

LA ACTITUD SOCRÁTICA ANTE LA MUERTE Y LA URGENCIA POR LA PREGUNTA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN EL *FEDÓN* DE PLATÓN

MATÍAS CORREA*

RESUMEN: En el *Fedón* de Platón se sostiene la tesis de que la auténtica dedicación a la filosofía obliga a quien realmente pretenda comprometerse con tal actividad a tener un especial cuidado por la propia muerte. Ahora bien, los argumentos a favor de dicha tesis dependen, a su vez, de la demostración de la inmortalidad del alma. En el presente artículo nos remitiremos al texto del *Fedón* para intentar elucidar cómo es que en ese diálogo platónico se establece la relación que hay entre ambos puntos y para subrayar el peculiar carácter lógico de dicha relación.

ABSTRACT: In *Fedon* (Platón) is supported the thesis that the authentic dedication to the philosophy forces who really tries to promise with such an activity to take a special care as the own death. Now then, the arguments in favour of the above mentioned thesis, depend, in turn, on the demonstration of the soul immortality. In the present article we will try to elucidate how it is that in this platonic dialog there is established the relation that exists between both points and to underline the peculiar logical character of the above mentioned relation.

PALABRAS CLAVES: actitud socrática – alma – inmortalidad – *logos* – muerte

KEYS WORDS: Socratic attitude – soul – immortality – *logos* – death

* Licenciado en Filosofía. Profesor de Lógica Jurídica, Universidad Bernardo O'Higgins. Correo electrónico: matias.correa@gmail.com.

LA ACTITUD SOCRÁTICA ANTE LA MUERTE

Estima Sócrates que el filósofo, si efectivamente es tal, no ha de temer a la muerte; antes, más bien, deberá procurar una actitud del todo diferente, pues, quien de veras y en serio dedica su vida a la filosofía, no se debe cuidar de otra cosa, sino de morir y de estar muerto (*cf.* 64a)¹. Está claro, sostener semejante opinión (tanto hoy en día como hace más de dos mil años) va en contra del sentido común, motivo suficiente para que Simmias, uno de los pitagóricos con los que Sócrates dialoga, se largue a reír después de oírle decir al filósofo que tal actitud le resulta lógica (*cf.* *ibídem*).

Pues bien, lo que hay de lógico en la actitud socrática ante la muerte tiene dos sentidos. En primer lugar, es lógico adoptar tal actitud debido a que es lógico también el razonamiento del cual se sigue que el filósofo no ha temer a la muerte. Así, pues, la actitud es lógica porque lógico (*i.e.*, lógicamente correcto) es el argumento que la justifica, argumento del cual, a continuación, ofrecemos la siguiente paráfrasis: (1) Puesto que nuestra alma es inmortal; (2) estamos vivos no sólo mientras tenemos este cuerpo², sino que (3) incluso estamos vivos después de que éste se ha descompuesto³; (4) ya que el alma⁴ que tenemos es vida en sí misma⁵; (5) la cual no admite “lo contrario a lo que ella siempre conlleva” (105d) –o sea, no admite a la muerte–; (6) lo que explica por qué ella subsiste incluso habiendo finalizado ya “este tiempo a cuya duración llamamos vivir” (107c).

Evidentemente, se podría alegar que el parafraseo que hemos ofrecido de la explicación que Platón da para justificar la actitud socrática ante la muerte comienza precisamente con aquello que en *Fedón* se quiere demos-

¹ Todas las citas de este ensayo, salvo aquellas que explícitamente aludan a alguna otra obra, hacen referencia a la traducción del *Fedón* realizada por GARCÍA BUAL (PLATÓN, 2004). Además, lo que se encuentra entre corchetes cuadrados, como también el uso de cursivas, es de mí responsabilidad, mientras que los corchetes angulares están reservados para todo aquello que sea añadido por los traductores de las obras citadas.

² Del cuerpo, sostiene PLATÓN, que es “semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo.” (80b).

³ “¿Acaso es otra cosa (La muerte) que la separación del alma del cuerpo?” (64c).

⁴ Para PLATÓN, el alma tiene el carácter de “divina, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre está consigo misma.” (80b).

⁵ El alma es la idea [*eídōs*] del ser vivo: “–Contéstame entonces –preguntó él– ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo [*i.e.*, cómo llamamos a la causa de que el cuerpo esté vivo]? –Alma –contestó–.” (105c)

trar, *i.e.*, la inmortalidad del alma⁶. Pero eso no es todo, porque, además, –y aquí podríamos toparnos con un alegato suplementario– es mucho más lo que hay que dar por cierto en el párrafo anterior para poder sostener el argumento –de hecho, éste supone no sólo una demostración suficiente de la inmortalidad del alma, sino que también involucra el desarrollo de los supuestos en los que se apoya, directa o indirectamente, tal demostración (un dualismo alma-cuerpo, la palingenesia, la anamnesis, la teoría platónica de las ideas y la noción de participación, entre otros), lo cual es precisamente la tarea que Platón se esfuerza por llevar exitosamente a cabo a lo largo de *Fedón*–. Sin embargo, lo que en este punto nos interesa observar es que, de acuerdo a Platón, *si* tenemos un alma inmortal, *entonces* el filósofo no ha de temer a la muerte, *porque*, por un lado, aquello que se destruye al morir es su cuerpo y no su alma, pero también debido a que el alma es vida y ésta no admite su contrario.

Así, pues, si contamos con alguna razón válida para sostener la inmortalidad del alma, se sigue lógicamente que el filósofo no ha de temer ante la muerte –y aquí, para evitar equívocos, no hay que leer ‘se sigue’ como si de un estricto entañamiento lógico-formal se tratase⁷, pues, la expresión en cuestión apunta, más bien, a que en *Fedón* contamos con buenas razones para sostener consistentemente la posición socrática ante la muerte–. De este modo, se vuelve necesario llevar a cabo una demostración de la inmortalidad del alma si queremos asegurar que resulta lógico asumir tal actitud. Entonces, tenemos que la inmortalidad del alma es, en último término, la razón por la cual el filósofo no ha de dejarse amedrentar por la incertidumbre antes de encaminarse al Hades.

⁶ Lo que PLATÓN demuestra en *Fedón* no es sólo que el alma sobrevive al cuerpo tras la descomposición de éste, sino, además, que aquella es imperecedera, vale decir, inmortal y subsistente. En el diálogo, ya al llegar a 84c se ha asegurado que el alma es preexistente e independiente con respecto del cuerpo (esto se logra recurriendo a las doctrinas de la palingenesia y de la anamnesis). De esta parte en adelante, tras haber hecho “silencio por largo rato”, Sócrates procede a demostrar que el alma no sólo es inmortal, sino también imperecedera; este argumento (apoyándose en la teoría platónica de las ideas y en la relación que sostienen los contrarios en sí y las cosas que de ellos participan) culmina al llegar a 105a-107a. Vale la pena señalar, con respecto a este punto, que ofrecer un análisis acabado de los argumentos con que PLATÓN demuestra la inmortalidad del alma escapa a los objetivos principales del presente trabajo.

⁷ La cuestión de si en *Fedón* es posible encontrar falacias y argumentos lógicamente inválidos, o elaborar plausibles interpretaciones que den lugar a contradicciones, no es algo que aquí nos interese investigar.

Si bien todo esto puede parecer de perogrullo, de lo anterior vale la pena observar, primero, que la pregunta por la inmortalidad del alma tiene el carácter de urgente –responderla es una exigencia que no puede ser aplazada indefinidamente– y, luego, que tal pregunta apremia especialmente al filósofo. ¿Por qué la necesidad imperiosa de atender esta cuestión? ¿En qué se funda la urgencia de semejante pregunta? ¿A qué se debe que sea el filósofo, él en especial, a quien le compete hacerse cargo de esta interrogante? Ahora bien, precisamente al plantear estas preguntas es que comienza a perfilarse la relevancia de un segundo sentido de lo lógico en la actitud socrática ante la muerte, el cual se funda en la relación que el *logos* articula entre el alma y lo que es en sí. Digámoslo con otras palabras: elucidar las conexiones que se descubren en la tríada el alma, lo que es en sí y el-*logos* será, pues, de suma relevancia para esclarecer un punto que –en contraste con la cuestión central de *Fedón*, i.e., la inmortalidad del alma– pareciera jugar un rol preliminar, mas no secundario, dentro de la investigación conducida por Platón en este diálogo. Nos referimos a la urgencia de la pregunta por la inmortalidad del alma, vale decir, al fundamento de tal urgencia y a la razón por la cual esta pregunta apremia eminentemente al filósofo antes que al resto de los hombres.

UN CONSEJO PARA EVENO

En *Fedón*, antes de que expresamente Sócrates proceda a presentar los argumentos preliminares a favor de la inmortalidad del alma, nos topamos en el diálogo con el siguiente recado: “[D]ile [a Eveno] que, si es sensato, me siga lo antes posible (61c)”.

Estas palabras, en boca de quien se encuentra pronto a ser ejecutado⁸, constituyen casi una bravuconada o la expresión de un oscuro sentido del humor; como sea, la recomendación de seguir los pasos del que tiene las horas contadas es difícil de tomar al pie de la letra. Pero la invitación a la muerte no lo es todo; el consejo a Eveno es aún más escandaloso, pues, Sócrates recomienda no sólo ser seguido, sino ser seguido cuanto antes, como si la muerte fuese un negocio de suma urgencia. A Cebes –quien junto con Simmias protagoniza el diálogo que Sócrates conduce– le parece que este consejo,

⁸ Recordemos que este diálogo platónico consiste en el relato que Fedón ofrece a Equecrates sobre lo ocurrido durante las horas previas a la muerte Sócrates, quien se encuentra encarcelado, acompañado de amigos y discípulos, a la espera de la ejecución de su condena. El *Fedón* gira en torno a la cuestión de la inmortalidad del alma, y fluye a lo largo de las conversaciones y discusiones que Simmias y Cebes entablan con el filósofo, antes de que este ingiera la mortal cicuta

además de extraño, es contradictorio, puesto que éste invita a dirigirse hacia la muerte, siendo que, a la vez, Sócrates repara en que sus palabras no recomiendan el suicidio:

“—¿No es filósofo Eveno⁹?

—Me parece que sí —contestó Simmias.

—Pues entonces Eveno estará dispuesto, como cualquier otro que participe de esta profesión. Sin embargo, probablemente no se hará violencia. Pues afirman que no es lícito.

Le preguntó entonces Cebes:

—¿Cómo dices eso, Sócrates, de que no es lícito hacerse violencia a sí mismo, pero que estará dispuesto el filósofo a acompañar al que muere?” (Ibídem)

La salida de este entuerto nos remite a un rasgo del hombre que hace de éste un ser excepcional: su inteligencia, la presencia del *logos* en el hombre, a lo cual suele llamársele razón. Debido a que el hombre es inteligente constituye para éste una impiedad el quitarse la vida, ya que “el que tenga inteligencia deseará siempre, sin duda, estar junto a lo que es mejor que él mismo” (62e) y lo que es mejor que el hombre mismo es lo divino que hay en él¹⁰. Es tarea de Sócrates probar esto último, pues, así, prueba también que no hay nada más sensato que sostener una actitud socrática ante la muerte. Ahora bien, tanto Sócrates como sus interlocutores están de acuerdo en que los hombres estamos en una especie de prisión¹¹ [...], que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses. (62b)

Pero ¿qué implica que seamos “posesión de los dioses” y que éstos “cuidan de nosotros”? Para Cebes, de esto se sigue que lo más natural sería

⁹ Sobre la figura de Eveno, dice GARCÍA BUAL (PLATÓN (2004) p. 32): “Platón cita a Eveno, como sofista en *Apología 20b* y como especialista en el arte de la retórica en el *Fedro 26a*). Por lo que aquí [en *Fedón*] se dice, Eveno de Paros había compuesto, además, algunos poemas.”

¹⁰ Vid. n. 3.

¹¹ Sobre el cuerpo como prisión, dice PLATÓN, que “esto se declara en los misterios”, aludiendo aquí a doctrinas órficas. Con respecto a este punto, las aclaraciones de son especialmente iluminadoras (Cfr. PLATÓN (1976) p. 97, n. 29).

irritarse ante la muerte, pues, con ella, el hombre deja de estar al cuidado de los dioses y nada de bueno hay en que el hombre deje “*de estar junto a lo que es mejor que él sí mismo*” (62e). Para refutar esta posición Sócrates debe llevar a cabo una segunda apología más persuasiva que la que hizo ante los jueces (cfr. 63b) e incluso más importante que aquella, ya que si no logra defender satisfactoriamente el punto en cuestión, no sólo resultará que su actitud ante la muerte es la equivocada, sino, además, que la forma en que condujo su vida no fue la más correcta. De este modo, podemos apreciar que la urgencia de la pregunta por la inmortalidad del alma nos remite, ahora, no sólo a la cuestión de la actitud que el filósofo ha de sostener ante la muerte, sino también a cómo éste ha de vivir la vida.

LA MÁS ALTA MÚSICA

Un punto al cual todavía no le hemos brindado la suficiente atención es al de la relación que hay entre filosofía y muerte. ¿Por qué la recomendación de Sócrates vale de modo especial (o en exclusivo) para el filósofo? Lleguemos a responder esto por vía indirecta.

Esperando su ejecución, Sócrates decide componer fábulas. Esta incursión en la poesía no es un mero capricho, sino la tentativa “por experimentar qué significan ciertos sueños y purificarme” (60e). ¿Cuáles eran esos sueños? Aquellos que repetidas veces insistían en lo mismo: “¡Sócrates, haz música¹² y aplícate a ello!” (ibídem). Convencido de que “la filosofía era la más alta música” (61a), a ella consagró Sócrates su vida; de este modo, su coqueteo con la poesía no es sino la prerrogativa de quien, en un gesto no exento de cierta ironía, después de haber cumplido a cabalidad con aquella divina exhortación nada perdía con seguirla al pie de la letra.

Ahora bien, ¿por qué Sócrates se siente obligado a atender a este llamado que ha escuchado entre sueños? En primer lugar, porque el filósofo reconoce en sí mismo una aspiración, un deseo por lo que es verdad (cfr. 66b)¹³ y, si es que aquél efectivamente “ama a la sabiduría”, no puede renegar

¹² “[...] la música de la que habla Sócrates apunta más bien a las musas, es decir, a las divinidades de las ciencias y las artes, en la mitología griega, que estaban precedidas por el dios Apolo”. VIAL (1995) p. 20.

¹³ En 96a y ss. encontramos una breve biografía intelectual de Sócrates, en dónde este deseo por lo que es verdad toma la forma de una “investigación de la naturaleza” [phýse's historia] (“[...] me parecía algo sublime conocer las causa de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es.” (ibídem)), la cual lo lleva, luego, a preguntarse por la verdadera causa de lo que es en sí (“Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa

de tal aspiración –como el amante, si ama de veras, tampoco puede desoir la voz de su amada–. Este deseo por lo que es verdad se descubre en el trato cotidiano con el mundo, a partir del conocimiento sensible que se tiene de éste¹⁴. Sin embargo, también descubre el filósofo que es precisamente por la intromisión de lo sensible que él mismo se “colma de amores y deseos, de miedos y fantasmas de todo tipo” (66c), lo cual, “junto con el alboroto y la confusión” (66d) que los sentidos introducen en su investigación –pues éstos no garantizan ninguna verdad (cfr. 65b)–, llega perturbarlo a tal punto que ya no es capaz de concentrarse en contemplar la verdad y satisfacer su deseo de alcanzarla. Por tanto, dado que los sentidos y el conocimiento sensible son patrimonio de nuestro cuerpo, tenemos que éste se convierte en un impedimento en lo que atañe a la adquisición de la sabiduría (cfr. *ibídem*).

Resulta, entonces que, si el cuerpo se convierte en un obstáculo y un lastre, al menos, en lo que atañe a la realización de la aspiración del filósofo, es aparentemente imposible poder superar este impedimento, pues “[e]n esos menesteres esenciales del cuerpo todo el hombre pareciera empeñado. El alma yace, entonces, en el cuerpo; está como clavada (83d) en el cuerpo. Y lo

[eídos tês aítías] del que me he ocupado, [...] suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande y todo lo demás de esa clase. [...] Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo.” (100b); “[Así, pues, reconozco] que cada una de las ideas [eidôn] era algo y que las otras cosas tenían sus calificativos por participar de ellas” (102b)).

¹⁴ Dentro del esquema epistemológico platónico es posible defender una cierta prioridad de lo sensible con respecto a lo inteligible, pero sólo si se sitúa tal prioridad dentro del orden del descubrimiento (“reconocemos esto: que si lo hemos pensado no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o tocar o de alguna percepción de los sentidos” (75b)), mas no dentro del de la justificación (“todas las cosas bellas son bellas por la belleza [en sî]” (100e)). Sostener este punto no contradice la doctrina de la anamnesis –desarrollada no sólo en *Fedón*, sino también en *Fedro* y, ya más extensamente, en *Menón*; de acuerdo a esta doctrina, el conocimiento es posible porque el alma ha conocido las ideas antes de existir en un cuerpo, de modo que, después de haber nacido, cada vez que aprendemos algo estamos recordando ideas que ya habíamos aprehendido–, puesto que si bien “el llamado aprendizaje es una reminiscencia” (73b), es preciso que, primero, veamos la lira para, luego, poder recordar al amado (cfr. 73d). Asimismo, *mutatis mutandis*, no podemos recordar la idea en sí misma sin antes (en “este tiempo a cuya duración llamamos vivir” (107c)) haber visto, palpado, oído, etc. la cosa que de ella participa. En pocas palabras: es el “descubrimiento” de la cosa sensible lo que “gatilla el recuerdo de la idea”, sin embargo, es la idea en sí misma lo que “justifica” el que podamos conocer la cosa que de ella participa.

que ocurre, dice Sócrates, es que “examina la realidad a través de éste como a través de una prisión” (82d). Fácilmente puede llegarse a pensar, entonces, que el alma no sea sino un principio corpóreo [...]. La tesis de Sócrates, en cambio, es que el alma es de índole distinta. A esta índole distinta se la ha llamado, después, espíritu. [...] ¿Hay, acaso, alguna prueba de que el alma exista como un principio de índole diferente al cuerpo? [...] Sócrates responderá que la filosofía, por sí misma, constituye esta prueba”.¹⁵

Pero ¿en qué sentido la filosofía constituye tal prueba? El punto al cual aquí hemos llegado es de suma relevancia, ya que si no es posible legitimar para el alma un ámbito autónomo e independiente del cuerpo, no podremos alcanzar jamás aquello que es verdad, lo que es en sí mismo: Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. (67a)

Pero antes de remitirnos a la legitimidad del ámbito propio del alma demos un paso atrás y preguntémonos: ¿qué es lo más funesto que podría ocurrirle al filósofo? ¿Que se esfumen los dulces placeres que dejará de experimentar una vez ya muertos? ¿Acaso, descubrir después de esta vida que los dioses nada saben de este ser insignificante que es el hombre?¹⁶ ¿Que nada vaya a encontrar tras el umbral de la puerta que separa al Hades del mundo de los vivos? Bien, pues, Sócrates sugiere ya una respuesta: que no sea posible adquirir nunca el saber (*cfr. ibídem*). Ilustremos esto con un símil: para el amante hay un único dolor más grande que la ausencia de la amada, dolor que consiste en que la mera posibilidad de posar sobre ella su mirada, quizá la forma más tenue y lejana de poseerla y de ser por ella poseído, le esté del todo vedada; asimismo, si hay algo de lo que un filósofo, un sincero amante de la sabiduría podría temer, es que la verdad no sea más que un fuego fatuo, pues, entonces, su vida (profesional, al menos) por completo carece de sentido –esto, ciertamente no lo admitirían muchos de los “filósofos” que, orgullosamente, disfrutaban de ser etiquetados como posmodernos–. Si la verdad es un objeto del todo inalcanzable y su búsqueda una empresa de antemano destinada al fracaso, si ni siquiera se nos concede atisbarla fugazmente tras un velo o poder agachar la cabeza ante la presencia de su sombra, bien podemos rasgar nuestras vestiduras y jalarnos los cabellos. Así, pues, queda claro que para el filósofo la muerte está lejos de ser lo peor que puede ocurrirle, aquello que más ha de temer. Todo lo contrario. Morir es para el filósofo la

¹⁵ VIAL (1995) pp. 18-19.

¹⁶ *Cfr.* RUSSELL (1994) pp. 190-193.

dicha más grande, pues, ahí es cuando se escucha, por vez primera, cantar a los cisnes de Apolo esa música más bella, la más alta: la filosofía.

¿Pero qué nos asegura que el filósofo efectivamente vaya a escuchar esta música? Es condición de posibilidad de tan bello espectáculo el que nuestras almas sean inmortales; no obstante, aun si el alma es inmortal, ¿podemos dar fe de que contamos con buenas razones para confiar en que nuestros oídos realmente vayan a ser capaces de captar las divinas notas de la filosofía?

EL LOGOS PURIFICADOR

Al morir el hombre decimos que éste algo perdido. De hecho, utilizamos *morir y perder la vida* como expresiones intercambiables *salva veritate*; el derecho a sustituir una por otra nos lo asegura la experiencia: cuando alguien muere, lo que queda de él no es más que un mero cuerpo inmóvil e inanimado; notamos, pues, que algo le falta: la vida, el alma. “¿Acaso es otra cosa [la muerte] que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola, separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?” (64c).

Vista así la muerte, ella se convierte en liberación, en una instancia última de purificación del alma. Entonces, sostiene Platón, ésta se queda sola consigo misma, se recoge, se concentra y se vuelve sobre sí. Para elucidar en qué consiste este estar-sola-consigo-misma del alma tenemos que remitirnos a su competencia, a aquello para lo cual el alma está natural y específicamente capacitada: “[S]iempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo?” (80a).

Quien, además de PLATÓN, habría observado algo semejante fue Anaxágoras, pues, “es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo”, se dice que sostuvo éste (97c). Si bien *psýche* y *noûs*, alma y mente (o intelecto), han tendido a lo largo de la historia de las ciencias y de la filosofía¹⁷ a ser identificados o, al menos, confundidos, podemos sostener sin incurrir en grandes equívocos que hay entre el uno y la otra una íntima relación, la cual

¹⁷ En mucho de lo que se publica sobre ciencias cognitivas y filosofía de la mente se suelen utilizar ambas expresiones indistintamente, despreciando los importantes matices que las diferencian.

se aprecia con mayor claridad en el recogerse del alma al encontrarse sola en sí misma. Libre del cuerpo, purificada de éste, dice Sócrates, que “[el alma] se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie¹⁸ se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación [*phronesis*]?” (79d).

Ahora bien, si leemos el fragmento anterior iluminado por las siguientes líneas: “¿No es, pues al reflexionar [*en tòi logízesthai*], más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente [*al alma*] algo de lo real [*ti tôn óntōn*]?” (65c)¹⁹, resulta evidente que justo cuando opera la mente (*noûs*), la causa del orden, es que el alma “reflexiona”, se “concentra” y se “halla consigo misma”; de este modo, podemos decir que lo que le compete al alma es aquello que la mente realiza y lleva a cabo. Así, las actividades de re-flexión y meditación del alma deben ser entendidas, a la vez, como (i) un volver sobre sí misma, (ii) un dirigirse hacia lo existente [*ti tôn óntōn*] y (iii) un movimiento inteligente (o del intelecto) que remite al *logos*.

¿Cómo hemos de resolver la relación entre (i), (ii) y (iii)? Bien, puesto que Platón identifica lo real con lo que es en sí mismo, *i.e.*, las ideas, y no con las cosas materiales que de ellas participan, el alma tiene que ser *a fortiori* de naturaleza no-material (*cf.* 80b, 100b, 102b). Tenemos así que es posible que el alma y lo real logren reunirse, esto en virtud de que lo uno y lo otro comparten una misma naturaleza (de índole espiritual, podríamos decir). La purificación del alma, el liberarse del cuerpo, ha de leerse, entonces, como una preparación, un cuidado que el filósofo deberá procurar para que aquella pueda efectivamente encontrarse con lo real, con eso que es de su misma

¹⁸ Vid. n. 4.

¹⁹ La traducción del pasaje aquí citado (como también la del resto de las citas que se encuentran dentro del cuerpo principal de este texto) le pertenece a GARCÍA BUAL. EGGERS LAN, por su parte, traduce, no menos elegantemente: “¿Y no es en el manejarse con la razón [*en tòi logízesthai*] que se torna patente algo de las cosas reales [*ti tôn ónt" n*], si es que de algún modo puede decirse <que esto ocurre>?”, mientras que TREDENICK propone una versión inglesa del texto griego que, a nuestro parecer, sugiere una inequívoca interpretación de lo que GARCÍA y EGGERS traducen, respectivamente, como ‘algo de las cosas reales’ y ‘algo de lo real’: “Is it not in the course of reflection [*en tòi logízesthai*], if at all, that the soul gets a clear view of the facts [*ti tôn ónt" n*]?” (PLATÓN, 1980). ¿Acaso podemos equiparar los hechos con las cosas reales, *i.e.*, con aquello que es en sí, vale decir, las ideas [*eidón*]? Si bien esto da para prolongadas discusiones, nosotros creemos que no.

especie (*cfr.* 79d). En esto consiste, en parte, el cuidado por la muerte. Pero sólo parte, porque, además, dado que esta purificación del alma redundante, en último término, en quedarse ella sola consigo misma, hay que explicar cómo es que al volcarse el alma sobre sí se conecta con lo real. El gozne que media entre alma y realidad lo encontramos en el *logos*, en la operación inteligente de la mente por medio de la cual el alma alcanza a aprehender las ideas.

CONCLUSIÓN

Dijimos en un comienzo que la pregunta por la inmortalidad es una de carácter urgente, vale decir, una que no puede ser aplazada y que demanda una clara respuesta por parte del filósofo. Es éste quien, por excelencia, debe hacerse cargo de esta cuestión, ya que nadie más que él debiese preocuparse tan esmeradamente por cuidar del alma. La razón del especial cuidado del alma que debe procurar el filósofo se funda en que, precisamente, es a través del alma que éste alcanza a escuchar aquella música más alta y divina que es la filosofía. Cuidar del alma es, para el filósofo, llevar a cabo un ejercicio terapéutico de purificación, gracias al cual hace realidad –en el sentido más propio de la expresión– su deseo por la verdad. Este ejercicio terapéutico, a su vez, se constituye como una exigencia tras haber descubierto que la facultad específica del alma se funda en la mente, principio ordenador del *logos* que posibilita el acceso a aquello de su misma naturaleza, las ideas.

Por lo tanto, en virtud de la especial relación que hay entre el *logos*, el alma y lo que es en sí mismo, Sócrates está en lo cierto al afirmar que es lógico sostener una actitud ante la muerte como la que él propone. Pues, ningún filósofo que haya tomado en serio esta profesión, habrá de temer cuando, por fin, se vea libre de las cadenas de la carne. Habiendo consagrado esta breve parcela del tiempo que nos empeñamos en llamar vida a cumplir como corresponde con la vocación más divina, diría Sócrates, habríamos de estar dichosos cuando el sol se ponga por última vez. Porque, entonces, de veras comprenderá el filósofo que la inmortalidad del alma efectivamente significa no sólo vencer a la muerte, sino, sobre todo, dejar que la vida se manifieste en su máximo esplendor.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

PLATÓN (1976): *El Fedón de Platón* (Traducc. de C. Eggers Lan, Buenos Aires, Editorial Universitaria).

_____ (1980): *The collected dialogues of Plato* (Traducc. de H. Tredennick, Princeton, Princeton University Press).

_____ (2004): *Diálogos III* (Traducc. de C.García Bual, Madrid, Gredos).

RUSSELL, Bertrand (1994): "The Theologian's Nightmare", *Fact and fiction* (New York, Routledge).

VIAL, Juan de Dios (1995): "Cuerpo y alma en el pensamiento de Platón. ¿Qué es inteligencia?", *Seminarios de Filosofía* (nº 8, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile).