



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

Casadesús Bordoy, Francesc
LIBERAR EL ALMA DEL CUERPO#PRISIÓN: LA FUNCIÓN DE LA VERDADERA FILOSOFÍA 1
Revista Archai, núm. 17, 2016, Mayo-, pp. 173-197
Universidade de Brasília
Brasil

DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_17_8

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586162800010>

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

UNAM
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

LIBERAR EL ALMA DEL CUERPO-PRISIÓN: LA FUNCIÓN DE LA VERDADERA FILOSOFÍA¹

TO FREE THE SOUL FROM THE
BODY-PRISON: THE FUNCTION OF TRUE
PHILOSOPHY

CASADESÚS BORDOY, E. (2016). Liberar el alma del cuerpo-
prisión: la función de la verdadera filosofía. *Archai*, n. 17, may-aug.,
p. 173-197.

DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_17_8

RESUMEN: Platón presenta a Sócrates, en las últimas horas en el calabozo antes de enfrentarse con la muerte, como un conocedor de los entresijos del Más Allá. Para ello recurre a utilizar terminología mística, de procedencia órfico-pitagórica de la que él mismo se presenta como un gran conocedor o, incluso, un iniciado. Sin embargo, como es habitual en muchos de sus diálogos, Platón utiliza esa terminología, convenientemente

archai 

n. 17, may-aug. 2016

transformada, en conceptos filosóficos. De este modo, las nociones de inmortalidad del alma y de iniciación son reutilizadas para definir lo que en diversas ocasiones califica de “correcta”, *orthos*, filosofía. En este contexto, Platón cambió la metáfora órfica del cuerpo entendido como tumba del alma, *soma-sema*, por la imagen del cuerpo-prisión. Como se intentará demostrar en esta ponencia, este cambio de metáfora obedece al interés de Platón de rectificar y “mejorar” la imagen órfica de la tumba que, por motivos éticos, epistemológicos y literarios, le parecía insuficiente.

Palabras-clave: Orfismo, pitagorismo, inmortalidad del alma, cuerpo, tumba, prisión.

ABSTRACT: Plato portrays Socrates, in the last hours in his cell before facing death, as an expert in the hidden details of the Afterlife. He achieves this through the use of mystery terminology, of Orphic-Pythagorean origin, even presenting himself as highly knowledgeable or, even, as an initiate in this domain. However, as usual in many of his dialogues, Plato conveniently transformed this terminology into philosophical concepts. Thus, the notions of the soul's immortality and initiation are used to define what, on diverse occasions, he calls “correct”, *orthos*, philosophy. In this context, Plato changed the Orphic metaphor of the body understood as the soul's tomb, *soma-sema*, for the image of the body-prison. As I will attempt to show in this paper, this transformation in the metaphor owes to Plato's interest in rectifying and “improving” the Orphic image of the tomb which, for ethical, epistemological and literary reasons, seemed insufficient to him.

Keywords: Orphism, Pythagoreanism, immortality of the soul, body, tomb, prison.

El *Fedón* es el diálogo en el que de una manera más clara y evidente se puede analizar el método utilizado por Platón para incorporar elementos de procedencia órfico-pitagórica y transponerlos en el nuevo marco de su propio pensamiento. En efecto, la emotiva narración de la muerte de Sócrates le ofrecía una oportunidad única para construir su propia concepción sobre una noción decisiva con la que vertebró su propia filosofía: la inmortalidad del alma. La tranquilidad y entereza que muestra Sócrates ante sus amigos y compañeros, algunos de ellos, como Jantipa, su mujer, expulsada del calabozo, incapaz de retener el llanto ante su muerte inminente, se debe a su convicción de que el alma es inmortal. Por este motivo, Sócrates se presenta como un iniciado que, por su dedicación a la filosofía, ha conseguido purificar su alma convenientemente, hecho que, a su vez, comporta que, al ser la muerte tan solo un tránsito, se liberará para siempre del ciclo de las reencarnaciones y conseguirá así vivir, libre del cuerpo, eternamente entre los dioses.

En este contexto, llama la atención que Platón presente a Sócrates como alguien muy familiarizado con los principios de la doctrina órfico-pitagórica. La seguridad y conocimiento con que los expone, ante la incredulidad y perplejidad de sus amigos, refuerza su imagen de ser un personaje extraño e, incluso, revolucionario. Es más, su confianza en la defensa de estas ideas, así como la consecuente serenidad con la que Sócrates afrontó el momento crítico de su muerte lo han erigido a lo largo de la historia en un personaje excepcional y modelo a seguir. A esta admiración contribuye de manera decisiva la exposición dialéctica del propio Sócrates que, a partir de los presupuestos órfico-pitagóricos que no tuvo inconveniente

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, 'Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía', p. 173-197

en divulgar, fue desgranando, uno tras otro, los argumentos, pruebas y demostraciones de que el alma es, en verdad, inmortal.

En efecto, desde el comienzo del diálogo, para que no hubiera ninguna duda de cuáles eran sus intenciones, Platón dejó claro cuál es el punto de partida de las teorías expuestas por Sócrates: el denominado orfismo-pitagorismo². Así, en primer lugar, contra lo que es habitual en sus diálogos al referirse a los pitagóricos, a quienes suele aludir de manera velada, Platón mencionó por su nombre a Filolao, del que Cebes y Simias, habían sido oyentes (Pl. *Phd.* 61e), para recordar que cometer suicidio no es una vía de escape lícita. Esta mención inicial tenía por objetivo situar el diálogo en un contexto muy definido y preparar, al mismo tiempo, una de las líneas argumentales del diálogo: las almas se encuentran encerradas en el cuerpo, como en una prisión, pero no les es lícito romper ese encierro por la vía rápida del suicidio. Del mismo modo que a un preso no le está permitido huir de la prisión, un alma no puede evadirse del cuerpo forzando su muerte. Como se recordará en el diálogo, las almas están encerradas en el cuerpo como pago de una pena por los males cometidos en sus anteriores vidas, por lo que deben cumplir enteramente el castigo al que han sido condenadas. Para reafirmar la prohibición del suicidio, Sócrates, en su voluntad de identificar de manera explícita el origen de estas ideas, alude a la doctrina órfica, expresada en secreto, ἐν ἀπορρήτοις, de que

ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, (...) τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι.

los hombres estamos en una cárcel, φρουρά, y uno no debe liberarse ni escaparse de ella, (...) los dioses cuidan de nosotros y nosotros somos una posesión de los dioses (Pl. *Phd.* 62b).

De este modo, con la mención a Filolao y la posterior alusión a la doctrina órfica, Platón muestra los dos pilares, órficos y pitagóricos, en que se fundamentan las ideas que van a ser desarrolladas a lo largo del diálogo. Sin embargo, toda la argumentación posterior es un intento de adaptar esos principios básicos a su propia concepción filosófica mediante la continua mezcla de esos principios doctrinales con otros ingredientes de su cosecha. Por este motivo, y para justificar la estrategia expositiva que se dispone a realizar a lo largo del diálogo, Sócrates subraya la conveniencia, para quien va emigrar hacia el Más Allá, de examinar el asunto con atención y “relatar mitos acerca del viaje a ese lugar” (Pl. *Phd.* 61e). Con esta afirmación, Sócrates, reconocía que se disponía a combinar la argumentación filosófica con la exposición mítica para conseguir demostrar la inmortalidad del alma y las consecuencias que de esa noción se derivan³.

Para ejemplificar cómo Platón llevó a cabo esta transformación nos ceñiremos a analizar varias cuestiones de notable relevancia. En primer lugar, comprobaremos cómo Platón, a partir de la originaria concepción órfica del cuerpo como la tumba del alma, supo sacar provecho de la metáfora del cuerpo como prisión; en segundo, observaremos cómo, a partir de las prácticas rituales de purificación, Platón construyó una nueva noción de filosofía, que calificó de “correcta” y “verdadera”, como única vía para purificar la almas de la contaminación del cuerpo y sacarlas

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, ‘Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía’, p. 173-197

de la ignorancia en la que se encuentran sumergidas; por último, constataremos cómo Sócrates se presentó como un conocedor e iniciado en los misterios órfico-pitagóricos que, transformados en esa nueva filosofía, no solo no tuvo reparos en divulgar, sino que incluso los asumió como propios.

LA ANALOGÍA DEL CUERPO-PRISIÓN

Como acabamos de señalar, un ejemplo muy ilustrativo del método de la transposición se encuentra en la analogía del cuerpo-prisión a la que Platón recurrió en diversas ocasiones en el diálogo para explicar cuál es la trágica situación en que se encuentran las almas durante su paso por este mundo. Sin embargo, gracias al pasaje del *Crátilo* 400c, sabemos por el propio Platón que los seguidores de Orfeo habían concebido el cuerpo como una tumba del alma, “como si esta estuviera enterrada en el momento presente”, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι, teoría conocida como *soma-sema*. Como ha demostrado Bernabé convincentemente⁴, Platón en ese pasaje clave para la comprensión de su estrategia, modificó la explicación etimológica de la palabra σῶμα para hacerla derivar del verbo σώιζω, “salvaguardar”, y, consecuentemente con esa etimología, cambió la imagen de la tumba, σῆμα, por la de una prisión, δεσμωτήριον⁵.

A pesar de que la rectificación platónica obedece a una estrategia deliberada de Platón, la mayoría de estudiosos que han analizado la cuestión han tendido a tratar como sinónimas las analogías del cuerpo-tumba y la del cuerpo prisión⁶. La lectura del *Fedón* sugiere la posibilidad de que a Platón le interesó⁷, por diversos motivos filosóficos, éticos, epistemológicos,

jurídicos y literarios, transformar en prisión la imagen órfica del cuerpo como tumba para el alma. Sosteniendo, como ha argumentado Bernabé para explicar ese cambio, que la imagen de la prisión se le antojaba a Platón “menos cruda” que la órfica de la tumba⁸, como intentaremos demostrar a continuación, resulta insuficiente para entender los motivos que debieron de inducir a Platón a realizarlo.

En cualquier caso, existen algunos indicios de que Platón pudo haber forzado el cambio de conceptos. Así, en el pasaje del *Fedón* 62b que acabamos de mencionar, Platón afirma que “los hombres estamos en una prisión”, ἐν τινὶ φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι, en lugar de utilizar la palabra “almas”⁹, ψυχαί, como cabría esperar por el contexto. Esta confusión o lapsus demostraría que Platón pensaba en cárceles reales y no metafóricas al substituir la imagen. En segundo lugar, llama la atención las diferentes palabras que Platón utilizó en el *Fedón* para referirse a la cárcel: φρουρά (62b)¹⁰, εἰργμός (82e), δεσμωτήριον (114c). Esta variedad demostraría que no existía una fórmula fija, como sucedía con la palabra *sema* en el orfismo, y que Platón hizo uso de ellas con total libertad y en función de sus necesidades expresivas¹¹.

a) *El cambio de la metáfora de la tumba por la de la prisión. Motivos éticos y epistemológicos*

En el contexto de la argumentación del *Fedón*, no parece una casualidad que el propio Filolao, mencionado como argumento de autoridad al inicio de la exposición, hubiera atribuido a unos “antiguos teólogos y adivinos” la teoría de que el alma está enterrada en una tumba, porque el alma debe pagar un castigo:

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, ‘Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía’, p. 173-197

μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὥς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπτα,

Lo testimonian también los antiguos teólogos y adivinos: que, en cumplimiento de cierto castigo, el alma está uncida al cuerpo y está encerrada en él como en una tumba¹².

Este testimonio, a pesar de haber sido muy discutido por los estudiosos¹³, confirma que la noción del cuerpo como tumba circuló desde antiguo en círculos órficos que, a su vez, relacionaron ese horrendo castigo con el cumplimiento de una pena. Precisamente el concepto jurídico de “pagar un castigo”, *diken didonai*, debió de animar, de entrada, a Platón a cambiar la metáfora de la tumba por la imagen de una cárcel.

El propio Platón lo da a entender con claridad cuando, en el mencionado pasaje del *Crátilo*, justo antes de explicar que el cuerpo es una especie de recinto, *peribolon*, semejante a una cárcel, recuerda que, según los órficos, el “alma paga un castigo por lo que debe pagarlo”. Platón sugería así de modo sutil que era mucho más consecuente y concorde con las leyes proponer el pago de un castigo en una prisión que en una tumba. De hecho, Platón también aprovechó en el *Fedón* la terminología penal para explicar el motivo por el cual las almas se encuentran encadenadas al cuerpo, como si fueran reos malvados que expían sus malas acciones en la cárcel. De esta manera, readaptó la doctrina órfico-pitagórica a sus propios intereses éticos y epistemológicos, al sostener que las almas que no se han liberado en estado de pureza, αἱ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι, no son buenas, sino malas y

por ello “están obligadas a vagar errantes en pago de su anterior y mala crianza” hasta que de nuevo son encadenadas a un cuerpo. Y este nuevo encadenamiento corporal se produce en función del tipo de carácter que habían tenido en su vida anterior¹⁴.

Asimismo, la imagen de la prisión resulta mucho más adecuada y coherente por el hecho de que, como se especifica al final del diálogo, son unos jueces los encargados de juzgar los destinos de las almas. Ellos son quienes juzgan a los que “han vivido bien y piadosamente y los que no”. Los que han vivido moderadamente son enviados hacia el Aqueronte y al llegar a la laguna habitan allí “purificándose y pagando las penas de sus delitos”. En cambio, los grandes criminales, como los que cometieron enormes sacrilegios y asesinatos, son enviados al Tártaro. Por su parte, los que han cometido crímenes menos execrables, tras un año en el Tártaro, tienen la oportunidad de redimirse si son perdonados por aquellos a quienes injuriaron. Llegado a este punto, Platón resalta que los que vivieron santamente se liberan de acudir a estas regiones subterráneas y “apartándose de ellas como de cárceles” ascienden a la superficie de la tierra. De estos, “los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía”, viven para siempre despojados de sus cuerpos en las moradas divinas¹⁵.

De este modo, queda claro que, en el pensamiento de Platón la reencarnación se entiende como un castigo penal impuesto por unos jueces y que debe cumplirse, como un reo, en la cárcel que el cuerpo representa. Como ha afirmado Bernabé (2011, p. 160), “la figura de los jueces es recurrente en Platón”, una pieza clave en la que sustentar todo su entramado

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, ‘Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía’, p. 173-197

escatológico y sin la cual no tendría sentido su concepción ética y epistemológica del ciclo de las almas¹⁶, pues tal como se lee en la carta VII,

hay que creer, en verdad y siempre, en los antiguos y sagrados relatos que nos dicen que el alma es inmortal, que será juzgada y que expiará los más grandes castigos cuando se separe del cuerpo (Pl. *Ep.* 7. 335a).

Así pues, dada la reiteración en la existencia de juicios, con sus correspondientes castigos para los delincuentes y malvados, la metáfora del cuerpo-prisión resultaba para Platón mucho más adecuada, al tiempo que realizaba la pureza e inocencia de los filósofos, los únicos a quienes, al morir, les resulta posible liberarse para siempre del encierro corporal. Esta concepción punitiva y correctora del castigo coincide con la que Platón había manifestado en otros pasajes en los que llega a comparar la función punitiva de los jueces con la función curativa de la medicina¹⁷.

Platón se inspiró en la radical oposición entre el cuerpo y el alma que había establecido el orfismo. Sin embargo, la identificación del cuerpo con una tumba le resultaba filosóficamente improductiva porque esta metáfora impedía que el alma tuviera ningún contacto con el entorno. Lo que contiene una tumba es un cadáver insensible, sumido bajo tierra en la más absoluta oscuridad e incapacitado para tener ninguna relación con el mundo circundante. La imagen de la tumba era consecuente con la creencia órfica de que la vida es muerte, porque vivir es, en realidad, morir tal como se afirma explícitamente en el *Gorgias*:

τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα.

Quién sabe si vivir es morir y morir es vivir¹⁸. Y nosotros en realidad quizá estamos muertos: al menos yo lo he oído a algunos de los sabios que nosotros estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una tumba (Pl. *Grg.* 493a).

Sin embargo, esta paradójica situación comportaba una flagrante contradicción que Platón sintió la necesidad de resolver. En efecto, al ser el alma inmortal, resultaba muy chocante presentarla en su vida terrenal como un cadáver, porque el alma sigue viva, aunque sometida a la tiranía del cuerpo. De hecho, para Platón, la tajante división entre cuerpo y alma determina dos concepciones opuestas en el modo de conocer y vivir. El alma, por su condición de inmortal y divina, aspira a conseguir el mayor grado de conocimiento. El cuerpo impone sus deseos y pasiones que arrastran al alma hacia una vida mortal y miserable. El cuerpo, asimismo, obliga al alma a filtrar sus percepciones a través de los sentidos que la engañan. La imagen de la tumba resultaba excesivamente claustrofóbica porque hundía el alma en la profundidad de la tierra y la dejaba apartada e incomunicada del mundo exterior.

En cambio, la imagen de la prisión resulta más acorde con la concepción ética y epistemológica de Platón, pues permite explicar que el alma, como si se tratara de un prisionero, está sometida al régimen carcelario que le impone el cuerpo y está obligada a

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, 'Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía', p. 173-197

Francesc Casadesús
Bordoy, 'Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdade-
ra filosofía', p. 173-197

observar el mundo a través de la prisión en la que se encuentra encadenada. La imagen del cuerpo-prisión permite, en definitiva, resaltar con mayor viveza la función liberadora de la filosofía, que, como se repite con machacona insistencia en el *Fedón*, tiene por objetivo redimir al alma de su encierro. De haber mantenido Platón la metáfora del *soma-sema*, la función liberadora de la filosofía hubiera perdido fuerza, pues resultaría incongruente liberar el alma de una tumba, como si se tratase de un cadáver. La imagen de la tumba resultaba desafortunada porque lo que esta contiene es un cuerpo muerto en estado de putrefacción y desintegración, con el que en ningún caso Platón podía equiparar el alma. El siguiente pasaje del *Fedón* confirma que, en efecto, la imagen de la prisión le resultaba a Platón filosóficamente mucho más provechosa:

γινώσκουσι γάρ, ἢ δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην (...) γινώσκουσιν οἱ φιλομαθεῖς ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἡ φιλοσοφία ἔχουσιν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ, ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἢ διὰ τῶν ὁμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἢ διὰ τῶν ὥτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων

Conocen los amantes del saber que cuando la filosofía se apodera de su alma está sencillamente encadenada y apresada en el cuerpo y obligada a examinar la realidad a través de este como a través de una prisión, εἰργμός, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una completa ignorancia y observando que lo terrible de la prisión es a causa del deseo (...). Conocen entonces los amantes del

saber que, al apoderarse la filosofía de su alma, la anima suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos... (Pl. *Phd.* 82e-83a)

El alma, como un prisionero en una celda, está encerrada y encadenada, por lo que está obligada a hacer todo lo que el cuerpo le exige en forma de deseos y pasiones. Asimismo, se ve forzada a contemplar el mundo de manera muy limitada y engañosa, a través de los sentidos, como los reos a través de las rejas. El mito de la caverna, en donde uno de los prisioneros se libera de sus cadenas para salir del calabozo que representa el fondo de la cueva, es un excelente ejemplo gráfico de cómo puede producirse esta liberación. Para Platón, el único medio para liberar el alma del cuerpo-prisión consiste en que la filosofía acuda en su ayuda y le haga adquirir consciencia, mediante la adquisición de conocimiento, de su condición de prisionera, como requisito previo para que pueda concentrarse en conseguir su liberación.

b) *El cambio de la metáfora de la tumba por la de la prisión. Motivos literarios*

Al margen de los motivos éticos, epistemológicos y jurídicos que indujeron a Platón a preferir la metáfora de la cárcel y a abandonar la de la tumba, la lectura del *Fedón* sugiere un cierto paralelismo entre la imagen del alma encerrada en el cuerpo-prisión y la situación del propio Sócrates. En efecto, Sócrates se encuentra encadenado y encerrado en la cárcel del mismo modo que el alma en un cuerpo: a la espera de que la muerte lo libere de la prisión. En este contexto, al inicio del

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, 'Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía', p. 173-197

diálogo se describe una escena que, al hilo de nuestra argumentación, adquiere un gran valor simbólico: Platón informa de que los Once desencadenaron a Sócrates de los grilletes para comunicarle que ese mismo día moriría. Tras enviar a la apenada Jantipa a casa, Sócrates, sentándose en la cama, flexionó la pierna y se la frotó con la mano al mismo tiempo que manifestaba el placer que sentía de sentirse liberado de las cadenas. Su reflexión sobre el contraste entre el placer y el dolor parece premonitoria: “como lo que me ha sucedido a mí. Después de que a causa de los grilletes estuvo en mi pierna el dolor, ya parece que llega acompañándolo el placer” (Pl. *Phd.* 60c). Afirmación que, dado el paralelismo con el alma encadenada en el cuerpo-prisión, sugiere que el acto de los Once de desencadenar a Sócrates el mismo día de su muerte, anticipa su liberación para adquirir, liberado del cuerpo, una placentera vida en el Más Allá mucho más gozosa y feliz.

Así pues, Sócrates, injustamente encarcelado, representa al alma encerrada en el cuerpo-prisión que, gracias a su dedicación a la filosofía, está a punto de conseguir su liberación definitiva. De hecho, Platón forzó en el *Fedón* una extraordinaria paradoja: el acto de beber la cicuta liberaría a Sócrates tanto del cuerpo como de la cárcel, mientras que las almas de sus compañeros se verían obligadas a continuar encerradas en sus cuerpos-prisión. Sócrates, en cambio, al considerarse suficientemente purificado, acepta su destino y su tránsito al Hades, mientras aconseja a sus compañeros que aguarden el momento de su liberación y sigan su ejemplo de dedicación a la filosofía (Pl. *Phd.* 115a-b). Es por este motivo que habría agradecido irónicamente a Asclepio, el dios de la medicina, que se

le obligara a ingerir un veneno que liberaría su alma de la doble prisión en la que se encontraba¹⁹. Si Sócrates hubiera aceptado la propuesta de Critón y hubiera huido de la cárcel habría anulado, paradójicamente, la única escapatoria que realmente tenía: la muerte liberadora de un alma consagrada durante toda su vida a la filosofía. La evasión, en definitiva, hubiera representado para Sócrates el suicidio que, según Filolao, los hombres no pueden en ningún caso cometer. En cambio, la muerte forzada abría a su alma la puerta de salida del cuerpo y de la prisión.

SÓCRATES O LA VERDADERA Y CORRECTA INICIACIÓN FILOSÓFICA

Durante todo el diálogo Sócrates se presenta como un poseedor de conocimientos que sus compañeros se muestran incapaces de comprender. Así, sorprendentemente, Simias y Cebes, a pesar de haber convivido con Filolao, reconocen a Sócrates que no poseían un conocimiento claro, *saphes*, de lo que este decía. Al mismo tiempo, el propio Sócrates les advertía de que la creencia en que el alma está encerrada en una prisión y no debe huir de ella es algo difícil de comprender, οὐ ῥᾶδιος διιδεῖν. Asimismo, la noción de inmortalidad del alma se presenta a lo largo del diálogo como una idea novedosa, casi revolucionaria, que chocaba con la creencia arcaica de que, al morir, perdía toda consistencia. En este sentido resulta muy significativa la respuesta de Cebes, el cual ante la declaración socrática de la inmortalidad del alma, contrapone la creencia arcaica de que al separarse del cuerpo se desvanece como el humo. Para Cebes la creencia en la inmortalidad del alma “produce mucha desconfianza a los hombres” por lo que su aceptación exigía “muchas persuasiones”.

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, 'Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía', p. 173-197

y fe”²⁰. Todas estas manifestaciones de desconocimiento e incredulidad tienen por objetivo realzar la novedad de las palabras de Sócrates que, paradójicamente, las atribuye a un “antiguo relato”, *palaaios logos*, del que se presenta como portavoz (Pl. *Phd.* 70c-d). En efecto, el fuerte contraste que provoca que las teorías sobre la inmortalidad del alma resulten desconocidas y novedosas a los interlocutores de Sócrates, cuando este, en cambio, proclama que están contenidas en un *palaaios logos*, reafirma la posición de Sócrates como poseedor de un saber arcano y secreto que, sin embargo, no tenía ningún inconveniente en revelar. Ese contraste es aún mayor a causa del secretismo que envolvía la escuela pitagórica y los ambientes místicos órficos cuyas doctrinas Sócrates habría sido el primero en divulgar. Es más, Sócrates, lejos de conformarse en ser un transmisor de la doctrina órfico-pitagórica, llega a reconocer que la asumía como propia en un pasaje del *Fedón* que, por su interés, debe ser analizado con un cierto detalle ya que, en nuestra opinión, contiene una de las claves para la interpretación del diálogo:

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὥς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, “ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι.” οὗτοι δ’ εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς. ὧν δὴ καὶ ἐγὼ κατὰ γὰρ τὸ δυνατόν οὐδὲν ἀπέλιπον ἐν τῷ βίῳ ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ προυθυμήθην γενέσθαι· εἰ δ’ ὀρθῶς προυθυμήθην καὶ τι ἠνύσαμεν, ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφὲς εἰσόμεθα, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, ὀλίγον ὕστερον, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ.

Puede ser que quienes nos instituyeron las iniciaciones no sean unos simples, sino que en realidad desde antiguo de manera enigmática proclaman que quien llega al Hades impuro y no iniciado yacerá en el fango, pero el que llega purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Pues como afirman los de las iniciaciones, “muchos son los portadores del tirso, pero pocos los bacantes”. Y estos, en mi opinión, no son otros que los que han filosofado correctamente. Por llegar a ser uno de ellos, en lo posible, no he descuidado nada en la vida, sino que lo he intentado de cualquier manera. Si lo he intentado correctamente y conseguido algo, al llegar allí, dentro de poco, lo sabremos claramente, según me parece (Pl. *Phd.* 69c-d).

Obsérvese que Sócrates atribuye “a los que instituyeron las iniciaciones” la distinción básica de que a quien no se ha iniciado le aguarda en el Hades el castigo de revolcarse en el fango, mientras que el purificado e iniciado irá a convivir con los dioses, en lo que sin duda vuelve a ser una alusión directa a la doctrina órfica²¹. De hecho, llama la atención que Sócrates calificase a quienes mantenían estas ideas como aquellos que “han filosofado correctamente”, πεφιλοσοφηκότες ὁρθῶς. Pero lo más sorprendente, si cabe, es que el propio Sócrates confiese que él se ha dedicado toda su vida, ἐν τῷ βίῳ, y por todos los medios, παντὶ τρόπῳ, a seguir esos principios y a ser uno de ellos. Tanto es así, que acaba reconociendo que, como cualquier iniciado en los misterios, en el momento clave de la muerte sabrá si él mismo los ha realizado correctamente, ὁρθῶς. En este sentido, cabe entender que la mención a la máxima “muchos son los portadores del tirso, pero pocos los bacos” tiene por objetivo remarcar que él se sentía uno de esos pocos auténticos iniciados y purificados, pues había llevado hasta las últimas consecuencias su preparación iniciática.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, ‘Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía’, p. 173-197

Asimismo, al calificar a esa élite como los únicos que “han filosofado correctamente”, Sócrates estableció una conexión entre los misterios órficos y su propia concepción de la filosofía que merece ser comentada con más extensión en esta ponencia. En efecto, como se verá a continuación, con la expresión “filosofar correctamente”, Sócrates se refería a su nueva manera de entender la filosofía como el resultado de la transposición de los principios órfico-pitagóricos, asumidos, como acabamos de ver, por él mismo, como la vía para liberar definitivamente su alma de la tiranía del cuerpo y recuperar su condición divina en el Más Allá. En este contexto, hay que recordar que este nuevo modo de entender la filosofía, como pretende remarcar la decepción y crítica al pensamiento mecanicista de Anaxágoras expresada por Sócrates, determinó un giro radical respecto a los pensadores anteriores a él.

En cualquier caso, Platón, en el *Fedón*, repitió en diversas ocasiones la expresión “filosofar correctamente” siempre en relación con ideas de origen órfico-pitagórico. De hecho, en la insistencia en el uso de este adverbio, junto con ἀληθῶς, γνησίως y καθαρῶς, algunos estudiosos han visto “resonancias órficas claras”²². El adverbio ὁρθῶς habría sido usado para establecer una distinción entre la “recta” doctrina, la órfica, y todas las demás²³. Sea cual fuere el uso que se pudiera haber hecho en ambientes órficos de este adverbio, resulta evidente que Platón lo utilizó para distinguir la nueva filosofía de Sócrates, de origen órfico-pitagórico, del resto de filosofías que no consideraban ni postulaban la creencia en la inmortalidad del alma e ignoraban las consecuencias

éticas y epistemológicas que esta noción comporta²⁴.
Así Sócrates confiesa que

a mí me parece verosímil que un hombre que en verdad ha dedicado su vida a la filosofía cuando va a morir tiene valor y la buena esperanza de que allá, cuando muera, va a obtener los mayores bienes. Cómo esto es así, Simias y Cebes, yo intentaré explicároslo. Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía, κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας, de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de otra cosa, sino de morir y estar muertos (Pl. *Phd.* 64a-b)

A continuación, Sócrates deja claro que quien es en verdad filósofo, ἀληθῶς φιλόσοφος, (65e) se distingue de los demás hombres porque, consciente de que la muerte no es más que la separación del alma del cuerpo, desprecia todas las pasiones y placeres relacionados con él para concentrarse en ella (Pl. *Phd.* 65d). Y es que solo a los que son auténticamente filósofos, τοῖς γνησίως φιλοσόφοις (66b), les es posible saber algo de manera pura, καθαρῶς τι εἶσεσθαι (66d), porque separados del cuerpo, consiguen contemplar con el alma los objetos reales en sí. Por este motivo, para los amantes de la sabiduría, ἐρασταὶ φρονήσεως, la muerte significa la liberación del cuerpo y la posibilidad de acceder al verdadero conocimiento, pues al que no esté puro no le es lícito captar lo puro, tal como creen los que aman rectamente el saber, τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς (67b). Es por ello que tan solo los que filosofan correctamente, μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, se esfuerzan continuamente en liberar y separar el alma del cuerpo (Pl. *Phd.* 67d). En consecuencia, el que en

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, 'Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía', p. 173-197

verdad es amante del saber, φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῷ ὄντι ἐρῶν (68a), encara gozoso la muerte, pues el que en verdad es filósofo, τῷ ὄντι ἢ φιλόσοφος (68b) está convencido de que tras ella alcanzará el conocimiento en toda su pureza (Pl. *Phd.* 68b). Llegado a este punto, Platón concluye que quien encara la muerte con disgusto e irritación no es “un filósofo, sino algún amigo del cuerpo”, φιλοσώματος así como un amigo de las riquezas, φιλοχρήματος y de los honores, φιλότιμος (Pl. *Phd.* 68d).

En cambio, la característica del alma que ha filosofado correctamente, ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα, es que está apartada, pura, sin arrastar nada del cuerpo, pasando la vida sin comunicarse con él, huyendo de él y concentrada en sí misma. De este modo se ejercita para afrontar la muerte (Pl. *Phd.* 80e). Llegado este momento, Platón apela de nuevo a lo que se dice entre los iniciados, κατὰ τῶν μεμνημένων, que lo propio del alma es dirigirse hacia lo que es semejante a ella, es decir, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio, y vivir apartada de los males humanos, con la intención de pasar el resto del tiempo en compañía de los dioses (Pl. *Phd.* 81a).

Y es que el acceso al mundo de los dioses no es lícito para nadie que no haya filosofado correctamente y no esté completamente puro, situación que solo le resulta posible al amante del saber. Esto es así, porque, como sabemos, los que son verdaderamente filósofos, ὀρθῶς φιλόσοφοι, se apartan de las pasiones del cuerpo, las dominan, y no se entregan a ellas (Pl. *Phd.* 82b-c).

La filosofía posee, en definitiva, la misma función liberadora y catártica que las iniciaciones en la doctrina órfico-pitagórica. Por este motivo, para el verdadero filósofo “haber filosofado correctamente” significa haber dedicado su vida terrenal a la purificación del alma, alejándola del cuerpo en el que está alojada como en una prisión, pues, como afirma Sócrates al final del diálogo, “los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir”.

De este modo, Platón con unos ligeros retoques, como el cambio de la metáfora de la tumba por la de la prisión y la consecuente transformación de los principios doctrinales órficos en una “correcta filosofía”, elaboró en el *Fedón* una nueva y sorprendente manera de entender la actividad filosófica que, encarnada en la figura de Sócrates, acabó adquiriendo una fascinante dimensión universal.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, ‘Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía’, p. 173-197

NOTAS

1 Este trabajo forma parte del proyecto, “Utilización del vocabulario mítico-religioso en la formación de la terminología presocrática” con la referencia FFI2012-32647 financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del gobierno español.

2 Para un análisis pormenorizado sobre la noción de inmortalidad del alma en el orfismo-pitagorismo, vide Casadesús, 2013.

3 La alternancia en el uso del *logos* y el *mythos* es una característica de la exposición platónica sobre el destino que aguarda a las almas en el Más Allá. Sobre esta cuestión vide Casadesús (2013b).

4 Cf. Bernabé (1995; 2011, p. 115ss).

5 “Solidario con la nueva etimología que cambia σῆμα “sepultura”, por σῶμα, “salvamento”, nombre de acción de σῶω, es el cambio de la metáfora órfica de la sepultura por la de “un recinto, a semejanza de una prisión” (BERNABÉ, 2011, p. 133).

6 “Metafore qui esprimono con gradazione diversa lo stesso concetto” (Casadio, 1991, p. 124).

7 Bernabé (2011, p.134s) ofrece un útil resumen de las opiniones de los estudiosos sobre la similitud de las dos analogías.

8 Bernabé (2011, p. 136).

9 Tal como ha observado Bernabé (2011, p. 133).

10 Diversos autores y estudiosos, en lugar de “cárcel”, “prisión”, han propuesto traducir φρουρά, como “puesto de guardia” “bajo custodia”, “vigilancia”. Mantenemos, sin embargo, la traducción de “cárcel”, “prisión” porque, como opina Loraux (1995, p. 156), “there is little doubt that the idea of prison is contained in *phroura*”. Sobre la conveniencia de mantener este significado véase Boyancé (1962).

11 Bernabé (2011, p. 134), siguiendo a Burkert (1972, p. 126 n. 33) ha señalado que, en el caso de la palabra φρουρά, no pudo ser utilizada por los órficos porque “se trata de un término no apropiado para un poema hexamétrico, el vehículo habitual de la poesía órfica”.

12 Philol. 44 B 14 DK.

13 Huffman (1993, p. 404ss.), Cornelli (2011, p. 175ss) ofrece un buen resumen de los argumentos que dudan de la originalidad del fragmento.

14 Pl. *Phd.* 81d-e. Cf. Pl. *Phd.* 113d-114c; R. 620a; *Phdr.* 248d; *Ti.* 91d

15 Pl. *Phd.* 114c. Compárese este pasaje con el del *Fedro* 250c en el que se describe el momento en que las almas alcanzan el momento supremo de las visiones divinas, “cuando estando puros y sin la tumba de esto que, rodeándonos llamamos cuerpo, encadenados como una ostra”.

16 Cf. Pl. *Grg.* 523e.

17 Pl. *Grg.* 478d. Cf. Pl. *Grg.* 477e-480d.

18 Eur. *Polyid.* Fr. 638 Kannicht.

19 Esta sería una más de las múltiples interpretaciones que los estudiosos han ofrecido sobre las últimas palabras de Sócrates, “debemos un gallo a Asclepio”. Para una recopilación de las más de veinte interpretaciones sobre esta expresión, vide Peterson (2003).

20 Pl. *Phd.* 70a-b. Cf. Pl. R. 608d en donde Glaucón muestra la misma extrañeza ante la noción de inmortalidad del alma.

21 Cf. Pl. R. 363d.

22 Bernabé (2011, p. 228).

23 Pardini (1993, p. 61).

24 Dieterich (1893, p. 281 n. 2) supuso que se trataba de un término órfico a partir de la utilización burlesca de este adverbio por parte de Aristófanes en *Aves* 690 y 692 y *Nubes* 250. Sin embargo, a pesar de estos paralelismos creemos como Pardini (1993, p. 62) que “l’attribuzione di ὀρθῶς al vocabolario orfico è inconsistente”, y, sobre todo en el caso de las *Nubes*, podría tratarse de una parodia del uso abusivo de este adverbio por parte del propio Sócrates.

archai ἀρχαί

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, ‘Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía’, p. 173-197

BIBLIOGRAFÍA

BERNABÉ, A. (1995). Una etimología platónica
σῶμα-σῆμα. *Philologus* 139, pp. 204-237.

BERNABÉ, A. (2011). *Platón y el orfismo*. Madrid,
Abada Editores.

BOYANCÉ, P. (1963). Note sur la *phroura* platon-
cienne. *RPh* 37, pp 7-11

BURKERT, W. (1962). *Lore and Science in Ancient
Pythagoreanism*. Cambridge, Mass., Harvard Univer-
sity Press.

CASADESÚS, F. (2013). On the Origin of the
Orphic-Pythagorean Notion of the Immortality of
the Soul. In: CORNELLI, G., MCKIRAHAN, R., MA-
CRIS, C. (eds.). *On Pythagorism*. Berlín/Boston, De
Gruyter, pp. 153-176.

CASADESÚS, F. (2013b). Los relatos escatológi-
cos en Platón: entre el logos y el mito. *Humanitas* 65,
p. 71-86.

CASADIO, G. (1991). La metempsicosi tra Orfeo
e Pitagora. In: BORGEAUD, PH. (ed.). *Orphisme et
Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève, Droz,
p. 119-155.

CORNELLI, G. (2011). *O Pitagorismo como cate-
goria historiográfica*, Coimbra, São Paulo, Annablume
Clássica.

DIETERICH, A. (1893). Ueber eine Szene der
aristophanischen Wolken. *RhM* 48, p. 275-283.

HUFFMAN, C. A. (1993). *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge, Cambridge University Press.

LORAU, N. (1995). *The Experience of Tiresias: The Feminine and the Greek Man*. Princeton, Princeton University Press.

PARDINI, A. (1993). L'Ornitogonia (Ar. Av. 693 sgg.) tra serio e faceto: Premessa letteraria al suo studio storico-religioso. In: MASARACCHIA, A. (ed.). *Orfeo e l'orfismo*. Roma, Agostino.

PETERSON, S. (2003). An Authentically Socratic Conclusion in Plato's *Phaedo*: Socrates' Debt to Asclepius. In: RESHOTKO, N. (ed.). *Desire, Identity, and Existence*. Kelowna, BC, Academic Print. & Pub., p. 33-52.

Entregado en Octubre y aceptado para publicación en
Noviembre, 2015

archai 

n. 17, may-aug. 2016

Francesc Casadesús
Bordoy, 'Liberar el alma
del cuerpo-prisión: la
función de la verdadera
filosofía', p. 173-197