, and there, as we look it in the light of common day, amaze us by its resemblance to an archetype seen in the world in which "Time is not".²⁹

Así que el impacto que estos pasajes ficticios y casi lúdicos buscaban suscitar en los oyentes ha de tenerse muy en cuenta, sobre todo cuando va tan de la mano con los contenidos. Mientras que una idea mundana se reviste de palabras trilladas, las sublimes revelaciones del espíritu precisan de un lenguaje aparte. El de la poesía, por ejemplo, siempre ha proveído al entendimiento humano de los recursos y las imágenes necesarias para al menos tratar de balbucir las intuiciones más profundas, inefables y trascendentes de la experiencia humana. Por otro lado, este rasgo poético tan distintivo de la obra platónica nos lleva a hablar de otra dimensión no menos importante de la misma, a saber, la religiosa. "Que Platón era filósofo —dice Guardini— no necesita acentuarse; [...] Pero ha de destacarse ciertamente, ya que resalta a primera vista, que ha sido también el heraldo de una de las actitudes religiosas más espirituales de la historia," aun cuando, como precisa después, "el hecho aparece velado por haber sido religioso en tanto filosófico [...] como supuesto y profundidad de la filosofía."³⁰

Bien vistos, muchos de los puntos capitales del sistema filosófico de Platón presentan características religiosas, entendido el término en su sentido más amplio. De hecho, podríamos aventurarnos a decir que su doctrina de las Ideas tiende en última instancia a esta esfera, pues apunta siempre hacia la sustancia ontológica de las cosas, donde radica su justificación cósmica. En otras palabras, Platón pone constantemente la vista en aquello que hay de absoluto en las cosas existentes, y con esto pretende significar también lo Eterno, Perfecto y Divino de lo que participan. En el ámbito de lo humano, esta búsqueda se corresponde con la

²⁹ *Id., op. cit.*, p. 59.

³⁰ R. GUARDINI, *La muerte de Sócrates*, Buenos Aires, 1997, Emecé, p. 288.

intuición que el hombre tiene de aquello que trasciende su propia condición. A favor de esto puede aducirse que la identificación del alma con las Ideas en el *Fedón* representa el argumento más importante para probar su inmortalidad y su tránsito a un lugar propio de su naturaleza, como se verá más adelante. Por otro lado, hemos de recordar la censura de la poesía en la *República*, mediante la cual Platón pretendía inculcar en los ciudadanos una idea correcta de Dios a través de la poesía. Esto refleja la preocupación del filósofo por que el hombre adquiriera una buena imagen de la divinidad. Por otra parte, el singular referido a la divinidad es del texto mismo y no puede atribuirse a un descuido: en efecto, una de las más pujantes características de la religiosidad platónica es la tendencia al monoteísmo, así como la identificación de este Dios único con la Idea absoluta del Bien: “¿Acaso no es Dios esencialmente bueno —pregunta Sócrates— y así ha de describirse?”³¹

Por otra parte, como trataremos con más detalle a lo largo de este estudio, una atmósfera de evidentes tintes religiosos —diríamos nuevamente *numinosos*— impregna la narración que hizo el discípulo del proceso y la muerte de su maestro. Ya desde la acusación el asunto se había situado en terreno religioso, dada la enconada polémica que suscitó la peculiar posición de Sócrates al respecto. En su relación de los hechos, sin embargo, Platón va todavía más lejos, pues hace hablar al mismo Apolo a través de su oráculo, introduce al *daimon* como juez tácito de la escena y adorna la postrera charla del maestro con frecuentes alusiones a ritos y misterios. Al final del *Critón*, Sócrates deja ver el profundo entusiasmo que le provoca saber que está obrando conforme la voluntad de Apolo al no evadir la sentencia de muerte: “¡Vamos, pues, Critón, procedamos por esta vía, puesto que

³¹ “Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτως;” [R. II 379b]

es la que el dios indica.”³² Considerado esto, podemos sospechar que no en vano la conversación con Eutifrón, proemio de toda la tragedia, gira en torno a la piedad y la relación de los hombres con los dioses.

No obstante, como norma de procedimiento es oportuno aclarar que por religión no entendemos meramente el conjunto institucionalizado de ritos, normas y nociones organizadas y reguladas por un organismo oficial. Por el contrario, en este estudio utilizamos el término para referirnos a todo un conjunto de actitudes propiamente humanas, que tienen presumiblemente sus raíces en la *psique* individual. De hecho, debe pensarse que estos contenidos sólo a partir de la individualidad llegan a adquirir magnitudes culturales y sociales, y no a la inversa. Prueba de ello son los lazos comunes que permiten equiparar religiones de las más distintas índoles, épocas y latitudes. Con esto tratamos de subrayar el hecho de que la religión, como producto cultural de manifestación colectiva, responde siempre a una necesidad de la configuración psicológica del hombre, a saber, la aspiración al Absoluto. Qué tanto esta necesidad quede satisfecha por nociones supersticiosas más bien rudimentarias es un problema del que no podemos ocuparnos aquí, si bien sus implicaciones no dejan de echar algo de luz sobre el asunto de fondo. En relación al pensamiento religioso Jung apunta lo siguiente:

[...] se destaca el hecho psicológico de que los símbolos religiosos difícilmente pueden ser ideados por la inteligencia. No proceden del cerebro, sino de otra parte, tal vez del corazón, pero de todos modos de un estrato psicológico profundo que se parece poco a poco a la conciencia, la cual siempre se halla en la superficie. Por eso los símbolos religiosos sólo tienen el evidente carácter de “revelaciones”, es decir, son generalmente productos espontáneos de la actividad inconsciente del alma; no han sido ideados, sino que se han ido formando y creciendo igual que plantas en el transcurso de milenios, en forma de revelaciones naturales del alma de la humanidad.³³

³² “ἕα τοίνυν, ὦ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτη, ἐπειδὴ ταύτη ὁ θεὸς ὑφηγεῖται.” [Cri. 54 e]

³³ C. G. JUNG, ‘Alma y muerte’ en *Realidad del alma*, Buenos Aires, 1968⁴, Editorial Losada, p. 144.

En el caso de Platón, la preocupación religiosa se expresa de manera práctica en cierto *cuidado del alma*. Ya en el *Critón* pregunta Sócrates: “¿Acaso hemos de vivir con esa parte nuestra ya corrompida, a la que lo injusto estropea pero para la que lo justo resulta provechoso? ¿O consideramos que esa es peor que el cuerpo?”³⁴ Y si bien todavía no está tan marcada la contraposición entre cuerpo y alma como lo estará después en el *Fedón*, ya todo el peso de la búsqueda de la Ideas de Belleza, Bondad y Justicia está puesto en el alma, dado que su naturaleza es afín a la de los objetos a los que aspira. En definitiva, sólo al alma pueden revelársele estos conceptos universales y eternos. A este respecto, en la carta séptima —considerada generalmente auténtica— está contenida una imagen, por demás conocida, que puede darnos la pauta para hablar justamente de una ‘revelación’:

ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

A partir de una prolongada frecuentación del asunto y de la coexistencia, de pronto, como una luz encendida desde un fuego que brotó, se genera en el alma [sc. la filosofía] y desde entonces se nutre a sí misma. [*Ep.* VII 341c-d]

Según palabras del mismo Platón, toda su doctrina escrita no constituye sino una suerte de ejercicio preliminar a otra enseñanza, la más profunda y verdadera. De hecho, todo intento de transmitir ésta mediante la palabra resultaría completamente vano, tal y como sucede con el símbolo religioso de orden supra-intelectual mencionado por Jung en la cita anterior. Y si bien toca a otros mucho más entendidos indagar la naturaleza de la llamada *doctrina no escrita* de Platón —cuestión que ha venido despertando el interés de no pocos estudiosos³⁵— nosotros nos limitamos aquí a apuntar una posible semejanza con algún

³⁴ “ἀλλὰ μετ’ ἐκείνου ἄρ’ ἡμῖν βιωτὸν διεφθαρμένου, ὧ τὸ ἄδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησιν; ἢ φαυλότερον ἡγούμεθα εἶναι τοῦ σώματος ἐκεῖνο...;” [*Cri.* 47e]

³⁵ Cfr. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre : Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart, 1963, Klett.

conocimiento de características arquetípicas. En la progresión que traza el filósofo para la adquisición del conocimiento más profundo, este puede nuevamente ser identificado con el arquetipo, puesto que es *aquello* que existe detrás de la imagen e incluso detrás del conocimiento mismo:

Ἔστιν τῶν ὄντων ἑκάστω, δι' ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ' αὐτή--πέμπτον δ' αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὄν--ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη.

Hay tres elementos para cada una de las cosas existentes a través de los cuales es necesario que se produzca el conocimiento; el cuarto es el conocimiento mismo (hay que considerar como quinto a la misma cosa que existe, que ciertamente es cognoscible y existe en verdad). El primero es el nombre; el segundo, el concepto; el tercero, la imagen; el cuarto, el conocimiento. [Ep.VII 342a-b]

Asimismo, se verifica una persistencia milenaria de las 'revelaciones' arquetípicas anunciadas, por así decirlo, en la doctrina de Platón, con lo que nuevamente podemos identificarlas con los símbolos definidos por el psicólogo suizo. Por una parte, además de echar mano de los símbolos religiosos que la ideología popular griega ponía a su alcance,³⁶ en muchos puntos Platón encuentra un ancestral venero de inspiración en las doctrinas órfico-pitagóricas que nutrieron con especial vigor la mayoría de las aspiraciones místicas del pueblo griego. Es digna de notarse la observación de Guardini al respecto:

A la fundamentación filosófica de la existencia debía también corresponder una religiosa. Ni Sócrates ni Platón anunciaron nuevos númenes, pero los antiguos recibieron de ellos un carácter distinto.³⁷

³⁶ En lo que atañe a la religiosidad, Rohde dice lo siguiente de los pensadores griegos en general: "Estos pensadores [sc. Píndaro, los trágicos, los filósofos, Platón y los neo-platónicos] no sólo se hallan relacionados con la religión popular, sino que ellos mismos crean religión; sus obras y sus hechos religiosos, en la medida en que tienen algo que ver con la religión del alma [...] Son —y lo mismo podemos decir de la órfica, de los intentos de *katharmai*, etc. — conatos de una religión que llamaríamos reflexiva y sistematizada, formada a base de la religión popular, pero que no ha conducido (como en Persia, la India, entre los judíos, etc.) a un tipo secundario de religión plenamente desarrollado... La religión popular no llega a desaparecer, sobre todo en Grecia." (E. ROHDE, en una carta a Cursium, *apud* 'Introducción' en *Psyche*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. XXVI.)

³⁷ GUARDINI, *op.cit.*, p. 297.

II. LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL SÓCRATES PLATÓNICO

Sin duda una de las primeras impresiones que deja la obra de Platón a todo aquel que se adentra en ella es la de monumentalidad. El pensamiento del filósofo se erige como un portentoso edificio consagrado a algunas de las más nobles aspiraciones del ser humano, a saber, la pasión por la belleza y el amor por la sabiduría. Virtudes ambas que afloraron tan magnífica y entusiastamente en el espíritu de los antiguos griegos. En la perspectiva de Platón, que en modo alguno desmerece de la Musa, la deslumbrante y equilibrada forma griega se compagina con una búsqueda —casi una exigencia— de totalidad. Se percibe por doquier la aspiración de unir con lazos sutiles los distintos fenómenos del universo y acomodar su explicación dentro de una unidad indisoluble. Ese profundo anhelo de absoluto, tan griego pero a la vez tan característicamente platónico, lo impulsó hasta las últimas fronteras de la comprensión humana. En otras palabras, podríamos decir que, además de filosofía, Platón se ocupó en elaborar todo un sistema cosmológico.

Para nuestro gusto, una frase recogida a lo largo de la investigación define esto certera y casi axiomáticamente: “Plato clothed in a Greek dress the common instincts of humanity.”¹ Es de notarse lo del instinto, pues sugiere —y acertadamente, nos parece— que la relevancia del filósofo enraíza en la naturaleza misma del hombre, que no en la mera aquiescencia de la tradición, como bien podría pensarse. Es a esto, pues, a lo que debe atribuirse la inmortalidad que se granjeó en la cultura occidental: si se le ha leído durante casi veinticinco siglos, seguramente se debe a que hay *algo* en su obra capaz de hablar a tantas generaciones; si se le ha admirado, es por su manera de abordar ese *algo* y por su

¹ B. F. WESTCOTT, *Religious thought in the West*, p. 93 *apud* STEWART, *op. cit.*, p. 89.

aspiración a comprenderlo en sus más amplios confines. Y, en efecto, los naturales y soberbios encantos de esos *mantos griegos* nunca han sido realmente destronados del gusto occidental; por el contrario, su vivacidad, su esteticismo, su lúcido intelecto y su humana heroicidad son cosas que alimentan todavía en gran medida nuestra sensibilidad moderna.

Ahora bien, para hacerle justicia a este pilar del pensamiento resulta necesario entender la integridad del *Corpus Platonicum* como algo que trasciende el mero intelectualismo, pues ese *instinto común* implica mucho más que sólo raciocinio. Como bien se dice, todo buen artista, para serlo, debe antes haber creado un mundo propio, lo cual se corrobora a todas luces en el caso de Platón. Cada uno de los elementos de su doctrina constituye un eslabón imprescindible para la concatenación de ese cosmos articulado y equilibrado que es su aparato filosófico. Aquí hay que ver quizá al Platón poeta, que quiso hacer de su arte un reflejo del universo. En su concepción del mundo, el Platón filósofo trazó una columna de un extremo a otro del sistema, a saber, la naturaleza sensible y la realidad trascendente. Ésta última, sobra decirlo, aparece representada allí por el conocido mundo de las Ideas, hacia donde Platón frecuentemente dirigió sus reflexiones. Como humanista que era, en el centro de todo colocó al ser humano, en quien había visto confluir esos dos polos opuestos. El hombre al que aspira la filosofía de Platón —dice Guardini— es el “hombre íntegro, sólo que su totalidad es realizada en un juego contrapuntístico de elementos y actos.”² Las dos melodías del contrapunto son, efectivamente, las dos direcciones de la bifurcación cardinal del pensamiento platónico, a saber, lo sensible y lo inteligible. La intuición de esta dualidad, por cierto, es común a la mayoría de los pensadores griegos, como

² GUARDINI, *op. cit.*, p. 231.

atestigua el afán por encontrar el elemento primigenio, inmutable y eterno (*arjê*), en contraposición a la mudable condición del universo.

Pero dadas la sincera aversión de Platón hacia el dogmatismo y las muchas vicisitudes de su vida de incansable búsqueda y acusado idealismo, esta majestuosa edificación puede no haber quedado exenta de ambivalencias e inclusive contradicciones. Lo cual, por otro lado, no excluye de ninguna manera el manifiesto afán intelectual de aprehender y ordenar la totalidad. Al final, el sustento de la filosofía no depende tanto de una coherencia perfecta cuanto de la firmeza de su pensamiento. En todo caso, lo dicho anteriormente sobre el ser humano se verifica como una constante de la visión platónica; constante que, paradójicamente, implica dinamismo y cambio perpetuos. El germen de esta actitud quizá pueda remontarse a Sócrates mismo, cuyo interés por los asuntos humanos le granjeó el mote de 'padre de la ética'. Sin duda Sócrates fue otro gran humanista, ocupado siempre en hallar la medida justa para el hombre, en reconocer humildemente su propia insignificancia y en entender su propia naturaleza, para, en consecuencia, intentar dominarla y volverse su verdadero dueño. En el discípulo esa inquietud se tradujo particularmente en un afán por buscar y entender el lugar del hombre dentro de esa *machina mundi*, resultado de su constante trabajo de imaginación, inteligencia e intuición.

Pero entonces, ¿cuál es la respuesta que nuestro filósofo dio, o al menos delineó, para esa capital interrogante del ser humano? En principio, podemos afirmar que el modelo de hombre que propuso, siempre estuvo fundado en una decidida y abnegada entrega a la filosofía, es decir, a un vibrante anhelo de sabiduría. Considerando la sede intermedia en la que está el ser humano, se entiende mejor el papel de la filosofía: es gracias a esa encendida búsqueda que el alma logra elevar su atención hacia el mundo de las Ideas, cosa que no significa

sino una realidad trascendente. De allí también la equivalencia socrático-platónica de virtud y conocimiento, pues, en efecto, esto implica que la contemplación de las Ideas se traduce inmediatamente en asimilación y, por ende, en su realización material. Al hacerlo, el hombre actúa conforme a lo único que puede considerarse real, justo y excelente, es decir, la más pura esencia del Ser. Sobra decir que en la obra de Platón el filósofo por antonomasia es Sócrates; él es, diríamos, su héroe y protagonista. Lo anterior nos lleva a pensar que para Platón su maestro funge como paradigma del hombre perfecto, completo y excelente. A propósito de esto, las palabras de Guardini nos parecen mucho más explicativas:

Ésta [sc. la cosmovisión filosófica de Platón] le muestra cómo lo perfecto se halla en la existencia humana ligado por todas partes con la inestabilidad terrena, y lo absoluto penetrado continuamente por lo relativo. Pero su sentido dramático le permitirá advertir las posibilidades que le brinda la figura de Sócrates para la representación del juego de estos poderes y del camino ascendente que se abre a partir de dicho juego.³

Al presentárnoslo como “el mejor de los hombres, y sobre todo el más sabio y más justo”⁴ Platón le otorga atributos de suma importancia para la sociedad ateniense de aquella época, ilustrada y orgullosa, ávida de ciencia y de una virtud muy particular, la de lo bello y lo bueno (*kalokagathon*). Esto nos da pauta para sospechar, como explicamos en el capítulo precedente, que en su mente Sócrates se haya convertido en un imán de conceptos ciertamente elevados, que en este caso venían dotados de una fuerza especial, proveniente del espíritu socrático.⁵ Al final, como puede llegar a suceder en todo proceso de creación intelectual, la constante fusión de esos conceptos en la misma figura llevaron, consciente o inconscientemente, a la conformación de un arquetipo o, mejor dicho, de la

³ GUARDINI, *op. cit.*, pp. 29 y 30.

⁴ “... τῶν τότε ὄντων ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου.” [*Phd.* 118a]

⁵ *Vide supra*, I, p. 5.

máscara de uno.⁶ De esta manera, analizar la figura de Sócrates en Platón se muestra sin lugar a dudas apremiante, pues promete ayudar al esclarecimiento de lo que acaso sea la piedra angular del universo platónico. Por lo demás, no debe sorprender que el discípulo haya tenido semejante apreciación de su maestro. Despojándonos del velo frío e imparcial con que el tiempo ha cubierto nuestro juicio, no podemos dejar de percibir e incluso de compartir la profunda e indeleble impronta que la personalidad del maestro y su destino dejaron en el discípulo. Tratemos de imaginar la enorme simpatía que Sócrates, con la afabilidad de su trato y la brillantez de su espíritu, habrá suscitado en un joven aristócrata que ya desde temprana edad era proclive a las especulaciones del espíritu. Cómo se le habrá encendido ese gusto tan ateniense por la competencia al presenciar las ágiles y mordaces conversaciones con que el viejo sabio vencía a sus interlocutores, como un pugilista a su aturdido contrincante; cuánto provecho y cuántos consejos habrá recibido del propio maestro, que era también su amigo; en fin, cuán iluminado se habrá visto el joven Platón mientras pudo gozar de compañía tan noble y excelente. Considerando esto, no cuesta mucho pensar que la influencia del maestro sobre su alma haya sido honda y duradera. Por otro lado, pensar en la asimilación de Sócrates a una figura arquetípica nos permite observar el problema desde un punto de vista más amplio, que trascienda la particularidad del caso individual, en busca de elementos más universales que puedan estar presentes en él. En otras palabras, nos permite ver en Sócrates un medio a través del cual Platón pudo apropiarse y expresar a su manera ciertas intuiciones que son patrimonio común de toda la humanidad.

⁶ A este respecto dice Jung, con asentimiento absoluto de nuestra parte: “La extraordinaria genialidad de este pensador no admite dudas para nosotros, pero no es motivo suficiente para presuponer o concluir que Platón fuera consciente de todos sus pensamientos sin excepción.” (JUNG, *Ensayo de interpretación psicológica...*, p. 140.)

Ahora bien, la importancia del papel de Sócrates en los diálogos se evidencia incluso desde un acercamiento meramente literario a la obra de Platón. Como es sabido, la Antigüedad conocía muy bien el valor de los ejemplos: eran un recurso retórico empleado profusamente y los había para toda ocasión, tanto dignos de elogio como blancos de vituperio. Cada uno de ellos, esculpido en la memoria de la colectividad, ofrecía materia de discusión y reflexión cívica y moral, por mencionar sólo sus alcances más evidentes. Dentro de un discurso, la mención de un ejemplo servía de cierto modo para atraer el ánimo del auditorio hacia el asunto no ya con la mera palabra, sino con toda la pujanza y veracidad de los hechos. *Verba movent, exempla trahunt*, dice un difundido proverbio latino. Así pues, podría decirse que Sócrates desempeña un papel ejemplar en los diálogos, con la salvedad de que su mención no sirve al discurso de manera circunstancial, sino que ideas y acción confluyen poderosamente en su persona. Se trata, para ser más exactos, de un ejemplo que actúa de manera total y constante, de un personaje ideal. Por otro lado, no hemos de olvidar en modo alguno el valor dramático de los diálogos y el efecto que con éstos pretendía lograr el autor, tal y como explica aquí Maïer:

La persona di Socrate non è soltanto una figura scenica, non è soltanto il dirigente del dialogo, in cui si svolgono pensieri socratici o platonici: anzi la sua personalità e la sua dialettica debbono operare direttamente, debbono eccitare a tener desta nei lettori la meditazione morale, così come aveva fatto in vita il Maestro.⁷

Por consiguiente, el rol estelar de Sócrates es el del intermediario que revela o, mejor dicho, hace recordar a sus interlocutores la verdad ontológica; en otras palabras, les hace dirigir la mirada hacia lo más alto, que la mayoría de las veces pasa inadvertido. Su instrumento es la dialéctica; e incluso más, pues, bien visto, dentro del elenco de los diálogos, Sócrates es presentado como la encarnación

⁷ MAÏER, *op. cit.* p. 127.

misma del ejercicio dialéctico, cuya potencia tiene un eco en el espectador, sea lector o escucha. Pues es de suponerse que estos dramas filosóficos hayan sido ideados para escenificarse a la par en los adentros de los espectadores.

Con todo, al considerar de esta manera el papel de Sócrates hemos de cuidarnos a toda costa de no caer en una sobrevaloración del texto. De ninguna manera podríamos pensar que Platón pretendiera que la sola lectura de los diálogos, por la dinámica que suscitan en el intelecto de quien la sigue, fuera por sí misma suficiente para la adquisición de la esencia de los conocimientos. Como advertimos en el capítulo anterior, el mismo Platón sostenía acerca de toda su obra escrita que no era otra cosa sino los preliminares para una doctrina ulterior y trascendente, misma que es lícito identificar con la llamada 'doctrina no escrita'.⁸ Debemos pensar que, en primera instancia, el estudio de estos ejercicios escritos, pero principalmente la convivencia directa entre el pedagogo y el alumno están encaminados a producir el efecto culminante buscado por la filosofía platónica, a saber, el alumbramiento de un *arquetipo* en el alma del alumno. En el *Simposio*, el filósofo hace insinuar a la enigmática Diótima algo parecido: "Al estar en contacto con lo bello y al convivir con ello, el filósofo da a luz y engendra aquello que ya antes albergaba en su seno."⁹ Pero aquí se vuelve imperioso definir qué conceptos contiene el arquetipo que trata de cultivar la filosofía de Platón. La respuesta no es breve ni sencilla de formular, pero para ensayarla es necesario admitir que Sócrates funcionó de alguna manera como máscara para dicha figura arquetípica.

Para esbozar, pues, el papel del sabio en los diálogos, hemos de señalar primeramente el dinamismo, la búsqueda y el impulso ascendente que son su nota distintiva. A lo largo de su obra, Platón describió a menudo el efecto que Sócrates

⁸ Cfr. GAISER, *op. cit.*

⁹ "ἀπτόμενος γὰρ οἶμαι τοῦ καλοῦ καὶ ὁμιλῶν αὐτῷ, ἃ πάλαι ἐκύει, τίκτει καὶ γεννᾷ." [*Smp.* 209c]

causaba en los demás como el piquete de un animal. Es de notar que Platón no haya pasado por alto esta cualidad irritante de la labor de su maestro, de la cual sin duda sus enemigos obtuvieron suficiente motivo para acusarlo y su jurado para condenarlo.¹⁰ En su momento se tratará detalladamente este conflicto; por lo pronto sólo nos interesa rescatar el impulso de esta incitación a filosofar, es decir, a amar la sabiduría. Y aquí el amor es de capital importancia, pues esta clase de amor implica por naturaleza la carencia de lo amado, de allí que lo desee con vehemencia —algo que también se lee en el *Simposio*.¹¹ *Amor enim ipse non quiescit, nisi in amato*, como reza un tratado medieval.¹² Así que la actividad a la que Sócrates exhorta debe admitirse como virtualmente interminable, al menos para la condición humana. Esto da razón del estilo *aporético* de los primeros diálogos: en el *Menón* o el *Eutifrón*, por ejemplo, se pasa revista a varias definiciones de virtud y piedad respectivamente, sin alcanzar en ninguno de los dos una verdadera conclusión. Los razonamientos de estos primeros escritos, que la crítica tiene por los más socráticos, se tejen alrededor de un punto medio entre la opinión y la verdad (*doxa* y *aletheia*). Su pujanza se genera a partir de ese conflicto y se traduce en movimiento perpetuo. Es en ese punto de encuentro donde el personaje en cuestión tiene su lugar correspondiente: allí se mantiene activo en su función

¹⁰ Si se nos concede una breve digresión, hemos de anotar que nada nos impide pensar que el pueblo ateniense, al fallar en contra de Sócrates, lo único que buscara fuera acallar su conciencia. Si tal es el caso, ¡Qué feliz estadística la que nos presenta Platón! Pues, en verdad, ¿cuánto no se ha ganado ya si el juicio se ha perdido por dos votos? Una sociedad en la que la mitad de las personas puede optar conscientemente por lo justo avanza sin duda por un sendero prometedor. Lo verdaderamente importante, empero, es preguntarnos por cuántos votos pierde actualmente la Justicia.

¹¹ “Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὁ μὴ ἔχει καὶ ὁ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὐκ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ’ ἅττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν;” (Tanto éste como cualquier otro que desee, ¿acaso no desea lo que no está a su disposición ni presente, y lo que no tiene y lo que él mismo no es y de lo que está falto? ¿No son tales las cosas de las que hay deseo y amor?) [Smp. 200e]

¹² *De adhaerendo Deo*, XII, posiblemente escrito por Alberto Magno.

mediadora, como si necesitara del fértil pero violento encuentro de ambas percepciones humanas, de lo sensible y lo inteligible.

En justamente en la *Apología* donde Sócrates confiesa que su misión consiste en inquirir sobre cualquier cosa si se hace bien o no, y en buscar la virtud (que equivale a decir verdad) sobre cualquier otro asunto, pues, como bellamente afirma:

τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος. ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ

Éste resulta ser el mayor bien para el hombre: conversar cada día sobre la virtud y las otras cosas sobre las que me han escuchado discurrir, examinándome a mí mismo y a los demás. Una vida no sujeta a examen no ha de ser vivida por el hombre. [*Ap.* 38a]

En diálogos posteriores, específicamente en el *Fedro*, esta dinámica aparece bajo la forma de la dialéctica, ejercicio intelectual del que ha de servirse el orador para emanciparse de las falsas opiniones:

οὐκοῦν τὸν μέλλοντα τέχνην ῥητορικὴν μετιέναι πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῶ διηρησθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἶδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή.

Por consiguiente, es necesario que quien tiene intención de participar del arte retórica debe primero distinguir esto con un método, y comprender el carácter propio de cada una de las dos nociones, tanto de aquella en la que la muchedumbre necesariamente divaga cuanto de aquella en la que no lo hace. [*Phdr.* 263b]

Conforme a los valores en juego en la filosofía platónica, la aplicación de dicho método equivale a una técnica de elevación del alma con miras a volver a ese lugar donde moraba antes de caer en el mundo sensible, es decir, el lugar de las Ideas supracelestes, que es más verdadero y mejor que sus antípodas terrestres. Pero no hemos de olvidar que esta elevación es a la vez un ahondamiento en el alma con el propósito de sacar a la luz las Ideas o, dicho con más propiedad, el recuerdo de las mismas. Este es justamente el objetivo fundamental de la famosa *mayéutica* de

Sócrates.¹³ Cuando en el diálogo antes citado la motivación de tal ejercicio se coloca en la esfera de lo divino, queda efectivamente establecida su relación con lo trascendente y podríamos incluso decir que con lo arquetípico:¹⁴

ταῦτα δὲ οὐ μὴ ποτε κτήσεται ἄνευ πολλῆς πραγματείας· ἦν οὐχ ἔνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σὺφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν.

Pero esta arte [sc. la dialéctica] nunca se consigue sin mucha aplicación, esfuerzo que el hombre prudente no debe realizar con el fin de hablar u obrar frente a los hombres, sino para poder decir cosas agradables a los dioses y hacer todo de manera agradable a éstos, en la medida de lo posible. [*Phdr.* 273e]

En este sentido, el diálogo *Eutifrón* contiene una certera descripción del maestro, la cual, aunque se antoja aún algo inmadura, perfila ya las directrices que seguirá en el desarrollo ulterior de la obra platónica, por no mencionar que se puede identificar verosímelmente con el Sócrates histórico. De hecho, ese imbatible afán por llegar a una definición de piedad lo más completa posible —esfuerzo que también le distingue Aristóteles— obedece a la ya mencionada actitud mediadora, pues en la medida en que mejor conozca el concepto, más capacitado se estará para actuar en consecuencia. El planteamiento de este diálogo es significativo, pues avista un concepto que desafía la concepción común que se tiene de la moral humana. En él, Sócrates, que iba a leer la acusación hecha por Meleto en el tribunal, se encuentra con un famoso adivino de Atenas, Eutifrón, quien está por acusar a su vez al autor indirecto de un homicidio, que resulta ser su padre. Sócrates, como era su costumbre, duda de tan perentoria resolución y de inmediato empieza a aguijonear con sus preguntas. En definitiva, el picapedrero sugiere al augur que

¹³ Recordemos el hecho sugerente de que Sócrates asimiló su método de preguntas y respuestas al ver repetidamente a su madre realizar sus labores de partera. En efecto, si la filosofía es la medicina del alma, la mayéutica corresponde a su obstetricia.

¹⁴ *Vide supra*, I. Cfr. JUNG, “Ensayo de interpretación...”, p. 166.: “Psicológicamente el dominio divino ‘divino’ da comienzo tan pronto como se cruzan los límites de la conciencia, pues, fuera de ellos, el hombre se halla a merced del orden natural tanto para bien como para mal. Los símbolos de la totalidad que salen a su encuentro desde allí son bautizados por él con nombres que varían dependiendo de la época y el lugar.”

quizá está errado, pues corre el riesgo de errar por actuar conforme a una noción de piedad insuficiente. Así que el error de Eutifrón es pretender reducir la Idea y toda su inmensidad significativa a un concepto preestablecido, insuficiente y obsoleto.

Por otro lado, denunciar el error de la opinión y vislumbrar, aunque sea lejanamente, lo que el hombre se olvida de buscar, sea por pereza o formalismo: tal es la consigna de Sócrates. Además, es su misma naturaleza la que lo dirige a la verdad; es un filósofo nato, como se lo escuchamos confesar ante Eutifrón: “Pero nada me resulta más agradable, a menos que resulte ser verdad.”¹⁵ Como era de esperarse, aquí también levanta la vista muy alto y hace que esa verdad se remonte hasta su primera fuente, a saber, la divinidad: “Pues no tenemos nada bueno que no nos otorguen ellos [sc. los dioses]”¹⁶. Mediante sus incansables pesquisas Sócrates parece ensayar una muy particular y complicada suerte de adivinación, que consiste en hallar la voluntad divina (que en su pensamiento se traduce en ‘verdad’) y hacerla manifiesta. En esto no hay diferencia entre él y su interlocutor: a Eutifrón, como augur que es, no se le escapa la importancia de mostrarse obsequioso con los dioses. El problema es que piensa hacerlo a través de una opinión que amenaza con ahogar y petrificar el valor esencial en que debe estar fundada la reverencia a los dioses. Ayudadas de su agudeza dialéctica, las visiones de Sócrates avanzan con la certeza de la razón, pero sobre todo contagiadas de un entusiasmo que les impide aceptar por mera conveniencia una opinión cualquiera.

Por el escenario donde tiene lugar (ante el tribunal a al que Sócrates había acudido para leer la acusación que se le imputaba), este diálogo de juventud puede considerarse un modesto proemio a la tragedia inminente. Desde esta perspectiva,

¹⁵ “ἀλλ’ οὐδὲν ἥδιον ἔμοιγε, εἰ μὴ τυγχάνει ἀληθὲς ὄν.” [*Euthphr.* 14e]

¹⁶ “οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἐστὶν ἀγαθὸν ὅτι ἂν μὴ ἐκεῖνοι [sc. los dioses] δῶσιν.” [*Euthphr.* 15a]

el hecho de que sea justamente la piedad y no otro el concepto discutido se vuelve revelador, y no sólo por la evidente relación que se establece con el proceso de Sócrates, que, al menos formalmente, se justificó por un conflicto de índole religiosa. En realidad, lo que hemos tratado de ilustrar es que el quehacer filosófico y la propia dialéctica son presentados como la más perfecta manifestación de la piedad, en tanto que el deseo de apegarse al recto y verdadero dictamen de la divinidad se corresponde con la búsqueda constante de la Idea, cuya esencia, como más tarde concluiría Platón, es divina puesto que también es imperecedera y absoluta. Bajo este entendido, el discípulo representó la labor del maestro como una misión divina, anunciada por el oráculo y guiada abiertamente por el numen en cada uno de sus pasos.¹⁷ Pero desde el punto de vista psicológico, puede decirse que todos los dioses son internos, en tanto que dependen de nociones y arquetipos; y para Sócrates está claro que la divinidad se identifica con una idea de totalidad, trascendencia y absoluto. Así pues, no obstante la sensación de que el diálogo es un torbellino que mucho agita pero nada asienta, la solución al problema, aunque velada, aparece desde el inicio en el comportamiento de Sócrates: Se trata de comprender el designio divino y actuar en consonancia; en otras palabras, buscar la Idea intrínseca a través de la *mayéutica* y someterse a ella.

Ahora bien, hemos tratado de insistir en que al hablar del arquetipo debe entenderse un concepto común a la humanidad entera, que enraíza en la naturaleza humana de manera profunda. En definitiva, podría decirse que se trata de vasos comunicantes que unen de forma casi latente a las distintas culturas de la humanidad. Una noción que no logre verificarse en varias tradiciones culturales, aunque sea con rasgos particulares muy marcados, difícilmente podría tenerse por arquetipo. Cuando mucho se trataría de un concepto propio de una ideología local,

¹⁷ *Vide infra*, III.

pero de ninguna manera podría situarse dentro del plano de lo inherente a la psicología humana ni tenerse por algo que trascienda la circunstancia individual de la *psique*, no obstante sea compartido por más de una persona. Dicho en otros términos, no podría ser considerado como un contenido del *inconsciente colectivo*. Bien dice Eliade que las culturas, a pesar de estar determinadas por un carácter autóctono, “son comparables sobre el nivel de las Imágenes y de los símbolos”.¹⁸ Si esto es así, se vuelve apremiante para este estudio prestar atención a otras tradiciones, aunque sea de manera esporádica, en busca de símbolos similares que arrojen alguna luz sobre el concepto arquetípico que nos interesa. En caso de encontrarlos, podríamos alcanzar a vislumbrar aquello que hay de más universal en el pensamiento de Platón, y también de más verdadero, puesto que logra superar su circunstancia particular para aproximarse a procesos e intuiciones propias de la especie humana en su conjunto. En cuanto a la noción del intermediario que hemos venido esbozando hasta ahora, la búsqueda de ninguna manera resulta infructuosa, desde el principio fundamental de que, en un ámbito mitológico, prácticamente cualquier héroe es un intermediario: no es fortuito el que la mayoría provenga de la unión de un dios y un mortal.

En relación a este mismo asunto, también valdría la pena dedicar unas pocas líneas a un viejo símbolo hebreo que, si bien es de naturaleza mucho más abstracta, resulta de no poca utilidad en la presente exposición. En efecto, los cabalistas judíos dividen el universo en diez planos o niveles de emanación sucesivos, que se cuentan desde la esfera de las emanaciones puras (semejantes a las Ideas platónicas) hasta el plano de la manifestación material. Este camino de diez grados para *llegar a ser* en el mundo sensible es representado por un mapa simbólico conocido como el *Etz HaChayim* o *Árbol de la vida*. Este es una especie de escalera

¹⁸ ELIADE, *Imágenes y símbolos*, p. 186.

dividida en tres columnas, sobre las cuales se despliegan las diez esferas (*sephirot*) de las que está compuesto el árbol, cada en su justo lugar, atendiendo a sus propiedades y al grado de manifestación en que se encuentra. Asimismo existe un minucioso equilibrio entre ellas, derivado de los vínculos que pueden establecerse entre unas y otras.

De las diez nos interesa especialmente una, de nombre *Tipharet* (adorno o belleza, en hebreo) que está situada justo en el centro de la columna media, conectada hacia arriba directamente con la más alta, fuente y fin de todo el resto, *Kether* o la corona; y, abajo, con *Yesod*, que significa fundación y representa una especie de vestíbulo del mundo material donde todo flujo espiritual adopta una forma definida. En el ámbito de la psicología humana, ésta puede identificarse justamente con ese fundamento de la conciencia que hoy en día solemos denominar *inconsciente*, donde se fraguan los contenidos psíquicos antes de salir a la luz de la conciencia. Así pues, *Tipharet* está colocada en un punto medio entre lo alto y lo bajo, la emanación y la forma, Dios y la creación. Es justamente en ella que la fuerza espiritual se transforma mediante un sacrificio en pos de su materialización; además, es a través de ella que el hombre —cuyo camino propio es el del pilar del centro— puede aspirar a una conexión con *Kether* desde su sede terrenal. No es de extrañarse que los cabalistas cristianos hayan visto en esta *sephira* un símbolo de Cristo, sustento del universo e intermediario entre el Padre (*Kether*) y el Espíritu Santo (*Yesod*). El esoterismo cristiano utilizaba como justificación de esta creencia ciertas palabras de Jesús en el *Evangelio de Juan*, por demás conocidas: “Yo soy el camino, la verdad y la vida: nadie va al padre sino a través de mí.”¹⁹ Dicho lo anterior, nos parece que el paralelismo entre la figura de Sócrates y *Tipharet* aparece bien justificado y evidente, en tanto que aquella tiene

¹⁹ “Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ.”
[*Johan*. XIV, 6]

en la filosofía platónica un papel mediador entre el mundo de las Ideas y el del devenir. Pero la comparación revela también otro hecho, que quizá sea de mayor relevancia: la aparición de conceptos afines en culturas distintas.

En otro pasaje, contenido en el libro VII de la *República*, el filósofo nos ofrece una faceta distinta de la misma cuestión: se trata de la conocida alegoría de la caverna, en la que Sócrates (o más bien Platón, de quien aquél es aquí portavoz) describe la liberación y el consiguiente ascenso del sabio desde las profundidades de la apariencia hasta la contemplación de la Verdad. En el texto, Sócrates invita a su interlocutor a imaginar una cueva donde los hombres, encadenados de manera que no puedan ver el exterior, se entretienen toda su vida con las sombras que ven proyectadas en el fondo de su prisión. En esta alegoría del mundo, el filósofo, tras liberarse de las cadenas que lo mantenían atado y engañado, avanza por un sendero escabroso hasta el mundo exterior, donde, tras una paulatina y dolorosa adaptación al resplandor del sol, reconoce a éste como fuente y causa de todas las cosas que abajo percibía sólo parcial y falazmente. Leamos las palabras de Platón:

ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα

En caso de que alguno fuera liberado y obligado a levantarse de repente, volver la cabeza, caminar y levantar la vista hacia la luz, sentiría dolor al hacer todo esto y por el resplandor no podría mantener la mirada fija en aquellas cosas cuyas sombras veía antes. [R. VII, 515c-d]

Hemos de notar, por cierto, que el concepto de liberación se halla también en las doctrinas espirituales de la India, y de manera especial en el Budismo, del cual prácticamente constituye la piedra angular. Más allá de lo evidente, el paralelismo anterior viene a colación porque, en efecto, el Budismo comparte con la filosofía platónica —así como con muchas otras doctrinas desarrolladas en varios

lugares a lo largo de los siglos—la dimensión soteriológica que ya se perfila aquí, pero se evidenciará mucho más expresamente en el *Fedón*.²⁰

De nuevo, pero de manera más bella, aparece una conceptualización de esa dualidad sobre la que Sócrates llama constantemente la atención en los diálogos, a saber, la oposición de la Idea y la apariencia. En la alegoría, el proceso de concientización de dicho conflicto se representa como un impulso ascendente hacia la realidad del Ser, misma que se proyecta en el mundo sensible, mas no llega a identificarse plenamente con él. La opinión (*doxa*) aparece no sólo insuficiente para el conocimiento, sino también falaz; por otro lado —a diferencia de como sucede en los diálogos más tempranos— la verdad (*alétheia*) finalmente aparece representada mediante el símbolo del sol. En su plática con Eutifrón, Sócrates había permanecido en el punto del conflicto, en ese camino arduo y escarpado. Por el contrario, esta alegoría promete los frutos de una búsqueda incansable:

Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρῴᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἄν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν. [...] Καὶ μετὰ ταῦτ' ἄν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

Al final creo que podría mirar el sol, no su reflejo en el agua ni en algún soporte extraño, sino la esencia misma del sol y en su propio espacio, y lo contemplaría tal como es [...] Tras esto, concluiría al punto acerca del sol que éste da lugar a las estaciones y a los años y es quien rige todo lo que está en el ámbito de lo visible, y que también es de alguna manera la causa de todas aquellas cosas que antes ellos veían en la caverna. [R. VII, 516b-c]

Pero el viaje no termina allí: de hecho, según el contexto del diálogo, parece que el ascenso constituye sólo la mitad del camino. El liberado, una vez contemplada la verdad y comprendida la naturaleza de los fenómenos que observaba, se

²⁰ “Recordemos que el mensaje de Buda se dirigía al hombre que sufre, al hombre preso en las redes de la transmigración. Para Buda [...] la salvación sólo se obtenía como resultado de un esfuerzo personal, de una asimilación concreta de la verdad. [...] Era necesario *comprender* y a la vez *experimentar* la verdad.” (M. ELIADE, *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, México, 2002, Fondo de Cultura Económica, p. 127.)

compadece de quienes todavía permanecen en el engaño y desciende nuevamente para hacerlos partícipes de su hallazgo. Así que no sólo aparece descrita la ascensión, sino que la función mediadora antes sugerida es completada.²¹ También conforme a las necesidades de la república perfecta, que Sócrates y Glaucón tratan de imaginar en este diálogo, el regreso del sabio es necesario en aras del bien común.

Τί οὖν; ἀναμιμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκίσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμοτῶν οὐκ ἂν οἶει αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν;

¿Qué opinas, entonces? Al acordarse de su primera morada, del saber ahí accesible y de sus entonces compañeros de cadenas, ¿no crees que se sentiría feliz del cambio y se compadecería de aquéllos? [R. VII, 516c]

En este pasaje, la relación entre el mundo de las Ideas y el de las sombras aparentes es descrito por nuestro autor con una imaginería muy sugerente. El Sol representa la Idea del Sumo Bien, que Platón identifica con la fuente de toda luz y toda bondad en una premonición de lo que sería el pensamiento de las grandes religiones monoteístas. Su primera visión es deslumbrante, cegadora, insoportable, de modo que el hombre liberado ha de educar gradualmente sus ojos para resistirla y comprenderla. Como se aprecia en el pasaje siguiente, Platón sitúa una vez más el discurso en un plano trascendente al mencionar a la divinidad. De hecho, se trata más de una revelación que de una certeza racional y, como ya sabemos, las revelaciones sólo pueden venir de lo más profundo del alma:²²

²¹ “In several works of Plato the Daemon himself is guardian and savior of humanity ‘to his great joy and our own.’ [...]But in the myth of the Cave the rescuer is a human being, a kind of Socrates, who is painfully forced up the steep ascent out of the bondage of illusion, into the fellowship of sunlit existences of which he has hitherto watched the shadows, only to return yet more painfully to set his fellow prisoners free.” (G. R. LEVY, “Introduction” en STEWART, *op. cit.*, p. 15.)

²² En efecto, la idea de la divinidad puede tenerse también por un arquetipo, dado que proviene intrínsecamente de la *psique*, intuición que también habría de tener Epicuro (no sabemos bien si sugerida por las ideas de Platón) con su teoría de las nociones de los dioses que preexisten en el intelecto humano.

θεὸς δὲ που οἶδεν εἰ ἀληθῆς οὖσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀραῖσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

Dios sabe —supongo— si esto resulta ser verdad. Lo que es seguro es que las cosas se me presentan de esta manera: en el dominio de lo cognoscible, la idea del Bien es la última y puede ser vislumbrada sólo a duras penas. Pero una vez percibida se debe concluir que ella es la causa para todas las cosas de todo lo que es correcto y bueno, que tanto en el dominio de lo visible es la progenitora de la luz y de quien es su amo, como en el dominio de lo inteligible es ella en persona el ama que dispensa verdad y razón, y que debe verla quien se disponga a obrar conforme al recto sentido tanto en los asuntos públicos como en los privados. [R. VII 517 b-c]

Es probable que Platón haya tenido un muy buen ejemplo de ello en Sócrates, pero sin duda también a partir de su propia experiencia de búsqueda, sabía muy bien que la realidad mundana podía quedar opacada fácilmente por la majestuosa brillantez de las visiones del espíritu, pues afirma que “los que llegan allá no quieren ocuparse de asuntos humanos, sino que sus almas siempre aspiran a morar arriba.”²³ Con esto parece anunciar de cierta manera la ‘ejercitación de la muerte’ descrita en el *Fedón*, que, dotó a Nietzsche de argumentos dignos de consideración para hablar de una actitud negativa hacia la vida y entrever cierta ‘decadencia’.²⁴ Pero, como apuntábamos antes, en este pasaje el descenso no es un problema de menor importancia que el ascenso, punto importante que escapó a la interpretación del filólogo alemán. En efecto, existe también un urgente afán de adaptación y congruencia entre la Idea y su manifestación mundana.

²³ “οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσιν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπιείγονται αὐτῶν αἰ ψυχαὶ διατρίβειν” [R. VII 517 c]

²⁴ “...a esos que son los más sabios de todas las épocas, ¿se debería empezar mirándolos de cerca! ¿Podría suceder que a todos ellos ya no les sostuviesen bien las piernas?, ¿que fuesen tardíos?, ¿tambaleantes?, ¿*décadents*? ¿Podría ser que la sabiduría apareciese en este mundo como un cuervo al que entusiasma un pequeño olor a carroña?...” (F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, 2002, EDAF, p. 48.)

Platón hace a Sócrates afirmar ante su interlocutor que, en pos de una rectitud en lo público y en lo privado es preciso mantener la atención fija en una Idea del Bien lo más absoluta posible; pero no pasa por alto que la ofuscación es inevitable cuando se va de la obscuridad a la luz y viceversa. En materia política, el precepto es sencillamente sublime: los gobernantes de la ciudad ideal, abocados de lleno a contemplaciones filosóficas del género, deben ser disuadidos de permanecer en una suerte de exilio del mundo sensible, pues “no es interés de la ley que, en la ciudad, una sola clase tenga un bienestar especial, sino que se las ingenia para que dicho bienestar se produzca en toda la ciudad.”²⁵ A su vez, la república platónica bien podría funcionar también como un arquetipo, pues responde a la noción de *instauración del reino celeste sobre la tierra*, entre cuyas manifestaciones, por mencionar las más preclaras, pueden contarse la Jerusalén Celestial del *Apocalipsis*, la *Civitas Dei* de San Agustín, o la ciudad mítica del budismo tibetano de nombre *Shambhala*, que se dice habitada por grandes maestros e iluminados, es decir, despiertos, liberados. En términos platónicos se trata de la aplicación definitiva de la Idea en la esfera del devenir. Ésta, justo como cada uno de los individuos y las cosas que residen en ella, encuentra su esencia verdadera y, en consecuencia, su perfección en la medida en que se asemeja a la Idea de la que depende y participa a la vez. En opinión de Mircea Eliade, “la ciudad ideal de Platón tiene también un arquetipo celeste. Las 'formas' platónicas no son astrales; pero la región mítica de éstas se coloca, sin embargo, en planos supraterrrestres.”²⁶

Además, la ya de por sí evidente identificación del intermediario anónimo de los pasajes anteriores con Sócrates se refuerza cuando Platón pone en labios de su maestro el destino fatal que espera a quien denuncie al resto las opiniones

²⁵ “νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἐν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ’ ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι” [R. VII 519 e]

²⁶ ELIADE, *El mito del eterno retorno*, p. 18.

erróneas e intente liberarlos de las cadenas del engaño. Este presagio no sólo se cumplió con la ejecución de Sócrates, sino que ha sido tristemente confirmado en varias ocasiones a lo largo de la historia. Tal es el mundo de los hombres que seguir ideales elevados generalmente implica algún tipo de sacrificio, a veces de la propia vida. La cuestión es amplia y, si las fuerzas lo permiten, nos gustaría tratarla a profundidad más adelante. Por lo pronto hemos de notar que, de la misma manera que el ojo se aparta de la visión del sol, cuyo resplandor lo hiere, la ignorancia a menudo se vuelve contra quienes tratan de abolirla. He aquí el pasaje:

ἄρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἤκει τὰ ὄμματα, καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἵέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιτο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτείνουναί ἂν;

¿Acaso no provocaría risa y se diría de él que, tras salir a la superficie regresó con los ojos dañados, y no se diría también que no vale la pena ni siquiera intentar ir arriba? Y a quien intenta liberarlos y llevarlos hacia arriba, si acaso logran ponerle las manos encima y matarlo, ¿no lo matarían? [R. VII 517 a]

Así pues, si consideramos con atención el intrincado juego que sugiere Platón al anunciar en labios de Sócrates la consumación del destino del mismo, advertiremos la obra de la fatalidad, noción que fascinaba a los griegos por el misterio que escondía su ley implacable. Las constantes menciones de Apolo, el dios de la adivinación y la asidua voz del *daimon* confirman que Platón pretendía remarcar la intervención del Hado en la vida de su maestro. Cosa por demás natural si se considera el gusto del filósofo por la poesía trágica. Así entonces, de lo anterior se desprende la posibilidad de que el discípulo, aunque sea en las bambalinas psicológicas de su proceso creativo, haya atribuido a su maestro una labor específica, una especie de misión; de la cual, además, lo presentó plenamente consciente, decidido a no cejar ante sus consecuencias, aunque conozca de antemano su gravedad.

Es importante, por otro lado, mencionar que Platón no reserva sólo a Sócrates el cumplimiento de esta empresa. Sin duda la vida del maestro fue su modelo e inspiración para escribir la alegoría, pero, una vez concluida dicha narración, pone en boca de Sócrates el alentador axioma según el cual todos los hombres, puesto que tienen ese órgano inteligible que es el alma, son capaces de voltear hacia la luminosa realidad del *ser* y alumbrar así la oscuridad de lo que *nace*, es decir, del mundo sensible y percedero:

‘Ο δέ γε νῦν λόγος, ἦν δ’ ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιεκτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο δ’ εἶναι φαμεν τὰγαθόν.

Así pues, el argumento de ahora —dije yo [sc. Sócrates] señala la fuerza de cada uno de nosotros inherente en el alma y el instrumento con el que cada uno discierne. Como si un ojo no pudiera volverse desde lo sombrío hacia lo brillante sino con todo el cuerpo, así también se debe girar con toda el alma desde el *devenir*, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación del *ser* y de su parte más brillante, que es el Bien, como afirmamos. [R. VII 518 c-d]

De manera que, aunque el alma está generalmente orientada en dirección errónea, posee la habilidad inherente de elevarse hacia la verdad. Al trasladar el sentido de la narración hacia las realidades del alma, Platón podría hacer referencia a lo que en el sistema exegético de Dante se denominaba *anagógico*: el simbolismo del pasaje pretende echar luz sobre ciertos procesos y realidades espirituales que el filósofo hace pasar por universales. De aquí bien puede extraerse materia para el estudio de lo que generalmente se reúne con el término de ‘arquetipo’, pues una vez más la figura de Sócrates aparece en un ámbito simbólico, o incluso diríamos arquetípico. Su vida y obra se nos presentan como la actualización de algo que está latente en todo ser humano; su figura, con su incalculable alcance e insondable profundidad, representa a todo aquel que esté dispuesto a llegar a la perfección de su propia naturaleza y a trascender —mas no abandonar— el mundo del devenir en pos de

una realidad más absoluta e imperecedera. Cabe citar aquí la caracterización que, en términos psicológicos, hace Jung de prototipo del héroe:

El mito del héroe es, pues, un drama inconsciente que sólo aparece proyectado en forma comparable a la serie de acontecimientos de la metáfora platónica de la gruta. El héroe aparece en él como un ser que posee algo más que mera humanidad. De antemano se lo presenta como un dios insinuado. Como psicológicamente es un arquetipo del *sí mismo*, con su divinidad se expresa que el *sí mismo* es numinoso, es decir, casi un dios o partícipe de la naturaleza divina.²⁷

No está de más recalcar que el movimiento vertical implícito en dicho arquetipo, cualidad únicamente del ser humano, también se manifiesta como el signo máximo de la dignidad del mismo. Esta idea la expresó Pico de la Mirandola en su oración *de hominis dignitate*, donde pone en los labios del Creador lo que él considera la señal más distintiva del destino humano. Dice Dios a Adán: "Podrás degenerar en los seres inferiores, que son irracionales, o, por decisión de tu alma, regenerarte hacia los seres superiores, que son divinos."²⁸

La difusión del motivo del ascenso sin duda es digna de notarse, pues su presencia en todas las culturas, incluida la griega, nos rectifica que no se trata de una creación original de nuestro autor. Antes bien, como se dijo arriba sobre la ciudad ideal, también en este caso nos encontramos ante una noción que parece provenir de un arquetipo, cuyos reflejos tienden a manifestarse de manera particular, mas nunca aislada. En cuanto al simbolismo de la ascensión, es en la arquitectura donde aparece de manera más evidente, pues las estructuras piramidales o rematadas en altos vértices son una importante constante de los más variados cultos 'celestes' desde los tiempos más remotos, cosa que prueban, por ejemplo, los vestigios de la cultura mesopotámica, egipcia o, de este lado del mundo, azteca y maya. Tampoco faltan testimonios literarios sobre la materia,

²⁷ JUNG, *Símbolos de transformación*, p. 393.

²⁸ P. DE LA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, V.

entre los que podemos citar la escalera de Jacob del Génesis,²⁹ la visión astral descrita en el *Sueño de Escipión*³⁰ o, ya en época medieval, el ascenso que el previamente citado Dante realizó a través de la colina de Purgatorio hasta el Paraíso. De raigambre cristiana como este último es también el testimonio de Fray Luis de León, quien debe tomarse en cuenta especialmente no sólo por el interés psicológico de sus experiencias místicas, sino también porque, nos permite evidenciar que las ideas arquetípicas pueden ser expresadas a través de muchos lenguajes, ya que en una de sus odas reconoce el efecto de elevación a la música,

[...]

A cuyo son divino
el alma, que en olvido está sumida,
torna a cobrar el tino
y memoria perdida
de su origen primera esclarecida.

Y como se conoce,
en suerte y pensamientos se mejora;
el oro desconoce,
que el vulgo vil adora,
la belleza caduca, engañadora.

Traspasa el aire todo
hasta llegar a la más alta esfera,
y oye allí otro modo
de no perecedera
música, que es la fuente y la primera.³¹

[...]

²⁹ *Gen.* 28: 12: “Tuvo un sueño [sc. Jacob] en el que veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con su extremo en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios.”

³⁰ Cuando el Africano reprende a su hijo por preocuparse aún de la tierra que tiene debajo, se hace manifiesta la división entre la realidad mundana y la dimensión divina a la que Escipión ha accedido: “¿Hasta cuándo tu mente estará fija en la tierra? ¿Qué no ves el templo al que has venido?” (Quousque humi defixa tua mens erit? Nonne aspicias, quae in templa veneris?) [*de Re Publica*, VI, 17]. También es digno de notarse que Cicerón haga que la visión venga de un sueño, pues, en efecto, además del arte y el pensamiento religioso, los sueños son otro importante *hábitat* natural de los arquetipos.

³¹ FR. LUIS DE LEÓN, *Oda III, a Francisco de Salinas*.

Finalmente un pasaje del *Simposio* puede ayudarnos a ilustrar cómo percibió Platón a su maestro y de qué manera su recuerdo fue de cierto modo reinterpretado, moldeado y enriquecido a la luz del arquetipo, cuya intuición estuvo en gran medida propiciada por las inclinaciones de su pensamiento filosófico. En efecto, además de algunos indicios útiles para la reconstrucción del Sócrates histórico —como son su problemática relación con el joven Alcibíades, su destacado desempeño como soldado o su peculiar costumbre de caminar descalzo— hacia el final del diálogo, justamente en boca de Alcibíades, se nos revela mucho de la seductora personalidad del sabio y de la impresión que provocaba en quienes lo conocían y escuchaban. Se trata de la famosa comparación de Sócrates con las estatuillas tradicionales de Silenos (es decir, faunos), las cuales estaba diseñadas para abrirse por el exterior y revelar la efigie de algún dios detrás del horrible aspecto externo —ciertamente semejante a Sócrates, a juzgar por los retratos que de él se conservan.³²

Mientras que habíamos calificado al *Eutifrón* de descripción integral, este pasaje del *Simposio*, producto de una simiente mucho más madura, puede tenerse merecidamente por un retrato admirable. El arte con que fue realizado es exquisito y las fibras que alcanza a tocar, verdaderamente profundas. Por el lugar que ocupa dentro de la obra, podría decirse que se trata del ‘gran mito’ del *Simposio*, pues es un procedimiento recurrente en Platón —al menos en los diálogos más acabados— dejar para el final el discurso simbólico, a manera de broche que no sólo adorna el conjunto, sino también deslumbra al lector con una impresión terminante.³³ Y sin duda el tono de misticismo arrebatado, la plétora de alusiones casi mágicas y, en

³² *Smp.* 215 a ss.

³³ Sobre los mitos de Platón dice LEVY: “Into this setting the Myths were fitted without awkwardness, like the choric songs of the older drama, and sometimes even like *deus ex machina*, the God from the Machine, to introduce a new dimension into the sphere of action.” (*apud* STEWART, *op. cit.*, p. 6)

definitiva, cada uno de los furtivos gestos de la escena parecen sugerir la posibilidad de una interpretación del pasaje, si no del todo mítica, sí ciertamente de carácter simbólico.

Ahora bien, pese a toda la magnífica construcción del episodio, hemos de aceptar que el retrato de Sócrates ahí contenido puede antojarse ridículo e inclusive grotesco. Ya el mismo Alcibíades advierte sobre esto al comenzar a hablar; Nietzsche, por su parte, lo tacha de *buffo*, pero le reconoce un carácter engañoso;³⁴ de tal manera que la verdadera esencia de este discurso, exacerbado y vinolento, parece sustraerse a una apreciación superficial. Según la exégesis dantesca mencionada antes, parecería que la literalidad repugna los demás niveles de interpretación; y es que justamente la esencia latente del retrato radica en una abierta contradicción. Pero es una contradicción múltiple, pues no sólo se presenta en la figura del propio Sócrates, sino también en la oposición entre éste y su entusiasmado adulator.

En efecto, esta oposición aparece deliberadamente enfatizada en la escena, ya por el mero hecho de que, tras haberse elevado a las excelsitudes de la Idea con el discurso de Sócrates, Alcibíades, el joven desenfrenado, ávido de gloria y proclive a las pasiones, irrumpa ebrio en la escena de manera intempestiva, mientras los invitados al banquete de Agatón se entretenían improvisando discursos. Es tal su embriaguez que trastabilla y ni siquiera advierte la presencia de su rival, quien permanece sentado en silencio detrás de él.³⁵ El joven, aunque bello en apariencia, es el verdadero *monstrum in animo* del que habla Nietzsche.³⁶ Víctima de la anarquía de los instintos, cuyo ordenamiento constituye todo el secreto de la

³⁴ NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 50.

³⁵ *Smp.* 212 c-213 e.

³⁶ NIETZSCHE, *op.cit.*, p. 53.

belleza de Sócrates, Alcibíades experimenta en sus propias entrañas los tormentos de quien reconoce la verdad pero es sacudido por un impulso contrario, en apego a lo que dice bellamente el poeta latino Ovidio: *Video meliora proboque, deteriora sequor*.³⁷ Por su parte, la imagen utilizada por Platón no es menos acertada ni sugestiva:

ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεῆς ὢν αὐτὸς ἔτι ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω. βία οὖν ὥσπερ ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ὦτα οἴχομαι φεύγων, ἵνα μὴ αὐτοῦ καθήμενος παρὰ τούτῳ καταγηράσω.

Pues me obliga a aceptar que, pese a que tengo muchas carencias, encima no pongo atención a mi persona, sino me ocupo de los asuntos de los demás. Así que, salgo corriendo forzado, tras taparme los oídos como si huyera de las Sirenas, para no hacerme viejo sentado allí a su lado. [*Smp.* 216 a]

Por virtud de esa misma verdad que se alcanza a vislumbrar en ella, la *mayéutica* socrática, también vil en apariencia,³⁸ ejerce un influjo numinoso que se deja sentir en cuerpo y alma. En efecto, las palabras del viejo sabio embelezan, mueven al llanto, conmocionan, penetran hasta las entrañas y aceleran el corazón.³⁹ Estado ciertamente comparable con algún tipo de éxtasis religioso, dado que el blanco de la dialéctica no es sino la parte más recóndita del alma, que es también la más divina:

τὰ οὖν ἐκείνου [*sc.* Marsias] ἐάν τε ἀγαθὸς ἀυλητῆς ἀυλῆ ἐάν τε φαύλη ἀυλητρίς, μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους διὰ τὸ θεῖα εἶναι. σὺ [*sc.* Sócrates] δ' ἐκείνου τοσοῦτον μόνον διαφέρεις, ὅτι ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις ταῦτόν τοῦτο ποιεῖς.

³⁷ Ov. *Met.* VII, 20.

³⁸ “τοιαῦτα καὶ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἔξωθεν περιεμπέχονται, σατύρου δὴ τινα ὑβριστοῦ δορᾶν.” [*Smp.* 221 e] (Estos nombres y sentencias por afuera están envueltos con la piel de un sátiro procaz.)

³⁹ “ὅταν γὰρ ἀκούω, πολὺ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἢ τε καρδία πηδᾶ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου, ὀρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας.” (Cuando lo escucho [*sc.* a Sócrates] el corazón me golpea mucho más que el de las coribantes y me fluyen las lágrimas por las palabras de éste, y veo que muchos otros experimentan lo mismo.) [*Smp.* 215e].

Las canciones de aquél [*sc.* Marsias], ya sea que las toque un buen flautista o una mala flautista, provocan por sí solas el arrobamiento y, por ser divinas, evidencian a quienes precisan de dioses y de iniciaciones. Pero tú [*sc.* Sócrates] difieres de él sólo en la medida en que, sin instrumentos, haces esto mismo con puras palabras. [*Smp.* 215 c-d]

Pero ha de recalcarse el hecho de que Alcibíades reconozca cierta independencia a los discursos que Sócrates acostumbra pronunciar, pues dice: “Cuando alguien te escucha a ti o tus palabras en boca de otro, aunque sea un orador por completo inepto [...] todos quedamos estupefactos y absortos.”⁴⁰ La potencia se halla implícita en ellos, sin importar quién los pronuncie o escuche, pues está fundada en la universalidad de las verdades que se dejan entrever detrás de los discursos. Asimismo, como vimos antes en el fragmento de la República,⁴¹ todas las almas son, en potencia, capaces de experimentar este influjo que las hace elevarse hacia —o ahondar en— las realidades a las que tienen natural acceso. Así pues, cabe hablar de *magia* en los discursos de Sócrates, pues estos no hacen sino despertar y extraer ciertos contenidos inherentes en el alma humana. En el plano de la conciencia, cuando ésta se percata de dichos contenidos siente el súbito chispazo que le enciende el amor por la sabiduría:

διοιγομένους δὲ ἰδὼν ἄν τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἔνδον μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῶ καὶ ἀγαθῶ ἔσεσθαι.

Pero si alguien ve los discursos abiertos y puede penetrar dentro de ellos, primero encontrará que por dentro sólo ellos tienen razón; después, que son en verdad divinos, con los ricos adornos de la virtud en ellos, y que tienden hacia lo más importante, principalmente hacia todo lo que conviene considerar a quien aspira a ser un hombre cabal. [*Smp.* 222 a]

⁴⁰ “τῶν σῶν λόγων ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ἦ ὁ λέγων [...] ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα.” [*Smp.* 215 c]

⁴¹ *Vide supra.*

En Alcibíades, empero, la incapacidad de ser consecuente con este amor se traduce, mediante un proceso anímico que los psicólogos modernos denominarían ‘proyección’, en una frenética mezcla de apego y resentimiento hacia Sócrates:

δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὠμολογημένα. καὶ πολλάκις μὲν ἠδέως ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις· εἰ δ’ αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ μείζον ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω ὅ τι χρήσωμαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ. Entonces escapo de él y huyo, y cuando lo veo, siento vergüenza por las cosas que habíamos convenido. Y muchas veces vería con agrado que él no estuviera entre los hombres. Pero si esto aconteciera, sé bien que me apesadumbraría aún más, de modo que no sé cómo tratar a este hombre. [Smp. 216 b-c]

Y así, cuando el joven opta por hacer el elogio del sabio en lugar del de Eros queda establecida una relación que en las páginas anteriores habíamos simplemente sugerido: Platón retrata al maestro como la manifestación más perfecta, libre y vívida del Eros filosófico. Esto lo reconoce nuestro Alfonso Reyes, cuando dice que “nada más hermoso que aquel himno que entonó [sc. Alcibíades] en loor de Sócrates, a quien casi supo presentar como el amor mismo en acción.”⁴² Y es que ese Amor no es otro que la poderosa fuerza del espíritu que lo impulsa a sublimar todos sus intentos, e incluso a adherirse a las más bellas formas que es capaz de contemplar en el reino del espíritu. Es este sentimiento el que guía a Sócrates —y a todo ser humano, dado que participa del arquetipo que Platón proyectó en éste— en su odisea hacia el ‘exterior de la caverna’; y es por gracia del mismo que opta por volver para beneficio de todos sus congéneres.

Por otro lado, la misma comparación con un Sileno, como figura mitológica que es, cae necesariamente dentro del ámbito del símbolo y acaso promete revelar algo más de lo que esconde la *persona* de Sócrates. En efecto, los seres de naturaleza híbrida no son sino otro prototipo ampliamente difundido en varias culturas, cuyo significado parece ser muchas veces semejante. Por un lado, hemos de distinguir

⁴² REYES, ‘Hipótesis de Agatón’, *op. cit.*, p. 232.

que los rasgos animales, desde un punto de vista biológico, remiten a momentos muy antiguos de la historia evolutiva del ser humano; pero también a necesidades, impulsos y conductas aún presentes, las cuales constituyen muchas veces los fundamentos de nuestra vida biológica. Los híbridos, pues, resaltan la parte más primitiva, más natural y más terrena, por así decirlo, de nuestra naturaleza humana. En este contexto no es raro encontrar una clase de entusiasmo salvaje, como atestiguan no sólo la turba extática de silenos y bacantes que acompañan usualmente a Dioniso, sino incluso la leyenda popular, difundida aún en nuestros días, del *licántropo*. La diferencia real entre ambos arrebatos estriba en el hecho de que, mientras que en el caso del hombre lobo desencadena a una fiera salvaje, los seguidores de Dionisos creían experimentar dentro de sí mismos al dios, lo que podría hablar de cierta *sublimación* del concepto.⁴³

Por otro lado, una leyenda órfica ilustra muy bien el significado de este símbolo. En efecto, según esta creencia el dios Dioniso —que en esta tradición adquiere el sobrenombre de Zagreo— fue despedazado y devorado por los titanes, a quienes Zeus, enfadado, fulminó con un rayo. De las cenizas de estos seres perversos surgió la raza humana, en la cual, sin embargo, quedó todavía la chispa del dios. De esta manera los círculos órficos —de quienes Platón parece tomar no pocas cosas, como veremos cuando abordemos el *Fedón*— conceptualizaban la naturaleza del hombre en dos conceptos contrarios: la parte titánica y la parte divina. Por otro lado, hemos de recordar la otra historia de que fue Sileno mismo, el personaje mitológico que dio nombre a toda esta estirpe de faunos, quien acogió y educó a Dionisos cuando niño. En efecto, todo este juego de relaciones entre lo salvaje y lo divino es importante, pues muestra la profundidad de los conceptos

⁴³ “...los fieles de Dionisos, exaltados por el frenesí de la fiesta, no se contentaban con ver a su dios, sino que aspiraban a fundirse con él [...] ¿Qué otra cosa sino esto puede querer decir el hecho de que los frenéticos adoradores de Dionisos se den el nombre propio del dios?” (ROHDE, *op. cit.*, p. 148.)

que el imaginario griego atribuía la figura híbrida del fauno. Conceptos que, como Sócrates mismo, resultan en apariencia contradictorios y escapan a una comprensión inmediata. El lenguaje del símbolo, sin embargo, armoniza la pluralidad y evidencia lo inefable. En este sentido, esta creatura mitológica, siendo una creación simbólica que debe considerarse inconsciente y espontánea, expresa la yuxtaposición de los dos contrarios que el ser humano intuye en su propia naturaleza: por un lado, el sustrato instintivo, ferino y salvaje; por el otro, la conciencia específicamente humana, racional y elevada.

Conforme a la ideología platónica, acaso no sería errado ver aquí una contraposición a la que para estas alturas hemos de estar acostumbrados, a saber, la de lo sensible y lo Ideal. En definitiva, el sileno, como ser de naturaleza ambivalente, representa el constante conflicto intrínseco en el hombre, quien está situado casi entre dos mundos. El Sócrates-sileno se convierte así, también en esta perspectiva, en un mediador y conciliador de lo primigenio y ferino y de lo civilizado y racional, ocupando de nuevo ese espacio intermedio que permite la comunicación que de otra manera estarían inconexas. Al respecto, nos parece pertinente incluir un símbolo paralelo de carácter local, a saber, el de *Quetzalcoatl*, la serpiente emplumada. En efecto, este conocido dios de los antiguos mexicanos representaba también la unión de la naturaleza terrena, simbolizada por la serpiente, con la naturaleza celeste. De hecho, en muchos contextos la pluma identificarse con el alma. Esta relación se vuelve aun más sorprendente cuando vemos que, de hecho, toda esta sociedad tenía por fundamento esta dualidad esencial, que se repite tanto en la representación constante de la lucha cósmica entre un jaguar, animal salvaje y terreno, y un águila, ave solar por excelencia, como en muchas de las fiestas contenidas en su calendario astronómico.⁴⁴ Para

⁴⁴ Cfr. L. SÉJOURNÉ, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, 1992, Fondo de Cultura Económica.

III. EL JUICIO DE SÓCRATES Y EL ORÁCULO DE APOLO

En los dos capítulos anteriores hemos tratado de evidenciar el juego de atributos y situaciones en cuyo centro Platón parece haber situado a su maestro. Como pudimos ver, existe una clara tendencia a asociar bajo el personaje de Sócrates, de manera más o menos manifiesta, ciertos conceptos fundamentales, es decir, *arquetípicos*. En resumidas cuentas, podríamos definir el amplio espectro de nociones implícitas bajo el Sócrates platónico con las dos que resultan más fundamentales: dualidad y mediación. Naturalmente, ambas coinciden con algunas de las grandes convicciones metafísicas del filósofo, pero aún éstas deben ser consideradas más como síntomas que como verdaderas causas: en el fondo de todo está la visión platónica de la realidad, que es esencialmente dualista. En efecto, llevado por esta certeza tuvo a bien acomodar sus muchas y muy profundas intuiciones sobre el mundo de la manera en que lo hizo. Para Platón —y no sólo para él, pues la tendencia a la abstracción metafísica, con algunas variantes, se da en varias culturas— el universo que nos rodea está dividido por una escisión fundamental; es de entenderse, pues, que encontrara en un hombre de la talla de Sócrates a un mediador capaz de resolver dicho abismo existencial.

Si lo anterior es cierto —y, como hemos tratado de demostrar, varios pasajes de los diálogos nos llevan a pensar que lo es— cabría escudriñar con ojo más atento el testimonio que da Platón sobre la muerte de su maestro. De entrada, puede establecerse una diferencia sustancial: en el resto de los diálogos escuchamos hablar a Sócrates y a través de sus conversaciones logramos percibir la fuerza de su *mayéutica*; pero en la narración del final de su vida, ese hermoso testamento elaborado por su discípulo, lo vemos actuar de verdad. En este sentido, los diálogos en que este episodio aparece escenificado constituyen una unidad argumentativa particularmente dramática. Incluso en el *Critón* asistimos a algo

más que a una charla habitual entre Sócrates y un amigo: en ese diálogo mantenido en la cárcel, al sabio finalmente se le presenta la oportunidad de trasladar a la acción aquello que ha sido su objeto de contemplación por largo tiempo. Observación esta que, de hecho, puede aplicarse a todo el proceso, pues, en estos tres diálogos capitales (cuatro, si contamos el *Eutifrón*) Platón se dio a la tarea de hacer resaltar la faceta activa de Sócrates y todas sus implicaciones.

Por otro lado, puesto que fue elaborado en varias etapas de su vida intelectual de Platón, en este argumento puede apreciarse claramente cómo la imagen que Platón tenía de su maestro fue variando y enriqueciéndose con el tiempo. Pareciera que el filósofo contempló el mismo hecho bajo luces distintas, dependiendo de su edad y de sus preocupaciones. Esto, en efecto, le permitió encontrar contenidos cada vez más profundos. Por lo demás, esto no debe sorprendernos, pues es de suponerse que tan funesto episodio marcó de tal manera la juventud de Platón que nunca dejó de suscitarle las más íntimas reflexiones. Conforme maduraba su juicio, pasó de valorar el acontecimiento en su dimensión moral a servirse de él para divisar altitudes metafísicas que parecerían impenetrables. Parafraseando lo que Platón mismo dice en el *Simposio*: a medida que la vista del cuerpo se embota, la del entendimiento se agudiza.¹

En verdad no es difícil entender la dolorosa marca que el recuerdo de Sócrates dejó en la vida del discípulo. El acontecimiento sin duda representó un parte aguas en su historia personal, que no sólo determinó la ocupación a la que dedicaría su vida, sino también le recordaba constantemente algunos de los problemas más espinosos de la actividad filosófica y, en general, de la condición humana. Por un lado, pareciera que se figuraba a su maestro como el Amor mismo

¹ “ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὅξὺ βλέπειν ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειροῖ.” [*Smp* 219a].

a la sabiduría y veía su existencia entera como el mejor testimonio de la auténtica búsqueda de la justicia y de su práctica desinteresada. Pero el episodio también le revocaba experiencias mucho muy amargas, de las que, no obstante, el filósofo y poeta siempre pudo extraer más de un brillante chispazo del espíritu. Le recordaba cómo la apasionada entrega, que a él le había despertado un profundo asombro, había alimentado en otros hombres la envidia y la más deshonrosa mezquindad. En definitiva, recordaba la altiva soberbia de sus conciudadanos y la injusticia con la que éstos habían decidido concluir el altercado.

En la materia que nos compete especialmente, es decir, la del arquetipo, la importancia del episodio no es para nada menor. De hecho, parece que es en este punto preciso de la producción literaria de Platón donde el destino de Sócrates es ilustrado *sub specie aeternitatis*, es decir, desde una perspectiva mucho más trascendente en comparación con el resto. De hecho, no resultaría extraño que, aunque sea veladamente, Platón llevara el argumento hacia el *terreno mítico*.² Ante la muerte y la injusticia, el autor saca a relucir ciertos rasgos que tal vez ya intuía en su maestro, y con esto elevó la figura de Sócrates del plano histórico, circunstancial y pasajero, a una esfera universal y arquetípica. Quizá también en el *Eutifrón* (que desde Trasilo³ ha sido incluido como preludeo del resto) pero sobre todo en la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*, Platón representó el drama de la culminación del filósofo con toda su intensidad. Como toda tragedia griega, ésta también fue urdida por el Hado y, a su manera, está provista de dimensiones míticas; pues, en efecto, lo arquetípico suele venir acompañado de cierto halo de

² Por ejemplo, respecto de la composición del más tardío de los diálogos, el *Fedón*, donde en realidad no es Sócrates quien habla directamente, sino Fedón quien le refiere a Equócrates lo acontecido durante el último día del sabio, dice Guardini: “Con ello la figura y el destino de Sócrates se distancian del presente inmediato y se elevan a lo perenne.” (GUARDINI, *op. cit.*, p. 170.)

³ Se trata de Claudio Trasilo Tiberio (*floruit* I a.C.-I d.C.), astrólogo y erudito alejandrino que hizo las veces de editor de Platón. En esta materia, su labor es reconocida por haber agrupado los diálogos en tetralogías a la usanza de la poesía trágica, en la cual Platón mismo demostró una fuerte inclinación durante su juventud.

portento, misterio y misticismo; características que bien podrían deberse a la propia naturaleza *inconsciente* de dichos conceptos primordiales.

Dicho esto, hemos de llamar la atención sobre una de las peculiaridades de Sócrates más conocidas por su carácter excepcional, es decir, su *daimon*. A éste genio familiar Platón lo describe como una voz que se hacía escuchar sólo para disuadir a Sócrates de hacer algunas cosas.⁴ Por su parte, Guardini juzga que el fenómeno “tiene un inequívoco carácter específico que indica que se trata de una experiencia religiosa primaria.”⁵ El asunto se vuelve aún más sugerente si atendemos a la opinión de un psicólogo, el ya citado Jung, quien define el arquetipo como una fuerza independiente e inherente a la *psique*.⁶ Además, como ya apuntábamos arriba, el arquetipo aflora las más de las veces investido de un carácter portentoso. Esto responde sin duda a que es de una índole diversa, en tanto que sustancia *psíquica inconsciente*, en contraposición a la conciencia. En efecto, los contenidos inconscientes muchas veces se codifican mediante figuras relacionadas con lo fabuloso, lo oculto y lo divino, pues es sólo de esta manera que aparecen más o menos inteligibles. Al final, lo que ese carácter portentoso quiere significar es el hecho de que provienen *de otro lado*: psicológicamente todo el espectro de *lo inconsciente* se halla fuera de los límites de la conciencia.

En su opúsculo antes citado, Plutarco de Queronea ofrece una interpretación muy interesante del fenómeno del *daimon*, pues menciona la antigua creencia en cierto tipo de espíritus que, aunque no cualquiera sea capaz de percibir, tienen la

⁴ “φωνή τις γιγνομένη, ἢ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε.” (Una voz que, cuando se manifiesta, siempre me disuade de algo que voy a hacer, pero nunca me impulsa.) [Ap. 31c]

⁵ GUARDINI, *op.cit.*, p. 99.

⁶ “Es una peculiaridad de todos los contenidos arquetípicos comprobada por la experiencia, el hecho de que posean cierta autonomía, puesto que, por una parte, aparecen espontáneamente, y, por otra, pueden ejercer cierta coacción a menudo hasta avasalladora.” (JUNG, *Símbolos de transformación*, p. 191.)

tarea de ver por el bien de todos los hombres.⁷ Esta noción aparece ya desde Hesíodo, quien afirma que los hombres de la edad de oro, a su muerte, se convertían en demonios custodios de los hombres mortales “por designio del gran Zeus.”⁸ Es relevante que aquí los *daimones* son relacionados con ese género de hombre superior y casi divino de los tiempos míticos. En cuanto a su labor, podría hablarse de una especie de ‘ángel guardián’ —para decirlo en términos modernos— o voluntad superior cuya función es la de comunicar a las personas los designios divinos, según la opinión del antes citado Plutarco. También se habla de ellos en el *Simposio*, donde Platón los describe como intermediarios entre los dioses y los hombres.⁹ De manera que Sócrates era especial porque, a diferencia de la mayoría, tenía una predisposición natural para escuchar esta voz divina. Según Plutarco, esto se debía a que había logrado acallar todos los deseos que nacen en el interior de los hombres de manera espontánea. En otras palabras, el sabio había logrado restablecer la armonía de su propia alma.

Esto comenzó a sucederle a Sócrates desde muy pequeño,¹⁰ lo cual no es para nada irrelevante, pues esto mismo es indicio de una predestinación, siguiendo la opinión de Plutarco. En resumen, según su interpretación, Sócrates y otros muchos bienaventurados (*eudaimones*) han sido favorecidos por los antedichos númenes, quienes guían el destino de estos iluminados para alumbrar de cierta forma al resto. Sin duda a más de uno podrá parecer extraño que esta explicación sea favorecida en un opúsculo cuyo fin es reprender las absurdas supersticiones del pueblo griego. Pero el motivo proviene del mismo Platón, y ya desde entonces

⁷ Plu. *de Deo Socratico*, 589e. ss.

⁸ Hes. *Op.* vv. 109 y ss.

⁹ “καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.” (Pues todo *lo demónico* está en medio de dios y del mortal.) [*Smp.* 202e]

¹⁰ También Platón hace confesar a Sócrates la temprana aparición de la voz del *daimon*. [*Ap.* 31c.]

aparece lleno de significados verdaderamente profundos. En efecto, el discípulo había establecido una indisoluble relación entre el destino de su maestro y el Oráculo de Delfos, en ese famoso pasaje de la *Apología* donde está incluida la sentencia del dios sobre Sócrates: “Preguntó [*sc.* Querefón, un amigo de Sócrates] si había alguien más sabio que yo, y la Pitonisa replicó que nadie había más sabio.”¹¹ El hecho puede ser ficticio o no, pero hemos de decir, con Guardini, que “aún cuando la historia del Oráculo solo pudiera tomarse como parte de esta obra de arte, expresaría sin embargo algo último que el gran discípulo ha sentido tras la figura de su maestro.”¹²

Según lo narra Platón, la relevancia del hecho estriba en que justamente a raíz de semejante respuesta Sócrates se sintió incitado a entregarse a sus incansables entrevistas filosóficas:

ταῦτα γὰρ ἐγὼ ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὕτωςί: “τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοια ἐμαυτῶ σοφὸς ὢν· τί οὖν ποτε λέγει φάσκων ἐμὲ σοφώτατον εἶναι; οὐ γὰρ δήπου ψεύδεταιί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῶ”. καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουν τί ποτε λέγει· ἔπειτα μόγις πάνυ ἐπὶ ζήτησιν αὐτοῦ τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην.

Tras haber escuchado esto, yo reflexionaba así: “¿Qué cosa expresa el dios y qué cosa formula en forma de enigma? Pues estoy consciente de que no soy ningún sabio, ni mucho ni poco. ¿A qué se refiere entonces al afirmar que yo soy el más sabio? Pues de ninguna manera miente, no le está permitido.” Y por mucho tiempo me tuve preguntando con perplejidad a qué se refería. Luego, con muchos trabajos, me orienté a investigar el asunto... [*Ap.* 21 b-c]

Así entonces, parece que la labor de Sócrates fue propiciada por el Oráculo de Delfos o, mejor dicho, por Apolo, el dios que lo preside, cuando no por completo, al menos sí en buena medida. A decir verdad, parece que Sócrates interpretó las palabras del dios casi como un desafío y, motivado por su carácter inquisitivo,

¹¹“ ἤρρετο γὰρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἶη σοφώτερος, ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι.” [*Ap.* 21a]

¹² GUARDINI, *op.cit.* p. 101.

decidió buscar a alguien más sabio que él para lograr desmentir el oráculo o, mejor dicho, encontrar la verdad que éste sólo expresaba engañosamente. Falsa modestia quizá; docta ignorancia sin duda; pero lo que resulta ciertamente interesante es el juego del Hado en que Platón coloca a su maestro. Se trata de la fatalidad, un poco a la manera de Edipo, pero con implicaciones mucho muy diversas. En efecto, dados su afán casi inherente por refutar y su elevada aspiración por aquello que hay de más absoluto y más verdadero en todas las cosas, Sócrates se vio obligado por su propia naturaleza casi a rebatir las palabras del dios, pues en verdad, ¿cómo podía él, que bien se sabía ignorante, ser el más sabio de todos? Visto desde dicho contexto, el móvil no habría de ser precisamente la impiedad, sino más bien la congruencia con su propio carácter; de tal suerte que en su búsqueda de alguien más sabio que él, Sócrates cayó finalmente en la cuenta de que —tal y como había dicho el oráculo— su sabiduría superaba a todas las demás. Sin duda en la Atenas de entonces la solución que Platón puso en boca de Sócrates habría resultado inaudita, por no decir extravagante: el secreto de la máxima sabiduría consistía en no jactarse de nada que no se conociera, e incluso más, pues Sócrates reconocía que todo el saber humano era insignificante en lo que atañe a la verdad. ¡Sutil paradoja sin duda, que, en un acto de profunda y verdadera piedad, hace de la sospecha un entero sometimiento a la voluntad divina! A la luz de estas consideraciones, la figura de Sócrates adquiere una nueva dimensión, mucho más profunda, total y trascendente, en comparación con su alcance estrictamente filosófico. Tomando en cuenta la relación que Platón establece entre Apolo y su maestro, podemos entender mejor por qué Plutarco veía en la vida y obra de Sócrates una misión predestinada. Efectivamente, el gran estudioso de la religión griega, Martin P.

Nilsson, asevera que “la religión de Apolo difiere de las demás religiones griegas en el hecho de poseer un carácter misional.”¹³

De hecho, podría establecerse una relación entre la señal divina del *daimon* y la imagen del dios mencionada por Alcibíades en el Simposio.¹⁴ Por un lado, a pesar de su aspecto exterior, el hombre sabio ha alcanzado tal pureza y equilibrio interior que su alma puede fungir como un espejo de agua donde se refleje la imagen del dios. Éste no es otro que Apolo, que aunque sea indirectamente puede identificarse con la imagen del Sol radiante y del Sumo Bien que aparece en la alegoría de la caverna.¹⁵ Pero el dios cuida de no manifestarse abiertamente, pues ya antes había dicho Heráclito que “el Señor cuyo santuario está en Delfos no dice ni oculta, sino da indicios.”¹⁶ Por el contrario, se hace sentir a través de su señal, de su *daimon*. Y es así que el personaje de Sócrates queda revestido de toda la dignidad de un arquetipo, pues parece que Platón representa en él la vía que le parece más eficaz para que se manifieste un *contenido último*, tanto ontológica como éticamente; el cual, además, aparece identificado con la voluntad divina, con lo que se sitúa también en un plano no sólo religioso, sino también psicológico. En efecto, divinidades y númenes, antes que creerlos asentados en las alturas físicas del mundo, han de buscarse en las honduras del alma humana: según el testimonio empírico, es de allí de donde vienen esos contenidos que son asimilados por la conciencia de maneras muy diversas.

Así entonces, esa atmósfera portentosa en la que Platón envuelve la narración de los últimos días de su maestro, es decir, la sentencia del oráculo y la

¹³ M.P. NILSSON, *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, 1968², EUDEBA, p. 253.

¹⁴ *Vide supra*, II, p. 47.

¹⁵ También Nilsson habla del aspecto moral del dios, cuando dice que “Apolo tuvo sólo reflejos de una ética superior.” (NILSSON, op. cit. p. 247.) Para el pasaje de R. VII, *vide supra* II.

¹⁶ “ὁ ἄναξ, οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει” (Heraclit, 22 B 93 Diels-Kranz)

presencia del espíritu familiar, se muestran como eslabones imprescindibles en la reconstrucción simbólica de los acontecimientos. Indagar cuánto de este drama arquetípico intuido por el discípulo pueda sustentarse en los hechos históricos sería una labor apasionante y sin duda útil para dilucidar, aunque sea vagamente, las maneras en que los movimientos del alma pueden llegar a tener repercusión en el mundo sensible. Pero esto sería más bien materia de otro estudio, mucho más erudito, profundo y competente. En lo que a nosotros atañe, parece que Platón deja suficientemente en claro la tutela de Sócrates y el origen sobrehumano de su sabiduría. Se diría incluso que él mismo —no ya meramente la imagen abstracta del sabio— fue el símbolo vivo del que se sirvió el dios para dejar entrever un mensaje de humildad ante su Verdad; humildad que, de hecho, se traducía necesariamente en un ardoroso deseo de esa misma Verdad. Según el pensamiento platónico, es lícito afirmar que, así como las cosas se aproximan a su perfección en la medida en que participan de su Idea, Sócrates también alcanza la consumación de su destino al permitir actuar a través de sí mismo a la imagen del dios, que se le da a conocer de diversos modos:

ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧπέρ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὀτιοῦν προσέταξε πράττειν.

A mí, como afirmo, me fue ordenado por el dios hacer esto, tanto por vaticinios como por sueños y por todos los medios con los que algún otro hado de tipo divino ordenó a un hombre hacer algo. [Ap. 33 c]

A manera de breve digresión, quisiéramos mencionar que en tiempos recientes el psicólogo James Hillman, uno de los más destacados discípulos de Jung y estudioso de la psicología arquetípica en Norteamérica, en el libro intitulado *El código del alma* desarrolló su “teoría de la bellota”¹⁷ la cual bien podría ser definida como una versión moderna de aquella creencia introducida por Plutarco del

¹⁷ J. HILLMAN, *The Soul's Code: In search of Character and Calling*, New York, 1996, Random House.

daimon que guía intrínsecamente al hombre hacia el buen cumplimiento de su destino. Para el psicólogo, en cada uno de los hombres se halla de manera inherente la clave de su realización, inscrita a manera de un llamado —la tan mentada *vocación*— y determinada por la personalidad y el carácter individual de cada uno. La manera de alcanzar dicha realización es saber escuchar la *voz interna*, también personificada por Hillman como un *daimon*, un ángel o simplemente *el Hado*. La fuente de inspiración salta a la vista, y, en efecto, nadie negará que Sócrates supo escuchar muy bien a su *daimon*, cuya presencia, por cierto, reluce especialmente en la narración del fin de la vida de Sócrates, a tal grado que, de hecho, fue mediante su silencio que Sócrates entendió su asentimiento a propósito del juicio:

ἐμοὶ δὲ οὔτε ἐξιόντι ἔωθεν οἴκοθεν ἠναντιώθη τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, οὔτε ἠνίκα ἀνέβαινον ἐνταυθοῖ ἐπὶ τὸ δικάστηριον, οὔτε ἐν τῷ λόγῳ οὐδαμοῦ μέλλοντί τι ἐρεῖν. καίτοι ἐν ἄλλοις λόγοις πολλαχοῦ δὴ με ἐπέσχε λέγοντα μεταξύ· νῦν δὲ οὐδαμοῦ περὶ ταύτην τὴν προᾶξιν οὔτ' ἐν ἔργῳ οὐδενὶ οὔτ' ἐν λόγῳ ἠναντιώταί μοι. τί οὖν αἴτιον εἶναι ὑπολαμβάνω; ἐγὼ ὑμῖν ἐρῶ· κινδυνεύει γάρ μοι τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο ἀγαθὸν γεγονέναι.

Pues la señal del dios no me contrarió cuando salía de casa en la mañana, ni cuando venía hacia acá, al tribunal, ni cuando iba a decir alguna cosa durante el alegato. Con todo, muchas veces me contuvo a la mitad de otros discursos, mientras que ahora no se me ha opuesto de modo alguno a propósito de este asunto, ni durante algún acto ni palabra. ¿Cuál creo que sea la causa? Se lo diré: es posible, en efecto, que este suceso se haya convertido en un bien. [Ap. 41 a-b]

Ahora bien, si puede decirse que, en efecto, Platón representó a Apolo de cierta forma como el *autor latente* del drama socrático, tendríamos que prestar atención también al proceso judicial del sabio, pues de esta manera quedaría en entredicho el que la sociedad ateniense actuara conforme a los conceptos representados por el dios de Delfos. En principio, Platón nos da suficiente información como para dejarnos atisbar semejante vuelta del tablero, por decirlo así. Pero es preciso saber que el fallo fue desfavorable para Sócrates por muy pocos votos de diferencia. Platón se preocupa por notar que, estadísticamente, más o menos la mitad de la

sociedad ateniense sentía simpatía por el viejo picapedrero, mientras que la otra parte estaba convencida del mal que éste representaba para la ciudad (de no ser así, difícilmente lo habrían condenado a muerte.)¹⁸ Así pues, preguntar por las razones de la polémica se vuelve una cuestión fundamental, cuya respuesta, para ser captada a profundidad, quizá amerite algo más que unas cuantas líneas. En el ámbito que nos interesa en este trabajo, a saber, el del arquetipo, una respuesta más o menos satisfactoria debería echar luz sobre las ocultas sinuosidades psicológicas de la colectividad; de tal suerte que se torna imperativo analizar el asunto desde esta perspectiva, que ha de guiarnos con mayor seguridad a nuestra meta.

Ahora bien, dado que las colectividades no existen sin los individuos, creemos pertinente realizar un ejercicio de analogía, quizá no tan osado como podría parecer a simple vista: en efecto, diríamos que la polémica suscitada entre los atenienses puede compararse con la actitud de Alcibíades en el *Simposio* anteriormente citada.¹⁹ Éste, como Atenas misma, se encuentra desgarrado interiormente, pues pese a que reconoce la verdad tras las conversaciones casi mágicas del sabio, una parte suya la rechaza violentamente. De la misma manera, una buena parte de Atenas aborrece a tal grado a Sócrates que no duda en juzgarlo culpable de crímenes nunca cometidos y en condenarlo a muerte. Alcibíades, por otro lado, confiesa su debilidad por la fama y los demás placeres vulgares, cuyos bríos terminan por sofocar el chispazo que le había encendido la convivencia con Sócrates. Asimismo, Platón deja en claro desde el principio que el juicio de su maestro no obedeció únicamente a la enemistad de unos cuantos; por el contrario, las calumnias tuvieron una buena parte de culpa en el proceso a través de la

¹⁸ *Ap.* 36a.

¹⁹ *Vide supra*, II.

subrepticia influencia que ejercieron eficazmente sobre la mayoría. He aquí las palabras que Platón pone en boca de Sócrates:

ἐμοῦ γὰρ πολλοὶ κατήγοροι γεγόνασι πρὸς ὑμᾶς καὶ πάλαι πολλὰ ἤδη ἔτη καὶ οὐδὲν ἀληθὲς λέγοντες, οὗς ἐγὼ μᾶλλον φοβοῦμαι ἢ τοὺς ἀμφὶ Ἄνυτον, καίπερ ὄντας καὶ τούτους δεινούς· ἀλλ' ἐκεῖνοι δεινότεροι, ὧ ἄνδρες. [...] ἔπειτά εἰσιν οὗτοι οἱ κατήγοροι πολλοὶ καὶ πολὺν χρόνον ἤδη κατηγορηκότες, ἔτι δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ λέγοντες πρὸς ὑμᾶς ἐν ἧ ἂν μάλιστα ἐπιστεύσατε, παῖδες ὄντες ἔνιοι ὑμῶν καὶ μειράκια, ἀτεχνῶς ἐρήμην κατηγοροῦντες ἀπολογουμένου οὐδενός.

Ha habido muchos acusadores míos ante ustedes, y desde antaño, ya hace muchos años, si bien no dicen nada verdadero. Yo temo más a éstos que a los del grupo de Anito, aunque también estos son temibles; ¡pero aquellos más, oh, varones! [...] Luego estos acusadores son muchos y ya por largo tiempo han venido acusándome, y además diciéndolo a ustedes en esa edad en la que más credulidad habrían tenido, cuando algunos de ustedes eran niños o muchachos, simplemente acusándome en mi ausencia, sin que estuviera nadie para defenderme. [Ap. 18c]

Estos enemigos no atacan de manera directa, sino que horadan paulatinamente la opinión de la mayoría. De ellos vino justamente la idea que originó la acusación manifiesta, que Platón expresa en boca de Sócrates de esta manera:

ὡς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν. οὗτοι, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, <οἱ> ταύτην τὴν φήμην κατασκεδάσαντες, οἱ δεινοὶ εἰσὶν μου κατήγοροι· οἱ γὰρ ἀκούοντες ἡγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν.

‘Que hay un hombre ingenioso, un tal Sócrates, que especula sobre los fenómenos celestes, investiga todo lo que hay bajo tierra y hace buenos los discursos malos.’ Éstos, que han difundido esta mala fama, oh varones de Atenas, son mis terribles acusadores, pues quienes los escuchan consideran que quienes indagan estas cosas tampoco creen en los dioses. [Ap. 18b-c]

Viéndolo bien, el conflicto se vislumbra ya desde el *Eutifrón*, aunque de una manera mucho muy atenuada. En efecto, el interlocutor en ese diálogo, Eutifrón mismo, es en parte objeto de la misma envidia que afectó a Sócrates, dado que es un adivino. Al inicio del diálogo, Platón deja oír esta queja en sus labios: “Cuando digo algo sobre lo divino en la asamblea, vaticinándoles el futuro, se burlan de mí

como si estuviera loco. [...] De la misma manera nos envidian a todos los que somos de esta condición.”²⁰ El pasaje recuerda a lo dicho en la alegoría de la caverna, según lo cual todo aquel que pretendiera hablar de lo visto en la superficie sería objeto de burlas y contumelias. En efecto, la situación de Sócrates era la misma, pues hemos de recordar que sus acusadores esgrimieron su creencia en el *daimon* personal como argumento para achacarle el crimen de impiedad. “Pues dice [sc. Meleto, acusador de Sócrates] que soy un inventor de dioses —refiere Sócrates— y me denunció con el pretexto de que invento nuevos dioses y no creo en los antiguos.”²¹

Pero aquello que se imputa a Sócrates tiene una segunda faceta, que lo pone en relación con una actitud filosófica muy en boga en ese entonces. Él, como muchos otros filósofos, no reconocía la divinidad de los astros, sino que los describía en términos puramente materiales. “¡No, por Zeus, oh jueces! —oímos exclamar al mismo Meleto en la *Apología*—, ya que afirma que el sol es una piedra y la luna, tierra.”²² Esta acusación no era nada nuevo, por cierto, pues, como el Sócrates del texto replica, se había dicho lo mismo de Anaxágoras. Dicha posición, pues, consiste prácticamente en abordar la naturaleza con un enfoque científicista, método de investigación muy usado por los *físicos* que, desde el amanecer de la filosofía jonia, habían dominado la escena intelectual de Grecia hasta entonces. Respecto a dicho conflicto, el ya citado Guardini habla de una superación histórica del pensamiento mítico en favor del racional, cuyo más perfecto adalid es, en este

²⁰ “ὅταν τι λέγω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θεῶν, προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα, καταγελῶσιν ὡς μαινομένον· [...] ὅμως φθονοῦσιν ἡμῖν πᾶσι τοῖς τοιούτοις.” [*Euthphr.* 3c]

²¹ “φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν, καὶ ὡς καινοῦς ποιῶντα θεοὺς τοὺς δ’ ἀρχαίους οὐ νομίζοντα ἐγράψατο” [*Euthphr.* 3b]

²² “μὰ Δί’, ὦ ἄνδρες δικασταί, ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν.” [*Ap.* 26d]

caso, Sócrates mismo.²³ Ésta lectura destaca algo ciertamente innegable, pero a mi parecer no da cuenta cabal de la dimensión del problema. De ser así, el valor de los textos en cuestión quedaría reducido al de la documentación histórica y perdería por completo su dimensión filosófica. Pero ya al principio del presente capítulo hablábamos del carácter paradigmático del juicio y la muerte de Sócrates, el cual, de existir realmente, no podría estar ausente en este punto particular. Así que, si tratamos de analizar la cuestión más a fondo, podemos dar con la certeza de que la raíz esencial del conflicto es que, como dice René Girard, eminente estudioso francés de nuestros tiempos, “todos los pueblos tienden a rechazar, con diversos pretextos, a quienes no encajan en su concepción de lo normal y corriente.”²⁴ Dicho carácter paradigmático tiene mucha relación con nuestro tema, pues hace referencia a otras vías de manifestación de lo arquetípico, a saber, los patrones de conducta.²⁵

De vuelta al *Eutifrón*, hemos de reconocer que en él Platón no ha representado a un Sócrates que niegue el panteón griego de manera manifiesta, pero sí a uno que busca decididamente una nueva forma de piedad. Mejor dicho: trata de vivificar de nueva cuenta los viejos conceptos; conceptos ciertamente venidos a menos y que, para la mentalidad común de entonces —de la que el personaje de Eutifrón da testimonio—, ya no eran más que cáscaras de un pensamiento por demás obsoleto. La actitud de Sócrates conlleva, en efecto, una revolución, pero se trata de una que debe efectuarse continuamente en la intimidad del alma, pues el afán de buscar la verdad detrás de cada concepto adquirido debe

²³ “[El pensamiento mítico] supone en la naturaleza un mecanismo en el cual el hombre no ha de permanecer, si quiere cumplir su propia esencia. Tan pronto como su conciencia presiente la propia dignidad personal y está dispuesta a responder por ella, debe eliminarse la actitud mítica. De este modo, Sócrates es no sólo el abogado de lo que es históricamente más adecuado a la época, sino también de lo que es más claro al sentido.” (GUARDINI, *La muerte de Sócrates*, p. 41.)

²⁴ R. GIRARD, *Ve a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, 2002, Anagrama, p. 46.

²⁵ *Vide supra*, I, nota 23.

hallarse implícita en la conciencia de cada individuo. Aunque está determinada por su circunstancia (la Atenas perturbada en política pero ilustrada en ciencia y artes de finales del siglo V a. C.), el conflicto cae dentro del ámbito de lo humano, y en consecuencia podemos suponer que tenga un alcance mucho más amplio. El problema radica en que Sócrates tiene la vista puesta en lo que sustenta al concepto, es decir, la definición esencial. Su duda no atenta contra la piedad en sí misma, sino contra la opinión que se tiene de ella. Al escrutarla a fondo, Sócrates busca su fundamento y esencia, trata de infundirle su Idea correspondiente (que según el pensamiento platónico es equivalente a decir: la Verdad de la que participa). El ejercicio que demanda su dialéctica consiste en un incansable cuestionamiento del prejuicio en pos de una restauración más absoluta del concepto, es decir, de echar luz sobre la esencia del mismo. En otras palabras, Sócrates busca desmembrar la figura tradicional para encontrar qué hay de verdadero en ella, si es que hay algo. En vista de esta actitud, era de esperarse también que la habitual conceptualización de los dioses griegos y de sus presuntas enemistades resultara insuficiente, si no es que del todo insostenible. En efecto, éste es el fundamento decisivo de la duda de Sócrates sobre la piedad de Eutifrón:

ὥστε, ὦ Εὐθύφρων, ὁ σὺ νῦν ποιεῖς τὸν πατέρα κολάζων, οὐδὲν θαυμαστὸν εἰ τοῦτο δοῶν τῷ μὲν Διὶ προσφιλες ποιεῖς, τῷ δὲ Κρόνῳ καὶ τῷ Οὐρανῷ ἐχθρόν, καὶ τῷ μὲν Ἥφαιστῳ φίλον, τῇ δὲ Ἥρᾳ ἐχθρόν, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν θεῶν ἕτερος ἑτέρῳ διαφέρεται περὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖνοις κατὰ τὰ αὐτά.

De manera que, Eutifrón, no sería sorprendente que la acción que tú realizas ahora de reprender a tu padre resultara grata a Zeus, pero desagradable para Cronos y Urano; y agradable para Hefesto, pero odiosa para Hera. Y si alguno de los dioses difiere de otro sobre este asunto también para ellos resultará la misma situación.

[*Euthphr.* 8 b]

Está claro que para una sociedad fundada en valores fijos y adquiridos por una larga tradición, un razonamiento semejante debía resultar sencillamente inadmisibile, pues amenaza a todas luces su estabilidad. A esto se le puede sumar

el envanecimiento intelectual propiciado por la sofística, con el que la sociedad ateniense se había acostumbrado a deslumbrarse. En efecto, es fácilmente comprensible que los campeones de la elocuencia de entonces se hayan sentido igualmente amenazados por la actitud de Sócrates, pues la *mayéutica* del mismo representaba para ellos el único reto verdadero. En el fondo, efectivamente, ésta pretendía privar a la palabra —el ‘tremendo rey’ de Gorgias— de su potestad suprema, o al menos atribuirle a su fuente verdadera. Según lo cuenta Platón, era así como Sócrates irritaba a los supuestos sabios de la época, a quienes era capaz de vencer en su propio terreno y humillar implacablemente, pero sobre todo de revelar lo más fútil de su actividad retórica, rechazar lo más endeble de su saber y reprender lo más flagrante de su error. En la *Apología*, Sócrates confiesa que toda la sabiduría humana se reduce a meras bagatelas. Es entendible que afirmación le haya granjeado gran parte de la ojeriza en su contra, dado lo renuente que era la sociedad Ateniense de entonces a semejante humildad:

ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὐκ ἄπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἷοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἶη δ' οὐκ. ἐντεῦθεν οὖν τούτῳ τε ἀπηχθόμην καὶ πολλοῖς τῶν παρόντων.

Me pareció que este hombre [sc. un supuesto sabio en Atenas] daba la impresión de ser sabio a muchos otros hombres, y sobre todo a sí mismo, pero que no lo era; y después me esforcé por demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. De allí que me haya vuelto odioso para él y para muchos de los asistentes en esa conversación. [*Ap.* 21c-d]

Sócrates, sin embargo, es peligroso sólo en apariencia, pues en verdad no pretende nada más que emendar las fisuras que existen de antemano en la ideología preponderante: intenta encauzarla por el camino más recto hacia el Ideal, donde se halla la verdadera justificación de los contenidos de dicha ideología. Objetivamente no hay nada de nocivo en esto, pero si el sistema de valores en el que la Atenas de ese entonces se sustentaba era en cierta forma decadente —justo

como lo califica Nietzsche²⁶, es de entenderse que una buena mayoría lo haya visto peligrar ante esa osada búsqueda de la definición de virtud. ¿Acaso era temor a encarar la vanidad de algunos de los asuntos más favorecidos en esa sociedad; u orgullosa renuencia a reconocer que, a la luz de los mismos parámetros racionales con que los atenienses se habían educado a pensar, la *nueva virtud* de Sócrates se mostraba de mucha mayor solidez? No en vano Platón hizo énfasis en el efecto irritante que lograban a veces despertar las asiduas conversaciones de su maestro, esa mezcla de piquete y prurito del que ya antes hicimos mención.²⁷ Ante Eutifrón esta cualidad realmente no sale a relucir, pues Platón lo describe más bien como un hombre simple; frente a él Sócrates se muestra como un pugilista seguro de su victoria. Por el contrario, el efecto de ese aguijón se advierte en la queja de Alcibíades: le reconoce superioridad sobre el resto, pero no deja de reprocharle su irónico desdén a todo lo que tiene para él algún valor.

ἴστε ὅτι οὐτε εἴ τις καλός ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον ὅσον οὐδ' ἂν εἷς οἰηθείη, οὐτ' εἴ τις πλούσιος, οὐτ' εἴ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων· ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι, λέγω ὑμῖν, εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ.

Ustedes saben que no le importa nada si alguien es bello, sino que desprecia esto en una

medida que nadie se imaginaría; ni le importa si alguien es rico, ni si posee algún otro

honor de los que son celebrados por la mayoría. Antes bien, considera que todos estos

ajuares no valen nada, y que nosotros no somos nada. Se lo digo: se pasa la vida entera

haciendo ironías y bromas a los hombres. [*Smp.* 216 d-e]

A estas alturas es menester evidenciar el lado psicológico de la cuestión: si retomamos la analogía esbozada arriba, la sensación de amenaza parece surgir sólo

²⁶ Cfr. NIETZSCHE, *op. cit.*

²⁷ *Vide supra II*, p. 31.

cuando se busca, incluso de maneras desesperadas, una auto-justificación. Por decirlo de alguna manera, la condena de Sócrates fue casi un mecanismo de defensa propiciado por una conjunción de temores e incomodidades individuales —pertenecientes a un *ego* exaltado, diríamos hoy— por parte de personas como Alcibíades, de los sofistas influyentes y, en definitiva, de buena parte de Atenas. En efecto, el eterno cuestionamiento de todo sustento del mismo y la inamovible decisión de evidenciar todos sus enmascaramientos despertó sin duda la envidia y el enojo de la mayoría.²⁸ En este sentido, el antes citado Girard habla de mecanismos de violencia repetitivos y ‘miméticos’, que suelen desembocar en el linchamiento espontáneo de un ‘chivo expiatorio’, que termina siendo una especie de *catarsis* colectiva de los individuos de una sociedad. “Lo que los reconcilia —dice el autor— no puede ser otra cosa que la proyección sobre la víctima primero de todos sus temores y, después, una vez que se sienten reconciliados, de todas sus esperanzas.”

Pero, según lo pinta el discípulo, la actitud de Sócrates estaba motivada por un anhelo de perfección y un profundo desprecio por cualquier tipo de aberración de esa meta, lo mismo ardua que sublime. En este sentido, así como antes consideramos el papel del sabio como intermediario entre la opinión y la Idea, podría decirse aquí que, el sabio hace las veces de *conciliador* entre la conciencia personal y un designio más profundo de la *psique* humana —del inconsciente, dirían los psicólogos— muy a pesar de las renuencias egoístas que puedan oponerse a ella. En efecto, Nilsson también insiste en la humildad profesada en el culto de Apolo. Quizá esto explica el que Platón describiera el efecto causado por Sócrates como un choque de sentimientos encontrados —si se puede llamarlos así—, pues de la misma manera que a Alcibíades, también movía al resto de sus

²⁸ GIRARD, *op. cit.*, p. 94.

conciudadanos hacia un anhelo profundo y universal, a la vez que hacía temblar en ellos una incertidumbre común. De manera que podríamos ver en esos ‘acusadores ocultos’ del principio de la *Apología* el obscuro recelo que los atenienses le guardaban al depositario de sus más altas aspiraciones, cuya causa era una supuesta injuria que el pueblo encontraba en la actitud del sabio. En realidad, no se trata de algo muy distinto al latente impulso de acallar ‘la voz de la conciencia’ cuando se yerra a sabiendas, conflicto que, a final de cuentas, cada uno de nosotros es susceptible de sufrir en su fuero interno. Ante esto, es natural que una *conciencia* no preparada responda con un miedo muchas veces irracional e irrefrenable. Pero Platón, que entendió a la perfección el mecanismo psicológico que se tradujo en la acérrima enemistad de una inmensa mayoría en contra de su maestro, le hace pronunciar a éste el *quid* de la cuestión:

εἰ γὰρ οἴεσθε ἀποκτείνοντες ἀνθρώπους ἐπισχῆσειν τοῦ ὄνειδίζειν τινὰ ὑμῖν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ζῆτε, οὐ καλῶς διανοεῖσθε· οὐ γὰρ ἐσθ’ αὕτη ἢ ἀπαλλαγὴ οὔτε πάνυ δυνατὴ οὔτε καλή, ἀλλ’ ἐκείνη καὶ καλλίστη καὶ ῥάσστη, μὴ τοὺς ἄλλους κολοῦειν ἀλλ’ ἑαυτὸν παρασκευάζειν ὅπως ἔσται ὡς βέλτιστος. ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν τοῖς καταψηφισαμένοις μαντευσάμενος ἀπαλλάττομαι.

Si ustedes piensan que matando hombres impedirán que alguien les reproche que no viven correctamente, entonces su razonamiento no es válido. Pues ésta no es una salida ni muy factible ni honesta; sino que es ésta la más honesta y más fácil: no reprimir a otros, sino disponerse uno mismo de tal manera que sea lo mejor posible. Yo, tras haber vaticinado esto a ustedes que me condenaron con su voto, salgo librado. [*Ap.* 39d]

Ahora bien, tras esta somera exploración de las causas y los factores que tuvieron lugar en el juicio de Sócrates, la situación del sabio no se muestra muy alentadora, pues pareciera que su piedad lo ha arrastrado irremediablemente a la muerte; de hecho, el dios lo guió siempre mediante sueños y señales, de modo que fue en parte autor de la ruina de su protegido. De manera que sería oportuno preguntarnos, como el mismo Sócrates lo hizo, sobre la verdad que oculta este hecho. Recordemos que Apolo gusta de hablar con enigmas. ¿Sería todo una

escena montada para probar la firmeza del sabio? Como respuesta a esto se pueden citar las palabras de Sócrates a Critón:

τοὺς δὴ λόγους οὓς ἐν τῷ ἔμπροσθεν ἔλεγον οὐ δύναμαι νῦν ἐκβαλεῖν, ἐπειδὴ μοι ἤδε ἡ τύχη γέγονεν, ἀλλὰ σχεδόν τι ὅμοιοι φαίνονταί μοι, καὶ τοὺς αὐτοὺς πρὸς βεύω καὶ τιμῶ οὕσπερ καὶ πρότερον.

Las razones que antes exponía no puedo rechazarlas ahora, ya que me ha tocado esta suerte, sino que me parecen más o menos parecidas, y las privilegio y estimo como las de antes. [Cri. 46b-c]

Por otro lado, aunque pensar en los últimos momentos de Sócrates como una prueba resulte una explicación atractiva, es tanta la confianza que el sabio deposita en su *daimon* que resulta difícil que hubiera sido capaz de contrariarlo alguna vez. De hecho, la voluntad del hombre beato (*eudaimon*) coincide plenamente con su voz interna. Tal vez en esta misma confianza de estar cumpliendo la voluntad divina se encuentre la clave del asunto, pues justamente en ella está basada toda la labor filosófica de Sócrates. Leámoslo en sus palabras:

ὅτι δ' ἐγὼ τυγχάνω ὡς τοιοῦτος οἷος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει δεδóσθαι, ἐνθὲνδε ἂν κατανοήσαιτε· οὐ γὰρ ἀνθρωπίνῳ ἔοικε τὸ ἐμὲ τῶν μὲν ἐμαυτοῦ πάντων ἡμεληκέναι καὶ ἀνέχεσθαι τῶν οἰκείων ἀμελουμένων τοσαῦτα ἤδη ἔτη, τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν αἰεὶ, ἰδίᾳ ἐκάστῳ προσιόντα ὡσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρὸς βύτερον πείθοντα ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς.

Por lo que sigue podrían comprender que yo soy de tal naturaleza como para haber sido donado a la ciudad por el dios. Pues no parece humano el que yo haya descuidado todas mis cosas y tolerado que mis asuntos domésticos estuvieran descuidados por tantos años, pero que siempre me haya ocupado de los de ustedes, acercándome en privado a cada uno como un padre o un hermano mayor, que busca persuadirlos de que pongan cuidado en la virtud. [Ap. 31a-b]

Hemos de recordar además, que para la ética platónica el conocimiento de la Idea implica necesariamente adecuarse a la misma. Se trata de algo que podríamos definir como una *moral de asimilación*, pero que no precisa del seguimiento de un dogma externo, sino de la cabal comprensión de *lo que debe ser*, puesto que es conveniente y bueno. Ésta es la verdadera esencia de la *mayéutica*, que pretende extraer los contenidos inherentes al individuo, no procurárselos de manera

extrínseca. De allí la famosa ecuación socrático-platónica que equipara el saber con la virtud. Bajo esta misma premisa, el constante filosofar de Sócrates —entendido como obediencia incondicional al designio divino— representa un bien enorme, el más grande, para sus conciudadanos. Sócrates habla de sus habituales interrogatorios de manera perentoria: “Pues esto ordena el dios, bien saben ustedes, y yo considero que no se ha producido ningún bien mayor que mi servicio al dios.”²⁹ Al respecto, Guardini aventura una conclusión que no parece para nada errada, tomando en cuenta la exposición de Platón: “Si esto es así —dice—, la oposición que por todos lados encuentra significa entonces que hombres, concepciones y sistemas, en una palabra, lo vigente, rehúsan obediencia a las exigencias divinas; ¡que ellos, y no Sócrates, son culpables de *asébeia* [*sc.* impiedad]!”³⁰

Así pues, Platón hace de la labor de Sócrates una misión altruista de las más sublimes; cosa que nos revela ciertamente una sincera admiración, pero sobre todo la conmovedora gratitud del discípulo que ha obtenido el verdadero fruto de una enseñanza. Fue precisamente a través de una experiencia íntima y personal que Platón tomó conciencia del verdadero beneficio que había obtenido de la convivencia con su amigo y mentor; beneficio que, por cierto, percibió de una naturaleza tan pura y elevada que no dudó en revestirla de un carácter divino. Esta asimilación no debe extrañarnos, pues al existir dentro del imaginario griego una figura arquetípica y simbólica con la que fácilmente se podía identificar la actitud de Sócrates, a saber, la del dios Apolo, su imaginación no requirió de un salto muy grande para establecer el parentesco y completar los hechos presenciados con las

²⁹ “ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πω ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν.” [Ap. 30 a]

³⁰ GUARDINI, *op.cit.* p. 78.

intuiciones captadas.³¹ En efecto, en el estudio antes citado, Nilsson dice también de Apolo que “se pone contra el ensalzamiento de uno mismo en la religión y en el culto, y enseña la subordinación obediente a las prescripciones de los dioses.”³² Esto lo vemos verificado en el relato platónico no sólo con la recurrente obediencia del dios, sino con la conjetura que se desprende del oráculo, que Sócrates explica de la siguiente manera:

καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρηῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν <εἰ> εἶποι ὅτι “οὗτος ὑμῶν, ὧ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.

Y parece que se refiere a Sócrates, pero sólo utiliza mi nombre, poniéndome por modelo, como si dijera: “El más sabio de ustedes, oh mortales, es quien, como Sócrates, llegó a conocer que en verdad no es digno de nada por lo que atañe a la sabiduría.” [Ap.23a-b]

Es de notarse que este dios también se relaciona frecuentemente con una ética superior,³³ en la que sin duda Sócrates (o Platón a través de él) tuvo siempre en la mira:

ἐπὶ δὲ τὸ ἰδίᾳ ἕκαστον ἰὼν εὐεργετεῖν τὴν μεγίστην εὐεργεσίαν, ὡς ἐγὼ φημι, ἐνταῦθα ἦα, ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο, μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως, τῶν τε ἄλλων οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμελεῖσθαι.

Iba a donde dirigiéndome a cada uno en particular le procurase el mayor de los beneficios, según sostengo yo, intentando persuadir a cada uno de ustedes de que no pusiera atención a ninguno de sus asuntos antes que a la manera de que él mismo fuera lo más bueno y más prudente posible; ni de que atendiera los asuntos

³¹ “Tener imaginación' es disfrutar de una riqueza interior de un flujo de imágenes ininterrumpido y espontáneo. Pero, aquí, espontaneidad no quiere decir invención arbitraria. Etimológicamente, 'imaginación' es solidaria de *imago*, 'representación, imitación', y de *imitor*, 'imitar, reproducir'. Esta vez la etimología responde tanto a las realidades psicológicas como a la verdad espiritual. La imaginación *imita* modelos ejemplares -las Imágenes-, los reproduce, los reactualiza, los repite indefinidamente.” (ELIADE, *Imágenes y símbolo*, p. 20.)

³² NILSSON, *op.cit.*, p. 247.

³³ Vide nota 12.

de la ciudad antes que a la ciudad misma; y de que atendiera las demás cosas del mismo modo. [Ap. 36c-d]

Ahora bien, aunque quizá aparece de manera un tanto cuanto velada, el movimiento ascendente que ya antes definimos como característica del Sócrates mediador aparece también aquí: para el ser humano, tender hacia arriba se traduce en perfeccionamiento de sí mismo. En el ámbito trascendente —donde podría estar incluido el arquetipo— la preocupación moral se transforma en contemplación de la Idea; a cuya formulación aspiraba Sócrates con sus penetrantes interrogatorios.

En este mismo sentido debe entenderse la actitud de plena coherencia con que Sócrates terminó sus días, según lo describe nuestro autor en el *Critón*. Este diálogo se sitúa durante uno de los últimos días de la vida de Sócrates, mientras espera su ejecución en una celda. Su amigo Critón ha llegado muy temprano en la mañana para ofrecerle una alternativa a la muerte: escapar de la cárcel. Al inconstante Critón no sólo lo mueve el temor a perder a su amigo, sino también la vergüenza ante la opinión pública, que lo vejaría al saber que, pudiendo haber ayudado a Sócrates con dinero, no lo había hecho. El sabio, sin embargo, se niega, con la firme certeza de que más vale padecer una injusticia que cometerla. Aquí la argumentación sobre la Justicia supera el orden puramente jurídico para situarse en una esfera superior, la de la Idea, donde todo parece teñirse de cierta inefable sacralidad. Asimismo, la prosopopeya de las Leyes no es fortuita, pues se trata de una imagen que proviene de un lugar mucho más alto y cuyo poder se extiende más allá de las estrechas fronteras de Atenas. Como le sucede a menudo, Sócrates se enfrenta a una Idea, a la Justicia en sí misma, de la que las leyes son partícipes o a las que son cuando menos aspirantes. Es por ello que se revela tan apremiante para el sabio acatar el veredicto de sus jueces, por más desfavorable que le resulte, ya que al ir en contra de tan sólo una de las leyes contrariaría la totalidad de la Idea. Esto, sobra decirlo, significaría obrar en contra del designio divino. Al final,

toda injusticia ha de atribuirse al arbitrio humano, ciertamente falible, como dicen las Leyes a Sócrates: “Pero si te marcharas ahora, la injusticia con la que te marchas no la habrás recibido de parte de nosotras las Leyes, sino de los hombres.”³⁴ Creer lo contrario sería un acto tan impío como desacatar el mandato de Apolo, pues tanto éste como la Justicia pertenecen a un orden superior. Platón expresó esto al hermanar las leyes terrenas con las del Hades, que se harán valer contra cualquiera que haya atentado en vida contra las primeras:

ἐὰν δὲ ἐξέλθῃς [...] ἡμεῖς τέ σοι χαλεπανοῦμεν ζῶντι, καὶ ἐκεῖ οἱ ἡμέτεροι ἀδελφοὶ οἱ ἐν Αἴδου νόμοι οὐκ εὐμενῶς σε ὑποδέξονται, εἰδότες ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεχείρησας ἀπολέσαι τὸ σὸν μέρος.

Si te escapas [...] nosotros nos enfadaremos contigo mientras vivas, y nuestras hermanas, las leyes del Hades, no te acogerán allá con benevolencia, sabiendo que intentaste destruirnos, por cuanto estuvo de tu parte. [*Cri.* 54 c]

De tal manera que, cuando presenciamos con ojo atento al Sócrates platónico, se hace evidente que toda su fuerza, es decir, su *virtud*, proviene de la Idea. Todo el suceso de su juicio no tendría ni un atisbo del impacto que presenta de no ser por el valor de ésta misma, o de los primeros indicios de lo que llegará a ser después en el pensamiento de Platón. En efecto, la Verdad tras la Idea terminó por iluminar de cierta manera el episodio, que tenía toda la traza de ser una devastadora victoria del mal y la injusticia. Fue precisamente a través de la Idea —procurada por Sócrates sobre todas las cosas— que la balanza terminó por inclinarse hacia el otro lado. “Que nunca es correcto cometer una injusticia ni pagar una injusticia con otra [...] así me parecía ya antes y me parece todavía ahora.”³⁵ Tal es la convicción del sabio, y justamente bajo esta consigna su condena se convirtió en la culminación triunfal de una vida consagrada a los valores más altos. Y es así que, según los argumentos puestos en boca de Sócrates, se hace evidente que la sabiduría se basta

³⁴ “ἀλλὰ νῦν μὲν ἠδικημένος ἄπει —dicen las Leyes— ἐὰν ἀπίης, οὐχ ὑφ’ ἡμῶν τῶν νόμων ἀλλὰ ὑπ’ ἀνθρώπων.” [*Cri.* 54 b-c]

³⁵ “ὡς οὐδέποτε ὀρθῶς ἔχοντος οὔτε τοῦ ἀδικεῖν οὔτε τοῦ ἀνταδικεῖν [...] ἐμοὶ μὲν γὰρ καὶ πάλαι οὕτω καὶ νῦν ἔτι δοκεῖ.” [*Cri.* 49d-e]

a sí misma y que no hay iniquidad que valga en su contra. Esta certeza resulta inamovible, pues surge no de meros postulados teóricos, sino de una plena convicción interna:

οὐ γὰρ οἶομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι. ἀποκτείνειε μεντὰν ἴσως ἢ ἐξελάσειεν ἢ ἀτιμώσειεν· ἀλλὰ ταῦτα οὗτος μὲν ἴσως οἶεται καὶ ἄλλος τίς που μεγάλα κακά, ἐγὼ δ' οὐκ οἶομαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ποιεῖν ἢ οὐτοσὶ νῦν ποιεῖ, ἄνδρα ἀδίκως ἐπιχειρεῖν ἀποκτείνουσαι.

No creo que esté permitido que alguien de mayor valía sea dañado por alguien peor. Tal vez lo podría matar, ciertamente, o desterrarlo o privarlo de sus derechos. Pero tal vez él o alguien más considera estos grandes males; yo, por mi parte, no los considero tales, pero pienso que es mucho peor hacer lo que éste hace ahora, es decir, intentar matar a un hombre de manera injusta. [Ap.30c-d]

Aunque se trata de una valoración en buena medida cierta, ver en el drama socrático la postrera enseñanza del sabio —la más importante, sin duda—, bajo aquel viejo adagio de ‘educar con el ejemplo’, no nos deja de parecer una interpretación simplista. Como anotamos antes, no creemos que el Sócrates platónico sea meramente un *exemplar* retórico. Lo mismo sería querer despojar a Platón de su alcance metafísico y ver en él solamente a un filósofo moralista. De hecho, una vez más Sócrates aparece en su rol del intermediario, arquetipo que no enmascara otra cosa que la condición humana. En este caso, sin embargo, la mediación no es meramente teórica. De hecho, según la tendencia del pensamiento platónico a separar la realidad ideal y el mundo del devenir, ¿no podría decirse que Sócrates en el *Critón* quebranta esa división y concilia ambos planos? Al actuar conforme a la ‘Justicia Verdadera’, Sócrates se presenta de alguna manera como depositario de la fuerza casi divina de la misma. Por las repercusiones que efectivamente puede tener un hecho de tal naturaleza, la fuerza de esta suerte de *consagración* de la realidad mundana a través de un alto ideal es muy digna de ser tomada en cuenta.

Ahora bien, definir el acto en términos de *consagración* puede parecer una comparación algo inaudita, acaso excéntrica e incluso exagerada, pero para comprenderla cabalmente es menester repetir una vez más que todo aquello que hable del carácter *numinoso* de los símbolos, las religiones y los ritos debe referirse necesariamente al alma, es decir, a los distintos y muchas veces inescrutables procesos que tienen lugar en el mundo interior y que mueven ocultamente la conciencia humana. De hecho, para Platón no era otro el campo de batalla entre la opinión y la verdad que este *mundo interior* del alma, pues sabía muy bien que el comportamiento del hombre está determinado por las convicciones que, sea consciente o inconscientemente, estén guardadas allí dentro. A partir de esta relación el aparente abismo entre la realidad interior y mundo sensible queda abolido por entero: ya antes Parménides había dicho que *ser* y *pensar* son una misma cosa. De allí la constante preocupación psicológica de Sócrates, quien interroga a Critón en estos términos: “Pero, ¿acaso hemos de vivir con esa parte nuestra ya corrompida, a la que lo injusto arruina, pero lo justo beneficia?”³⁶ La respuesta de Critón es perentoria: “De ninguna manera.” También en la *Apología* Sócrates hace del alma el verdadero sitio de la virtud, y hace de ésta el origen de todos los demás bienes. Habla Sócrates de sí mismo:

οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι ‘οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ’ ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ’.

Ando por allí sin hacer otra cosa que tratar de persuadir tanto a los más jóvenes como a los más viejos de entre ustedes de que no pongan primero el cuidado del cuerpo ni de las riquezas, ni tan diligentemente como a hacer que el alma sea lo mejor posible; y les digo que de las riquezas no nace la virtud para los hombres,

³⁶ “ἀλλὰ μετ’ ἐκείνου ἄρ’ ἡμῖν βιωτὸν διεφθαρομένον, ᾧ τὸ ἀδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησιν;” [Cri.47e]

sino de la virtud las riquezas y todos los otros bienes, tanto en la vida privada como en la pública. [Ap. 30a-b]

De esta manera, la antedicha *consagración* debe ser entendida según ese movimiento vertical que ya hemos descrito antes, el cual tiene lugar justamente en el complejo psicológico del ser humano. También hemos dicho con anterioridad que esta línea vertical que va de la opinión a la Idea se corresponde con la que sale de las profundidades del alma hacia la conciencia, según el arte de la *mayéutica*, que pretende extraer los contenidos inherentes del alma. Como leíamos en la alegoría de la caverna, a la ascensión sigue a su vez un descenso, pero uno en el que la visión del mundo sensible queda transfigurada con la luz del conocimiento adquirido. Asimismo, la congruencia de Sócrates ante su condena debe entenderse como un último descenso, pero esta vez no sólo para alumbrar, sino para encender otras almas con la luz de la Idea. Tan seguro está Sócrates de la victoria que le acareará actuar de como lo hace que es capaz de vaticinar a sus jueces lo que seguirá a su asesinato:

πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἠσθάνεσθε· καὶ χαλεπώτεροι ἔσονται ὅσω νεώτεροί εἰσιν, καὶ ὑμεῖς μᾶλλον ἀγανακτήσετε.

Quienes los cuestionen serán más que los que hace poco yo tenía, aunque ustedes no lo percibían. Y serán tanto más severos cuanto son más jóvenes, y ustedes se irritarán más. [Ap. 39c-d]

Al final, la prueba más fehaciente de que Sócrates actualizó con éxito el contenido de una Idea se encuentra en la ecuanimidad con que afrontó su muerte. Platón nos lo describe en un estado casi beatífico mientras espera en su celda, tanto en el *Critón* como en el *Fedón* se menciona la admirable manera en que Sócrates soportó la desgracia.³⁷ En efecto, el que un hombre sea capaz no sólo de mostrarse firme, sino incluso de avanzar de buen grado hacia el final de su vida dice mucho sobre el efecto psicológico que puede llegar a tener una convicción como la de Sócrates. Se

³⁷ Cri. 43b ss., Phd. 58e ss.

IV. MUERTE, SACRIFICIO Y TRASCENDENCIA

Por su relación con Apolo, podría decirse que el papel de Sócrates en la *Apología* se perfila como enviado del dios; en el *Critón*, como su ministro; y en el *Fedón*, como su ofrenda sacrificial. La acción en este último tiene lugar el mismo día en que ha de consumarse la sentencia, de modo que en conjunto con los tres diálogos nos permiten contemplar de corrido el desarrollo de los sucesos, desde el juicio hasta la ejecución. En efecto, el camino de la sabiduría, que Sócrates había seguido en obediencia al mandato del dios, lo había llevado a la cárcel. Pero aun allí la decisión del sabio se mantuvo firme, pues, pese a que tuvo la oportunidad de escapar, decidió persistir en su misión y ser congruente con su mensaje, de manera que con su obediencia al dios terminó casi por firmar él mismo su sentencia de muerte. De hecho, la intensión divina nunca se ocultó, sino que fue siempre manifiesta a través del *daimon* que —recordemos el pasaje de Plutarco— condujo a Sócrates por casi toda su vida. Según relata el mismo sabio en la *Apología*, la voz guardó un absoluto silencio cuando pudo haberlo disuadido de presentarse en el tribunal... *Cum quiescunt, probant*, para decirlo con Cicerón. Fue entonces cuando Sócrates, impulsado por una fe que rayaba en ciega confianza, asumió con orgullosa entereza las últimas consecuencias de su *Moira* (destino). Al principio del diálogo se refiere algo peculiar en la actitud del viejo sabio, algo verdaderamente excepcional que otorgó la certeza a Fedón de que el destino de Sócrates era más que humano:

εὐδαίμων γὰρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι μὴδ' εἰς Αἴδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἶέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν εἶπερ τις πώποτε καὶ ἄλλος.

Tuve la impresión de que el hombre [sc. Sócrates] estaba feliz, oh Equécrates, tanto por su talante como por sus palabras. Terminó sus días con tanta entereza y prestancia de espíritu que se me figuró que no iba al Hades sin la intervención de algún destino divino, y además que al llegar allá se encontraría tan bien como nadie más se encontró nunca. [*Phd.* 58d-59a]

Platón insiste en la voluntad superior que guiaba la vida de Sócrates en numerosas ocasiones; tantas que el hecho no puede ser pasado por alto. Dicha voluntad, como ya vimos, se identifica con el dios Apolo. Así que ese brillante dios de la belleza, en recompensa a una larga vida de abnegada obediencia, ¿llevaría a su instrumento directo a su ruina, abandonándolo al miserable espectáculo de la injusticia de los hombres? Por más divino que resulte, hacer de juguete de los dioses no es ningún destino alentador. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, pese a que el juicio y la condena de Sócrates podrían parecer su máxima derrota, la perspectiva de Platón tiene como premisa el que no hay mal que pueda contra la sabiduría, pues el hombre que se guía por ella siempre tendrá de su lado el favor divino.¹ Sin duda la muerte representa la mayor prueba para esta afirmación, pero es evidente que Platón quiso dar el testimonio más contundente de su certeza en la ecuanimidad de su maestro. De hecho, pareciera que Sócrates debiera autoinmolarse, por decirlo así, en aras de esta verdad. En todo el *Fedón* escuchamos a Sócrates hablar de la máxima ‘ofrenda’ que debe hacer todo aquel que aspire a una sabiduría perfecta, es decir, el sacrificio de la existencia corpórea. Pero, de nuevo, al hablar del prototipo del filósofo Sócrates también se refiere a sí mismo, y en este caso no podría estar expresado más claramente: es él quien pronto ha de hacer su oblación última y decisiva. Y no es para menos, pues recordemos que Sócrates representó para Platón el paradigma de la sabiduría.

Ahora bien, el *Fedón* es un diálogo cuya temática no sólo cae de lleno en el terreno de la metafísica, sino que, además, precisa de no poca fe para ser entendida cabalmente. Ciertamente resulta extraño que al inicio de la conversación Sócrates de por sentado que sus interlocutores comparten la idea de que todo conocimiento

¹ “οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τοῦτου πράγματα” (No hay ningún mal para el hombre bueno, ni vivo ni muerto, ni sus asuntos son descuidados por los dioses.) [Ap. 41d]

es un recuerdo del alma, pero es innegable que estas especulaciones sobre la inmortalidad del alma y la vida después de la muerte, para ser fructíferas, debían partir de ciertos presupuestos teóricos, que en definitiva, pese a al sustento lógico que pudieran presentar, no eran sino saltos de fe. La muerte, por otro lado, ha sido siempre para el hombre el misterio más impenetrable. Ante ese muro de tinieblas del que está circundado el breve espacio de la vida, es natural que cualquier persona se conmueva y estremezca, no obstante su educación filosófica. Apolodoro, por ejemplo, a pesar de ser un asiduo escucha de los discursos de Sócrates, no dejó de llorar el último día de su amigo, según cuenta Platón. Por otro lado, cuando alguien se va a *la otra ribera*, al dolor de su partida se suma el del terrible reconocimiento de la propia caducidad. Para decirlo con Borges, “el muerto no es un muerto, es la muerte;” así que cada duelo es a la vez un enfrentamiento con nuestra irremediable caducidad. Y al final en esta materia tan oscura el ser humano sólo posee el beneficio de la especulación. Ante semejante abismo, en apariencia insondable, Sócrates se sirve de su confianza en Apolo como de una antorcha; sin este fundamento divino, la posición de Sócrates sería del todo desfavorable.

De hecho, uno de los autores consultados llama la atención sobre el hecho de que, en la carta VII, Platón no menciona ninguna de las pruebas del *Fedón*, sino que defiende la creencia de la vida ultra-terrena aduciendo la autoridad de los ancestrales misterios que la profesan.² Y ciertamente podría resultar un tanto chocante que un filósofo apele con tanta desenvoltura a una creencia escatológica no comprobable lógicamente, dado que hoy en día el gremio de los filósofos pareciera más bien afecto a las vías estrictamente racionales. Sin embargo, como ya hemos tenido oportunidad de señalar en otros contextos, esta fe no es para nada

² T. M. ROBINSON, *Plato's psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1995, p. 130.

ajena al pensamiento de nuestro filósofo; no podría serlo, de hecho, puesto que es nota particular de su ideología arcaica. Según los valores de esta última, la fe no es un remedio para la duda filosófica, sino una manera de abordar el misterio. De hecho, si a algo debe su enorme resonancia la filosofía platónica, podríamos decir que es justamente a esa admirable capacidad de dejarse imbuir por el misterio de lo inefable, sin perder los estribos de la inteligencia racional. Fue esta característica la que le granjeó el mote de *divino* a Platón entre los círculos intelectuales de la Europa del Renacimiento, no obstante sus convicciones religiosas de raigambre cristiana. Mircea Eliade toca el asunto con particular agudeza:

Sería, pues, posible decir que esa ontología 'primitiva' tiene una estructura platónica, y Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la 'mentalidad primitiva', o sea como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamientos de la humanidad arcaica. [...] El gran mérito de Platón sigue siendo su esfuerzo por justificar teóricamente esa visión de la humanidad arcaica, empleando los medios dialécticos que la espiritualidad de su tiempo ponía a su disposición.³

A nuestro parecer, esto hace del *Fedón* uno de los diálogos más sublimes de todo el *corpus*. En sus páginas se puede casi vislumbrar el límite que divide al mundo visible de la última región del misterio, y aun allí no falta la solidez de la razón, que nos persuade para que creamos que andamos sobre suelo firme. Y justamente de ese fecundo encuentro entre ambas maneras de abordar el mundo brota el arquetipo en simbolismos verdaderamente sublimes por su profundidad y claridad de pensamiento.

Ahora bien, cuando buscamos indicios de naturaleza arquetípica en el relato que hace Platón de la muerte de su maestro, no se puede mirar sin cierto asombro el que, pese al gran lapso de tiempo que separa la redacción de cada uno de los diálogos, algunos motivos se encuentren ya desde el inicio. Esta circunstancia, que en otro tipo de investigación sería hartamente perjudicial, pues pondría en entredicho la

³ ELIADE, *El mito del eterno retorno*, p. 40.

autenticidad del mismo recuerdo, en la nuestra ofrece unas cuantas ventajas. En primer lugar, nos lleva a concluir que muchos de los atributos arquetípicos que Platón le atribuyó a su maestro fueron de alguna manera identificados intuitivamente ya desde el inicio; en efecto, sería natural que las impresiones más terminantes sobre su maestro lo hayan acompañado durante toda su vida. Nos permite, además, apreciar la evolución que siguieron estas ideas conforme maduraba el pensamiento del filósofo. En efecto, podríamos decir que con los años Platón ganó cierta profundidad. El *Critón*, por ejemplo, se concentra más en el aspecto moral del asunto, mientras que el *Fedón* se arroja hacia abismos metafísicos que a la inteligencia desnuda —por así decirlo— parecerían insalvables. La edad debe ser tomada como un factor determinante en este caso, pues no es difícil pensar que las especulaciones de Platón sobre la muerte adquirieron nuevos matices a medida que el problema adquirió mayor presencia en su vida.

En este sentido, el *Critón* y el *Fedón* pueden considerarse diálogos paralelos: ambos tienen por escenario la cárcel, situación que evocaba en la mente del artista motivos similares, en parte conservados por su más íntimo recuerdo y en parte trastocados por sus enardecidas reflexiones. En el primero de ellos, la espera del día nefasto en que debía cumplirse la condena era prolongada por una nave que había sido enviada a Delos como ofrenda al mismo Apolo. Durante el tiempo que durara este periplo sagrado —que conmemoraba el viaje emprendido antaño por Teseo para liberar a los atenienses del cruel yugo de Minos, rey de Creta— la ciudad debía permanecer limpia de sangre. En el *Fedón* nuevamente se retoma este asunto:⁴ han pasado tres días y la nave por fin ha regresado al puerto, trayendo consigo el mandato inexorable. Le toca, pues, morir a Sócrates, justo como le había

⁴ *Cri.* 43c ss.; *Phd.* 58a ss.

sido revelado en un sueño, en el diálogo que Platón había escrito unas décadas antes. Así lo refiere Sócrates a su amigo Critón:

ἐδόκει τίς μοι γυνή προσελθοῦσα καλή καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· "ὦ Σώκρατες, "ἡματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο.

Me pareció que se acercaba una mujer bella y bien ataviada con unos ropajes blancos, que me llamaba y decía: 'En el tercer día, Sócrates, llegarás a la fértil Ftía. [Cri. 44a-b.]

Según nos parece, la caracterización de la mensajera resulta lo suficientemente expresiva: al igual que en el *Fedón*, Sócrates no se conmueve ante la muerte, sino que, por el contrario, la interpreta como un bien; el sueño mismo es demasiado luminoso como para ocultar algún miedo. El verso que Platón eligió para la descripción del Hades también revela algo peculiar: desde entonces tenía la certeza de que a su maestro no lo esperaba la desolación después de la muerte, sino una feliz abundancia. En cuanto al origen de este sueño, la opinión de la psicología moderna podría sernos de ayuda. En efecto, este sueño cae de lleno dentro de la definición de 'sueño arquetípico', el cual, según Jung, "puede fascinar al individuo hasta el punto de que éste se incline a ver en él una iluminación, advertencia o ayuda sobrenaturales."⁵ Sobra decir que atributos semejantes eran otorgados a los sueños con frecuencia y sin reparo alguno por la mentalidad antigua.

También en el *Critón*, pero esta vez al final, vemos a Sócrates avanzar hacia la muerte presa de un entusiasmo rayano en el éxtasis, provocado por la convicción de que al observar las leyes está obedeciendo el designio divino:

ταῦτα, ὦ φίλε ἑταῖρε Κρίτων, εὖ ἴσθι ὅτι ἐγὼ δοκῶ ἀκούειν, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν, καὶ ἐν ἐμοὶ αὕτη ἡ ἡχὴ τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν· ἀλλὰ ἴσθι, ὅσα γε τὰ νῦν ἐμοὶ δοκοῦντα, ἐὰν λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἐρεῖς. [...] ἕα τοίνυν, ὦ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτη, ἐπειδὴ ταύτη ὁ θεὸς ὑφηγεῖται.

Bien sabes, querido compañero Critón, que así como quienes celebran los ritos de las coribantes creen escuchar el sonido de las flautas, a mí me parece que escucho

⁵ JUNG, *Ensayo de interpretación psicológica...*, p. 160.

esto [*sc.* que debe acatar su condena]: el sonido de estas palabras resuena dentro de mí y hace que no pueda escuchar nada más. Pero, al menos en lo que concierne a mis opiniones actuales, haz de saber que hablarás en vano si tratas de contradecirlas. [...] ¡Vamos, pues, Critón, y obremos así, puesto que es la vía que el dios indica! [*Cri.* 54 d-e]

Ahora bien, en el *Fedón* las alusiones de este tipo no son excepcionales; se diría incluso que marcan la pauta de todo diálogo, pues desde el inicio el éste aparece envuelto en un halo de misterio por demás inaudito. Las nociones de exacerbado misticismo que interesaban a Platón por esas épocas se hacen notar no sólo mediante las constantes alusiones, sino también de manera expresa en muchos de los argumentos esgrimidos durante la discusión. En lo que a esto se refiere, debemos recordar la notable influencia que las doctrinas órfico-pitagóricas tuvieron en el pensamiento de Platón, cuyas concepciones del alma y su inmortalidad sin duda resultaron atractivas al filósofo por que guardaban cierta afinidad con sus impresiones sobre el mundo: ambas ideologías encierran el dualismo irreconciliable de lo eterno y lo perecedero. En el diálogo las referencias a dichas doctrinas son numerosas: Fliunte, ciudad donde tiene lugar la narración del último día de Sócrates, era la sede de un importante grupo pitagórico, cuyo origen se remontaba a Filolao; además los interlocutores de Sócrates, Simias y Cebes, eran discípulos de dicho filósofo, de quienes habrían tomado muchas de las opiniones presentadas en el diálogo, tales como la reencarnación de las almas (*metempsicosis*) y la concepción del alma como una armonía.⁶

Por otro lado, la propia manera de hacer filosofía es común al platonismo, orfismo y pitagorismo. Estas tres ideologías se sirven lo mismo del conocimiento empírico que de las convicciones religiosas en su afanosa búsqueda de una

⁶ “No nos dice Aristóteles cuándo o cómo recibió Platón la influencia pitagórica. Ciertamente, no sugiere que ésta viniera por medio de Sócrates, sino más bien lo contrario. Lo más natural es suponer que empezó a conocer el pitagorismo a través de Simias y Cebes, dos pitagóricos tebanos que formaban parte del círculo socrático que describe el *Fedón*.” (D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1989², p. 192.)

sabiduría pura, perfecta y divina. Rohde, por su parte, reconoce que “la combinación de ideas religiosas y de concepciones inspiradas por una especulación semifilosófica constituye una de las características peculiares de los órficos;”⁷ ilustrativo ejemplo de lo cual es el mito de Dioniso Zagreo, mencionado en el capítulo segundo. Es de pensarse que, para cuando redactó el *Fedón*, nuestro filósofo ya había profundizado lo suficiente en el lenguaje oculto de dichas doctrinas místicas como para poder reconocer nuevos matices en la figura que, consciente o inconscientemente, se había fraguado de su difunto maestro. Es digno de notarse que el dualismo del que parte la discusión del *Fedón* es el mismo que sustenta el mito fundamental del orfismo: cuerpo y alma, corrupción y pureza, naturaleza salvaje y chispa divina. En el diálogo pareciera que Platón expresa mediante la dualidad cuerpo-alma su habitual distinción de opinión y verdad (*doxa* y *aletheia*), apariencia e Idea. El cuerpo, que mantiene al alma en un confuso y perturbado encierro, es fuente de un conocimiento errado, mientras que el alma, en tanto que eterna, pura e inmutable, participa de la misma naturaleza que la Idea, y por ende puede conocerla a plenitud.

τῷ μὲν θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὖ εἶναι σῶμα.

El alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y a lo que siempre permanece en su mismo estado. En cambio, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, ininteligible, multiforme, disoluble y que nunca se mantiene en su mismo estado. [*Phd.* 80b]

Ahora bien, valdría la pena detenernos en este asunto por unos momentos, pues sin duda la definición de alma anteriormente citada podrá resultar contradictoria a todo aquel que esté familiarizado con la doctrina tripartita del alma contenida en el *Fedro*. Pues, si quisiéramos compaginarlas, ¿cómo se explicaría la división en lo

⁷ ROHDE, *op. cit.*, p. 181.

supuestamente indivisible? ¿O cómo en el alma, que es absolutamente pura en contraposición al cuerpo, podrían estar contenidos los deseos impuros? En rigor, ni siquiera podría adjudicársele al alma la pureza, dado que, aun emancipada del cuerpo, seguiría sufriendo el impulso de su parte ‘concupiscente’. De no ser así, ¿cómo se explica que un alma, siendo esencialmente pura, haya descendido de tal manera en una naturaleza más baja como para que le haya valido el encarcelamiento material? Pero con Platón es necesario irse con cuidado, como advierte un estudioso:

He [*sc.* Plato] appears to use particular “models” of psyche (uniform, bipartite, tripartite, etc) to suit particular contexts, and seems to be peculiarly unbound by dogmatism in this regard till the end of his life.⁸

Ahora entonces, si ensayamos una nueva comparación entre ambas nociones, pero esta vez no de forma, sino de contenido, quizá encontraremos en la pugna del caballo negro y el caballo blanco del primero de los diálogos un conflicto semejante al que aparece en el segundo diálogo, pero expresado a través de una contraposición mucho más evidente —mas no necesariamente visible— y referencial para el hombre, a saber, el cuerpo y el alma.

Si atendemos con especial suspicacia a la descripción que se hace del cuerpo en el *Fedón*, descubriremos que Platón amplía de cierta manera la esfera de acción del cuerpo, pues entre los atributos negativos que le confiere hay algunos que, en sentido estricto, no podrían ser calificados como corpóreos. Leamos, por ejemplo, el siguiente pasaje:

οὐκοῦν ἰκανόν σοι τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν ἂν ἴδης ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ' ἦν φιλόσοφος ἀλλά τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δέ που οὗτος τυγχάνει ὢν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἦτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφοτέρω.

¿Acaso no tienes prueba suficiente de que el hombre que veas afligirse cuando va a morir no ama la sabiduría, sino el cuerpo? Este mismo tal vez también resulte ser

⁸ ROBINSON, *op. cit.*, p. 202.

amante de las riquezas y de los honores, ya sea una de las dos cosas o ambas. [*Phd.* 68b-c]

En cuanto a la avidez de reconocimiento, de fama y de honores, ¿podría decirse a ciencia cierta que es una exigencia del cuerpo? De hecho, nos atreveríamos a decir que, según nuestra perspectiva moderna, éste es un apetito que proviene más bien del alma, es decir, de una personalidad exacerbada. En todo caso nosotros hablaríamos de megalomanía, pero de ninguna manera la reduciríamos a una cuestión corpórea, al menos de manera directa. En sentido estricto, ni la admiración ni el prestigio sustentan la vida biológica; el cuerpo puede vivir sin ellos y, de hecho, no parece ser él quien los exige. Esto, sin embargo, no implica que la relación establecida por el filósofo estuviera por completo errada, por más que resulte demasiado audaz. En efecto, quizá la una separación tan tajante de cuerpo y alma peque de maniquea —si se nos permite tamaño anacronismo—, pero resulta innegable que para los propósitos de este diálogo esta caracterización del cuerpo está completamente justificada. En otro pasaje, Sócrates explica más a fondo por qué piensa que el cuerpo es un mal:

καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμῖαι. διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται, τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ.

Pues tanto las guerras como las sediciones y trifulcas no los provoca otra cosa más que el cuerpo y sus apetitos. En efecto, todas las guerras se originan a causa de la posesión de riquezas, pero nos vemos forzados a poseer riquezas a causa del cuerpo, esclavizándonos a su servicio. [*Phd.* 66c-d]

De esta afirmación puede incluso desprenderse que el cuerpo atenta contra la libertad del ser humano, o mejor dicho, contra la del alma humana. Justo como el auriga del *Fedro*, el alma tiene potestad absoluta sobre al cuerpo, al menos en teoría, puesto que es lo más semejante a la naturaleza divina en el hombre. No obstante, los influjos que le vienen de su cárcel terrena amenazan con subyugarla: lo más pesado atrae hacia sí a lo más sublime. Sin duda existe un peligro potencial

en tan irreconciliable escisión, pues el desprecio absoluto de la realidad material termina por redundar en prejuicio del hombre: la distinción equivale casi a un desgarramiento de unidad esencial del ser humano, a saber, la del alma y el cuerpo. Con esto en mente, resulta sugerente la opinión de Nietzsche ya muchas veces citada, según la cual el socratismo esconde un síntoma de decadencia. Sin embargo, al considerar con mayor detenimiento la propuesta del *Fedón* encontraremos la verdad irrefutable de que el hombre, en tanto que participa de una sustancia espiritual, se hace menos *dueño de sí* al descuidar esta parte fundamental de su naturaleza por atender a todo aquello que es ajeno al espíritu. En otras palabras, el ser humano se vuelve más humano a medida que conoce y cultiva aquello que lo hace específicamente humano y lo distingue del resto de las creaturas. En este sentido, la frase del oráculo ‘conócete a ti mismo’ podría bien ser traducida con esta otra: ‘conoce tu humanidad’. Es quizá por esta razón que, según los principios de la transmigración del alma, Sócrates haga entrar en cuerpos de animales a las almas de quienes vivieron bajo la vil servidumbre del cuerpo:

οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διηυλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι. ἢ οὐκ οἶει; [...] τοὺς δὲ γε ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἀρπαγὰς προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἰεράκων καὶ ἰκτίνων γένη· ἢ ποῖ ἂν ἄλλοσέ φαμεν τὰς τοιαύτας ἰέναι; [...] οὐκοῦν, ἢ δ' ὅς, δηλαδὴ καὶ τᾶλλα ἢ ἂν ἕκαστα ἴοι κατὰ τὰς αὐτῶν ὁμοιότητας τῆς μελέτης;

Por ejemplo, quienes practicaron toda la vida la glotonería, los demanes y la embriaguez, sin moderarse nunca, probablemente entrarán en cuerpos de asnos o de bestias semejantes. ¿No lo crees? [...] y en cuerpos de lobos, halcones y milanos quienes dieron preferencia a los actos de injusticia, de usurpación del poder y de rapiña. ¿O a qué otra parte decimos que irán almas semejantes? [...] ¿No resulta claro, entonces, dijo Sócrates, a qué especies irá a dar cada una de las otras conforme a la afinidad de sus prácticas? [*Phd.* 81d-82a]

De nuevo encontramos un elemento que no parece concordar del todo con la corporeidad: los buitres y lobos, cuando fueron hombres, se entregaron a su

insaciable sed de dominio y posesión, debilidades ambas cuyas raíces podrían considerarse psicológicas antes que físicas.

Ahora bien, la noción principal transmitida en el pasaje citado anteriormente es sin duda la de la *asimilación* del alma, en el sentido de que esta *sustancia*, según la naturaleza de sus aspiraciones, después de la muerte pasará al cuerpo del ser viviente al que se haya asemejado. En el inicio de su oración *De hominis dignitate*, Pico della Mirandola también reconoce en el hombre la facultad de asemejarse a cualquier otro ser del universo, incluidos los espíritus supraterráneos. Asimismo, la idea afloró de manera inaudita en uno de los poetas malditos, Charles Baudelaire, quien compara a algunas bestias espantosas con la materialización de los pensamientos más perversos del hombre.⁹ Esto resulta digno de mención porque, aunque nuestro filósofo no lo diga expresamente, el común denominador en los tres casos es la idea de que el hombre tiene un lugar central en el universo. De hecho, en el caso de Platón y el poeta francés —no así en el joven italiano— ha de verse en el alma humana la sustancia común a todos los seres del universo y en su voluntad el acto creativo que sustenta la pluralidad del cosmos. En efecto, dado que es anterior al nacimiento y sobrevive a la muerte, hemos de pensar que para Platón la materia *psíquica* no se crea ni se destruye, sólo se sublima. En resumidas cuentas, podemos decir que el alma humana tiende a proyectarse en cualquier objeto externo, incluso los animales, a veces de manera obsesiva, pero esta ligera digresión sobre la *metempsicosis* nos ayuda a penetrar mejor en el significado de dicho ‘motivo literario’ y tratar de evidenciar los principios que lo rigen en su calidad de *expresión simbólica*. En efecto, quienes vieron a las fieras como la representación de la corrupción humana no acertaron

⁹ En una carta dirigida a Alphonse Toussenel (recogida en la edición de *Las Flores del Mal*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2004⁹, n.11.) el poeta escribe: “Suelo pensar que las bestias nocivas y repugnantes acaso no son otra cosa que la encarnación... el acceso a la vida material de los malos pensamientos del hombre.”

desde una perspectiva empírica, pero quizá echaron luz sobre la naturaleza de nuestros llamados vicios.

Ahora bien, en el *Timeo* Platón introdujo otra versión sobre su idea del alma, la cual puede resultar útil en nuestras actuales consideraciones:

καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον· αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν.

Y él mismo [sc. el Demiurgo, ser creador del universo] se vuelve el creador de las cosas divinas, pero ordenó a sus criaturas dar origen a las cosas mortales. Éstas, siguiendo su ejemplo, como habían recibido el principio inmortal del alma, en seguida le moldearon alrededor un cuerpo mortal y le dieron todo el cuerpo como vehículo, y en éste construyeron además otra especie de alma, de tipo mortal, con afecciones terribles e irresistibles dentro de ella: primero, el placer, máximo señuelo de la maldad; después los pesares, que ahuyentan la bondad; y además la audacia y el miedo, consejeros insensatos; la cólera difícil de aplacar y la esperanza fácil de engañar. Y como mezclaron estas cosas con el sentimiento irracional y con una pasión lista para emprender cualquier cosa, consolidaron fatídicamente la raza mortal. [Ti. 69c-d]

Con base en esto, queda evidenciado que la división entre devenir e Idea (en este caso, generación y permanencia), mencionada ya tantas veces, Platón también la aplicó a su concepto del alma. En verdad, esa parte mortal que reconoce al alma en el *Timeo* concilia en buena medida la tajante división establecida en el *Fedón*, pues constituye una suerte de mediación entre la sustancia anímica y el cuerpo en el ser humano, dado que es semejante a aquella, pero es mortal y de alguna manera impuro como éste.¹⁰ Si contraponemos ambas opiniones, podríamos llegar a la conclusión de que la parte mortal del alma es también la más animal, es decir, la

¹⁰ *Phd.* 81c.

que está sujeta al *mundo de la generación* y no participa de la naturaleza divina, que es eterna. De hecho, ni el cuerpo ni la parte mortal del alma fueron creadas por el Demiurgo, es decir, pertenecen a un orden diferente al acontecer divino.

Ahora bien, al considerar todas estas especulaciones desde un punto de vista psicológico, salta a la vista una comparación que, bien vista, no dista mucho de lo expresado por Platón en el *Timeo*. En efecto, con un poco de apertura, esa división intrínseca del alma bien podría equipararse con nuestra distinción moderna entre *inconsciente* y *personalidad*, en el sentido de que ésta última, puesto que se identifica con el individuo de carne y hueso (con sus deseos y aspiraciones, pero también con sus debilidades) equivale a lo que hay de caduco en el alma humana. Por otra parte, bajo el término de *inconsciente* la Psicología moderna ha englobado todo aquello que, desde su visión empírica, ha encontrado de colectivo en la conformación psicológica del ser humano, lo cual, como el material genético, se transmite de generación en generación y constituye el patrimonio común de la humanidad entera. En definitiva, ésta comparación, como cualquier otra, es mucho más complicada de lo que podría parecer a simple vista, pues se suele incluir también en el inconsciente también todo el bagaje de instintos e impulsos biológicos del ser humano, cosa que entraría en conflicto con la diferenciación platónica. Pero ha de tenerse en cuenta la tendencia dualista del filósofo antiguo; por otro lado, nuestra visión actual se opone a una división tan tajante entre lo anímico y lo corpóreo. Sin embargo, lo que nos interesa asentar en este momento es que, al igual que la doctrina platónica, nuestra valoración moderna también da la posibilidad de reconocer en la *psique* individual tanto lo *transitorio* como lo *trascendente*.

De hecho, la tensión —casi pugna— que surge de esta dualidad es, según la visión de muchas y muy variadas culturas, la nota distintiva de la condición humana: el budismo, el cristianismo, el culto de los antiguos mexicanos, todas ellas

expresan a su manera esta división fundamental entre la Naturaleza y el Ser.¹¹ No es para menos, pues la facultad de distinguir lo perecedero y lo trascendente en el universo es, sin duda, una de las características más esenciales del ser humano. En efecto, esta admirable capacidad no sólo nos permite realizar ciertas abstracciones intelectuales de las que no podría prescindir nuestro desarrollo cultural o tecnológico, sino que también nos permite atisbar, aunque sea confusamente, nuestro lugar y papel en el entorno, en el mundo y en la Historia. Pero, igual que el fruto prohibido del *Génesis*, este don intelectual —si se nos permite el apelativo— tiene también su lado amargo, pues, siendo tan contradictorios entre sí, los elementos de la dualidad generan también un conflicto que del tránsito del hombre por este mundo un sucesivo oscilar entre uno y otro. De allí, tal vez, la fábula que, al inicio del *Fedón*, Sócrates refiere con motivo del placer que le causa liberarse de los grilletes.

ὁ δὲ Σωκράτης ἀνακαθιζόμενος εἰς τὴν κλίνην συνέκαμψέ τε τὸ σκέλος καὶ ἐξέτριψε τῇ χειρὶ, καὶ τρίβων ἅμα, ὡς ἄτοπον, ἔφη, ὦ ἄνδρες, ἔοικε τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτῶ μὴ ἔλπειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δὲ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δύο ὄντε. καὶ μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ Αἴσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι ὡς ὁ θεὸς βουλούμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολεμοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταῦτόν αὐτοῖς τὰς κορυφάς, καὶ διὰ ταῦτα ᾧ ἂν τὸ ἕτερον παραγένηται ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον. ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῷ μοι ἔοικεν· ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει τὸ ἀλγεινόν, ἦκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ.

Entonces Sócrates, tras sentarse en el lecho, flexionó la pierna y la masajó con la mano, y mientras lo hacía dijo: “¡Cuán singular, amigos míos, es eso a lo que los hombres llaman placentero! Y qué relación natural tan asombrosa mantiene con lo doloroso, que parece ser su contrario, en cuanto se resisten a presentarse los dos al mismo tiempo a los hombres, pero si alguien persigue a uno de los dos y lo toma, está prácticamente obligado a tomar siempre también el otro, como si los dos estuviesen agarrados de una misma cabeza. Y me parece —dijo— que si Esopo hubiese comprendido esto, habría compuesto una fábula: que el dios, al no

¹¹ Vide supra, II.

conseguir reconciliar a estos dos enemigos como era su deseo, conectó sus cabezas a un mismo punto, y por ello donde se presenta uno de los dos también el otro le sigue los pasos después. De hecho, así se me figura que me ocurre, luego de que a la sensación dolorosa que había en esta pierna por las cadenas parece justamente suceder una placentera. [*Phd.* 60b-c]

Esta escena de apertura resulta verdaderamente sugerente, sobre todo al tomar en cuenta que Sócrates está por liberarse de las cadenas del cuerpo, con lo que finalmente quedará liberado de la contradicción inherente a la existencia humana. Una contraposición semejante aparece en un pasaje inmediatamente anterior, en el que Fedón confiesa a Equécrates su estado de ánimo en ese día fatal, mezcla del placer de escuchar hablar a Sócrates y del dolor de su irremediable partida. He aquí las palabras de Fedón:

οὐδὲν πάνυ μοι ἐλείνδν εἰσῆει, ὡς εἰκὸς ἂν δόξειεν εἶναι παρόντι πένθει, οὔτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθεμεν --καὶ γὰρ οἱ λόγοι τοιοῦτοὶ τινες ἦσαν-- ἄλλ' ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν καὶ τις ἀήτης κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκριαμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης, ἐνθυμουμένῳ ὅτι αὐτίκα ἐκεῖνος ἔμελλε τελευτᾶν. καὶ πάντες οἱ παρόντες σχεδόν τι οὔτω διεκείμεθα, τοτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίστε δὲ δακρῶντες

No me vino para nada ningún sentimiento de compasión —como parecería razonable para el que presencia una situación de luto—, ni tampoco placer, como cuando estábamos en nuestras reuniones filosóficas, según era la costumbre —en efecto, también hubo algunas charlas de este tipo—, sino que simple y sencillamente experimentaba una sensación singular y cierta extraña mezcla compuesta por el placer junto con pesar, mientras pensaba que muy pronto él [sc. Sócrates] iba a morir. Y todos los presentes estábamos más o menos en el mismo estado de ánimo, ora riendo, ora llorando. [*Phd.* 59a]

Este placer no es ya de naturaleza sensible; por el contrario, se trata del placer que los presentes obtenían de sus disertaciones con Sócrates, es decir, el placer de la contemplación filosófica. ¿Acaso también era el profundo placer que les provocaba, casi como un vaticinio subliminal, contemplar que su amigo conservaba tan buen talante aun antes de morir? Como sea, aquí aparece más evidente la relación que habíamos establecido unos párrafos arriba: los asistentes a la última charla con Sócrates están divididos, casi desgarrados, entre el placer que les otorga la

intuición de la trascendencia y el dolor que les inflige la devastadora experiencia de la fragilidad. Hemos de decir, además, que esta anticipación de lo que será el motivo fundamental del diálogo, aunque velada, no es para nada fortuita. También Jung llama la atención sobre una peculiaridad semejante en el *Timeo*, cuyas palabras iniciales parecen anunciar el motivo numérico que subyace en la mezcla que el Demiurgo hace del *anima mundi*.¹² Esto hace pensar irremediabilmente en aquella famosa conferencia que Platón pronunció sobre el Bien, la cual, atestiguada en Aristóteles, llevó a algunos eruditos a hablar de la ‘doctrina no escrita’ de Platón. Es difícil recordar la anécdota sin sentir cierta compasión, pues el estagirita refiere que la audiencia comenzó a retirarse decepcionada cuando Platón comenzó a esgrimir argumentos matemáticos para hablar de la naturaleza del Bien. Por lo demás, es altamente probable que el filósofo, influido por las ideas pitagóricas, haya adoptado el número de expresión para transmitir sus ideas más profundas sobre el universo; lo cual, por cierto, resulta entendible si pensamos que el número constituye la abstracción simbólica por excelencia.

En lo que a nuestro tema respecta, nos interesa la tendencia de Platón a identificar el bien con la unidad.¹³ El alma, como vimos antes, es divina e

¹² He aquí el pasaje en cuestión: “Εἷς, δύο, τρεῖς· ὁ δὲ δὴ τέταρτος ἡμῖν, ᾧ φίλε Τίμαιε, ποῦ τῶν χθές μὲν δαιτυμόνων [...]” (Uno, dos, tres... pero, por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto que cenó ayer con nosotros). [*Ti.* 17a] En definitiva, el psicólogo concluye diciendo lo siguiente: “... tampoco quisiera dar a entender que Platón escogió las palabras con que comienza el diálogo siendo consciente de su relación con el problema posterior que representan las resistencias del cuarto elemento. En realidad, todo invita a pensar que en ellas estaría operando ese *spiritus rector* inconsciente que impulsó en dos oportunidades al maestro a escribir una tetralogía, o, más propiamente, a intentarlo, ya que en ambas ocasiones la última parte jamás llegó a verse concluida. Este mismo factor se cuidó también de que Platón permaneciera soltero de por vida, confirmando así la virilidad de la naturaleza trinitaria de su imagen de Dios.” (JUNG, ‘Ensayo de interpretación...’, *op. cit.*, p. 141) *Cfr.* también el pasaje al que esta cita es comentario, en *Tim.* 34b ss.

¹³ Resulta interesante la opinión de cierto estudioso: “The relation of the One to the Many is the distinguishing characteristic of this philosophy, which had a long history before Plato, both in India and among the first scientific thinkers of Ionia and Italy, and the divine origin and the return of the soul to God is its natural religion correlative there as here. What is peculiar to Plato is the method of salvation by imaginative participation in the world of Forms, or Ideas; the method at work in all the great Myths except the Vision of Er, which is more directly concerned with Fate and Freewill. Its earthly instrument is Memory.” (G. R. LEVY, “Introduction” en STEWART, *op. cit.*, p. 14)

indivisible; por el contrario, el cuerpo está sujeto a las reglas del mundo de la generación y la multiplicidad. De tal suerte que a la abolición de la dualidad implícita en la definición de muerte manejada en el *Fedón* podemos atribuirle una importancia verdaderamente grande. En efecto, tras la final disolución de cuerpo y alma, el hombre es capaz de abandonar la multiplicidad del mundo sensible para entregarse a lo indivisible:

οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα [sc. el alma] εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἱ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη, ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμνημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα.

¿No es cierto que, dada esa disposición natural, el alma se marcha hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, divino, inmortal e intelectual, y cuando llega allí le es dado ser feliz porque queda liberada del extravío, la insensatez, los miedos, los deseos violentos y los demás males humanos y, como se dice a propósito de los iniciados en los misterios, en verdad pasa el resto del tiempo con los dioses? [*Phd.* 81a]

Ya antes intentamos establecer una relación entre el dualismo cuerpo-alma y la otra dualidad que hoy en día solemos reconocer en la mente humana, a saber, la de consciente e inconsciente. Arriba, sin embargo, dicho paralelismo podía ser sólo sugerido a grandes rasgos, mientras que ahora, habiendo explicado que la existencia humana parece estar marcada por esta contradicción esencial, podemos ahondar en la cuestión. En efecto, si es cierto que la dualidad del *Fedón* obedece a la constante división platónica entre el mundo del *devenir* y el de las Ideas y, sobre todo, que esta concepción responde a su vez a una profunda intuición de la realidad humana, podríamos suponer que también tras la solución que el filósofo propone en el *Fedón* —a saber, el desprecio del cuerpo— exista una intuición de carácter arquetípico. En este sentido, resulta oportuno citar algunas consideraciones que Jung hizo con respecto de uno de los tantos arquetipos que

definió a partir de su larga y esforzada experiencia; se trata, en efecto, del complejo arquetípico que tuvo a bien llamar *Sí-mismo* (*Selbst*, en alemán):

Esta idea arquetípica se corresponde con la totalidad del individuo, es decir, del sí mismo, pero aun cuando esta totalidad esté presente a la manera de una imagen inconsciente, a la conciencia le resulta del todo imposible llegar a tener una intuición sensible de la misma, porque de ella no sólo forma parte la psique consciente, sino también la inconsciente, la cual es inintuible en dichos términos.¹⁴

En varias ocasiones, el psicólogo se refiere a este arquetipo como el 'centro' de la totalidad de la *psique* (formada por consciente e inconsciente) y el fin último de un proceso psicológico al que Jung denominó 'individuación'.¹⁵ Cuando habla del simbolismo de este arquetipo central o de la totalidad del ser humano, el psicólogo dice que se trata de "un ser sobresaliente, completo, perfecto o acabado, representado, [...] por un hombre adornado de cualidades heroicas."¹⁶ Esto último resulta sin duda revelador, pues al cotejarlo con el contexto platónico es difícil no pensar en Sócrates. De hecho, como hemos tratado de evidenciar desde el capítulo segundo, parece que el personaje de Sócrates proveyó a Platón, por así decirlo, de un canal por demás apto para la expresión de este tipo de contenidos.

En efecto, el discípulo siempre proyectó en la figura de Sócrates su concepción del hombre cabal, pleno y perfecto, que se figuró siempre con los atributos del filósofo, es decir, el hombre dedicado a la sabiduría. Como vimos en los capítulos anteriores, son varias las maneras en que Platón trata de plasmar esta idea, y varios los matices que en ella resalta, pero, en definitiva, siempre establece un punto de conflicto y una tensión desgarradora cuya única posibilidad de conciliación depende del ejercicio filosófico. Particularmente en el *Fedón*, el

¹⁴ JUNG, *Ensayo de interpretación...*, *op. cit.*, p. 166.

¹⁵ Resulta interesante ver como desde otro camino, el del estudio de las religiones, Mircea Eliade llegó a una conclusión similar, pues dice que "todo ser humano, incluso inconscientemente, tiende hacia el Centro y hacia su propio Centro, el cual le confiere realidad integral, 'sacralidad'." (ELIADE, *Imágenes y símbolos*, p.57.)

¹⁶ JUNG, *ibid.*

concepto de unidad atribuido al alma (o indivisibilidad, que es lo mismo) y el que sea visto como algo bueno y deseable puede contener una lectura psicológica más profunda, pues significaría que el trabajo del filósofo es ‘ejercitar la unidad del alma’, es decir, favorecer la colaboración de lo consciente y lo inconsciente. En este diálogo, sin embargo, el problema fundamental es la muerte, así que la idea de unidad ya no es vista en función de la vida. Esto, aunque parezca obvio, significa que ante el misterio más impenetrable de la existencia humana, el afán filosófico de Platón no cejó, sino que, por el contrario, se lanzó a su conquista con el empeño habitual para descubrir que nadie podía alcanzar la verdad sin dar el gran salto de la vida a la muerte, al menos no la Verdad a la que él había aspirado siempre. En efecto, sólo al abandonar la vida, que esencialmente es múltiple, se puede conseguir la verdadera unidad. Pero Platón deja bien en claro la persistencia de un alma individual, de manera que la indivisibilidad se convierte aquí en un sinónimo de plenitud; la inmortalidad, de trascendencia; y la divinidad, de perfección.

καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὀμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ’ αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς· καὶ οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἰκὸς μετὰ τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι’ ἡμῶν [67b] αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές, τοῦτο δ’ ἐστὶν ἴσως τὸ ἀληθές· μὴ καθαρῷ γὰρ καθαρῷ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ

Y mientras estemos vivos, estaremos más cerca del saber, según parece, si evitamos lo más posible tener comercio y comunicación con el cuerpo, a menos que haya una necesidad extrema, y evitamos estarnos contaminando de su naturaleza, y en lugar de ello tratamos de purificarnos de él, hasta que el propio dios nos libere. Y de esta manera, purificados, al liberarnos de la insensatez del cuerpo, estaremos (como es justo) en compañía de los que están en la misma condición y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro, que tal vez es lo verdadero: en efecto, se piensa que a lo impuro no le es lícito entrar en contacto con lo puro.

Así que el ser humano, en su empedernido enamoramiento de algo que lo supera, que es inconmensurable y que su intelecto le deja apenas vislumbrar, ha de sacrificar buena parte de su ser —o buena parte de lo que piensa que es su ser.

Debe, en resumidas cuentas, purificarse y abandonar no ya las opiniones falsas, sino la fuente de todas ellas: su naturaleza corpórea. Al decir que “quienes filosofan rectamente se ejercitan en el morir,”¹⁷ Platón pone la vida al servicio de las especulaciones metafísicas, un proceder muy propio de doctrinas místicas como el orfismo. Su actitud puede describirse con el famoso estribillo de “muero porque no muero”, escrito por San Juan de la Cruz. El común denominador de ambos es la mística, que llevó a los iniciados griegos y al carmelita español a desear con avidez una experiencia del alma absoluta, es decir, absuelta de esa condición pasajera que es la vida.

Así entonces, puede desprenderse de estas consideraciones que el afán que guió a Platón en su demostración de la inmortalidad del alma haya provenido de una apremiante preocupación por voltear hacia aquello del hombre que no cae en la determinación circunstancial, por aquello que constituye su esencia última y, por ende, la nota distintiva de su naturaleza. Esa facilidad innata para la abstracción de la que ya hablamos antes, que le permite al hombre contemplar la trascendencia, irremediabilmente voltea sobre el hombre mismo en algún momento. Es natural, pues, que se pregunte qué hay de absoluto en el ser humano. La creencia en la inmortalidad del alma ya contiene, como explica Rohde, la intuición de algo en el ser humano que es común con los dioses.¹⁸ Cuando Platón identifica ese *algo* no sólo con la Verdad, sino con el Bien y, por ende, la Justicia, está dotando al problema de toda una amplia gama de implicaciones morales, mas no por ello quedan excluidos sus alcances metafísicos. De hecho, de esta manera la noción quedó incluida dentro de una larga tradición espiritual que, como podemos

¹⁷ “οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνῆσκειν μελετῶσι.” [*Phd.* 67e]

¹⁸ “La idea de la inmortalidad, principalmente, parte de una concepción encendida de entusiasmo que ve en el alma del hombre algo afín, más aún, sustancialmente igual a los eternos dioses, a la par que considera a éstos como espíritus iguales al alma, es decir, espíritus libres que no necesitan, para existir, cobrar forma corporal y visible.” (ROHDE, *op. cit.*, p. 5)

apreciarla hoy en día, no se limitó a Grecia únicamente, sino que ha tenido sus manifestaciones particulares en culturas muy diversas. En realidad, el paralelismo entre este fundador del pensamiento occidental y las filosofías o religiones fundacionales de otras culturas resulta muchas veces sorprendente.

La diferencia, sin embargo, estriba en el enfoque que adquiere en cada cultura, el cual puede ser en muchos casos determinante, para bien o para mal, pues, como bien afirma Eliade, “la historia de las religiones abunda en interpretaciones unilaterales y, por tanto, aberrantes de los símbolos.”¹⁹ Podríamos figurarnos este factor circunstancial como un particular *avatar* de un *hecho psicológico* que subyace y motiva determinadas actitudes, creencias, simbologías y, en definitiva, ciertas conductas semejantes en sociedades muy diversas, a veces incluso lejanas en el tiempo. Este *hecho* es, en efecto, el arquetipo, cuya sucesiva manifestación bien podría considerarse un proceso de transformación, evolución y enriquecimiento. Esto, sin embargo, sería materia para otra investigación más erudita. En el caso particular de Platón, el énfasis está puesto especialmente en el conocimiento: su *héroe* es un *héroe de sabiduría*. Sin duda también la templanza, la paciencia y hasta la compasión se contaban entre las virtudes de Sócrates, las cuales todas le atribuye Platón, pero siempre en los diálogos siempre aparecen supeditadas —y a veces incluso reguladas— por el ansia de conocimiento, el amor a la sabiduría. Tan es así que, en el pasaje antes citado de la *metempsicosis*, el personaje de Sócrates afirma que ni siquiera un hombre de costumbres intachables que ha dedicado su vida al bien común escapa de regresar al mundo en forma de un animal, a menos que haya obrado con perfecto conocimiento de causa. A quienes no hacen esto de manera plenamente consciente, Platón les concede el

¹⁹ ELIADE, *op. cit.*, p. 16.

beneficio de encarnar en seres pacíficos e industriosos, pero les veda acceder a la naturaleza divina:

οὐκοῦν εὐδαιμονέστατοι, ἔφη, καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἦν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ;

πῆ δὴ οὗτοι εὐδαιμονέστατοι;

ὅτι τούτους εἰκός ἐστιν εἰς τοιοῦτον πάλιν ἀφικνεῖσθαι πολιτικὸν καὶ ἡμέρον γένος, ἢ που μελιτῶν ἢ σφηκῶν ἢ μυρμηκῶν, καὶ εἰς ταυτόν γε πάλιν τὸ ἀνθρώπινον γένος, καὶ γίγνεσθαι ἐξ αὐτῶν ἀνδρας μετρίου.

—¿Acaso no son también entre estos los más felices —dice [*sc.* Sócrates]— y los que van al mejor lugar quienes pusieron en práctica la virtud pública y social, a las que se da precisamente el nombre de cordura y justicia, nacida a partir de la costumbre y de su ejercicio, sin relexión filosófica ni razón?

—¿En qué sentido son éstos los más felices?

—En el sentido de que cabe esperar que éstos entre de nuevo en un género sociable y pacífico, más o menos como el de las abejas, las avispas o las hormigas, o incluso de nuevo en el propio género humano, y que de éstos surjan varones medidos.

[*Phd.* 82a-b]

Ahora bien, como se ejemplifica en el *Eutifrón*, pero aún más en el *Critón*, la sabiduría en boca de Sócrates consiste en conocer lo bueno, lo justo y lo conveniente, y actuar en consecuencia. En otras palabras: toda alma tiende hacia su perfección, que está en el Bien, pero muchas veces se equivoca al discernir lo que es bueno. De allí es fácil desprender, como hizo Platón, que todo mal viene de la ignorancia y que no hay mayor bien que la sabiduría. De esta manera se entiende mejor la importancia de la labor filosófica y la potencia del personaje de Sócrates, pues la sabiduría en este caso es el conocimiento consciente y justificado de los actos, en vista a sus fines últimos, que son las Ideas. Esto equivale a distinguir entre el acto que se realiza de manera automática y el acto que se ejecuta

conscientemente. Según el pasaje de la metempsicosis antes mencionado, el filósofo es el único capaz de volver divina la naturaleza humana o, mejor dicho, de redescubrir la similitud entre ambas, de volver a comunicarlas. Si consideramos que la sabiduría permite al hombre escapar de una rueda que parecía herméticamente cerrada, quizá podamos decir que aquí, como en el Hinduismo, existe la búsqueda de una total emancipación de la Naturaleza del *devenir* hacia un lugar divino, absoluto y eterno, liberado de la necesidad de creación y destrucción. Allí, según la metafísica platónica, es a donde el alma pertenece y donde contempla las Ideas más inmaculadas, como leímos arriba. De allí que Sócrates afirme que “no es lícito que quien no cultivó la filosofía ni se marchó completamente purificado llegue a entrar en el género de los dioses.”²⁰ Así pues, Platón nos presenta a su maestro ante el umbral que toda su vida aguardó cruzar con muy buenas esperanzas, como buen filósofo que era. Tales esperanzas, de hecho, estaban motivadas por una profunda fe en Apolo, a quien Platón presentó con insistencia como dios tutelar de Sócrates.²¹ Esto nos conduce, tras un largo periplo, a la noción que anunciamos al inicio del presente capítulo, a saber, la del sacrificio.

Según la creencia de que los próximos a morir hacen las veces de adivinos, Platón dota a su Sócrates del don de profecía justo cuando se aproxima a la frontera de la vida, haciéndolo hablar más de una vez del lugar que lo espera del otro lado. En una parte del diálogo, el sabio se compara con un cisne, ave consagrada a Apolo, que entona su último y más hermoso canto en las postrimerías de su existencia, pues presiente que ha de reunirse pronto con su dios:

²⁰ “εἰς δὲ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς [82c] καθαρῶ ἀπιόντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι” [*Phd.* 82 b-c]

²¹ *Vide supra*, III.

ὥς ἔοικε, τῶν κύκνων δοκῶ φαυλότερος ὑμῖν εἶναι τὴν μαντικὴν, οἱ ἐπειδὴν αἰσθωνται ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθανεῖν, ἄδοντες καὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ, τότε δὴ πλεῖστα καὶ κάλλιστα ἄδουσι, γεγηθότες ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὐπὲρ εἰσι θεράποντες. οἱ δ' ἄνθρωποι διὰ τὸ αὐτῶν δέος τοῦ θανάτου καὶ τῶν κύκνων καταψεύδονται [...] ἀλλ' οὔτε ταῦτά μοι φαίνεται λυπούμενα ἄδειν οὔτε οἱ κύκνοι, ἀλλ' ἄτε οἶμαι τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες, μαντικοὶ τέ εἰσι καὶ προειδότες τὰ ἐν Αἴδου ἀγαθὰ ἄδουσι καὶ τέρπονται ἐκείνην τὴν ἡμέραν διαφερόντως ἢ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ. ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλος τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερός τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χεῖρον ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου, οὐδὲ δυσθυμότερον αὐτῶν τοῦ βίου ἀπαλλάττεσθαι.

Según parece, a ustedes les parezco más inepto que los cisnes en el arte de la profecía, pues éstos, en cuanto perciben que es preciso que mueran, pese a que también en el tiempo anterior cantaban ya, justo en ese momento cantan más y con el tono más hermoso, alegres de que están a punto de ir con el dios del que son servidores. Pero los hombres, por su propio miedo a la muerte, atribuyen cosas falsas a los cisnes [...] en cambio, me parece que ni éstos [*sc.* otras aves] ni los cisnes cantan afligidos, sino más bien, según creo, como ciaturas de Apolo que son, tienen virtudes proféticas y cantan porque presienten las cosas buenas del Hades, y gozan ese día de manera más especial que en el tiempo anterior. También yo considero que comparto la servidumbre de los cisnes y que estoy consagrado al mismo dios, y que no poseo menos dotes adivinatorias otorgadas por mi amo que los cisnes, ni que me separo de la vida con el ánimo más abatido que éstos. [*Phd.* 84d-85b]

Como él mismo lo confiesa, Sócrates está consagrado a Apolo, es una ofrenda y una víctima. Al igual que los cisnes, en su último día, profiere su discurso más jovial y enaltecido. Quizá a esto hacen referencia algunas palabras al principio del diálogo: según cuenta Platón, Sócrates, ya en la cárcel, esperando a que vuelva la nave de Apolo, decidió dedicar los últimos días de su existencia a la música. ¿Se preparaba tal vez para su último canto? Mas no fue al azar que el sabio eligió esta ocupación para sus últimos días; como tantas otras cosas, se lo ordenó el dios mediante un sueño y, de hecho, no repetidas veces a lo largo de su vida. El pasaje es digno de leerse íntegro:

ἦν γὰρ δὴ ἅττα τοιάδε· πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, “ὦ Σώκρατες”, ἔφη, “μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου”. καὶ ἐγὼ ἐν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαι τε καὶ ἐπικελεύειν, ὥσπερ οἱ τοῖς θεοῖσι διακελευόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον

ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος. νῦν δ' ἐπειδὴ ἢ τε δίκη ἐγένετο καὶ ἢ τοῦ θεοῦ ἑορτὴ διεκώλυέ με ἀποθνήσκειν, ἔδοξε χρῆναι, εἰ ἄρα πολλάκις μοι προστάττοι τὸ ἐνύπνιον ταύτην τὴν δημώδη μουσικὴν ποιεῖν, μὴ ἀπειθήσαι αὐτῷ ἀλλὰ ποιεῖν· ἀσφαλέστερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα [καὶ] πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ. οὕτω δὴ πρῶτον μὲν εἰς τὸν θεὸν ἐποίησα οὗ ἦν ἡ παροῦσα θυσία·

En efecto, la situación era más o menos ésta: un mismo sueño me visitaba muchas veces en mi vida transcurrida, el cual se presentaba cada vez bajo una forma diferente pero con el mismo mensaje: “Sócrates, compón música y aplícate.” Y yo, en el tiempo pasado, suponía que aquello que yo hacía era precisamente lo mismo que aquél me ordenaba y exhortaba, como los que animan a los corredores, y que yo obraba justamente del modo en que el sueño me exhortaba, a componer música, puesto que la filosofía era la máxima música y eso era lo que yo hacía. Pero ahora, luego de que tuvo lugar el juicio y que la fiesta del dios estaba impidiendo que yo muriera, me pareció que era necesario, por si acaso componer esta música popular era lo que muchas veces el sueño me había ordenado, no desobedecerle y componerla. Era más seguro, en efecto, no marcharme sin antes cumplir mi manda componiendo algunos poemas en obediencia al sueño. Así fue que, en primer lugar, hice una composición en honor del dios al que estaba dedicado el presente sacrificio. [*Phd.* 60d-61b]

Es verdaderamente bella la comparación entre la filosofía y la música (que en el sentido antiguo comprendía también el arte poética). De hecho, como bien supone Sócrates, ambas tienen un poder similar: al igual que la música, la filosofía puede conmover el alma con la mención de cosas sublimes e conducirla hacia los lugares más altos, como si la tañera e hiciera vibrar a la par del Sumo Bien que le permite vislumbrar.²² Este al menos era el efecto de los discursos de Sócrates, el dialéctico hechicero. En un tono algo jocoso, en el *Fedón* también se alude a esa asombrosa cualidad de Sócrates, pero, como ocurre varias veces a lo largo de este diálogo, a la alegría sigue inexorablemente una repentina vuelta al dolor que provoca la muerte

²² Recordemos las apreciaciones que hace Platón sobre la música y sus efectos en *R. II*.

del sabio: “Pero, Sócrates —dice Cebes— ¿de dónde sacaremos a un buen encantador que aleje estos miedos, ahora que tú nos dejas?”²³

En este punto, quizá no sería tan osado hacer una comparación con el otro lugar donde Platón describe a Sócrates como un hechicero de los discursos, a saber, el *Simposio*. De hecho, aquí también se hace mención de la música, pues recordemos que el efecto arrobador que Marsias logra con su flauta, el sátiro de Sócrates lo ejerce con palabras llanas. Ambos, en efecto, pueden imbuir a la gente con un furor casi sagrado.²⁴ De hecho, en el *Fedón* son tantos los paralelismos que podrían establecerse con el personaje mitológico que no pueden ser pasados por alto. Según la historia, Marsias fue un sátiro que retó al dios Apolo a un encuentro musical y perdió, así que el dios, en castigo a su osadía, lo desolló y lo colgó a un árbol. En la advertencia sobre la música que Sócrates recibe en sueños queda sugerida la relación con aquel personaje, pero esta vez de cierta forma es Apolo quien reta al hombre. En realidad, Sócrates es incitado a cantar para el dios, y todos los discursos del *Fedón* bien podrían ser vistos como ese último canto, el más sublime, que el filósofo entonó en su vida: el de la esperanza del triunfo de la el Bien, la luz y la vida. No es fortuito, pues, que el primer ensayo que hizo el sabio en la música haya sido un himno a Apolo.

Por otro lado, según los criterios del mismo diálogo, Sócrates, al igual que Marsias, ha de ser desollado una vez que haya finalizado su canto. En este caso, sin embargo, puede decirse, junto con el estudioso de la mitología Karl Kerényi, que la desolladura es “un castigo que no parecerá tan cruel si suponemos que el aspecto animal de Marsias era tan sólo una mascarada.”²⁵ En efecto, también en un extenso

²³ “πόθεν οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τῶν τοιούτων ἀγαθὸν ἐπωδὸν ληψόμεθα, ἐπειδὴ σύ, ἔφη, ἡμᾶς ἀπολείπεις;” [*Phd.* 78a]

²⁴ Vide supra, II.

²⁵ K. KERÉNYI, *Los dioses de los griegos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1997, p. 176.

pasaje del *Fedón* el cuerpo es descrito como una mera vestimenta que el alma usa sólo transitoriamente. Además, también para Sócrates la pena impuesta por sus jueces terminó por ser un bien, incluso el mejor de todos, pues cuando es despojado de su aspecto grotesco este singular sileno descubre la resplandeciente efigie de un dios.²⁶ A raíz de las declaraciones hechas en el *Fedón*, la naturaleza de esta efigie sin duda se torna más inteligible: se trata, en efecto, de un alma pulida, purificada y perfeccionada a través de la filosofía. No cabría hablar de una divinización del alma, pues ésta ya es divina por sí misma; sin embargo, esa portentosa ecuanimidad con que el sabio afronta la muerte o, mejor dicho, se arroja de grado a sus brazos, está sin duda fundada en una convicción plena y consciente de esa misma divinidad, a la cual no habría podido acceder sino despojándose paulatinamente de todas sus ataduras terrenales. Como apuntábamos antes, en el plano de lo psicológico puede hablarse de una liberación semejante, que ocurre cuando una persona es capaz de emanciparse de los más violentos impulsos del *ego* que, bien vistos, no son sino pulsiones del alma que obedecen a los instintos básicos de satisfacción y auto-afirmación de su parte mortal.

Es por esto quizá que en el *destino arquetípico* del que Platón revistió a su maestro la idea del sacrificio no resulta ajena; de hecho, parece ser de suma importancia. Con el símil del cisne queda claro que Sócrates también está consagrado a Apolo y ya desde la *Apología* se había dicho que su vida entera estuvo dedicada al poderoso numen de la luz, la belleza y la moderación. En efecto, la personalidad del viejo picapedrero ofrecía un cristal especialmente diáfano para translucir el haz de conceptos atribuidos a la figura de Apolo, o al menos para que Platón así lo percibiera, pues bien dice Nilsson que “el dios se pone contra el ensalzamiento de uno mismo en la religión y en el culto, y enseña la

²⁶ *Vide supra*, II.

subordinación obediente a las prescripciones de los dioses.”²⁷ Y, a decir verdad, esa famosa máxima socrática de ‘yo sólo sé que no sé nada’, ¿no es el mejor ejemplo de tal humildad aplicada al ejercicio intelectual? Pero la grandeza del Sócrates que nos legó Platón, el distintivo que hace de él un símbolo de la eterna búsqueda del hombre y de su lugar ambivalente en este mundo, es que no fue sólo un intelectual, en el sentido de que nunca cultivó la mente por la mente misma. Al contrario, a través del testimonio platónico vemos su vida entera como un ejercicio de incansable sumisión, mas no de una servil y pasiva, sino de la resuelta y consciente decisión de entregarse a una voluntad que lo trasciende: “El hombre juicioso —bien dice Platón— querría siempre estar bajo el poder de quien es mejor que él.” Ese excelente patrón no es otro que Apolo, así que el verdadero sacrificio es el de la vida y personalidad del sabio en aras del dios. Todo esto sin duda adquiere una nueva luz al compararlo con el concepto arquetípico de *Selbst* citado anteriormente, pues dice el psicólogo:

...dado que empíricamente es imposible saber qué es un símbolo del sí-mismo y qué una imagen de Dios, estas dos ideas insisten una y otra vez en manifestarse fusionadas a despecho de todos los intentos por separarlas, tal y como sucede, por ejemplo, en el caso del sí-mismo que a la vez es un sinónimo de Cristo [...] que al mismo tiempo es Dios (‘de la misma naturaleza del Padre’), en el *atman* que a la vez es el alma individual y el alma del cosmos, o en el Tao que a la vez es un estado individual y el correcto sucederse de los acontecimientos mundanales.²⁸

En nuestro caso, como hemos tratado de dilucidar a lo largo del trabajo, se comprueba plenamente esta idea arquetípica, pues, en efecto, Platón recalca numerosas veces y de manera manifiesta la relación entre su maestro y el dios a tal grado que a veces de la impresión, como afirma Alfonso Reyes, de que “también Sócrates era un demonio, un mediador entre la parte mortal y la inmortal del hombre.”²⁹

²⁷ NILSSON, *op. cit.*, p. 247.

²⁸ JUNG, *op. cit.*, p.166.

²⁹ REYES, *op. cit.*, p. 232.

Pero es quizá en las últimas palabras de Sócrates donde la alusión al sacrificio se hace más evidente: el moribundo recuerda encargar a Critón que sacrifique un gallo para el dios Asclepio en su nombre.³⁰ Como era de esperarse, el dios Asclepio hace también referencia a Apolo, el dios protector de Sócrates, pues es nada menos que su hijo, el patrono de la medicina. La afirmación de Kérenyi respecto de este dios es reveladora: “Asclepio, quien sanaba a los mortales e incluso podía hacerlos retornar de la muerte a la vida, fue como Aristeo un segundo Apolo.”³¹ Este, por cierto, fue uno de los tantos pasajes donde Nietzsche sólo encontró decadencia, pues en verdad pareciera que para Sócrates y su ‘nueva sabiduría’ la vida no es sino una enfermedad que, más que vivida, ha de ser soportada. Pero quizá el alemán ignoraba que el gallo, al igual que el cisne, guarda una profunda relación con Apolo.³² El simbolismo resulta a todas luces evidente: el gallo es el animal que anuncia la salida sol, es, pues, el alma que vislumbra la brillante naturaleza de su origen. Así entonces, al mandar sacrificar un gallo, Sócrates, hombre devoto aunque su acusación pretendiera lo contrario, consuma el rito simbólico del tránsito que está por emprender, pues, como dice al respecto Pico de la Mirandola, “esperaba que uniría la divinidad de su alma con una divinidad mayor.”³³ Con su ofrenda al dios dispensador de salud Sócrates imitó de manera ritual el verdadero sacrificio: esa única parte suya capaz de vislumbrar al dios, cuyo canto interior mantuvo siempre despierto al filósofo, la ofrecía Sócrates sobre el altar de la eterna medicina, que no es, como piensa Nietzsche, la muerte,

³⁰ “ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούονα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.” [Phd. 118a]

³¹ KERÉNYI, *op. cit.*, p. 142.

³² “Se contaba además que un gallo estuvo presente en el nacimiento del dios [sc. Apolo], un gallo, esa ave de la que también se afirma que al surgir la luna entra en éxtasis y baila, si bien es sobre todo un testigo del amanecer. Desde entonces es considerado el gallo un pájaro favorito de Leto.” (Kérenyi, *op. cit.*, p. 138.)

³³ *Oratio de hominis dignitate*, 130.

sino la radiante apoteosis de la vida misma. Asclepio, de hecho, también tenía el poder de revivir a los muertos.³⁴

Dice Mircea Eliade que “nada puede durar si no está 'animado', si no está dotado, por un sacrificio, de un 'alma'.”³⁵ Esta aseveración, en el caso de Sócrates, puede tener una resonancia especial si consideramos la potencia con que el sabio de carne y hueso influyó sobre el pensamiento que le siguió, no ya en la Antigüedad solamente, sino en todo el orbe occidental. La impronta que dejó la muerte del sabio —al menos a través de la visión platónica— va mucho más allá de un mero *motivo*, si bien el afán de imitación de las generaciones que le siguieron no ha de menospreciarse. Cuando, por ejemplo, Séneca recibió de Nerón la orden de suicidarse, no dudó en transformar en una tertulia filosófica su paulatina ejecución (se había cortado las venas). No puede negarse que su muerte representa un verdadero hito, además de un poderoso estímulo para las corrientes filosóficas posteriores, desde el estoicismo hasta el cinismo. En efecto, a partir de él no sólo la filosofía como disciplina, sino todo el pensamiento occidental presentó ya de manera intrínseca el sello distintivo de su mensaje, a saber, el esfuerzo perenne por dilucidar la condición humana. En palabras del preclaro orador romano, Cicerón:

Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

Sócrates bajó la filosofía del cielo y la colocó en las ciudades, también la introdujo en las casas y obligó a investigar sobre la vida, las costumbres y las cosas buenas y malas. [*Tusc. V, 10*]

³⁴ Por otro lado, a pesar de la conceptualización de la vida que impera en el *Fedón*, la opinión de Sócrates

```
ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:
```

CONCLUSIONES

Al inicio del trabajo anunciamos que al cotejar la opinión de pensadores de diversas épocas el propósito sería el de buscar entablar una suerte de diálogo, de manera que a partir de este encuentro pudieran hallarse puntos comunes. En este sentido, aunque la búsqueda partió siempre de Platón, creemos que se logró trazar un amplio y rico espectro de perspectivas útiles, cada una desde su ámbito, para ilustrar la materia tratada en las páginas anteriores. Al final, por la naturaleza misma de lo que se buscaba, a saber, el arquetipo, los posibles hallazgos dependían en buena medida de que se encontraran este tipo de lazos entre el pensamiento de nuestro filósofo y el de otros hombres; en el fondo, siempre existe la común experiencia de la condición humana. Por otro lado, creemos firmemente que toda discusión sobre ideas arquetípicas debe construirse sobre los lazos de unión que pueden establecerse entre ideologías y culturas diversas, en tanto que tienen por principal interés al *ser humano*. El estudio de estos símbolos es, a final de cuentas, una investigación del lenguaje del que se sirve esa única cosa que ha acompañado la evolución de la humanidad desde sus albores: su propia conciencia.

En nuestro caso, tanto la lectura de los diálogos como la investigación realizada sobre ellos nos llevaron a confirmar una impresión que antes sólo habíamos entrevisto a grandes rasgos en Platón, a saber, que su filosofía está dirigida a la totalidad de las aptitudes intelectuales del ser humano. Efectivamente, la cosmovisión legada por Platón dista mucho de basarse en ese racionalismo exacerbado que la ciencia moderna viene favoreciendo desde el Iluminismo (y cuyas raíces quizá puedan verse en el discípulo inmediato del que nos compete, Aristóteles). Por el contrario, el *divino* Platón no dudó en apelar a otras maneras de conocimiento, como la imaginación, la intuición o incluso la fe —como tratamos de evidenciar en el trabajo— para dilucidar los hondos misterios filosóficos que la

agudeza de su ingenio sublime le permitió vislumbrar. En efecto, el estilo platónico, sobre todo en época de madurez, representa una síntesis bien temperada de pensamiento figurativo y lógico; de fabulación y argumentación; de *mythos* y *logos*, para expresarlo con terminología consagrada. Esta característica, por cierto, no es ajena al modo de pensar de su época; el gran acierto de Platón radica en que en él aparecen bien temperadas la efusividad mítica de toda una época y la inquietud intelectual que ya había comenzado a fraguarse tiempo atrás, pero que habría de afianzarse plenamente en la siguiente. Esta feliz conjunción le granjeó entre los pilares fundadores de occidente, como atestigua la influencia que ejerció, fuera de manera oculta, fuera manifiesta, a través de la historia de dicha civilización y sin duda también hoy en día, a que en nuestra cultura actual mucho de ese pensamiento mítico haya caído en desuso, al menos en apariencia.¹

En cuanto al arquetipo, blanco principal de nuestras pesquisas, ya desde el planteamiento de la tesis debimos suponer que, de existir, en efecto, algún indicio de estas características en la obra de Platón, se presentaría bajo ciertos rasgos circunstanciales. En otras palabras, lo encontraríamos con la máscara que Platón mismo le confeccionó. Con esto en mente, nos pareció advertir en la figura de Sócrates el arquetipo central en torno al cual gravita una serie de conceptos y símbolos que tienen como fin la plenitud del ser humano, al menos desde una perspectiva filosófica. En cuanto al resto de los conceptos, en este trabajo nos referimos sólo a algunos, a todos ellos casi al margen, y decididamente omitimos el mito escatológico del *Fedón*, cuya riqueza y profundidad son tales que creímos nos pareció digno de un estudio aparte. Con todo, el lugar de Sócrates en la obra de su discípulo siempre resultó muy especial pues, por no hablar de su recurrencia en los diálogos, su situación de *actor*. En efecto, es él quien de cierta manera lleva a la acción los contenidos de la filosofía platónica, y especialmente en el episodio de su

¹ JUNG, *Símbolos de transformación*, p. 438.

muerte donde dicha relación es representada con mayor tensión y dramatismo. En el ámbito de los arquetipos, por los motivos explicados en el cuerpo del trabajo resultó sugerente la presencia de algunos rasgos portentosos, pero sobre todo su vínculo manifiesto con el dios Apolo.

Ahora bien, éste no habría sido un trabajo sobre Platón si no le hubiese estado permitido a éste tomar la palabra con frecuencia. En este sentido, quisimos que los diálogos mismos fuesen el hilo conductor de las consideraciones aquí contenidas, de manera que, una vez sentadas algunas nociones en el capítulo primero, procedimos a ilustrar algunas de las características del personaje de Sócrates que habían llamado nuestra atención; para finalmente abordar propiamente la tetralogía que contiene la pasión del sabio, por llamarla así. En cuanto a los rasgos generales, Platón tiende a presentar a su maestro como una figura mediadora, que tiene la vista puesta en las cosas más altas pero los pies bien fijos en la tierra. Su acción dialéctica consiste en un movimiento vertical, un impulso ascendente de connotaciones claramente espirituales que va de la confusión de lo aparente hacia la contemplación de la verdad. El movimiento, sin embargo, tiene también su parte de descenso, pues, contrario a algunas opiniones, la actitud que representa la *revolución socrático-platónica* no necesariamente implica un desprecio de la vida. El conocimiento de la Idea conlleva también su aplicación, su adecuación al mundo sensible, como hizo justamente Sócrates en su proceso. El maestro, por otro lado, aparece en los diálogos como el sabio por excelencia, que según la terminología platónica equivale a decir el hombre perfecto. El discípulo, poseedor de un fiel recuerdo de su mentor que le duraría para siempre, decidió utilizarlo como personificación de todo lo que consideraba excelente, o al menos en vías de serlo.

Quizá en varios momentos de su producción literaria, pero especialmente en el episodio del juicio y la muerte, Platón resaltó en su representación el vínculo que

veía entre el destino de Sócrates y Apolo, el dios del sol, quien de hecho parece guiarlo hasta su momento decisivo en que bebió la cicuta. En materia de los arquetipos, este tipo de relaciones resultan muy sugerentes, pues sitúan al personaje en un terreno más bien mítico. En efecto, al tejer este argumento divino, Platón puso la figura de Sócrates en un lugar donde sólo podían acceder los verdaderos héroes. De hecho, muchos de los atributos que el filósofo otorga a su maestro, incluso los que a simple vista son meramente literarios, ofrecen la posibilidad de identificar al sabio con el prototipo del *héroe solar*, figura fundamental y recurrente de mitologías y religiones a lo largo de los siglos. En este caso, como dijimos antes, era de esperarse que dicho arquetipo se presentara con la máscara propia de la sofística ateniense de aquella época. A esta figura recurrente de las mitologías, las de hoy y las de antes, la Psicología arquetípica suele describirla como la representación del *Sí mismo*, que, como se vió en el trabajo, Jung identifica con la totalidad de la *psique* humana. En efecto, su relación con Apolo, el omnipresente *daimon*, el halo de sabia beatitud, la elocuencia casi mágica, a veces rayana en el misticismo, así como muchos otros rasgos de su vida y personalidad hacen pensar que la idealización de Sócrates por parte de su discípulo había alcanzado una dimensión verdaderamente profunda, pues, en efecto, “los símbolos y los mitos vienen de demasiado lejos.”²

Pero, precisamente, dado que la figura de Sócrates tiene el papel de mediador, promete de cierta forma acortar esa distancia. De hecho, no hace sino enseñar que ésta no era tan grande como parecía. El valor de este personaje central, como hicimos notar a lo largo de estas páginas, radica en su calidad de ser humano. En esta *mitología filosófica*, si se nos permite semejante mote, el papel del héroe, el modelo y el salvador no lo asume una divinidad ni un héroe mítico, ni siquiera un símbolo natural, sino un hombre. El antropomorfismo religioso que

² ELIADE, *Imágenes y símbolos*, p. 25.

imperó durante toda la antigüedad grecolatina puede tener alguna relación con esto. En efecto, esta característica no sólo implica que los antiguos solían imaginar a sus dioses semejantes a sí mismos, sino que también significa, vista desde otro ángulo, que el imaginario de estos pueblos hizo del ser humano una representación de los 'dioses ordenadores de todo', parafraseando a Ovidio.³ Así es que, aún hoy en día, la figura de Sócrates nos recuerda la intuición oculta tras este paralelismo, que hoy podría parecer demasiado osado, pero que bien podría servir como estandarte de los más vibrantes anhelos de nuestra civilización occidental. En definitiva, la importancia de Sócrates estriba en que, desde su condición humana, nos da el ejemplo de que todo aquel que se precie de ser un *ser humano*, como él, está llamado a cultivar su humanidad mediante la búsqueda de contemplación y ejecución de los más altos ideales. Esto, de hecho, es lo que demanda el dios. Platón insiste en este punto, pero no deja de dar testimonio en su maestro de los beneficios que dicho cultivo puede acarrear al individuo: la plenitud de una sabiduría que se basta a sí misma, la sensación de absoluta seguridad, la ecuanimidad ante las inconsistencias de la fortuna, la encendida caridad por el resto de los hombres... Estos son algunos de los atributos con los que tan humanamente encarna el más alto ideal del hombre en Platón, así como la

ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:

4
1328
1

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Plato: Euthyphro, Apology of Socrates, Crito. (Ed. John Burnet) Oxford, Clarendon, 1924.

Plato: Phaedo. (Ed. John Burnet) Oxford, Clarendon, 1911.

Bibliografía consultada

ALIGHIERI, Dante, *El Convite en Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores, Cristianos, 1956.

ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza, 1972.

Id., *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1999.

Id., *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, México, 2002, Fondo de Cultura Económica,

FRUTIGER, Percival, *Les mythes de Platon*, New York, Arno Press, 1976.

GAISER, Konrad, *Platons ungeschriebene Lehre : Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart, Klett, 1963.

GIRARD, René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002.

Id., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.

GUARDINI, Romano, *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*, Madrid, Rialp, 1948.

GUARDINI, Romano, *La muerte de Sócrates*, Buenos Aires, Emecé, 1997.

HILLMAN, James, *The Soul's Code: In search of Character and Calling*, New York, Random House, 1996.

JUNG, Carl Gustav, 'Alma y muerte' en *Realidad del alma*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1968⁴.

Id., Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la trinidad, en Obra Completa, Volumen II, Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental Madrid, Editorial Trotta, 2008.

Id., Psicología y religión, en Obras completas Volumen II...

Id., Símbolos de transformación, Barcelona, Paidós, 1982.

KERÉNYI, Karl, *Los dioses de los griegos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1997.

MAÏER, Heinrich *Socrate*, Firenze, La Nuova, Italia Editrice, 1943.

NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Edaf, 2002.

NILSSON, Martin P., *Historia de la religión griega*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968².

ORTIZ-OSÉS, Andrés, 'Presentación' de *Arquetipos y símbolos colectivos*, *Círculo Eranos I: cuadernos de Eranos*, Barcelona, Anthropos, 1994.

PANIKKAR, Raimon, 'Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica en Arquetipos y símbolos colectivos' en *Arquetipos y símbolos colectivos...*

REYES, Alfonso, *Junta de sombras*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

ROBINSON, Thomas M., *Plato's psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

ROHDE, Erwin, *Psyche*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

ROSS, David *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1989².

ROSSETTI, Livio, 'Le dialogue Socratique *in statu nascendi*, en *Philosophie Antique*, Número 1, 2001, p. 13 ss.

SÉJOURNÉ, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

S

ERROR: syntaxerror
OFFENDING COMMAND: --nostringval--

STACK:

25
756
2