

EL FEDÓN O LA TRASCENDENCIA DEL ALMA

*Alejandro Robledo Rodríguez**

Cátedra de Filosofía del Derecho
Universidad Católica del Norte
Sede Coquimbo - Chile
a.robledo00@gmail.com

Resumen

Se intenta recopilar los argumentos centrales del diálogo, iniciando un análisis de la forma del mismo, para desentrañar luego, y con más profundidad, los argumentos centrales del texto, y que constituyen un primer indicio del núcleo dogmático de la teoría platónica de las ideas.

Palabras clave: muerte, inmortalidad, reminiscencia, preexistencia.

PHAEDO OR THE IMMORTALITY OF THE SOUL

Abstract

The author attempts to describe the main arguments from the Dialogue, starting with an analysis of its form to continue studying more deeply the arguments which are the first clues of the dogmatic center of the Plato's theory of ideas.

Key words: Death, immortality, reminiscence, pre-existence.

Introducción

En las páginas que desarrollo a continuación, procederé como sigue: En primer lugar, se expondrán las cuestiones relativas a las formas del diálogo (I) entre *Sócrates, Fedón, Cebes y Simmias*, para luego desarrollar, con mayor precisión, los argumentos centrales del texto (II), tales como el origen de los contrarios

* **Alejandro Robledo Rodríguez.** Licenciado en Ciencias Jurídicas. Ayudante Titular de las Cátedras de Fundamentos Filosóficos y Filosofía del Derecho en la Universidad Católica del Norte, Coquimbo; y de los Talleres de Fundamentos Filosóficos del Derecho y de Lógica y Razonamiento Jurídico, en la Universidad Central de Chile, Sede La Serena.

y su relación con la dialéctica platónica, la indisolubilidad de lo simple, y tal vez el de mayor importancia, denominado reminiscencia, bases todas estas, trascendentales para el entendimiento primario de la teoría de la ideas de Platón.

1. Argumento descriptivo

En lo que concierne a la descripción del diálogo de Platón¹ (427 347), procederá una breve pero significativa alusión a la forma en que el método socrático se manifiesta, dejando entrever las discusiones que formalmente encauzan el sustantivo contenido del texto.

En tal sentido, decimos con García Gual que, «el *Fedón* no es como otros diálogos platónicos, una simple intercambio de preguntas y respuestas cuya finalidad mediata es poner en evidencia el error de una teoría o la verdad de un principio; es una complicada composición de otra clase, en la que a través de un «drama principal» se han propuesto, discutido y resuelto problemas complejos que interesan a la vez a la Psicología, la Moral y la Metafísica»².

Tanto formal como materialmente, concordamos con I. Combie, para quien este texto, es «obra sabia en la que se han fundido con un profundo propósito tres objetivos muy diferentes: *la narración, la discusión y el mito*»³.

La narración es la «pintura real y sensible del último día y de la muerte de Sócrates», hecha a Equécrates por Fedón, testigo todavía emocionado de aquel fin tan sereno y tan noble, que refiere fielmente en un lenguaje impreso de la sencillez y grandeza antiguas⁴.

Pues bien, en el momento en que Fedón nos abre al puerta de la «prisión» se nos aparece *Sócrates* sentado familiarmente en el borde de su lecho en medio de sus discípulos, ansiosos desde muy temprano de recoger las últimas palabras del venerado maestro: su aspecto es sonriente y de tranquilidad, y ni una sombra de tristeza o de cansancio altera su rostro, tan sereno y tan animoso como el pensamiento que lo anima. Sin la emoción mal reprimida de sus amigos y las lágrimas de que no pueden contener, y sin los lamentos de Jantipa, su consorte, nada hubiera delatado en Sócrates la proximidad de la muerte⁵.

Así pues, resuelto *Sócrates*⁶ a dar a sus amigos el ejemplo de la Filosofía⁷, mando que se retirarán su mujer y sus hijos, impuso reserva al dolor de sus amigos y no tardo en provocar a una discusión a Simmias y a Cebes, discusión que se prolongaría hasta la puesta del sol, instante señalado por al Ley para beber la

Cicuta. Será como el mismo dijo: «el canto del cisne, no un canto de tristeza, sino de sublime esperanza en una vida inmortal y bienaventurada». ¿No debe desear la muerte el Filósofo? ¿Tiene o no derecho a adelantarse a una muerte a su parecer demasiado lenta, y a atentar contra su existencia?

Estas, son las primeras preguntas que por sí mismas hacen nacer la situación. La convicción de Sócrates es que la esperanza de encontrar, en una vida mejor que la nuestra, dioses justicieros, buenos y amigos de los hombres, basta para incitar al sabio a sonreír ante la muerte. Pero ningún hombre debe adelantar el término natural de la vida y el sabio menos que los demás, porque si existe una razón justa para no temer a la muerte, existen igualmente dos para esperarla, empezando por el ánimo esforzado de que debe dar pruebas, soportando con paciencia los males de esta vida, en la que se cree guardando un puesto cuyo abandono representaría una cobardía; después de pensar que su persona y su destino pertenecen a los dioses, sus creadores y dueños, y que no pertenciéndose carece del derecho de disponer de sí mismo.

Razones como estas son consideradas como las más poderosas que jamás se hayan invocado contra el suicidio; en este contexto García Gual señala que «no es poco honor para Platón el que en un problema tan importante y tan delicado su espiritualismo pagano nada tenga que envidiar a la moral cristiana y al espiritualismo moderno»⁸.

De ello surge una interrogante, ¿dónde están el valor de la vida y el horror de la muerte en quien no concede a su cuerpo la menor importancia?⁹ La respuesta someramente clara, está dada a continuación: «Tal es el filósofo que encuentra la felicidad en el pensamiento único que aspira a bienes invisibles como él mismo, inasequibles aquí abajo, y que gozoso ve llegar la muerte como el fin del período de prueba que le separa de estos bienes, a los que toda la vida dedicó sus meditaciones. Su vida, en realidad, no es más que una meditación de la muerte. Preguntad a Platón cuales son esos bienes invisibles y os dirá: ‘No hablo solamente de lo justo, de lo bueno y de lo bello, sino también de lo grande, de la salud, de la fuerza, en una palabra, de la esencia de todas las cosas, es decir, de lo que son ellas por sí mismas’»¹⁰. Este es el primer rasgo de la teoría de las ideas, cuyo objetivo va a acusarse muy pronto.

Pero ¿de dónde tiene el filósofo la certidumbre de no perecer por completo cuando muere? Y si no tiene la prueba de que el alma sobrevive al cuerpo, ¿quién le asegura que no es víctima del engaño de una bella ilusión? Platón se decide resueltamente a explicar por boca de *Sócrates*, éstos problemas tan

pavorosos y toca sucesivamente los puntos siguientes, que basta mencionar para ver su importancia: La supervivencia del alma al cuerpo, la reminiscencia, la preexistencia del alma, la existencia de las ideas por si mismas, la sencillez, la inmaterialidad, la indisolubilidad, la libertad del alma y, en fin, su inmortalidad.

2. Argumento analítico

Tan rico es el contenido del Fedón, que el subtítulo de «sobre el alma», parece quedarse *estrecho*. No se puede negar, es cierto, que *parte fundamental* del diálogo se destina a la *discusión de los argumentos que se dan en pro y en contra de la inmortalidad del alma*¹¹. Pero el diálogo en comento, desborda en forma y contenido tal denominación, pues en el existen otros elementos de capital importancia, a saber: el esbozo de la doctrina de las ideas, toda una teoría del conocimiento, la formulación de un ideal de vida, y, dando unidad a todo ello, el maravilloso relato de los últimos momentos de Sócrates¹², y una interesante alusión al respeto por principio de legalidad. Cabe por tanto, plantearse, aunque no en los mismos términos que en el Fedro, el problema del objetivo que persiguió Platón al escribir este diálogo. Sin pretender, pues, dar con la *ultima ratio* del diálogo, diremos, en pocas palabras, lo que constituye su *intención*, para pasar después a ocuparnos de su *análisis*.

Pues bien, *Platón no ha escrito este diálogo para sus contemporáneos* –como bien sostiene García Gual¹³–, que de sobra conocían lo relativo al proceso, condena y muerte de su maestro, sino para la posteridad. Sus intenciones no han sido tanto el poner en claro las circunstancias que rodearon la suerte de Sócrates, sino el dejar un documento vivo de cómo el filósofo –que para él no es más que el hombre que vive con mayor autenticidad la verdadera esencia de lo humano– se enfrenta con el momento supremo de su existencia: «El de la muerte». Su meta principal ha sido trazar una «*Filosofía de la muerte*», una teoría del buen morir, tomando como base la muerte de un hombre de vida ejemplar: *Sócrates*, la mítica figura del Filósofo¹⁴.

2.1. La discusión filosófica

Comienza con la paradoja, provocada por el mensaje de despedida de Eveno, de que *la muerte es un Bien* al que debe aspirar el Filósofo, más no darse a sí mismo, sino esperar recibirle de otro. La aparente contradicción entre ambos asertos no pasa, como es natural, inadvertida a un espíritu tan crítico como el de Cebes, forzándose con ello a Sócrates a justificarla de algún modo: Los

hombres están en una especie de presidio o cuerpo de guardia del que no pueden despertar, y como posesión de los dioses, tienen que esperar la orden de estos para terminar sus días. Pero Cebes no se da por satisfecho: Si tal es la opinión de Sócrates, ¿cómo es que no se irrita entonces al abandonar una situación de servidumbre en la que tiene a los mejores que existen: los Dioses?

Así nos dirá:

«Trataré de hacer mi apología ante vosotros más persuasivamente que ante los jueces. En efecto, yo -dijo-, Simmias y Cebes, 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 afirmaré por encima de cualquier otra cosa. De modo que por eso no me irrito en 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»¹⁵.

En definitiva, continúa argumentando Sócrates que el filósofo se caracteriza principalmente por *apartarse del cuerpo* en vida y dirigir su atención hacia «*lo que es*». Actuando así los filósofos se caracterizan por su *valentía*, al no temer morir, y *templanza*, al apartarse de los placeres del cuerpo, de modo que cuando llegan al Hades están preparadas para habitar entre los mejores.

2.2. La justificación de su postura

Tal argumentación estriba en su *esperanza* de llegar, una vez muerto, junto a otros dioses y a otros hombres, no peores amos y compañeros de esclavitud que los de este mundo. Por otra parte, la vida del filósofo no es más que una continua *Askesis* del morir, puesto que la muerte no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo, y todo el empeño del filósofo de ha centrado exactamente en eso: en separarse lo más posible de los cuidados y placeres del cuerpo, en reencontrarse en sí mismo con su alma, en desligarse de todo comercio¹⁶ corporal; en suma en perseguir, la verdad con el puro pensamiento, tratando de escapar del engaño inherente de los sentidos. De ahí también la convicción de que el alma únicamente podrá «dar caza» a la realidad en el momento en que

esté a solas consigo misma, es decir una vez separada del cuerpo por completo, ello que acontece únicamente –claro está– después de la muerte.

En conclusión, si la realización de la suprema admiración del filósofo sólo es posible con la muerte, sería un contrasentido que se mostrase abatido e irritado, en lugar de proyectarse contento y animoso.

Hasta aquí, *Sócrates* ha cimentado su *esperanza en la persistencia del alma en motivos de fe*, en la «creencia» en una revelación que proclama que después de la muerte le espera al hombre otra vida en la que le estará reservado un premio o un castigo. Pero se cierne la sombra de una duda: *¿estamos seguros de esa existencia post mortem?*

2. 3. Argumentos centrales del diálogo

Ahora bien, considerando aquello, debemos analizar los supuestos racio-cognitivos que satisfagan las dudas que se presenten, así podemos distinguir entre los siguientes argumentos:

- 2. 3. 1. - El origen de los contrarios.
- 2. 3. 2. - La reminiscencia.
- 2. 3. 3. - La indisolubilidad de lo simple.

2. 3. 1. El origen de los contrarios

Todas las cosas que tienen un contrario, en él precisamente tiene su origen: así, lo mayor procede de lo menor, lo mas fuerte de lo que antes era lo más débil, e inversamente lo menor de lo mayor, lo más débil de lo más fuerte.

Entre cada par de contrario hay, por lo tanto, «dos generaciones que van de cada uno de ellos a su contrario: Así, un aumento de una disminución que dan origen respectivamente a lo mayor de lo menor, y a lo mejor de lo mayor. En consecuencia, si de lo que vive se produce lo que está muerto, de lo que está muerto habrá de producirse lo que está vivo. Y si el tránsito de la vida a la muerte se llama «morir», el de la muerte a la vida se llama «revivir». De ahí que las almas de los muertos necesariamente existan en algún lugar de donde vuelvan a la vida¹⁷.

Esta argumentación, hace necesaria una reflexión significativa sobre la dialéctica platónica y el mito de la reminiscencia (argumento que veremos a continuación).

En primer término, podemos afirmar, con García Morente, que «la dialéctica platónica conserva de la mayéutica socrática, entre otros elementos: la idea de que el método filosófico es una contraposición, de una opinión y la crítica de ella; la idea de que es necesario partir de una hipótesis primera, que luego mejorará a fuerza de las críticas, cuyo mejor contexto es el diálogo»¹⁸. En segundo lugar, conviene referirnos –en general– a las etapas de la dialéctica platónica, a saber:

1º. - *Intuición de la idea*. «Esta primera intuición es torpe, insuficiente. Es, más que la intuición misma, la designación del camino por donde vamos a ir hacia la conquista de esa idea»¹⁹. Con todo, coincidimos con J. Maritain, en tanto en cuanto, «apoyado en esta observación [intuición] descubre Platón grandes verdades metafísicas; comprende que si existen cosas más o menos perfectas, más o menos bellas y buenas, más o menos dignas de amor; si existen cosas en las que la bondad se encuentra mezclada y se participan de la bondad, como se dice en Filosofía, necesariamente debe haber un ser en quien la bondad, la belleza y la perfección estén en estado puro, y que es la razón de la belleza y de la bondad de todos los otros seres, [lo cual está representado por una idea absoluta y trascendental de bondad misma, el Bien absoluto, el bien en persona, si así se puede decir]»²⁰.

2º. – Esfuerzo crítico por esclarecer tal intuición, o *dialéctica* propiamente dicha. Esta segunda etapa, para García Morente, consiste en «que los esfuerzos sucesivos del espíritu por intuir, por ver, contemplar –o, como se dice en griego «theorein» (de ahí viene la palabra teoría)– las ideas, van depurándose cada vez más [...] hasta llegar a una aproximación la mayor posible, nunca a la conciencia absoluta con la idea, porque ésta es algo que se haya en un mundo del ser tan distinto del mundo de nuestra realidad viviente, por llegar al muerdo de esas esencias eternas, inmóviles y puramente inteligibles, que son las ideas, las que no pueden ser nunca perfectamente logradas»²¹.

Este es el contexto en que se desenvuelve la teoría de las ideas, la que según J. Maritain, «encierra todo un conjunto sistemático que concierne al conocimiento, al hombre [...]»²². En tal sentido, sabemos que, «el conocimiento humano se divide en dos géneros absolutamente diferentes: la imaginación [...] y la opinión [...] por un lado, cuyo objeto son aquellas cosas que por naturaleza no pueden ser objeto de la ciencia, el mundo visible y corruptible y sus sombras engañosas; y por otra parte, el conocimiento intelectual [...], cuyo objeto son las cosas inteligibles, y que comprende la razón [...] la cual

tiene por objeto los números matemáticos, y la inteligencia, que se eleva por la dialéctica a la contemplación intuitiva de las ideas-esencias, y principalmente a la contemplación del Bien, que está sobre todas las esencias»²³.

Sobre la importancia de este proceso dialéctico que, por cierto, Platón esboza en el Fedón, conviene recordar que también en la *República* hay un análisis que lo pormenoriza y asienta sus bases, v.gr., en [533d – 535a], ocasión en que propone la existencia de cuatro zonas cognitivas; las dos primeras corresponden al conocimiento, y las dos restantes a la opinión. Y establece entre ellas una serie de correspondencias proporcionales entre una y otra, conforme a los objetos específicos hacia los cuales se orientan, así, donde A = Conocimiento; B = Pensamiento; C = Creencia y D = Imaginación, ergo, A + B = Inteligencia, y C + D = Opinión. De modo que la Inteligencia, se orienta hacia la captación de las *esencias*, mientras que la opinión, se orienta al *devenir*; esto es, al mundo de lo inteligible y lo visible respectivamente²⁴.

Así,

A	B	C	D
Conocimiento	Pensamiento	Creencia	Imaginación
A+B		C+D	
INTELIGENCIA		OPINIÓN	
ESENCIA		DEVENIR	
Mundo Inteligible		Mundo Sensible	

«Ahora bien, la proporción que existe entre la *esencia* y el *devenir*, es la misma que existe entre la inteligencia y la opinión. De este modo, podemos concluir que el conocimiento es a la creencia, [...] lo que el pensamiento [...] es a la imaginación. Entonces la proporción $A + B = C + D$, y del mismo modo, en que $AC = BD$ »²⁵.

Ahora bien, como las relaciones son todas proporcionales, decimos que tanto como A es a B, es a C y B es a D es a C, como C es a D, aunque siempre consideradas en un contexto diverso, el del dualismo implementado por Platón, como queda de manifiesto en el cuadro.

2.3. 2. La Reminiscencia²⁶

En este contexto cabe decir —según la terminología platónica²⁷— que «el conocimiento no es otra cosa que una *anámnesis*, un recordar de cosas ya sabidas, exigiéndose para tal evento que nuestra alma haya aprehendido previamente las cosas que ahora recuerda unida a esta figura de lo humano²⁸. Para ello, tuvo que existir en alguna parte con anterioridad a su unión con el cuerpo.

En el mismo sentido, Albano sostiene que, «para Platón, el conocimiento no es algo que procede del exterior, tal como sostenían los sofistas, sino que reside en el alma; de ahí, la importancia concedida a la memoria como facultad de recuperar lo aprendido, por que conocer es recordar»²⁹ [*esse es reminisci*].

A «este argumento, como señala García Gual, en pro de la supervivencia del alma, tomado de la doctrina de la metempsicosis, se agrega un todo platónico a favor de la preexistencia»³⁰.

De este examen, resulta que al decir que varias cosas son «iguales», reconocemos, empero, que no son lo «igual en sí», ello es debido a que tenemos —explica Platón— una noción previa de lo «igual en sí», y ésta noción no puede sernos dadas por las cosas de este mundo, que *aspiran o tienden a ser iguales*, pero no lo son, de modo que tenemos que haberlas adquirido con anterioridad, al empezar a ver, a oír y a tener las restantes percepciones.

Ahora bien, éstas las teníamos en el momento de nacer; luego, o bien hemos adquirido esa noción antes de nacer, o la adquirimos en ese mismo momento, y acto seguido la perdemos, lo que es un supuesto absurdo. Y lo mismo que ocurre con lo igual ha de decirse con lo bueno, lo bello y todas las demás realidades a las que se aplica la denominación de «en sí». En definitiva, es dable colegir que nuestras almas, antes de nacer tenían inteligencia, lo que exige que existieran en alguna parte³¹.

Con todo, aún cuando aquella alma exista antes de nacer, ¿qué impide que, muerto el hombre, termine su existencia y quede destruida? Al respecto, sólo hemos demostrado la mitad de lo que había que demostrar; queda por añadir la *demostración de la continuidad de su existencia*.

· *Conjunción de ambas pruebas y la continuidad de la existencia:*

Ahora bien, si complementamos los dos argumentos dados, concluimos con Sócrates que la demostración de la continuidad de la existencia del alma está ya

hecha, puesto que se admitió el argumento anterior del origen de los contrarios. En efecto, si el alma existe previamente, y es necesario que, cuando llegue a la vida y nazca, no lo haga de otra cosa que de la muerte y del estado de muerte, ¿cómo no va a ser también necesario que exista una vez que muera, puesto que tiene que nacer de nuevo?

Sin embargo, *Sócrates* se da cuenta de que sus amigos no han quedado totalmente convencidos. Ergo, para calmar estos temores infantiles decide abordar la cuestión desde otro punto de vista. Por ello esgrime un a tercera y última argumentación.

2. 3. 3. La indisolubilidad de lo simple

Al inicio de esta tercera argumentación, *Sócrates comienza especulando con probabilidades*. ¿Qué cosas son susceptibles de disolverse? Evidentemente, aquellas que por su naturaleza son compuestas, dado el que sus elementos pueden disgregarse de la misma manera que se compusieron (ejemplo: una casa, un auto, una mesa, etc.).

Ahora bien, lo que siempre se encuentra en un mismo estado, sin estar sometido a cambios, es probable que sea lo simple, en tanto que lo mutable sea lo, lo compuesto.

La verdaderas realidades, lo bueno, lo bello en sí, en suma las esencias de las cosas, ¿admiten cambios o son constantemente idénticas a si mismas? Es evidente que no los admiten, en tanto que la multiplicidad de las cosas bellas o buenas, grandes o pequeñas, está en constante mutación. Pertenecen éstas al «mundo de lo sensible» («lo visible» y las otras al de lo «invisible»).

Ahora bien, el alma es algo invisible —al menos para los hombres— y, por consiguiente, se parece más a aquellas realidades del cuerpo. Por lo demás, el alma gobierna el cuerpo, y este privilegio es más propio de lo divino que de lo mortal.

En consecuencia, para Platón, el alma es lo que en el hombre más se asemeja a lo divino, inmortal, indisoluble, inteligible, uniforme e inmutable. De ahí que, si al cuerpo le corresponde por naturaleza el disolverse prontamente, al alma, en cambio, según toda la serie de probabilidades, sin duda le corresponde el ser completamente indisoluble, o al menos aproximarse a ello.

Todos estos motivos de credibilidad, que hacen suponer para el alma una sustancia indisoluble se implican de nuevo en una *escatología órfica*³².

Así, Sócrates sostiene que:

«Cuando llegan arrastrados por los ríos a la laguna Aquerusíade, entonces gritan y llaman, los unos a quienes mataron, los otros a quienes ofendieron, y en sus clamores les suplican y les ruegan que les permitan salir a la laguna y que los acepten allí y, si los persuaden, salen y cesan sus males; y si no, son arrastrados otra vez hacia el Tártaro y desde allí de nuevo por los ríos, y sus padecimientos no cesan hasta que logran convencer a quienes dañaron injustamente. Pues esa es la sentencia que les ha sido impuesta por sus jueces. En cambio, los que se estima que se distinguieron por su santo vivir, éstos son los que, liberándose de esas regiones del interior de la tierra y apartándose de ellas como de cárceles, ascienden a la superficie para llegar a la morada pura y establecerse sobre la tierra. De entre ellos, los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir, y van a parar a moradas aún más bellas que éstas, que no es fácil describirlas ni tampoco tenemos tiempo suficiente para ello en este momento»³³.

El alma del que se ha filosofado (en el sentido estricto del término), esto es, aquella que se ha «purificado» marcha al encuentro de su origen, a *contraius sensu* de lo que ocurre con aquella que esta acabada de impurezas la cual no puede verse libre por completo del elemento corpóreo, de la corrupción. De ahí que los cuerpos a los que estas almas son unidas están en consonancia con las costumbres y vicios que tuvieron aquellas en la apariencia humana. Así los glotones reencarnan en asnos, los ladrones en aves de rapiña^{34 35}. Por el contrario, aquellos hombres que practicaron la virtud cívica de la Justicia, reencarnan en animales sociales como las abejas y las hormigas, e incluso en figura humana³⁶. En tal sentido, puede decirse «que el filósofo sabe que está atado al cuerpo como a una prisión, y que la filosofía viene a liberarle de ella, haciéndole ver el engaño inherente de los sentidos, e invitándole a recogerse en sí mismo para poder ver, lo que es inteligible e invisible y constituye el verdadero ser de las cosas»³⁷.

3. Conclusiones

El pensamiento de Platón es amplísimo y requiere unos marcos abarcativos tan significativos, que pretender establecer conclusiones especiosas, resulta del todo excesivo de acuerdo a los márgenes conceptuales del presente ensayo. Sin embargo, del breve análisis realizado, es posible denotar las siguientes consideraciones finales:

Primero: La forma dialógica en que se nos presentan las argumentaciones sobre la trascendencia del alma humana, consolidan muchísimo más que una mera aproximación a la teoría del conocimiento platónico, se convierte –dicha forma– en un verdadero escenario vital para «*aprehender*» los contenidos de estos argumentos, entre otros, como hemos visto, la reminiscencia, la preexistencia, y el origen de los contrarios.

Segundo: El desarrollo doctrinal, si bien no exento de problemas, resulta claro y distintivo del significado que el diálogo nos presenta, y configura un nodo insoslayable, en el ámbito de la enseñanza Filosofía, y la Filosofía del Derecho, –al menos mediatamente, como en el caso del respeto por el principio de legalidad– y más aún, en la toma de posición de cara a la construcción de la cultura y la ética aplicadas.

Ahora bien y precisamente porque, tan rico es su contenido, podemos sostener que el *Fedón*:

- i. - Permite sustantivar una actitud razonada ante el hito escatológico por antonomasia de la existencia humana, a saber, la muerte.
- ii. - Establece una base racional tan preclara, que otorga al lector atento, una actitud cierta, ante problemas filosóficos no cubiertos en principio –o al menos no de forma explícita– por el diálogo, v.gr. la eutanasia, la existencia de una vida ultraterrena y la trascendencia, entre otros; y,
- iii. - Otorga unos argumentos tan perdurables en el contexto epocal en que se inscribe, que aún hoy resultan de total interés y significación, de cara a la existencia humana y a su culminación.

Tercero: Atendida la relevancia de los argumentos analizados, es posible afirmar, como más arriba indicábamos, que más allá de las críticas razonadas que puedan expresarse, v.gr., por Santo Tomás de Aquino, en cuanto «*plato habiut malum modum docendi; omnia enim figurate dicit et per symbola, intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba*»³⁸, el *Fedón* constituye

una verdadera muestra de la actitud racional del hombre frente a la muerte, es respuesta reflexiva y profusa ante la realidad postrimera del ser, más allá del cuestionamiento por sus formas.

Notas

¹ Se trata de uno de los diálogos denominados de la madurez, escrito aproximadamente entre los años 385 y 370 a. C. En. VV. AA. LLEDÓ, Emilio; GRANADA, Miguel; VILLACAÑAS, José Luis; CRUZ, Manuel. «*Historia de la Filosofía*». Ed. Santillana S. A. Madrid, España. 1997. p. 42.

² GARCIA GUAL, Carlos. «*Introducción al pensamiento Platónico*». Ed. Espasa. 1997. p. 139.

³ COMBIE, I. M. «*Análisis de las Doctrinas de Platón*». 2 vols, Madrid, 1970. citado por GARCIA GUAL, Carlos (n. 2). Sobre una idea del mito en Platón ver, MARITAIN, Jaques. «*Introducción General a la Filosofía*». Ed. Club de lectores. Biblioteca argentina de Filosofía. Buenos Aires. Argentina. Trad. Leandro de Sesma O. C. XVII edición. 1960.

⁴ GARCIA GUAL, Carlos (n. 3). p. 139.

⁵ Cf. GUTHRIE, W. A. «*History of Greek Philosophy*». IV y V, Cambridge, 1975 y 1978. p. 78.

⁶ [...] «Sin el menor esfuerzo conservaba su manera de ser y su lenguaje de siempre. Fedón se entenece y nos emociona refiriéndonos a sus recuerdos personales; se emociona al recordarse que su maestro, a cuyos pies acostumbraba sentarse en un taburete, jugó aquel día con sus cabellos, embromándole por que el luto le obligaría al día siguiente a cortarlo». En GARCIA GUAL, Carlos (n. 3). p. 139.

⁷ [...] «Sócrates había enseñado que lo que hay que buscar y comprender ante todo es las esencias de las cosas, las que el espíritu, una vez que ha captado, expresa en una definición. Porque, ¿Qué es lo que la inteligencia ve, cuando se apodera de la esencia de hombre, o de triángulo, o de blanco, o de virtud? ¿No es el hombre, abstracción hecha de Pedro, Pablo, etc., y de sus caracteres particulares; no es el triángulo, abstracción de tal o cual triángulo isósceles, o rectángulo; no es lo blanco, la virtud, etc.? Además la idea de hombre o de triángulo, ¿No es cierto que permanece idéntica, cuando yo aplico a una multitud de hombres o de triángulos que individualmente difieren los unos de los otros? En otros términos, estas ideas ¿no son universales? ¿No es cierto que por otra parte son inmutables y eternas, en el sentido de que si, por ejemplo, no existiera ningún triángulo, la idea de triángulo, con todas las verdades geométricas que implica, permanecería siempre la misma?» [...]. En MARITAIN, Jaques. «*Introducción General a la Filosofía*». Ed. Club de Lectores. Biblioteca Argentina de Filosofía. Buenos Aires. Argentina. (Trad. Leandro de Sesma O. C). XVII edición. 1960. p. 58.

- ⁸ GARCIA GUAL, Carlos (n. 3). p. 140.
- ⁹ Cf. GARCIA GUAL, Carlos. (n. 3). p. 142.
- ¹⁰ GARCIA GUAL, Carlos. (n. 3). p. 141.
- ¹¹ Cf. GARCIA GUAL, Carlos. (n. 3). p. 138.
- ¹² Cf. ROBIN, León. *«Platón. Phédon»*. Les Belles Lettres, París, 1967.
- ¹³ Cf. GARCIA GUAL, Carlos. (n. 3). p. 139.
- ¹⁴ «de un extremo a otro, el Fedón se nos presenta como un **sermón sobre la muerte**. A través de las vacilaciones, los temores, las dudas, no cesa de buscar los motivos de serenidad y de esperanza en la determinación, cada vez más exacta de una certeza racional». Ver GARCIA GUAL, Carlos. (n. 3). p. 143.
- ¹⁵ PLATÓN. *«Diálogos»*. *«El Fedón»*. Ed., Espasa Calpe, S. A. Madrid. XXXV., 1997. (Trad. Luis Roig de Lluís). XXXV edición. p. 38
- ¹⁶ Del latín com=con y mercis=mercaderías. En el contexto se refiere a los intercambios de lo físico (humano-material) con el orbe exterior.
- ¹⁷ Sobre estas ideas platónicas también en, PLATÓN. *«La República»*. (Trad. Sergio Albano) Ed. Gradifco. Buenos Aires. Argentina. 2005. Libros IX [608c 610a] y X [610a 611b]. pp. 458 460.
- ¹⁸ Cf. GARCIA MORENTE, Manuel. *«Lecciones preliminares de filosofía»*. Ed. Losada. S. A., Buenos Aires. Argentina., XXXI edición. 1995. p. 25.
- ¹⁹ GARCIA MORENTE, Manuel. (n. 19). p. 25.
- ²⁰ MARITAIN, Jacques. (n. 8). p. 57.
- ²¹ GARCIA MORENTE, Manuel. (n. 19). p. 25 26.
- ²² MARITAIN, Jacques. (n. 8). p. 60.
- ²³ MARITAIN, Jacques. (n. 8). p. 60.
- ²⁴ Cf. PLATÓN. (n. 18). [534a 534e].
- ²⁵ PLATÓN. (n. 18). Cita n° 48., p. 348.
- ²⁶ «[...] Las almas humanas, antes de vivir en este mundo y de alojarse en este mundo, vivieron en el mundo en donde no hay hombres, ni cosas sólidas, ni colores, ni olores, ni nada que transite y cambie, ni nada que fluya en el tiempo y el espacio. Vivieron en un mundo de puras esencias intelectuales, en el mundo de las ideas. Este mundo está en un lugar que Platón metafóricamente llama lugar celeste, o «topos uranos». Allí viven las almas en perpetua contemplación de las bellezas inmarcesibles de las ideas, conociendo la verdad sin esfuerzo alguno porque la tienen intuitivamente delante; sin nacer ni morir;

en pura eternidad. Pero esas almas, de vez en cuando, vienen a la tierra y se alojan en un cuerpo humano, dándole vida. Al estar en la tierra y alojarse en un cuerpo humano, naturalmente tienen que someterse a las condiciones en que se desenvuelve la vida en la tierra, a las condiciones de la especialidad, de la temporalidad, del nacer y el morir, del dolor y del sufrimiento, de la insuficiencia de los esfuerzos, de la brevedad de la vida, de los desengaños, de la ignorancia y del olvido. Estas almas olvidan, olvidan las ideas que conocieron cuando vivían o estaban en el «topos uranos», en el lugar celeste, donde moran las ideas. Olvidadas las ideas, están y viven en el mundo. Pero como han estado antes en ese «topos uranos» [...], bastará algún esfuerzo bien dirigido [...] para que del fondo del olvido, por medio de la reminiscencia, atisben algún vago recuerdo de esas ideas [...]. GARCIA MORENTE,»Manuel. (n. 19). p. 26.

²⁷ «La reflexión filosófica se extiende en este al contenido total de la conciencia humana. No se dirige sólo a los objetos prácticos, a los valores y a las virtudes, como acaecía las más de las veces en Sócrates, sino también al conocimiento científico [...] La filosofía se torna en [...] una autorreflexión del espíritu sobre los supremos valores teóricos y prácticos, sobre los valores de lo verdadero, lo bueno y lo bello». En HESEN, J. «*Teoría del Conocimiento*». Ed. Losada S. A., Buenos Aires. Argentina. (Trad. José Gaos). XXV edición. 1996. p. 14.

²⁸ Cf. GIL FERNÁNDEZ, Luis. «*Classic of Greek and Rome*». 1998. pp. 14 -15.

²⁹ Cf. PLATÓN. (n. 18). En la traducción de Sergio Albano. Cit. N° 5. II del Libro VII. p. 338. También al respecto ver, Libro VII, IV, [518c 519d]

³⁰ GARCIA GUAL, Carlos. (n. 3). p. 141.

³¹ Cf. GARCIA MORENTE, Manuel. (n. 19). p. 26.

³² Cf. RIPPA ZANIN, Paolo (R. P). «*Historia de la Cultura*». I. Comentario del Fedón. 2004.

³³ PLATÓN. (n. 18). p. 135.

³⁴ Una idea crítica del mito escatológico, es expuesta por J. Maritain, cuando sostiene que «en estos mitos atribuye la producción o más bien la organización del mundo a un *demiurgo* considerado por muchos intérpretes como distinto de Dios e inferior a él-, y expone la extraña idea de que todos los organismos vivos proviene del hombre: los primeros hombres producidos por los dioses eran de sexo masculino; los que vivieron desordenadamente fueron, después de su muerte, transformados en mujeres, las cuales, a su vea, si han continuado haciendo vida pecadora fueron transformadas en animales sin razón y tal vez, en vegetales». En MARITAIN, Jaques. (n. 8). p. 60.

³⁵ [...] «Como estamos viendo, el mito no se dirige a la razón, sino a esa parte del alma en la que residen las pasiones (*Gorg* 493b1) o a ese «niño» atemorizado que hay en nosotros (*Fed.* 77d-e)²¹, al que hay que intentar persuadir (*anapeithein* 77e4) e incluso

disuadir de sus falsas creencias (*metapeithein*, 77e6) con el discurso encantador del mito. El placer y el dolor son los mecanismos psicológicos fundamentales a través de los cuales se produce la persuasión en esta parte del alma. Ambos son instrumentos de la sensibilidad y por medio de ellos el alma se «clava» al cuerpo, que la obliga a figurarse que es verdadero lo que éste afirma (*cfr. Fed.* 83c5 y d6). La persuasión se produce cuando el alma se ve «obligada a creer» y el mecanismo psicológico más eficaz para lograrlo consiste, en definitiva, en utilizar el dolor y el placer, porque éstos la llevan a considerar más verdadero aquello que está asociado a sus experiencias emocionales más intensas» [...]. VALLEJO CAMPOS, Álvaro. «Escatología y retórica en los diálogos platónicos». En **Revista de Filosofía**. Vol. 30 N°. 1 (2005). p. 126.

³⁶ Cf. JAEGER, Werner. «*Paideia*», México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948, II. p. 42.

³⁷ [...] «En el *Fedón*, como hemos visto, Platón recurre a la metáfora del en-cantamiento musical (77e, 78a, *epáidein* 114d) para describir el efecto que el mito opera en el hombre. A pesar de que Platón creyera en la verdad esencial del relato escatológico, no hubiera tenido inconveniente en aceptar, como sabemos (*República* 377a5-6), que es un discurso en el que se produce una «mélange de vérité et de phantasie» 20 y en el que hay, por tanto, un amplio espacio para diseñar un discurso que hable con imágenes apropiadas a esta parte del alma. Platón recurre, efectivamente, a imágenes capaces de evocar el placer y sobre todo el dolor (*dialg dóin n kaiodynôn*, 5b7, 525c5-6) no solo en el *Gorgias*, sino en los demás mitos escatológicos del *Fedón* (114a-b) y la *República* (614e6-615a4), precisamente para actuar sobre esta parte irracional del alma, que no se deja exorcizar con las razones lógicas de la argumentación» [...]. VALLEJO CAMPOS, Álvaro. (n. 34). p. 227.

³⁸ «Platón tuvo una discutible manera de enseñar; de hecho, todo lo dice de modo figurado y simbólico y el significado de los términos que utiliza no coincide con lo que suele entenderse al emplearlos».

4. Bibliografía

1. COMBIE, I. M. «Análisis de las doctrinas de Platón». 2 vols, Madrid, 1970.
2. GARCIA GUAL, Carlos. «Introducción al pensamiento platónico». Ed. Espasa. 1997.
3. GARCIA MORENTE, Manuel. «Lecciones preliminares de filosofía». Ed. Losada. S. A., Buenos Aires. Argentina., XXXI edición. 1995.
4. GUTHRIE, W. A. «History of Greek Philosophy». IV y V, Cambridge, 1975 y 1978.
5. FERNÁNDEZ, Luis. «Classic of Greek and Rome» 1998.

6. HESEN, Johannes. «Teoría del Conocimiento». Ed. Losada S. A., Buenos Aires. Argentina., Trad. José Gaos. XXV edición. 1996.
7. JAEGER, Werner. «Paideia», México-Buenos Aires, Ed., Fondo de Cultura Económica, 1948, II.
8. LLEDÓ, Emilio; GRANADA, Miguel; VILLACAÑAS, José Luis; CRUZ, Manuel. «Historia de la Filosofía». Ed. Santillana S. A. Madrid, España. 1997.
9. MARITAIN, Jacques. «Introducción General a la Filosofía». Ed. Club de Lectores. Biblioteca Argentina de Filosofía. Buenos Aires. Argentina. (Trad. Leandro de Sesma O. C). XVII edición. 1960.
10. PLATÓN, «Diálogos». «El Fedón». Ed., Espasa Calpe, S. A. Madrid. XXXV., 1997. (Trad. Luis Roig de Lluis). XXXV edición.
11. PLATÓN, «La República». Ed. Gradifco. (Trad. Sergio Albano). Buenos Aires. Argentina, 2005.
12. RIPPA ZANIN, Paolo (R. P). «Historia de la Cultura». Vol. I. (2004).
13. ROBIN, León. «Platón. Phédon». Les Belles Lettres, París, 1967.
14. VALLEJO CAMPOS, Álvaro. «Escatología y retórica en los diálogos platónicos». En *Revista de Filosofía*. Vol. 30 N°. 1 (2005).