



Revista Archai  
ISSN: 1984-249X  
archaijournal@unb.br  
Universidade de Brasília  
Brasil

Bossi, Beatriz  
La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al Fedón)  
Revista Archai, núm. 16, 2016, -, pp. 147-182  
Universidade de Brasília  
Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586162796007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNB  
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# LA ESPERANZA DE SÓCRATES: ¿CUESTIÓN DE ARGUMENTOS O ENCANTAMIENTOS? (NOTAS AL *FEDÓN*)

## SOCRATES' HOPE: A QUESTION OF ARGUMENTS OR INCANTATIONS? (NOTES TO THE *PHAEDO*)

BOSSI, B. (2016). La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*). *Archai*, n. 16, jan.-apr., p. 147-182  
DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_16\\_5](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_16_5)

**RESUMEN:** En este trabajo me propongo una comparación entre los recursos no argumentativos, tales como la decisión socrática de escribir poesía, la mención de las *teletai* y de los bacos como los que han filosofado correctamente, y las repeticiones como 'encantamientos' para tranquilizar el alma, por una parte, y los conocidos argumentos racionales que se ofrecen en el diálogo, con el objetivo de establecer qué peso tienen unos

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

y otros, a la hora de sostener la esperanza socrática de que el alma no desaparezca tras la muerte. Doy por supuesto que no es posible separar estos dos tipos de recursos, aunque puedan ser claramente distinguidos y subordinados. Entiendo que Platón deliberadamente los ofrece entramados en un fino encaje, porque emoción y razón, mito y logos, imaginación y argumento, poesía y filosofía, deseo y prescripción intelectual son para él expresión de elementos naturalmente constitutivos del hombre, que merecen su cuidado. Este cuidado y dedicación socráticos para reducir el miedo en el alma de sus amigos y para despertar en ellos el deseo de estar preparados y vivir filosofando, resulta un desafío interesante sobre el cual detenerse. En relación con estos propósitos, intentaré también explicar el significado de algunos de los asuntos que provocan el asombro de Sócrates, tales como la naturaleza mixta del placer, la orden divina de producir poesía en el último momento (i.e. un tipo de música inferior comparado con la filosofía y el sentido de una esperanza fundada en una riesgosa creencia.

**Palabras Clave:** poesía-filosofía, encantamientos-argumentos, vida-muerte, cuerpo-alma, placer-dolor.

**ABSTRACT:** In this paper, I would like to make a comparison between non-argumentative resources (such as Socrates' decision to write poetry, the mention of the *teletai* and the *bakchoi* as those who have philosophized correctly and the 'incantations' to soothe the soul) on the one hand, and the well-known rational arguments presented in the dialogue, on the other hand, with the aim of establishing what weight each of them has to hold Socrates' hope. I assume that it is not possible to separate these two types of resources, though they can be clearly distinguished and subordinated. I understand that Plato deliberately provides a fine web made of both powers, because emotion and reason, myth and logos, imagination and argument, poetry and philosophy, desire and intellectual prescriptions are for him an expression of man's natural constituent elements that deserve our care in due proportion. This Socratic devotion to reduce the fear in the hearts of his friends and to awaken in them the desire of spending their lives philosophizing, turns out to be an interesting challenge to us. I will also attempt to make sense of some of the issues that provoke Socrates' puzzles, such as the

mixed nature of pleasure, the divine 'order' to produce poetry at the last moment (i.e. a lower kind of music, compared to philosophy) and the meaning of a hope founded on a risky belief.

**Keywords:** poetry-philosophy, incantations-arguments, life-death, body-soul, pleasure-pain

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

## 1. INTRODUCCIÓN

La atmósfera del *Fedón* se mantiene, de principio a fin del diálogo, dentro del marco de la piedad religiosa, como lo indican, al inicio, el deseo de Sócrates de componer poemas en honor de Apolo y al final, su deseo de honrar 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, tras la muerte, como un viento y los exhorta a 'correr el bello riesgo' de creer en los destinos que aguardan a las almas, según su carácter moral, conforme la descripción de un mito escatológico que 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 pueden ser interpretados, como verdaderas *demonstraciones* de la inmortalidad del alma, aunque en realidad no son más que indicios en favor de esta tesis<sup>1</sup>.

A primera vista, estas reflexiones plantean un problema de unidad metodológica, porque dan la impresión de que 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 cuerpo. No obstante ello, debido a que se reite-

ra, en el diálogo, que la causa de la esperanza socrática ante la muerte se funda en una creencia *no demostrable*, hemos de buscar otro modo de articular estas dos perspectivas.

Siguiendo una línea de interpretación ya establecida hace algunos años<sup>2</sup>, intentaré aportar mi contribución para explicar porqué el texto platónico deliberadamente integra ambas estrategias (piedad y razón; mito y logos; argumentos y encantamientos) en un encaje fino de delicada trama. Por una parte, es obvio que en el tema de la vida después de la muerte, nada se sabe con seguridad y por ello Platón apela a los recursos de la imaginación mítica. Por otra parte, entiende que el alma humana necesita apuntalar su esperanza con razonamientos *probables*. De todos los que se ofrecen, a mi modo de ver, el más contundente y persuasivo es aquel que se deriva de las experiencias intelectuales de separación transitoria del cuerpo. Si el alma puede comenzar su proceso de separación cuando está todavía unida al cuerpo, si puede ‘volar’ en sus raptos dialécticos, si puede olvidar, siquiera parcialmente, sus condicionamientos corporales, y el tiempo y el espacio circundantes se desvanecen cuando está concentrada en su tarea más alta, la reiteración de estas experiencias prefigura, para Platón, lo que podría ocurrir después de la muerte.

Y aunque esto no llegase a ocurrir nunca (recuérdese que sólo podemos estar ‘cerca’ de conocer lo que sucede realmente, pero jamás completamente ciertos), vale la pena vivir una buena parte del tiempo mortal dedicado a progresar gradualmente en el conocimiento de lo que es, aunque para ello haya que emprender la esforzada ‘segunda navegación’ que depende de

## archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182

nuestra propia fuerza y de nuestros propios remos y no, lamentablemente, del viento favorable.

Toda la artillería del diálogo está dirigida a lograr que los amigos allí presentes superen el miedo a la muerte por medio del ejercicio de una vida filosófica, i.e. de la experiencia de ciertas visiones, que constituyen para Platón, un indicio de la preexistencia del alma antes de encarnar. Estos ejercicios recordatorios 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<sup>3</sup>.

## **2. PLACER Y DOLOR EMOCIONAL EN EL AUDITORIO; PLACER Y DOLOR FÍSICO DE SÓCRATES: UN PARALELISMO ANTICIPATORIO DE UN MENSAJE CENTRAL**

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 (cuerpo-alma; mito-logos; poesía-filosofía; niño-adulto; argumento-encantamiento, etc.) sobre la base de la oposición fundamental vida-muerte, cuyo valor tradicional es estimado desde una nueva luz.

Una de esas fuertes uniones de contrarios es la de placer y dolor emocional. 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, que no acababa por decantarse ni en la compasión propia de una ocasión fúnebre ni tampoco en 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’ (58e3) 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 simplemente sin un maestro de filosofía tal como hoy entendemos esta ocupación, sino más bien, sin la persona que los ha guiado en la vida, 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 Sócrates ‘al marchar al Hades, no se iba sin un destino divino (o sin la protección de los dioses) y que, además, al llegar allí, estaría bien como nunca ningún otro’: ἐκεῖνον παρίστασθαι μηδ’ εἰς Ἄιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν (58e5-59a).

Por otra parte, y con relación al mismo par de contrarios placer-dolor (pero esta vez a nivel sensible) Só-

## archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182



Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

crates, al ser liberado de los grilletes, se refiere a lo *extraño* de eso que los hombres denominan 'placentero'. 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 naturaleza 'sorprendentemente' indisoluble de placer y dolor físicos. Desde el *Gorgias*, sabemos que para Platón el fin de la vida no ha de consistir en la persecución ilimitada del placer corporal. Aquí refuerza la misma tesis con un argumento adicional: si uno persigue el placer 'está obligado', en cierto modo, a tomar también el dolor antecedente o subsiguiente: ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτῷ μὴ 'θέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνῃ, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δύ' ὄντε (60b4-c 1). 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. La famosa tesis platónica de que hemos de ser 'tan inmortales como nos sea posible' encuentra en el *Fedón* una confirmación y explicitación en cuanto consiste, aparentemente, en ir gradualmente desprendiéndose de las ataduras excesivas de los apetitos para evitar que éstos se agranden ilimitadamente y carguen nuestras cabezas con preocupaciones nimias, en la confianza de que nos es posible imitar la vida sapiencial de los dioses, de algún

modo, y fluir, siquiera por un tiempo, independientes de nuestros condicionamientos, raptados y sostenidos por el deseo de saber.

### 3. LA HORA DE LA POESÍA, LA HORA DE LA PIEDAD

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 música más grande’: οὔσης μεγίστης μουσικῆς (61a3-4), pero tras el juicio y la fiesta del dios que retardó su muerte, le pareció que era preciso componer esa música ‘popular’: δημῶδη μουσικὴν (61a7) que es la poesía. Después de haber compuesto el himno al dios Apolo, le pareció que, como él no se consideraba diestro en mitología, lo mejor era hacer poesía de los mitos de Esopo que conocía (61b3-7).

Por una parte, llama la atención que el contenido de la orden lo obliga a hacer algo que él considera *inferior* a su actividad filosófica y para lo que no está preparado. Por otra parte, Sócrates interpreta su obediencia a la orden recibida en sueños como un acto de purificación cuando dice: ‘pues era más seguro no partir antes de haberme purificado componiendo poemas y obedeciendo al sueño’: ἀσφαλέστερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα καὶ πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ (61a8-b 2; ἀφοσιούμενος: 60e2). ¿De qué culpa desea purificarse? La única respuesta que parece desprenderse del pasaje es que se purifica de su propio criterio (racional), a fin de someterse al criterio divino.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182

A mi modo de ver, este pasaje nos da una pista importante de cómo interpretar el entramado de lógos y mito, y de cómo se da la transición de uno al otro: en sí mismo, el lógos es superior al mito, pero la autoridad divina es superior al criterio humano, y ésta, sorprendentemente, 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 que estas referencias a la poesía sirven como advertencia de que en la situación concreta de antesala de la muerte, es necesario abrirse a otros recursos no necesariamente argumentativos, del tipo de los que van a ir siendo introducidos progresivamente a lo largo del diálogo. En el momento inicial, aparece la piadosa obediencia al sueño divino; luego se presenta la curiosa asimilación del 'filósofo que piensa correctamente' con el verdadero baco; más adelante se insiste en la necesidad de apelar a ciertos 'encantamientos' que hay que repetir, y al final aparece el mito escatológico.

En efecto, 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 personal urge porque ya no le queda más tiempo para cumplir que el presente inmediato. Aunque la orden sea misteriosa en su contenido, e incluso en cierto modo pueda parecerle algo paradójica o irracional, Sócrates cree que es necesario obedecer.

Así resulta que ‘el condenado por impiedad’ es presentado obedeciendo 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’ (61d9) 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’: καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἴομεθα εἶναι (61d10-e3). 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 la inspiración en los mitos podría ser la más eficaz para prepararlo emocionalmente en su propio trance (y en el futuro trance de su auditorio). Quizás es preciso purificarse de la arrogancia de creer que nuestra capacidad racional es suficiente para develar el misterio de lo que ocurre tras la muerte. Así la poesía y el mito quedan, por decirlo de alguna manera, ‘autorizados’ como vías aparentemente más apropiadas en esta circunstancia.

Por otra parte, a Sócrates también 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. Sin embargo, hace una interpretación positiva de este dictum que condena el suicidio, al asegurar que los dioses cuidan de nosotros y que los humanos somos una posesión suya (62b1-6). Nuevamente podría parecer que la piedad dobla su rodilla ante la ‘incomprensibilidad’ de la prohibición o que Sócrates

## archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

sólo quiere hallar consuelo en la confianza en unos dioses cuidadores.

Sin embargo, este refugiarse en la piedad no es, en Sócrates, un gesto irracional. Prueba de ello es que Sócrates 'se regocijó' con la actitud crítica e indagatoria de Cebes (62e) quien, encontrando absurdo que los filósofos desearan morir y escapar de los dioses, pidió *argumentos*, ya que no estaba dispuesto en absoluto a dejarse convencer por lo que se le dijera: ὁ Κέβης λόγους τινὰς ἀνερευνᾷ, καὶ οὐ πάνυ εὐθέως ἐθέλει πείθεσθαι ὅτι ἂν τις εἴπῃ (63a2-3). También Simmias se adhirió al reclamo y solicitó a Sócrates explicaciones de cómo le resultaba tan fácil abandonarles a ellos y a los dioses (63a). Es claro que Sócrates no cree que él vaya a abandonar a los dioses cuando muera:

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 tengo la esperanza (ἐλπίζω) de *llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo, pero que llegaré junto a los dioses, amos excelentes, sabed bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa*. De modo que por eso no me irrita de tal manera, sino que estoy *bien esperanzado* (εὖελπίς) de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos: εἰ μὲν μὴ ὥμην ἥξειν πρῶτον μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε, ἡδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ· νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ' ἀνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθοὺς — καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δισχυρισαίμην — ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἥξειν, εὖ ἴστε ὅτι εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων δισχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο. ὥστε διὰ

ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς (63b6-c7).

Así resulta que los dioses que cuidan de nosotros nos ordenan permanecer vivos. Aunque la vida pueda parecernos una prisión indeseable, nuestros dueños son amos completamente buenos, y, puesto que, en clave socrática, para ser completamente bueno es preciso ser sabio, es de suponer que ellos saben mejor que nosotros lo que nos conviene en este largo proceso de aprendizaje. En cualquier caso, es evidente que la creencia en esta bondad y cuidados divinos refuerza la esperanza de Sócrates. Y aunque el deseo de justificación racional alegra a Sócrates, es probable que su respuesta serena, religiosa y moral no satisficiera completamente a los jóvenes.

#### 4. 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 (64d2-6), ni al embellecimiento del cuerpo en general (64d 8-e), aunque la mayoría juzgue que quien no halla placer en tales cosas no es digno de vivir (65a4-6).

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

El filósofo, vuelto hacia el alma, la libera al máximo de la vinculación con el cuerpo (65a1-2), porque éste es un impedimento para poseer la sabiduría (65a9) ya que en cuanto intenta examinar algo en compañía del cuerpo es engañada por él (65b9-11). 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 (65c5-9).

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'*. La opinión de que es *probable* que mientras tengamos cuerpo y nuestra alma esté contaminada por ese mal, no llegaremos a poseer suficientemente lo que deseamos, esto es, la verdad (66b3-7; 68b3). Y en cambio, 'según parece' obtendremos la sabiduría que deseamos, una vez que hayamos muerto (66e1-3).

Se ha insistido hasta el cansancio en el desprecio del cuerpo y en el supuesto dualismo<sup>4</sup> 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 que uno se aventura o se arriesga (κινδυνεύει) a creer.

Esta creencia, comúnmente interpretada en su aspecto negativo, en cuanto el cuerpo es supuestamente despreciado, contiene, a mi modo de ver, dos finalidades positivas. Por una parte, moderar los apetitos impide que el cuerpo nos llene de 'amores, miedos,

fantasmas, preocupaciones y de una enorme trivialidad' (66c-d). Llevar una vida serena supone, para Platón, conseguir una cierta independencia de sus caprichos. Por otra parte, esta condición psicológica inspira en el alma la confianza en la posibilidad de alcanzar la verdad<sup>5</sup>. Así, el ejercicio de la moderación es necesario no como meta en sí mismo, no como una mera represión, sino como camino para alcanzar la serenidad y la sabiduría (68c)<sup>6</sup> y vice-versa: sólo a medida que aumenta nuestra comprensión de nuestra naturaleza, podemos imponer la moderación a nuestras acciones.

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 (τοιαῦτα οἶμαι, ὦ Σιμμία, ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἀλλήλους λέγειν τε καὶ δοξάζειν πάντας τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς: 67b3-4), como si la repetición en común contribuyera a consolidar la creencia. Y el propio Sócrates vuelve a repetirlo para sí mismo:

Hay *gran esperanza* (πολλὴ ἐλπίς) 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 (μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος) como a cualquier otro hombre, que considere que tiene preparada su inteligencia, como purificada (67b8-c3).

La esperanza alimenta la valentía: la muerte definitiva es para los filósofos *mínimamente temible* (67e5-7), y sería una incoherencia que no marchasen go-

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182



zosos hacia allí adonde tienen *esperanza* de alcanzar lo que durante su vida amaron fervorosamente (68a1; 8).

Sócrates declara que los que instituyeron las *teletai* corren el riesgo de no ser unos malos o unos ineptos para ellos (i.e. para Sócrates y sus amigos) puesto que enseñan que quien llegue al Hades impuro y no iniciado yacerá en el fango, pero el que llega purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses (69c). Platón hace aquí una trasposición al poner en boca de Sócrates la opinión de que los verdaderos bacos, los pocos auténticos iniciados no son en realidad los iniciados en ritos irracionales sino los que están iniciados en la búsqueda de la verdad, i.e. los que han filosofado rectamente (69d). Por ello, él no teme a la muerte, porque se ha esforzado toda su vida en esa misión, i.e. en amar el saber. La esperanza del verdadero filósofo no consiste en no morir o prolongar la vida a cualquier precio, sino en hallar alguna vez lo que se amó fervorosamente.

Por otra parte, podemos suponer que este intenso deseo de saber ha ido 'purificando' a Sócrates de una relación negativa o esclavizada con su cuerpo y así lo ha hecho liberarse de su tiranía de un modo casi natural. Estoy convencida de que la relación entre la moderación y el amor a la sabiduría no va en una sola dirección (no es sólo que la moderación prepara el camino o hace posible los ejercicios del alma sola) sino que es un proceso que se retroalimenta, en la medida en que el deseo de saber nos hace olvidarnos del cuerpo, en forma análoga a los otros tipos de pasión amorosa, tal como se describe por ejemplo, en el contexto del proceso de enamoramiento del *Fedro*<sup>7</sup>.

¿Quiénes pueden tener esperanza? ¿Quiénes pueden creer que hallarán lo que buscan? Sólo los iniciados en la filosofía, sólo los que estén preparados para partir. Pero observemos que estas declaraciones de Sócrates unen las dos vías: la del conjuro que se han de repetir unos a otros y la del saber argumentativo y dialógico característico del *elenchos* socrático. La repetición a modo de conjuro o encantamiento tiene sentido solamente si hay deseo de saber y preparación filosófica recta.

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 un humo que se vaya disgregando, porque su ‘inmensa y bella esperanza’ (πολλὴ ἂν εἴη ἐλπίς καὶ καλή: 70b1) requiere de no poca persuasión y fe (τοῦτο δὲ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως: 70b2-3). Hemos de observar que el término usado para ‘persuasión’ παραμυθίας parece encerrar en sí una referencia al mito, a lo que el mito puede hacer para darnos valor y exhortarnos, hablándonos suavemente para ayudarnos a recuperar la seguridad, o para consolarlos y aliviar el temor. En efecto todas estas acepciones corresponden al verbo παραμυθέομαι según el Liddle and Scott y así lo usa Platón en *República* 476e, por ejemplo.

## 5. VEROSIMILITUD DE LOS ARGUMENTOS A FAVOR DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Nos interesa señalar en primer lugar que Sócrates es consciente del tipo de discusión que admiten estos temas cuando dice: ‘Pero qué vamos a hacer?

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

¿O es que quieres que charlemos (*diamuthologômen*) de esos mismos temas de si es verosímil que sea así, o de si no? (70b 5-7). Observemos que aunque el verbo significa 'conversar' también puede traducirse por 'contar un mito o una historia'.

Las primeras 20 páginas del diálogo nos sitúan en la afirmación de la creencia y de la esperanza. 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 suscinto esquema de los mismos, atendiendo a las objeciones que se presentan y a los fallos que contienen.

**a. Argumento de los contrarios (69e5-72d10).** 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. Sin embargo, pretende buscar un argumento independiente, y para ello lo generaliza dándole un carácter cosmológico. Así, sostiene que 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' (72d), lo único que se constata en la naturaleza, en sentido estricto, es la recurrencia de las especies. La tesis 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 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 (72d), 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.

**b. Argumento de la reminiscencia (72e1- 78b3).** 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’ (ἀποδέδεικται: 77c6 y 77d5) en cierto modo, la inmortalidad del alma.

Sin embargo, aunque podamos llamar ‘demostraciones’ a estos argumentos, también cabe tomarlos simplemente como ‘indicios’. En cualquier caso, le parece a Sócrates que no son suficientes y que Simmias y Cebes siguen atemorizados, como los niños, de que al salir el alma del cuerpo, se disperse y se disuelva. Cebes juega con la idea y sugiere a Sócrates que suponga que hay en ellos un niño atemorizado y lo incita a que les diga cómo persuadirlo de que no tema a la muerte, como los duendes. Sócrates le contesta que ‘en tal caso es preciso entonar encantamientos cada día hasta que lo hayáis conjurado’: ἀλλὰ χρή ἐπάδειν αὐτῷ ἐκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπάσχητε (77e 10). Y los incita a buscar en toda Grecia y entre los bárbaros

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182

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 (78a3-9).

La sugerencia de que en definitiva *sólo ellos mismos* pueden realizar el conjuro o encantamiento con su niño interior, nos conduce, a mi modo de ver, a la suposición de que la insuficiencia de los argumentos puede ser subsanada por el ejercicio de la fe en la creencia indemostrable que sustenta la esperanza.

Puede parecernos que Sócrates no halla una base racional sólida sobre la que fundar su fe y su esperanza, y que cuando el logos zozobra apela a los encantamientos, como dando vueltas en círculo. Sin embargo, podríamos enfatizar que no se trata solamente de conjuros mágicos ya que Sócrates nos exhorta a hacer lo que sí está en nuestro poder, a saber, abrazar una vida filosófica plena de separaciones transitorias, de muertes intermitentes, preparatorias para el salto final.

Pero esta respuesta no nos exime de preguntarnos a qué se refiere con los 'encantamientos'. En el *Cármides*, por ejemplo, los encantamientos para curar el dolor de cabeza del joven homónimo son los *lógoi* de Sócrates y el ejercicio refutativo especialmente llevado a cabo con su maestro Critias, es lo que le abre los ojos, por decirlo así, para solicitarle, al final del diálogo, una continuación del 'tratamiento' curativo. En cambio aquí no se establece explícitamente la identificación entre los encantamientos y los argumentos que presenta Sócrates para refutar a Cebes y Simmias o para apoyar su esperanza. Y no obstante ello, ¿no podríamos suponer que los mencionados 'conjuros'

que deben ser repetidos entre ellos, o mejor aún ‘con la ayuda de un buen conjurador’, no son en realidad otra cosa que lo que Sócrates hace con ellos, a lo largo del diálogo, cada vez que les repite que, aunque en estos temas nada es seguro, él tiene una gran esperanza, de todos modos? ¿No es el mismo Sócrates el que les da ánimos para seguir investigando, el que les infunde coraje para continuar buscando la verdad y el que renueva en ellos la esperanza de encontrarla, estimulándolos, persuadiéndolos, cuidando de ellos, impidiendo que sientan lástima de sí mismos, el que los insta a seguir amando el logos, perseverando hasta el final y no culpándolo de sus fracasos, como veremos en un momento? Acaso lo que no nos dice el diálogo de Platón nos lo dice su autor con la demostración de estos aspectos en la acción dramática.

**Corolario del argumento de la reminiscencia: el alma es afín con lo que es (78b4-84b7).** 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 (80e-82c).

Con sus incursiones en la imagería mítica de la vida *post mortem* Platón se muestra consciente de la imposibilidad de ofrecer certezas definitivas<sup>8</sup>. El mayor énfasis reside entonces en tomar las riendas de nuestras vidas para ‘ganar’ la inmortalidad en la tierra

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

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 no se conducen por lo que la gente valora (i.e. por perseguir mayores placeres o menores dolores) sino porque consiguen calmar tales deseos, obedecer a la razón y alimentarse de lo verdadero y lo divino. 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 (82c-84b). Sócrates puede estar sereno y confiado porque está preparado, porque lleva una vida entera de entrenamiento.

Tiene el lector del *Fedón* la impresión de estar dando vueltas en círculo, siempre sobre lo mismo. Como antes me atreví a sugerir, 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 este bello mundo, como en la casa definitiva.

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 con dudas' (84d) pero no quieren importunar a Sócrates, dada su desgraciada situación. Al oír esto Sócrates se echa a reír tranquilamente por-

que 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’, de modo que 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 (85d-e).

## 5.1. DOS OBJECIONES Y UN ARGUMENTO FINAL

1. Objeción del alma como funcionamiento del cuerpo. 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 sonríe (85e-86d).

2. Objeción del desgaste energético del alma. Por su parte, 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 a lo tonto*, si no puede

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182



demostrar que el alma es enteramente inmortal e impeccedera (οὐδενὶ προσήκει θάνατον θαρροῦντι μὴ οὐκ ἀνοήτως θαρρεῖν, ὅς ἂν μὴ ἔχη ἀποδείξαι ὅτι ἔστι ψυχὴ παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον: 88b3-6).

El auditorio se siente confundido y disgustado por la pérdida de confianza respecto de los argumentos antedichos y de los que iban a exponerse (88e). Indirectamente, Cebes ha acusado a Sócrates de no pensar, de tener una confianza 'tonta o insensata'. Sócrates no sólo acepta la réplica de los jóvenes con afecto, sino que, advirtiendo 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, habrá que asumir la propia impericia o falta de técnica y valientemente esforzarse por subsanarla. De modo que Sócrates les advierte que se dejen persuadir solamente si les parece que es verdad lo que dice.

a. Sócrates responde a Simmias, en primer lugar, que su concepción del alma como armonía no es coherente con el argumento de la reminiscencia (que ellos aceptan) 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 fuese armonía ningún 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 sus apetitos.

b. 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 (105d).

Aunque se insinuaba que esto ‘queda demostrado’ (τοῦτο μὲν δὴ ἀποδεδείχθαι φῶμεν: 105e8), 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 (107b)<sup>9</sup>.

Aunque toda propiedad de algo particular se explique por la participación o presencia de una forma, esta relación puede ser esencial o transitoria<sup>10</sup>: la presencia de la vida en el alma no implica 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 (106d). Pero Cebes no lo reclama<sup>11</sup>.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN: ES BELLO CORRER EL RIESGO DE CREER

Sócrates retoma la cuestión del modo de vida como determinante del destino ulterior. Si el alma fuese inmortal, sería un tremendo peligro que uno se des- preocupara de ella (107 c) ya que el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que 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 final<sup>12</sup>. El examen filosófico resulta insuficiente para desen- trañar estas cuestiones.

Como es sabido, el mito narra los destinos de las al- mas 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 don- de habitar. En conclusión, todo lo que hay que hacer en la vida es conseguir excelencia y sabiduría, porque el premio es bello y la esperanza grande: πᾶν ποιεῖν ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν: καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη (114c7-9).

Por lo demás, afirmar que el mito es exacto no es propio de un hombre inteligente.

'Pero que esto o algo semejante es lo que ocurre con nues- tras almas y sus moradas, dado que el alma se muestra como algo inmortal, me parece que es pertinente <afir- marlo> y que vale la pena correr el riesgo *para quien cree que es así* – pues bello es el riesgo – y hay que <repetirse>

estas cosas para uno mismo, como si fuera un encantamiento, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico. Como quiera que fuere, estas son las razones por las cuales un hombre debe tener confianza en lo que concierne a su alma, si durante su vida ha enviado a paseo todos los placeres del cuerpo y lo que les sirve de adorno, como cosas que le son ajenas por considerar que producen más mal que bien, mientras que si se afanó por los <placeres> del aprendizaje, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno sino con el que le es propio, con la moderación, la justicia, la valentía, la liberalidad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame': ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἅττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὔσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν—καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος—καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον. ἀλλὰ τούτων δὴ ἔνεκα θαρρεῖν χρὴ περὶ τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ ἄνδρα ὅστις ἐν τῷ βίῳ τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους εἶασε χαίρειν, ὡς ἄλλοτρίους τε ὄντας, καὶ πλέον θάτερον ἡγησάμενος ἀπεργάζεσθαι, τὰς δὲ περὶ τὸ μανθάνειν ἐσπούδασέ τε καὶ κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἄλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ, σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀληθεία, οὕτω περιμένει τὴν εἰς Ἄιδου πορείαν ὡς πορευσόμενος ὅταν ἡ εἰμαρμένη καλῇ (114d2 -115a3).

La inmortalidad del alma no es demostrable, se trata de una opinión probable o verosímil a partir de las experiencias del pensar (raptó, éxtasis, reminiscencia) que debe acompañarse de mitos y encantamientos para fortalecerse.

La creencia que funda la esperanza tiene un punto débil, y Sócrates no quiere ocultarlo a sus amigos: uno corre el riesgo de equivocarse. Pero sin embargo se trata de un bello o noble riesgo. ¿En qué sentido puede ser bello o noble creer algo que no es seguro, algo

## archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

que puede llevarnos al error?<sup>13</sup> El riesgo no es algo de poca monta cuando se trata de elegir la dirección de la propia vida, cuando están en juego 'las dulces mieles' de los placeres sensibles frente a 'las austeras aguas' del aprendizaje.

En un sentido ético, es bello correr el riesgo de creer en la inmortalidad del alma, más allá de todo destino ulterior, porque esa creencia ordena la vida presente y nos inspira valentía ante la muerte. Organizar la vida como un todo dando prioridad al alma para que realice su actividad más propia es bello o noble para Platón porque la actividad contemplativa es la más alta, la más provechosa para el conjunto y la más placentera. Retomar ahora el camino que el alma ha recorrido antes de encarnar es beneficioso por sí mismo ya en el devenir, más allá de que consiga o no llegar a la otra orilla. A la luz del mito del *Fedro*, hacerse tan inmortales como sea posible en esta vida significa aproximarse al conocimiento de lo que es, de aquello que los inmortales tienen a la vista y por lo que son divinos. Saborear esas experiencias reveladoras de lo real, siquiera parcial o precariamente, alimenta el esfuerzo por ganar la serenidad necesaria para alcanzar la sabiduría. El alma no es armonía pero puede alcanzar la armonía, unificándose en sintonía con lo que es.

Quien busque en el diálogo evidencia demostrativa de tipo racionalista o neo-positivista, 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. Reale<sup>14</sup> cree que mito y fe 'incluyen y casi sostienen' a la ra-

zón; y uno está tentado de concedérselo porque en definitiva la esperanza de Sócrates prevalece siempre sobre las dudas y las objeciones a las ‘supuestas demostraciones’.

Pero paradójicamente, cuando uno se pregunta sobre qué se funda la esperanza de este Sócrates, resulta que muy probablemente se basa especialmente 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, parece haberlo 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* tras acabar la narración de la *scala amoris*, 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 verdadero baco porque persigue el placer más puro y más alto. Lo deja todo por una sola cosa: la sabiduría y esa es la verdaderamente gran posesión divina. Sólo por eso acaso intenta someter a su cuerpo, con el objetivo de volverse ligero para ganar altura. En esas experiencias, cultivando la más alta música de la filosofía, se funda la esperanza de Sócrates, porque él se ha pasado la vida en tales vuelos rasantes.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, ‘La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)’, p. 147-182

El filósofo espera porque 'sabe', en cierto modo por experiencia, que es posible rebasar los condicionamientos corporales, en la intelección. El filósofo no puede temer a la muerte porque se ha estado muriendo, i.e. se ha estado separando del cuerpo, cada vez que ha podido. No puede temer el vuelo definitivo de altura porque se ha pasado la vida intentando volar. Al igual que canta el cisne su más bello trino antes de morir, intuyendo que es su última oportunidad para homenajear a la vida y hacerle saber de la profunda herida que causa el tener que abandonarla, Sócrates entreteje su música más alta (la filosofía) con la música más baja (la poesía) porque ambas producciones eróticas cumplen su función en la última hora. Y al hacerlo, brilla tanto Sócrates en su serenidad entusiasmada, que resulta a la vez perturbador y consolador para sus amigos. No se trata de que Sócrates muera sereno y feliz, se trata de que sus amigos (y el lector) viéndolo 'cantar' en su esplendor, deseen ganar eso mismo para ellos, y recojan las pistas que Sócrates les deja, como recordatorios, para que sustenten sus viajes, hasta el día de sus respectivas muertes.

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' (115c4-5). El asunto le es indiferente, mientras su recuerdo y sus enseñanzas los acompañe. El diálogo termina con el mismo mensaje: 'no olvidéis'.

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. Tengo para mí que Platón consideraría semejante objetivo un des-

atino 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 inspira una actitud arriesgada en la cotidianidad<sup>15</sup>.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182



## NOTAS

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, p. 2). Quizás Platón es consciente de estos fallos y por eso hace que Sócrates proponga una 'segunda navegación' que es, en definitiva, el ejercicio de la inmortalidad 'anticipada'.

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 un teatro puro y cristalino del intelecto (1986, p. 133). Según este autor, los argumentos están interrelacionados con incidentes dramáticos y vuelos de la imaginación poética; hay una fusión de mito y lógica que permea los argumentos. Así, 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, p. 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, p. 12). Mi trabajo comparte esta línea de interpretación.

3 En este sentido coincido plenamente con Kahn en 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, p. 331). La interpretación de la acción dramática es esencial para comprender el peso de que lo que dicen los discursos en todos los diálogos de Platón, pero en este diálogo es especialmente importante.

4 Para una defensa de Platón contra el cargo de dualismo, véase Bossi (2015).

5 Por 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.

6 Los pseudo 'valientes' enfrentan la muerte por temor de mayores males (68d) y los pseudo 'moderados' se controlan

en ciertos placeres menores porque son dominados por otros mayores (69a). Lo que hace el filósofo es purificarse de todos esos juegos de sombras (temores mayores cambiados por otros menores; placeres menores cambiados por otros mayores) y dejarlo todo por la única verdadera moneda de cambio: la sabiduría (69c) porque sólo con ella se puede decidir bien en cada caso lo que se ha de tomar y lo que se ha de quitar.

7 En este sentido puede verse la comunicación presentada por M. Marques en el XII Simposio Internacional de la Sociedad Brasileira de Platonistas (abril 2015).

8 Vigo (2009, p.83). El saber acerca de estos temas de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o difícilísimo (85c1-4).

9 Sedley observa que la hipótesis de las formas es precisamente 'hipotética' solamente para los interlocutores de Sócrates, no para él mismo, porque él ya la ha probado y confirmado adecuadamente (76b, 101e). Él no puede fundar su confianza en una mera hipótesis. La exhortación vale para Simias y Cebes (1995, p. 20-21). En cambio Rowe (2001, p.42) 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. 107b). De hecho Sócrates comparte las expectativas limitadas de Simias, 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, p. 397). La autora (2001, p. 401) da la razón a Brémond (1932, p. 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. Concuero con ella en que lo que funda la confianza socrática no es una demostración. Se puede demostrar que un predicado pertenece siempre a un sujeto, señala Dixaut (2001, p. 403-5), por ejemplo, que 'inmortal' pertenece a 'alma', pero no que existe y es eterna, incorruptible e indestructible. En definitiva, lo que funda la confianza socrática es la experiencia del pensar y el alma pensante 'es probable que tenga algo de indestructible'.

archai ἀρχαί

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

11 Hackforth (1945, p.16, n. 1) se pregunta por qué Platón permite que sus personajes cometan falacias y se responde que la causa es que él cree en cosas que no podía probar. Dorter (2001, p. 419-23), por su parte, intenta ofrecer razones de por qué Platón no realiza una demostración plausible. Todos los argumentos, dice, 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 nos consuela como puede hacerlo el suponer que habitaremos 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, señala, 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, sin embargo, no satisface nuestra necesidad emocional de creer en la inmortalidad personal.

12 Vigo (2009, p. 181).

13 Agradezco al Prof. J. de Garay su intervención en la presentación de este trabajo (en el seno del Seminario 'Pensar la muerte' organizado por la SIFG en la Fac. de Filología de la Universidad de Salamanca en la sesión del 4 de abril de 2014) porque su pregunta acerca del significado o sentido del 'bello riesgo' o 'peligro' que vale la pena correr me ha hecho revisar el texto, intentando dar una cierta respuesta hipotética a la cuestión.

14 Reale (2001, p. 14).

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

## BIBLIOGRAFÍA

BOSSI, B. (2001). "Which Is the Right Exchange to Attain Virtue? *Phaedo*, 69a5-c2). In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. (eds.). *Plato's Phaedo, Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*. Prague, Oikoumene, p. 193-207.

\_(2015). "Una lettura irriverente: 'monismo' e 'dualismo' in Platone e Aristotele", In: CANDIOTTO, L. (ed.). *Senza Dualismo*. Milano-Udine, Mimesis Edizioni (de próxima aparición).

DIXSAUT, M. (1991). Platon: *Phédon*. Traduction, introduction et notes. Paris, GF-Flammarion.

\_(2001). "Immortel et indestructible: le dernier problème du *Phédon*". In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. (eds.) (2001), p. 384-405.

DORTER, K. (2001). "Deathless Is Indestructible, If Not We Need Another Argument: An Implicit Argument in the *Phaedo*". In HAVLICEK, A.; KARFIK, F. (2001) (eds.), p. 406-423.

GALLOP, D. (2001). "Emotions in the *Phaedo*". In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. (2001) (eds.), p. 275-286.

HACKFORTH, R. (1945). *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge, CUP.

HAVLICEK, A.; KARFIK, F. (eds.) (2001). *Plato's Phaedo, Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, Prague, Oikoumene, p. 193-207.

KAHN, C. H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, CUP.

archai 

n. 16, jan.-apr. 2016

Beatriz Bossi, 'La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (Notas al *Fedón*)', p. 147-182

LONG, A. (2010). *Plato. Meno and Phaedo*. Translation (introduction by D. Sedley). New York, Cambridge, CUP.

NIGHTINGALE, A. W (1995). *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge, CUP.

NUSSBAUM, M. (1986). *The Fragility of Goodness*. Cambridge, CUP.

REALE, G. (2001). "Temi di fondo. Struttura e concetti-chiave del *Fedone*". In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. (eds.) (2001), p. 9-32.

ROWE, C. (1993). *Plato: Phaedo*. Introduction, translation and notes. Cambridge, CUP.

\_(2001). "The Concept of Philosophy (*philosophia*) in Plato's *Phaedo*". In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. (eds.) (2001), p. 34-47.

VIGO, A. (2009). *Platón. Fedón*, Introducción, traducción y notas. Buenos Aires, Colihue Clásica.

SEDLEY, D. (1995). The *Dramatis Personae* of Plato's *Phaedo*. In: SMILEY, T. (ed.) *Philosophical Dialogues: Plato, Hume, Wittgenstein*, Proceedings of the British Academy 85. Oxford, p. 3-26.

Entregado en Junio y aceptado para publicación en Septiembre,  
2015.