

ANTE LA MUERTE: ¿ARGUMENTOS Y ENCANTAMIENTOS? (NOTAS AL *FEDÓN*)

Beatriz Bossi (Universidad Complutense de Madrid)

I. Introducción

La atmósfera del *Fedón* se mantiene, de principio a fin del diálogo, dentro del marco de la piedad religiosa, como lo muestra, por una parte, la obediencia de Sócrates al mensaje de su sueño, de componer poemas en honor de Apolo al comienzo y por la otra, su deseo de pagar a Asclepio con un gallo, como su última voluntad. Asimismo, durante todo el diálogo, Sócrates insiste en su esperanza de llegar a la morada de los dioses tras la muerte, recomienda a sus amigos repetir encantamientos y conjuros cada día hasta que se disipe el temor de que el alma se disuelva con la muerte como un viento y los exhorta a correr el riesgo de creer en los destinos que aguardan a las almas, según su carácter moral, conforme las descripciones de un mito escatológico que les narra con lujo de detalles.

Sin embargo, en los dos tercios finales del diálogo, se presenta un auténtico debate filosófico a favor y en contra de la tesis de la inmortalidad del alma. Contra el escepticismo de Simmias y Cebes, Sócrates se esfuerza por ofrecer numerosos argumentos que son interpretados, por momentos, como verdaderas *demonstraciones* de la inmortalidad del alma¹. A primera vista, estas reflexiones plantean un problema de unidad metodológica, porque si la inmortalidad del alma puede realmente demostrarse, no parece necesario apelar a conjuros y encantamientos, sino que lo único que cabe es simplemente aceptar las pruebas que la filosofía aporta y en consecuencia, dedicarse a cuidar del alma para que llegue pura y sabia al momento de la separación con el cuerpo². No obstante ello, se reitera que la causa de la esperanza socrática ante la muerte se funda en una creencia no demostrable.

¹ A pesar de que, tal y como Rowe ha destacado, los argumentos han sido recibidos negativamente por los filósofos contemporáneos, por basarse en errores, pruebas dudosas y peticiones de principio (1993) 2.

² Gallop ha advertido que es un serio error sobrevalorar los aspectos intelectuales a expensas de los emocionales (como por ejemplo hace M. Nussbaum al considerar que el diálogo se mueve en la un teatro puro y cristalino del intelecto (1986) 133). Los argumentos están interrelacionados con incidentes dramáticos y velos de la imaginación poética; hay una fusión de mito y lógica que permea los argumentos. Las partes dialécticas, divorciadas de su contexto dramático no atraparían nuestra atención. El modo de aproximarse al asunto está a medio camino entre el descubrimiento personal y la revelación divina (2001) 279-80; 285. También Dixaut ha señalado que entre el discurso racional y reflexivo que interroga y que responde, y la palabra que trae esperanza y consuela, entre *logos* y *mythos* hay una implicación total imposible de separar (1991) 12.

Intentaré explicar que el texto platónico deliberadamente integra ambas estrategias (piedad y razón) en un encaje fino de delicada trama, por una doble razón: por una parte, porque, en estos temas, nada se sabe con seguridad y se ha de especular con la ayuda de los recursos de la imaginación mítica y por la otra, porque el alma humana necesita apuntalar su esperanza con razonamientos probables, a partir de experiencias intelectuales de separación transitoria del cuerpo.

Toda la artillería está dirigida a lograr que los amigos superen el miedo a la muerte por medio del ejercicio de una vida filosófica, i.e. de la experiencia de ciertas visiones, que constituyen un indicio de la preexistencia del alma antes de encarnar, y que así contribuyen a alimentar la ‘arriesgada’ esperanza de un más allá que no es otra cosa que la continuación y plenitud de lo emprendido en esta etapa.

Dicho brevemente: dentro nuestro hay un filósofo y un niño. Sócrates se dirige a ambos: en una mano lleva razones para el primero y en la otra, consuelo emocional para el segundo.

II. Placer y dolor emocional en el auditorio; placer y dolor físico de Sócrates: un paralelismo

El contraste metodológico entre piedad y razón que hemos señalado no es en realidad un hecho aislado en el *Fedón*. El diálogo en su conjunto puede ser desgranado en múltiples pares de contrarios dispersos a lo largo de toda su extensión, que agudizan su fuerza dramática y persuasoria, sobre la base de la oposición fundamental vida-muerte, cuyos valores tradicionales son estimados desde una nueva luz.

Una de esas fuertes uniones de contrarios es la de placer y dolor. Ya desde el prólogo del diálogo, escuchamos a Fedón diciendo que tanto él como sus amigos experimentaron en esa ocasión una mezcla extraña de placer y pesar, ‘no la compasión propia de una ocasión fúnebre’ ni tampoco el placer despreocupado de los diálogos filosóficos que tenían por costumbre. Desde el comienzo, Platón se ocupa de presentar el estado de ánimo de la audiencia de Sócrates como caracterizado por una inestabilidad emocional que se balancea entre dos extremos: tan pronto se alegran en la confianza de verlo sereno, como se duelen ante el hecho de la inminente pérdida. Se trata de reacciones contrarias que obedecen a fuentes diversas: por una parte, el auditorio se contagia de la serenidad esperanzada y piadosa de un noble Sócrates que es capaz de ‘sentirse feliz’ (58 e 3) en sus últimos momentos; por la otra, es el último día, dentro de unas horas el veneno hará su efecto y ellos se quedarán no sólo sin su maestro de

filosofía sino muy especialmente, sin la persona que los ha guiado en la vida y los ha cuidado y reprendido, conociéndolos profundamente.

De modo que si se duelen es por ellos mismos, Sócrates no despierta compasión sino admiración. Al propio Fedón le pareció ‘que al marchar al Hades, no se iba sin un destino divino y que, además, al llegar allí, gozaría de dicha como ningún otro’ (58 e 5-59 a).³

Por otra parte, y con relación al mismo par de contrarios placer-dolor, Sócrates, al ser liberado de los grilletes, se refiere a lo extraño de eso que los hombres denominan ‘placentero’ (60 b 3-4). Aunque se presenta como una observación casual a partir de un hecho accidental, a mi modo de ver, contiene un primer mensaje con carga de profundidad que pretende abrir una nueva perspectiva en el auditorio acerca de la unión indisoluble de placer y dolor físicos. Como es sabido desde el *Gorgias*, el fin de la vida no ha de consistir en la persecución ilimitada del placer corporal porque si uno lo persigue ‘está obligado’, en cierto modo, a tomar también el dolor subsiguiente (60 b 6-8). La observación socrática, que pasa aparentemente desapercibida al auditorio, constituye un adelanto del rechazo hacia la excesiva dependencia del cuerpo, impedimento de la inmortalidad.

En efecto, uno de los pilares del diálogo es la idea de que la inmortalidad no se improvisa a último momento sino que se cultiva toda la vida, ya que comienza su andadura en la tierra. ‘Ser inmortales tanto como sea posible’ consiste en ir gradualmente desprendiéndose de las ataduras excesivas de los apetitos que buscan agrandarse ilimitadamente, en la confianza de que nos es posible imitar la vida de los dioses, fluir independientes, raptados por el deseo de saber.

III. La hora de la poesía y el mito

La tarea a la que se ha abocado Sócrates en sus últimos días obedece a un sueño repetido en el cual se lo exhortaba a componer música. Siempre había creído que la filosofía que practicaba era ‘la más alta música’, pero tras el juicio y la fiesta del dios que retardó su muerte, le pareció que era preciso componer esa música ‘popular’ de mitos, y no razonamientos, aunque no era diestro en mitología. Por una parte, llama la atención que el contenido de la orden lo obliga a hacer algo que él considera *inferior* a su actividad habitual. Por otra parte, Sócrates interpreta su obediencia a la orden

³ Kahn ha señalado que lo que da credibilidad a la trascendencia del alma y a la realidad de las formas es la noble valentía de Sócrates y su maestría argumentativa (1996) 331.

recibida en sueños como un acto de purificación. ¿De qué se purifica? La única respuesta que parece desprenderse del pasaje es que se purifica de su propio criterio (racional), a fin de someterse al criterio divino.

A mi modo de ver, este pasaje nos da una pista importante de cómo interpretar el entramado de piedad y lógos: en sí mismo, el lógos es superior al mito, pero la autoridad divina es superior al criterio humano, y ésta le manda hacer algo inferior, para lo que jamás se había ejercitado antes. Desde mi punto de vista, ni el proemio dedicado a Apolo, ni tampoco los versos socráticos a partir de las fábulas de Esopo, (que, por lo demás, no se dan a conocer al auditorio) constituyen la verdadera producción poética del diálogo, sino todas las piadosas convicciones, los encantamientos y los mitos dirigidos a los amigos. La divinidad ordena que Sócrates haga algo popular y en lo que no es un entendido. Sócrates juzga que ahora es el momento de hacerlo para que no quede ningún deseo divino sin satisfacer. Esta necesidad le atañe personalmente porque ya no le queda más tiempo para cumplir, que el presente inmediato. La decisión ejemplar de Sócrates muestra que aunque la orden sea misteriosa en su contenido, e incluso en cierto modo pueda parecer algo paradójica o irracional, le resulta necesario obedecer. El condenado por impiedad obedece el designio divino sin cuestionamientos. Platón no revela directamente el significado de esta orden divina. Es preciso atender a los signos que manifiestan siquiera parcialmente su significado. Uno de estos indicios podría hallarse en el hecho de que Sócrates reconoce que sólo puede hablar ‘de oídas’ (61 d 9) acerca del viaje que le aguarda, y que ‘quizás’ lo más conveniente para quien va a emigrar allí sea ponerse a examinar y ‘mitologizar’ acerca de lo que ‘suponemos’ que es (61 e 2-3). Así se deja traslucir que es posible que, con su demanda, la divinidad esté señalando un atajo al hombre próximo a morir: la vía de la poesía y de los mitos podría ser la más eficaz para prepararlo emocionalmente en su propio trance y en el futuro trance de su auditorio.

Asimismo, le resulta un aserto solemne y difícil de comprender el dicho que se declara en los misterios de que los hombres estamos en una especie de prisión y no debemos escapar de ésta, lo que Sócrates interpreta como significando que los dioses son los que cuidan de nosotros y que los humanos somos una posesión suya (62 b 1-6), por lo que no tenemos derecho al suicidio. Nuevamente la piedad dobla su rodilla ante la incomprendibilidad de la prohibición, porque confía en el cuidado de los dioses.

Al parecer, Sócrates ‘se regocijó’ con la actitud indagatoria de Cebes (62 e) quien, encontrando absurdo que los filósofos querrían morir, escapando al divino tutelaje,

busca *argumentos* y no está dispuesto por las buenas a dejarse convencer con lo que Sócrates le diga. Simmias también se adhiere a la causa, reclamando *razones* de que Sócrates tan fácilmente soporte abandonarles a ellos y a los dioses (63 a). Interpelado de este modo, Sócrates defiende su postura:

“Si no *creyera* que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses sabios y buenos, y luego ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritándome de mi muerte. Pero sabed bien ahora que *espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo, pero que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaría por encima de cualquier otra cosa*. De modo que por eso no me irrito de tal manera, sino que estoy *bien esperanzado* de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos” (63 b 6-c 7).

IV. La esperanza se funda en una creencia arriesgada

La razón de por qué le resulta lógico a Sócrates que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía, en trance de morir, *tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes* radica en que ha pasado su vida muriendo anticipadamente, ejercitándose en separar el alma del cuerpo. No es propio del filósofo vivir dedicado a lo que los hombres llaman ‘placeres’, tales como los de comidas, bebidas y sexo (64d 2-6), ni al embellecimiento del cuerpo en general (64 d 8-e), aunque la mayoría juzgue que quien no halla placer en tales cosas no es digno de vivir (65 a 4-6).

El filósofo, vuelto hacia el alma, la libera al máximo de la vinculación con el cuerpo (65 a 1-2), porque éste es un impedimento para poseer la sabiduría (65 a 9) ya que en cuanto intenta examinar algo en compañía del cuerpo es engañada por él (65b 9-11). En cambio, cuando queda librada a sí misma y sin buscar comunidad ni contacto con el cuerpo, en la medida en que esto es posible, deviene al máximo ella misma en sí misma y trata de alcanzar lo que es (65 c 5-9).

La experiencia de estos raptos intelectuales como sucesivas separaciones transitorias del alma respecto del cuerpo, *no prueba ni garantiza la inmortalidad del alma, pero da pie a una ‘opinión arriesgada’* acerca de esta posibilidad futura y definitiva de conocer la verdad. En efecto, Sócrates se cuida de decir que todo esto forzosamente induce a los filósofos a formarse la *opinión* de que es *probable* que lo que venga a proporcionar una suerte de senda que los conduzca en la investigación racional es la constatación de que

mientras tengamos cuerpo y nuestra alma esté contaminada por ese mal, no llegaremos a poseer suficientemente lo que deseamos, esto es, la verdad (66 b 3-7; 68 b 3). Y en cambio, ‘según parece’ obtendremos la sabiduría que deseamos, una vez que hayamos muerto (66 e 1-3).

Se ha insistido hasta el cansancio en el desprecio del cuerpo y en el dualismo de Platón a propósito de este pasaje, pero quizás no se han enfatizado suficientemente los atenuantes que marcan el contexto inmediato. No se trata de un conocimiento sino de una opinión, no se trata de una certeza sino de una probabilidad, de algo arriesgado (*kinduneuei*) de creer. Pero esta creencia, comúnmente interpretada en su aspecto negativo, en cuanto el cuerpo es un obstáculo a la posesión definitiva de la verdad porque nos llena de amores, miedos, fantasmas, preocupaciones y una enorme trivialidad (66 c-d) se menciona aquí porque contiene en realidad dos aspectos positivos: por una parte, marca el método a seguir en vida, y por la otra, inspira la confianza de que obtendremos la verdad una vez nos hayamos liberado de semejante mal⁴.

Al final de su discurso, Sócrates insiste en que es necesario que los que realmente aman el saber se digan unos a otros estas cosas y mantengan la creencia o la opinión (67 b 3-4), como si la repetición en común contribuyera a consolidar la creencia. Y él mismo vuelve a repetirlo para sí mismo⁵, enfatizando nuevamente que hay ‘gran *esperanza*’ (67 b8) de que quien esté preparado adquiera aquello que perseguía y por ello el viaje que ahora se le ordena se le presenta con ‘buena *esperanza*’ (67 c1).

La esperanza alimenta la valentía: la muerte definitiva es para los filósofos *mínimamente temible* (67e 5-7), y sería una incoherencia que no marchasen *gozosos* hacia allí adonde tienen *esperanza* de alcanzar lo que durante su vida desearon fervorosamente (68 a 1; 8). Por otra parte, el ejercicio de la moderación para alcanzar la sabiduría marca los primeros pasos a seguir para ir venciendo las preocupaciones del cuerpo (68 c)⁶.

⁴Por lo demás, no se dice que el cuerpo sea intrínsecamente malo en sí mismo, sino que es un mal para el trabajo intelectual del alma, porque con sus deseos nos roba energía, concentración y serenidad.

⁵Hay *gran esperanza* para quien llega donde yo me encamino, de que allí de manera suficiente, más que en ningún otro lugar adquirirá eso que nos ha procurado la mayor preocupación en la vida pasada. Así que el viaje que ahora me han ordenado hacer se presenta con una buena esperanza, como para cualquier otro hombre que considere que tiene preparada su inteligencia, como purificada (67b 8-c3).

⁶Los otros ‘valientes’ enfrentan la muerte por temor de mayores males (68 d) y son ‘moderados’ en ciertos placeres por ser dominados por otros mayores (69 a). Acaso lo verdadero es una purificación de todos esos juegos de sombras (temores mayores cambiados por menores; placeres menores por mayores) y cambiarlo todo por la sabiduría (69c).

Sócrates hace aquí una trasposición. Los cultos místicos enseñan que quien llega al Hades impuro y no iniciado yacerá en el fango, pero el que llega purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses (69 c). En opinión de Sócrates los bacantes son los que han filosofado rectamente (69d). Él no teme a la muerte porque se ha esforzado toda su vida en tal misión.

Cebes concuerda con Sócrates acerca de la inmortalidad del alma pero señala que a los hombres les produce mucha desconfianza y temen que tras la muerte se destruya y se disuelva como un aire o humo que se vaya disgregando, porque su ‘inmensa y bella esperanza’ requiere de mucha persuasión y fe (*paramuthía*: 70 b 2-3).

V. Verosimilitud⁷ de los argumentos a favor de la inmortalidad del alma

Las primeras 20 páginas del diálogo nos sitúan en la afirmación de la creencia. Las siguientes 47 nos sitúan en el reino (superior) del lógos. No podemos hacer aquí un análisis exhaustivo de los argumentos y contra-argumentos de los casi últimos dos tercios del diálogo, que por lo demás son bien conocidos, pero sí ofreceremos un sucinto esquema de los mismos, atendiendo a las objeciones que se presentan y a los fallos que contienen.

1. Argumento de los contrarios: el alma existe después de la muerte (69 e 5-72 d 10).

Aunque Sócrates comienza apelando a un antiguo *relato* según el cual las almas llegan al Hades desde aquí al morir y luego regresan y nacen en nuevos cuerpos para reafirmar su creencia en un testimonio religioso que pertenece a la cultura tradicional, pretende buscar un argumento independiente, y para ello lo generaliza dándole un carácter cosmológico. Todo lo que se genera lo hace a partir de su contrario produciendo un ciclo incesante del devenir natural. Por lo tanto, las almas de los vivos provienen de almas que murieron. A pesar de que esto le parece a Sócrates y a Cebes la verdad (72 d), lo único que se constata en la naturaleza es la recurrencia de las especies. El supuesto de que son cosas numéricamente idénticas las que se generan y corrompen, como si hubiera un número cerrado de almas individuales que se fueran reencarnando y muriendo cíclicamente no se sigue de lo anterior. Por otra parte, el argumento por el

⁷ Sócrates es consciente del tipo de discusión que admiten estos temas cuando dice: ‘¿Pero qué vamos a hacer? ¿O es que quieres que charlemos (*diamuthologômen*) de esos mismos temas de si es verosímil que sea así, o de si no? (70 b 5-7) El verbo significa conversar pero también ‘contar un mito, una historia’.

absurdo según el cual, si los vivientes murieran definitivamente, y no se conservasen sus almas para reiniciar las generaciones sucesivas, todo se consumiría en la muerte (72 d), puede ser rechazado diciendo que esto no es necesario en la medida en que los seres vivos transmiten el principio vital al nuevo individuo de cada generación antes de morir.

2. Argumento de la reminiscencia: el alma existe antes de encarnar (72 e 1- 78 b 3).

Puesto que la idea de lo igual en sí nunca puede acceder en nosotros a través de la experiencia sensible, porque en rigor las cosas nunca son exactamente iguales entre sí, sino sólo semejantes, el acceso originario tiene que haberse producido antes de la encarnación (y lo mismo vale para las ideas de mayor, menor, justo, bueno, sagrado, etc.) Uniendo este argumento con el anterior, Sócrates cree haber demostrado la inmortalidad del alma (*apodédeiktai*: 77 c 6 y 77 d 5).

Sin embargo, aunque las llama ‘demostraciones’ le parece a Sócrates que no son suficientes y que Simmias y Cebes siguen atemorizados, como los niños, de que en realidad el viento, al salir el alma del cuerpo, la disperse y la disuelva. Cebes admite que hay en ellos un niño que se atemoriza. Sócrates le contesta que ‘en tal caso es preciso entonar conjuros cada día hasta que lo hayáis conjurado’ (77d 5-77 e 10). Y los incita a buscar en toda Grecia y entre los bárbaros y a no escatimar dineros ni fatigas en hallar un conjurador. Aunque les advierte que tal vez no encuentren quienes sean capaces de hacerlo más que ellos mismos (78 a 3-9).

Es evidente que Platón nos da a entender que aunque la razón tienda a aceptar los argumentos como demostraciones, el corazón queda atenazado por el miedo a la muerte y sólo un acto mágico podría liberarnos de él. La sugerencia de que el conjuro posiblemente sólo uno mismo puede realizarlo consigo mismo, nos conduce, a mi modo de ver, a la suposición de que la insuficiencia de los argumentos puede subsanarla el ejercicio de la esperanza que se funda en la creencia, lo que nos lleva nuevamente al punto de partida. De modo que Platón enfatiza su exhortación a hacer lo que está en nuestro poder realizar, a saber, abrazar la purificación de una vida filosófica plena de separaciones transitorias.

Corolario del argumento de la reminiscencia: el alma es afín con lo que es (78 b 4-84 b 7).

El alma es simple y por tanto no puede descomponerse. Siendo semejante a lo inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble e idéntico consigo mismo, le corresponde estar exenta de toda descomposición. El destino del alma depende del tipo de existencia anterior: el alma pura y ejercitada a liberarse del cuerpo podrá llegar a ser feliz con los dioses; el destino del alma impura hechizada por el cuerpo y sus placeres, siendo pesada, se ve arrastrada a lo visible, a dar vueltas entre las tumbas, a hacerse visibles y a reencarnar, según sus vicios, en cuerpos de animales (80 e- 82c). Con sus incursiones en la imagería mítica de la vida *post mortem* Platón se muestra consciente de la imposibilidad de ofrecer certezas definitivas⁸.

El mayor énfasis reside entonces en tomar las riendas de nuestras vidas para ‘ganar’ la inmortalidad en la tierra y proyectarla en la esperanza del más allá. El proceso de confusión del alma se debe al apego al cuerpo, que por medio de grandes placeres y dolores la ‘clavan a éste’, la hacen corpórea y la persuaden de que lo que experimenta es lo más evidente y verdadero. Los filósofos, en cambio, insiste Platón, son valientes y ordenados no por lo que la gente cree (i.e. por perseguir mayores placeres o menores dolores) sino porque consiguen calmar tales sentimientos, obedecer a la razón y alimentarse de lo verdadero y lo divino, creyendo que deben vivir así mientras tengan vida. Tras la muerte llega el alma a lo congénito y de su misma especie, apartada de los males humanos. Con este régimen de vida, no teme esfumarse disipada por los vientos (82 c- 84 b).

Tiene el lector del *Fedón* la impresión de estar dando vueltas en círculo, siempre sobre lo mismo. Creo que este efecto de ‘repetición’ es deliberado con el objeto de ir iniciando al auditorio, ya en el propio diálogo, en el ritual de los conjuros filosóficos que pueden salvarle de la confusión e inducirlo al emprendimiento de un cambio de vida. La insistencia y la repetición son necesarias como antídotos contra la fuerza avasallante y rotunda de placeres y dolores que nos sitúan en el devenir como en la verdadera casa.

Efectivamente, aunque estas reflexiones vuelven a insistir en la capacidad humana de superar el miedo, Simmias y Cebes nuevamente confiesan que ‘desde hace tiempo están

⁸ Vigo (2009) 83. El saber acerca de estos temas de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o difícilísimo (85 c 1-4).

con dudas' (84 d) pero no quieren importunar a Sócrates, dada su desgraciada situación. Al oír esto Sócrates se echa a reír tranquilamente porque no considera una desdicha el trance actual, sino que se ve como un compañero de esclavitud de los cisnes, consagrado a Apolo y dotado con el don de la 'adivinación', no se siente más desanimado que éstos al dejar la vida (84e-85b).

Simmias entiende que si no puede haber conocimiento seguro, hay que tomar la explicación más difícil de refutar, y surcar la vida sobre ella como sobre una balsa, ya que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro o con una revelación divina (85c-d). En efecto, a Simmias y a Cebes los argumentos no les parecen suficientemente probados y Sócrates acepta que tal vez el parecer de sus interlocutores sea verdad (85 d-e).

Dos Objeciones y un argumento final

Por una parte, Simmias objeta que aunque se acepte la naturaleza del alma como afín a lo divino e inmortal, podría ser solamente la combinación armoniosa de factores corpóreos, como lo es la melodía respecto de la lira. Destruído el instrumento, se acaba la melodía. Ante su valiente razonamiento, Sócrates lo mira profundamente y le sonrío (85e-86d).

Por la otra, Cebes objeta que el alma podría fatigarse en sus sucesivos nacimientos y perecer definitivamente en una de esas muertes. Nadie puede afirmar que conozca lo que es la separación y por ello a nadie le conviene confiarse ante la muerte, a no ser para confiar estúpidamente, si no puede demostrar que el alma es enteramente inmortal e imperecedera (88a-b). El auditorio se siente confundido y disgustado por la pérdida de confianza respecto de los argumentos antedichos y de los que iban a exponerse, temiendo que no fuesen jueces dignos de nada o que los temas fuesen en sí poco de fiar (88 e).

Sócrates no sólo acepta la réplica de los jóvenes con afecto, sino que advirtiéndolo el desánimo general, los exhorta a seguir luchando para no dejar morir al razonamiento y mucho menos odiarlo, ya que no se puede padecer mayor mal. En lugar de echar la culpa a los razonamientos y quedarse uno privado de la verdad y del conocimiento, habrá de asumir la propia impericia o falta de técnica y valientemente esforzarse por subsanarla, comportándose filosóficamente buscando la verdad y no obrando por amor

a la victoria. De modo que Sócrates les advierte que se dejen persuadir solamente si les parece que es verdad lo que dice.

Simmias y Cebes aceptan la verdad del argumento de la reminiscencia. Sócrates muestra a Simmias, en primer lugar, que su concepción del alma como armonía no es coherente con el argumento de la reminiscencia puesto que éste prueba que el alma preexiste al cuerpo, en tanto que la armonía no pre-existe a la lira. Y en segundo lugar le muestra que si toda alma es armonía ninguna alma participará de la maldad. En tercer lugar, si el alma fuera la armonía resultante de los factores corporales, no podría oponerse a estos, como hacen las almas buenas que gobiernan.

Para poder responder a Cebes Sócrates establece que la causa de la generación y la corrupción no puede reducirse a factores puramente mecánicos, aunque estos sean condiciones necesarias para tales cambios. Postula la hipótesis de las formas, e interpreta que la generación y corrupción obedecen a la presencia, participación o comunidad de las formas en las cosas. Puesto que el cuerpo no posee por sí mismo la propiedad de la vida (ya que puede morir), ha de ser el alma aquello que la posea de modo intrínseco y esencial. Si esto es así, el alma jamás admitirá lo contrario de lo que ella siempre conlleva, que es la vida, y por tanto, resulta que es necesariamente inmortal (105 d).

Sin embargo, aunque en un momento se insinúa que esto ‘queda demostrado’ (105 e 8), cuando Simmias confiesa que se ve obligado a conservar aún en sí una cierta desconfianza, Sócrates concuerda con él y declara que los primeros supuestos, por más que les resulten fiables, deberían ser sometidos a examen con más precisión por parte de ellos (107 b)⁹. En tal sentido, cabría observar que aunque toda propiedad de algo particular se explique por la participación, presencia o *koinonía* en una forma, ésta relación puede ser esencial o transitoria¹⁰. La presencia de la vida en el alma no implica

⁹ Sedley observa que la hipótesis de las formas es hipotética solamente para los interlocutores de Sócrates, no para él mismo, porque él ya la ha probado y confirmado adecuadamente (76 b, 101e). Él no puede fundar su confianza en una mera hipótesis. La exhortación vale para Simmias y Cebes (1995) 20-21. En cambio Rowe no está persuadido de esto y más bien tiende a pensar que Sócrates es consciente de los límites de la inteligencia y lo máximo que puede afirmar en este caso es una alta probabilidad (cf. 107 b) (2001) 42. De hecho Sócrates comparte las expectativas limitadas de Simmias, aunque éste es más escéptico (45. n. 27).

¹⁰ Dixaut ha enfatizado el hecho de que Sócrates no dice jamás que el alma es esencialmente viviente, y que por ello es inmortal, sino sólo que ‘porta siempre con ella la vida’ (2001) 397. La autora da la razón a Brémond (1932) 30-31 en cuanto al abuso de pasar de una definición nominal (alma es lo que lleva siempre consigo la vida) a una definición real sobreentendida (2001) 401. Lo que funda la confianza socrática no es una demostración. Se puede demostrar que un predicado pertenece siempre a un sujeto, por ejemplo, ‘inmortal’ pertenece a ‘alma’ pero no que existe y es eterna, incorruptible e indestructible.

de suyo que sea necesaria y permanente. Del hecho de que el fuego siempre da calor y no admite su contrario sin perder su naturaleza, no se deduce que no pueda extinguirse. Decir que el alma está viva porque participa de la forma de la vida, no garantiza otra cosa que que no admite la muerte mientras existe. El argumento no prueba que sea eterna, es necesario otro argumento (106 d). Pero Cebes no lo reclama¹¹.

VI. Bello es el riesgo de creer

Sócrates retoma la cuestión del modo de vida, pues este decide el destino ulterior. Si el alma es inmortal, sería un tremendo peligro que uno se despreocupara de ella (107 c) ya que el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más las disposiciones que adquirió en su educación y su crianza.

Sin embargo, no basta con la ‘demostración’ de la inmortalidad del alma para justificar la descripción de castigos y recompensas *post mortem* por lo que se apela a la narración del mito escatológico del final¹². El examen filosófico resulta insuficiente para desentrañar estas cuestiones.

Como es sabido, el mito narra los destinos de las almas según su calidad moral y reserva a los que se han purificado en el ejercicio de la filosofía, la liberación del ciclo de las reencarnaciones y bellas moradas donde habitar. En conclusión, la vida le parece a Sócrates una ‘bella competición’ con ‘esperanza grande’ (114 c).

También el mito tiene sus limitaciones: afirmar que el mito es exacto no es propio de un hombre inteligente. ‘Pero que existen estas cosas o algunas semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, *una vez que está claro que el alma es inmortal*, eso me parece que es conveniente y vale la pena correr el riesgo de creerlo así –pues es hermoso el riesgo- y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico. Así que por tales motivos

Lo que funda la confianza es la experiencia del pensar, el alma pensante es probable que tenga algo de indestructible (2001) 403-5.

¹¹ Hackforth se pregunta por qué Platón permite que sus personajes cometan falacias y se responde que la causa es que cree en cosas que no podía probar (1945) 16, n. 1. Dorter, por su parte, intenta ofrecer razones de por qué Platón no realiza una demostración plausible. Todos los argumentos operan en dos niveles: un nivel imaginativo que consuela nuestra naturaleza emocional pero que es lógicamente inválido y un nivel abstracto que puede ser válido pero no ofrece solaz a nuestras emociones. El argumento de la reminiscencia contribuye a mostrar que nuestra alma puede conocer las formas porque comparte su naturaleza, pero tener una eternidad impersonal como la de las formas no consuela como suponer que habitará en el Hades. Del mismo modo, la lógica del argumento final es una petición de principio al suponer que si cada alma individual no admite la muerte en vida, entonces es eterna; sin embargo, conduce con mayor validez a la conclusión de que el alma en general debe siempre existir porque es mejor que la vida sea eterna, lo cual no satisface nuestra necesidad emocional de creer en la inmortalidad personal (2001) 419-23.

¹² Vigo (2009) 181.

debe estar *confiado* respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno sino con el propio de ella, con la sabiduría, la justicia, la valentía, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades como dispuesto a marchar en cuanto el destino le llame (114 d 2 -115 a 3).

Cuando los amigos preguntan a Sócrates cómo han de enterrarlo, Sócrates vuelve a sonreír diciendo: ‘Como queráis siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros’ (115 c 4-5). El asunto le es indiferente, mientras su recuerdo y sus enseñanzas los acompañe. El diálogo termina con la misma frase: ‘no olvidéis’.

Quien busque en el diálogo evidencia demostrativa de tipo racionalista o neopositivista, quedará defraudado; pero quien renuncie a ejercitar el *lógos* no alcanzará el feliz destino que espera al verdadero filósofo. Poesía y mito no sólo abren y cierran el diálogo sino que se entrelazan con el *logos* para apoyarse recíprocamente de un modo peculiar. Reale¹³ cree que mito y fe ‘incluyen y casi sostienen’ a la razón; y uno está tentado de concedérselo porque en definitiva la esperanza de Sócrates prevalece siempre sobre las dudas y las objeciones de las ‘supuestas demostraciones’.

Pero paradójicamente cuando uno se pregunta sobre qué se funda la esperanza de Sócrates, resulta que se basa en sus experiencias intelectuales. El haber ejercido el poder del alma para intentar volar a la otra orilla, por encima de los requerimientos y caprichos del cuerpo, en sucesivas separaciones transitorias en las cuales era capaz de re-conocer lo que es, lo ha persuadido de que el alma ha visto las formas antes de encarnar. Y el que pueda suspender intermitentemente su conexión con el cuerpo en el acto de conocer, lo ha convencido de que el alma es afín con lo invisible y divino, y de que, por ello, no puede morir sino que seguirá activa tras la separación definitiva, manteniendo su poder y su inteligencia.

Cuando se dice que sólo el filósofo es realmente valiente y moderado (idea que también se defiende en el *Banquete* por otras razones) porque no cambia temores grandes por pequeños ni placeres sensibles pequeños por grandes, lo que se nos está diciendo es que el filósofo es el único que ha sometido su cuerpo con el objetivo de volverse ligero para ganar altura, y ha experimentado la osadía de ser inmortal tanto como es posible a un hombre en vida. En esas experiencias, cultivando la más alta música de la filosofía, se

¹³ Reale (2001) 14.

funda la esperanza de Sócrates, porque él se ha pasado la vida en tales vuelos rasantes. El filósofo espera porque 'sabe' que es posible rebasar los condicionamientos corporales, en la intelección. El filósofo no puede temer a la muerte porque se ha estado muriendo cada vez que ha podido. No puede temer el vuelo definitivo de altura porque se ha pasado la vida intentando volar.

Así resulta que el logos sostiene la esperanza, y la esperanza agudiza al logos empujándolo a buscar recuerdos y evidencias y lo ayuda con conjuros y vivaces imágenes míticas. No creo que sea posible poner la prioridad en ninguna de estas dos fuerzas. Y además tengo la sospecha de que Platón consideraría semejante objetivo un desatino que nace de nuestros propios esquemas limitativos, incapaces de captar la unidad erótico-sapiencial del alma. Porque la filosofía no es solamente la investigación de ciertos asuntos con un método refutativo y dialógico, sino que es un modo de vida y de muerte que supone y produce una actitud ética y metafísica en la cotidianeidad¹⁴.

¹⁴ Como bien señala Nightingale (1995) 10, n. 30

BIBLIOGRAFÍA

- Bossi, B. (2001) "Which Is the Right Exchange to Attain Virtue? *Phaedo*, 69 a 5- c 2) in A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Phaedo, Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Oikoumene, Prague, 193-207.
- Dixaut, M. (1991) *Platon: Phédon*, Paris.
- Dixaut, M. (2001) "Immortel et indestructible: le dernier problème du *Phédon*" in A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Phaedo, Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Oikoumene, Prague, 384-405.
- Dorter, K. (2001) "Deathless Is Indestructible, If Not We Need Another Argument: An Implicit Argument in the *Phaedo*" in A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Phaedo, Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Oikoumene, Prague, 406-423.
- Gallop, D. (2001) "Emotions in the *Phaedo*" in A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Phaedo, Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Oikoumene, Prague, 275-286.
- Hackforth, R. (1945) *Plato's Examination of Pleasure*, New York.
- Kahn, C. H. (1996) *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge.
- Nightingale, A. W (1995) *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge.
- Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness*, Cambridge.
- Reale, G. (2001) "Temi di fondo. Struttura e concetti-chiave del *Fedone*" in in A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Phaedo, Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Oikoumene, Prague, 9-32.
- Rowe, C. (1993) *Plato: Phaedo*, Cambridge.
- (2001) "The Concept of Philosophy (*philosophia*) in Plato's *Phaedo*" in in A. Havlicek and F. Karfik (eds.) *Plato's Phaedo, Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Oikoumene, Prague, 34-47.
- Sedley, D. (1995) "The *Dramatis Personae* of Plato's *Phaedo*" in T. Smiley (ed.) *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*, Oxford, 1995.
- Vigo, A. (2009) *Platón, Fedón*, Buenos Aires, Colihue Clásica.