

## LA CONFESSIO PYTHAGORICA DEL FEDÓN: SÓCRATES, EL AMANTE DE LA MUERTE

NEMROD CARRASCO  
*Universitat de Barcelona*

### Resumen

El *Fedón* es la estilización platónica de la figura de Sócrates como un *philosophos* pitagórico. Sin embargo, ¿puede deducirse de ello, como señalan las interpretaciones habituales de este diálogo, que ahí se albergue “el credo de la filosofía platónica”? Hay múltiples argumentos que impiden sostener esta tesis: por un lado, la caracterización pitagórica de Sócrates resulta ajena a las diversas fuentes que nos permiten reconstruir un Sócrates “histórico”; por otro lado, el *Fedón* contradice la actitud general del Sócrates del *Corpus Platonicum*, que no parece ser la de un enemigo del “cuerpo” y sus placeres. En este artículo me propongo defender las siguientes tesis: 1) El *Fedón* y, en particular, el pasaje conocido como “La defensa de Sócrates” (62c9-69e4) constituye el intento preliminar de esbozar algo así como los principios filosófico-religiosos del nuevo socratismo pitagórico; y 2) El diálogo no pretende sugerir ni que el Sócrates histórico sintiera alguna inclinación particular por estos principios ni que el propio Platón sostenga una posición de esa índole.

*Palabras clave:* muerte, alma, éros, cuerpo, phrónesis.

### Abstract

The *Phaedo* is the platonic introduction of Socrates as a Pythagorean philosopher. However, can we infer from it, as indicated by the usual interpretations of this dialogue, “the creed of platonic philosophy”? There are many arguments to state the opposite view: on the one hand, the characterization of a “pythagorean Socrates” is completely foreign to the different sources of a real Socrates; on the other hand, the *Phaedo* is contrary to the general attitude of Socrates’ *Corpus Platonicum*, who doesn’t seem to be an enemy of the body and its pleasures. In this paper, I propose the following theses: 1) The *Phaedo*, in particular, the passage known as “The defense of Socrates” (62c9-69e4), is the preliminary attempt to sketch something as the philosophical and religious principles of the new socratic

---

*Recibido:* 31/07/2012. *Aceptado:* 24/03/2014.

pythagorism; 2) The dialogue doesn't suggest the historic Socrates felt any particular inclination for those principles nor that Plato himself hold that position.

*Keywords:* death, soul, eros, body, phronesis.

## Introducción

Comúnmente se acusa a Platón de que, en el *Fedón*, no tiene en cuenta el valor de *éros*. Al concebir la filosofía como un “aprendizaje para la muerte”, una práctica dirigida al rechazo de todos los placeres del cuerpo, Platón pasaría por alto un aspecto fundamental del *éros* filosófico del *Banquete* y el *Fedro*. La profesora Martha Nussbaum (1986 [1995]), una de las más elocuentes defensoras de esta tesis, escribe:

“En el *Fedón*, los apetitos y pasiones, especialmente los de naturaleza sexual, se consideran guías inadecuadas para la acción. Sólo el intelecto puede dirigir al ser humano hacia lo bueno y lo valioso de manera digno de confianza. Tampoco en la concepción de la vida óptima se otorga valor intrínseco a las actividades relacionadas con pasiones y apetitos. [...] Sin embargo, en el *Fedro* se afirma que la filosofía es una especie de manía o locura, una actividad, no puramente intelectual, sino poseída: el intelecto es conducido por el amor personal y por una ebullición de toda la personalidad generadora de pasiones. Existen algunos tipos de locura que no sólo no son incompatibles con la intelección y la estabilidad, sino que resultan necesarios para éstas en su más alta expresión” (270).

Sócrates tiene mucho que ver con el cuerpo, ese cuerpo de Sileno que oculta al hombre interior y la belleza de su alma, pero que lleva incontestablemente la carga erótica que, en el *Fedro*, va ligada a la *manía* y la búsqueda de la verdadera belleza. Si hemos de hacer caso al Sócrates del *Fedro*, ¿qué necesidad hay de prepararse para la muerte, un estado que se caracteriza, de acuerdo con la primera definición que nos ofrece el *Fedón*, por el hecho de separar el alma del cuerpo (64c2-65a8)? ¿Por qué el filósofo debe enseñar a su alma a deshacerse paso a paso de todas aquellas coacciones del cuerpo que en el *Fedro* y el *Banquete* se vinculan al aprendizaje de la belleza? ¿Hasta qué punto la enseñanza platónica del *Fedón* resulta sustancialmente modificada? Más allá de su posicionamiento teórico, los interrogantes suscitados por Nussbaum apuntan, sin duda, hacia algo que decimos y pensamos sobre el *Fedón*, por muy inseguros que estemos sobre el significado de este diálogo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si en el *Fedón* las pasiones son el lastre del alma, en el *Fedro* Lisias está lastrado por un exceso de *phronesis* y, por lo tanto, es incapaz de comprender las dimensiones cognitivas

En el *Fedro*, la belleza es la única idea que puede arrebatarnos amorosamente más allá de lo sensible. En el *Fedón*, no hay ninguna alusión a la belleza, sino que es algo del orden de lo sublime, el encuentro con la muerte y el deseo de anticiparla, lo que constituye lo más propio de la vida filosófica. La tranquilidad que manifiesta Sócrates ante la cercanía de la muerte prueba que el filósofo en general no siente temor porque es capaz de resistir ante el cuerpo y sus deseos, luchando por lo que es más afín a su ser: el pensamiento que nutre su alma. Sócrates es valiente porque basa toda su vida en una apuesta arriesgada, contraria a lo que la opinión considera apropiado para la mayoría. Y es en torno a esta apuesta y al tipo de vida que lleva consigo que Sócrates es presentado como un *anima naturaliter pythagorica*: el emblema de una vida capaz de librar una guerra encarnizada contra *éros*, símbolo de la atracción corpórea de la ciudad, pero también el portador filosófico de un *lógos* que ha de saber mostrar a sus discípulos, aterrorizados por los efectos de la muerte, la esperanza de una vida bienaventurada en compañía de los dioses<sup>2</sup>.

En consecuencia, una interpretación adecuada del *Fedón* debe considerarlo no como un diálogo que olvida la experiencia sobre *éros*: al contrario, estamos ante un texto platónico que trata precisamente de esta experiencia, de cómo debe ser purgada y trascendida, de por qué los dioses probablemente acudan a salvar a los filósofos, y quizá, también, de por qué la filosofía no puede salvar a la ciudad o, en todo caso, su *lógos* sólo puede salvar a quienes estén dispuestos a vivir de un modo tan sublime como Sócrates. De hecho, es la propia noción de filosofía, una filosofía bastante específica, impregnada de religiosidad, la que se nos muestra como hilo conductor de la primera parte del *Fedón*. La primera aparición de la palabra *philosophos*, referida a Eveno (61b8-d2), tiene la connotación de un hombre a quien le aguarda una existencia feliz después de la muerte. Es esta mención y su connotación asociada a la disposición de morir la que

---

de la pasión amorosa. A partir de esta cuestión, Nussbaum (1986 [1995]: 294ss) recoge y sintetiza la discusión sobre si en el *Fedro* se presenta una concepción del individuo diferente de la que aparece en *La república* y el *Fedón*.

<sup>2</sup> El término “ascetismo” ha sido empleado con frecuencia para caracterizar la visión filosófica específica del *Fedón*. Sin ir más lejos, Gallop (1975: 88) asegura que “en ningún otro diálogo Platón ensalza el ascetismo de un modo tan incondicional”. Esta lectura encuentra su prolongación en autores más recientes como Frede (1999: 173) y Pakaluk (2003: 89-115). Nuestra tarea consistirá precisamente en abrir una posible alternativa a la lectura ascética del *Fedón*.

convierte el fragmento del *Fedón* conocido como la defensa de Sócrates (63e7-69e4) en una representación de la esperanza religiosa de los verdaderos filósofos en una felicidad ultraterrenal.

Sin embargo, ¿hasta qué punto el enfoque platónico sobre la filosofía se identifica con el Sócrates pitagórico del *Fedón*? Ciertamente, lo que Sócrates dice y hace en este diálogo muestra su conformidad con las convicciones pitagóricas: rinde culto a Apolo, comprende la filosofía como *mousiké* y desea garantizar la transmisión de su *lógos* bebiendo la cicuta. ¿Cabe concluir que Platón es un fiel seguidor de los principales dogmas del pitagorismo filosófico? De entrada, ello supondría, o bien acusar a Platón de no ser consciente de todo lo que ha escrito en otros diálogos, o bien reconocer la evolución de su propio planteamiento en diálogos posteriores donde se revaloriza el papel de *éros* y su relación con la filosofía. No obstante, también cabe la opción de plantearse por qué Platón ha optado en el *Fedón* por estilizar a Sócrates como un *philosophos* pitagórico y, en particular, por qué ha desarrollado una defensa de la filosofía tan plagada de alusiones órfico-pitagóricas. Por supuesto, difícilmente podremos entender el motivo de dicha fundamentación sin comprender primero en qué sentido la apuesta filosófica de Sócrates constituye una aquiescencia a la muerte, qué tipo de pasión mueve al filósofo y de qué modo se contrapone al *éros* de quienes no son filósofos. Debemos estar dispuestos a analizar el significado de esta purificación erótica del Sócrates pitagórico, cuyo esfuerzo consiste precisamente en separar la *psykhé* de la vida del cuerpo, examinar hasta qué punto queda justificada la perspectiva de un destino bienaventurado para el alma filosófica, y, al final, preguntarnos si cabe extraer una lección platónica que se atreva a problematizar las convicciones propias de un pitagorismo religioso.

## 1. El amor puro del *philosophos* pitagórico y su (auto)exclusión de la ciudad

La mayoría de diálogos platónicos son “apologías” de Sócrates, pero sólo el *Fedón* parece presentarse como la verdadera apología de Sócrates: es el diálogo de Sócrates con quienes aspiran algún día a convertirse en *philosophoi*, cuyas objeciones a la inmortalidad del alma puede acarrear en cualquier momento la muerte del *lógos* filosófico. Frente al escenario públi-

co de la *Apología de Sócrates*, el *Fedón* es el portal a través del cual se nos revela, mejor que en ningún otro diálogo, la enseñanza secreta más decisiva de Sócrates. Sin embargo, lo primero que llama la atención del *Fedón* es la manera de hablar de Sócrates: en la *Apología*, Sócrates dice toda la verdad, porque la virtud del orador consiste en decir la verdad (20d4). En efecto, Sócrates no se limita a exponer los hechos —lo que hizo—, sino también a declarar su inocencia ante la ciudad de Atenas: como confía en la justicia de lo que ha hecho, Sócrates está dispuesto a decir toda la verdad. En el *Fedón*, por el contrario, Sócrates elige sus palabras con cierto cuidado, opta por ser “convinciente” (63b4, 69e<sup>3</sup>: *pythanóteros*) y habla del modo más persuasivo posible<sup>3</sup>. Sobre Sócrates recae una doble acusación que le obliga a plantear toda su defensa como si estuviera ante un tribunal (63b1-2). En consecuencia, resulta imperativo que afirme, tanto al comienzo como al final de su apología, que no hablará sino de un modo estrictamente retórico.

Desde luego, la crítica que debe afrontar Sócrates por anticipar su muerte es mucho más seria y comprometedora que la que se plantea en la *Apología*: por un lado, Sócrates es culpable de desatender los lazos que lo mantienen unido a sus amigos pitagóricos (63a4-10); por otro lado, Sócrates parece ignorar su propio bien ya que, privándose del cuidado de los dioses, corre el riesgo de ser castigado por impío (62d3-e7). De modo que ha de ofrecer un *lógos* que explique a sus amigos por qué la vida filosófica no puede tener ninguna otra disposición que desear la muerte, así como las razones por las que preferir este destino a cualquier otro no equivale a abandonar la tutela protectora de los dioses.

La primera frase de la defensa de Sócrates adelanta el punto central de su razonamiento: “un hombre que ha dedicado su vida a la filosofía debe afrontar valientemente la muerte y confiar que recibirá allí los más grandes bienes” (63e9-64a2)<sup>4</sup>. Es la vida como filósofo o, como Sócrates dice, es con arreglo a la filosofía que cabe esperar la mejor de las vidas en el más allá (80d5-81a10, 107c7-d5, 115d2-6). Con esta fórmula, Sócrates da a entender que cualquier hombre que sea filósofo debe albergar esta confianza, aunque no lo afirme explícitamente sino al final de su defensa (69d2-4). Sin embargo, ¿qué razón puede tener el filósofo para confiar en que los dioses

---

<sup>3</sup> Sobre la naturaleza persuasiva de la defensa de Sócrates y la estrategia platónica construida a tal efecto, véase Ebert (2004: 123-161).

<sup>4</sup> Con ligeras variaciones seguimos la traducción del profesor Luis Gil en Platón, *Diálogos. Fedón. Fedro*, Madrid: Alianza, 1998.

serán justos y será recompensado con la mejor de las vidas posibles en el Más Allá? (64a1-2)<sup>5</sup>. Sócrates sabe que viviendo como ha vivido no le cabe esperar ningún mal. Pero, ¿cómo transmitir esta confianza al jurado? El primer paso para la respuesta a la pregunta es una tesis paradójica, de la cual se dice que los demás hombres, los *pólloi*, no se dan cuenta, a saber, la tesis según la cual “los que cultivan rectamente la filosofía no hacen otra cosa que prepararse para la muerte y estar muertos” (64a4-6).

De entrada, la tesis se muestra francamente rebatible: si la disposición atribuida por Sócrates a los filósofos es correcta, no parece que pueda deducirse de semejante actitud la posibilidad de una recompensa divina ultraterrena, ni tan siquiera que pueda haber algo así como una vida después de la muerte. Es más: la afirmación de Sócrates es tan desconcertante que provoca la risa de Simmias. La reacción del interlocutor tebano no aclara si considera como un desatino ridículo o algo respetable que los filósofos aprendan a morir. Lo que está claro es que reacciona de un modo similar a la muchedumbre ateniense, la misma multitud que percibe al filósofo como un moribundo, pero que es incapaz de preguntarse por qué el filósofo ama la muerte por encima de cualquier cosa (64a10-b6) y cuál es el bien que hace que su vida sea realmente meritoria:

“La mayoría de los hombres piensa que la vida no vale nada para quien no encuentra placer en ninguna de estas cosas. Y llegan a creer que prácticamente es como estar muerto, esto de no hacer caso de los placeres que se disfrutaban mediante el cuerpo” (65a4-7).

La opinión de los *pólloi* presenta dos consecuencias destacables: en primer lugar, la mayoría cree que la auténtica vida debe ser intrínsecamente placentera, *ergo* el *philosophos* no parece en absoluto amar la vida<sup>6</sup>; en segundo lugar, dado que el placer es excluido en la vida del *philosophos*,

<sup>5</sup> Dorter (1976: 23-41) se ocupa especialmente de este problema: si los hombres sienten motivos para sentirse protegidos por dioses sabios y justos, ¿por qué Sócrates asimila entonces el mundo de los vivos a una prisión? ¿Por qué suponer que la llegada al Hades reportará una felicidad que no se ha tenido en vida? En el *Fedón*, los hombres se presentan como esclavos de los dioses, que no pueden recurrir al suicidio para evadirse de esta vida, ni creer sólidamente en una vida eterna exenta de terrores.

<sup>6</sup> En el *Gorgias*, Calicles afirma que los filósofos son como niños que todavía no han crecido y adquirido la *andreía* necesaria para hacerse hombres (486a3-d1): ignoran que la mejor vida es la del hombre que deja desarrollar sus pasiones del modo más frenético e insaciable posible, pero que se cuida de tener siempre presentes los medios de satisfacerlas (491e6-492b2). El reproche de Calicles constituye en el fondo una especie de inversión irónica del Sócrates del *Fedón*: la vida de un hombre que no tiene deseos insatisfechos es como la existencia de un cadáver (492e7-493a1).

éste no se puede considerar un hombre como la mayoría o, al menos, alguien que viva entre hombres. Sócrates analiza por separado el desarrollo de ambas cuestiones:

a) La *meleté thánatou* del *philosophos*: Los *pólloi* se desmarcan de los filósofos en la medida en que para éstos cualquier consideración relativa al placer es irrelevante acerca del mejor régimen de vida posible. Pero es entonces —y sólo entonces— cuando Sócrates introduce en su defensa la oposición entre cuerpo y alma. Sócrates debe enseñar a sus discípulos que esta oposición que el filósofo está destinado a vivir anticipa lo que se llevará a cabo en la muerte: *lýsis kai khôrismos*, la desatadura y separación del alma respecto del cuerpo (64c2-8). Es entonces también cuando el *philosophos* está autorizado a evadirse del cuerpo y de sus continuos obstáculos a la efectiva adquisición de conocimiento (65a10-b1) si quiere que su vida se asemeje a la de un alma dotada de pensamiento (*phrónesis*). Es destacable que Sócrates presuponga el empeño del cuerpo por engañar continuamente al alma (65b10-11) y no se tome, en cambio, ni la más mínima molestia en argumentar por qué esto es así. Tampoco necesita hacer una demostración especial que acredite la falibilidad de nuestros sentidos (65b1-4). Y para explicar por qué el *philosophos* debe alejarse del cuerpo como una peligrosa fuente de engaño e impureza no duda en invocar lo que los poetas “no se cansan de repetir” (65b1-2). El caso es que Simmias, incapaz de medir la distancia que separa el *lógos* socrático de este argumento *ad auctoritatem*, está plenamente convencido del carácter fraudulento de nuestros sentidos y no presenta ninguna objeción relevante<sup>7</sup>.

El despiadado cuestionamiento de Sócrates acerca de la verdad de nuestra percepción sensible permite destacar hasta qué punto el cuerpo, más poderoso que cualquier apariencia, interrumpe continuamente la búsqueda de conocimiento: el alma puede pensar mejor cuando no se halla entorpecida por la vista o el oído y se abstiene de asociarse o contactar con el cuerpo (65c11-d2)<sup>8</sup>. Es preciso que el filósofo afronte algo así como una educación de los sentidos al revés y enseñe a su alma a deshacerse paso a paso de

<sup>7</sup> Rowe (1993) lleva razón: “Al argumento le falta rigor; necesitamos algo más que una hipótesis poética para convencernos de la evidencia de que los sentidos siempre nos engañan, como Sócrates aquí deduce” (139-140).

<sup>8</sup> Que esta afirmación constituye una excepcionalidad es algo atestiguado en el propio diálogo y, en particular, en la conversación con Simmias a propósito de la reminiscencia, cuando Sócrates admite sorprendentemente que sólo se puede conocer lo igual a partir de las cosas percibidas iguales (74c7-10, 75a5-8). Ahí la percepción sensible no sólo es una condición necesaria sino suficiente para el conocimiento. En el *Teeteto*, por otro lado,

todas las dimensiones del cuerpo para pensar qué son las cosas en verdad (*dianoethenai*, 65e3-4; *dianoeisthai*, 65e<sup>9</sup>; *diánoia*, 65e8, 66a2). De ahí que la búsqueda del conocimiento se encuentre hábilmente caracterizada por Sócrates con la terminología religiosa de los ritos de purificación (*katharós* 66d8, e5, 67a6, b2 y *kathareúein* 67a5). Todo vale para hacer presente la pureza del alma filosófica, cuya desvinculación del cuerpo debe permitir llegar “puro” (*katharótata*, 65e7) al conocimiento del ser y dar caza a lo que no se puede pensar sino verdaderamente (66a2-3)9.

El objetivo de Sócrates es dirigir la atención de Simmias al hecho de que el cuerpo es el principal factor perturbador de la visión de la verdad (66b3-e2): la alimentación (b8-c1), las enfermedades (c1-2), las propias emociones (c2-4) son condiciones bajo las cuales al hombre le ha sido dada la vida, pero también impedimentos que permiten suponer fácilmente que, incluso en el caso de que alguien conociera la verdad de un modo prácticamente puro (66d3-7), difícilmente podría alcanzar la sabiduría si no es después de la muerte (66d7-e1). Sócrates se ve obligado a distinguir aquí entre la posesión más noble y el mayor bien: aunque la posesión más noble y dichosa sea la sabiduría, la muerte es el mayor bien para el *philósophos*<sup>10</sup>. Ciertamente, la muerte no puede ser el mayor bien en términos absolutos, pues los dioses no necesitan la muerte para ser sabios. Pero la muerte es el mayor bien para el *philósophos* como tal: sólo los dioses son sabios absolutamente y tomar

---

Sócrates reconoce que algunos conceptos comunes como Ser, Identidad o Diferencia sólo se pueden alcanzar mediante el alma, mientras que otros requieren la ayuda de los órganos de los sentidos (185c3-6).

<sup>9</sup> Como señala Ebert (2004, 139-40), puede apreciarse aquí el empleo de todo un complejo metafórico relacionado con la verdad (a la que se debe dar caza) y la virtud (asimilada al camino que el filósofo está obligado a seguir) que confiere a este tramo de la defensa una cierta impresión de solemnidad. Sócrates intensifica algunos recursos estilísticos como el hipérbaton (66c4), separa frases gramaticales habitualmente unidas o modifica expresiones equivalentes (65e9; 66a1). Esto puede observarse en la elección de palabras como *atrapós* (66b4), una expresión prestada de la poesía épica que Platón traspone, en una tradición que se remonta a Hesíodo y Pitágoras, a la vía estrecha de la virtud. Se da la circunstancia de que *atrapós* es un término raro en Platón —hay tan sólo una aparición en *El Político* (258c3). Lo mismo cabe decir del pasado perfecto *sympërphyméne* (66b5: confundido con *sympkýro*), un verbo cuya forma sólo encontramos en dos ocasiones en el *Corpus platonicum* (*Filebo* 15e3, 51a7).

<sup>10</sup> En otros diálogos como el *Fedro*, el *Timeo* o *Las Leyes*, jamás se afirma la superioridad de la vida sobre la muerte: se insinúa incluso que quienes viven en el Hades son los únicos seres realmente felices. ¿Podría haber entonces algún motivo para pensar que la vida filosófica no puede ser equivalente a una vida feliz? Sobre el alcance decisivo de esta contradicción en el *Fedón*, véase Benardete (2000: 277-297).



como modelo a los dioses podría hacerle olvidar que la condición genuina del alma humana es la búsqueda de la sabiduría<sup>11</sup>.

b) *El filósofos no es un hombre cualquiera*: Como hemos visto, el aprendizaje para la muerte traza en su forma más radical la diferencia entre lo humano y lo divino. Sin embargo, el mismo criterio parece evidenciar la tajante oposición entre el filósofo y la ciudad. Sócrates defiende que la vida del *philosophos* es absolutamente preferible a la vida de la ciudad, ya que, si bien el cuerpo impide la mejor posesión para el *philosophos*, es igualmente, de un modo más general, la causa de todos los males políticos. Al identificar explícitamente la guerra (*ares*) y la rebelión (*eris*) con la presencia de *éros* (66c6-8), Sócrates parece sugerir que la vida política no se puede entender sin estar empañada por la naturaleza antagónica del cuerpo (66c8-d1). Su propia declaración sirve para atraer la atención a la conexión, particularmente estrecha, entre *éros*, *ares* y *eris*. La sola comparación de esta serie formal con *La república* deja bien claro que la potencia ilimitada de *éros* es la fuente por excelencia del mal político y, en este sentido, el gran peligro para la justicia en la ciudad ideal: el cuerpo con sus apetitos y pasiones (*éros*) hace sentir a los hombres todo el peso de la guerra y de la división interna, del mismo modo que, en Hesíodo, *Eris*, la más temible de las hijas de Noche, arroja la manzana de la discordia a fin de que Paris escoja a Helena y los mortales se maten entre sí (*ares*).

En *La república*, el *éros* ha de ser dominado si se quiere alcanzar algún tipo de justicia. Pero cuando en el *Fedón* se nos dice que el *philosophos* es justo, por justicia sólo parece entenderse la justicia que es irreconciliable con *éros*: la forma suprema de justicia es prerrogativa de aquellos que, esforzándose por liberarse del cuerpo (67a2-b1), afrontan la muerte con la mayor disposición posible<sup>12</sup>. La purificación, que es la obra del *philosophos*, en la medida en que trata de separarse (*horízzein* 67c6) y desvincularse del cuerpo (*eklouméne* 67d1), se interpreta así como un esfuerzo de concentración,

<sup>11</sup> Como señala Croissant (1932): “Al igual que la ascensión hacia lo bello, la ascensión hacia la verdad es una iniciación. Conviene añadir que la *epopteia* es tanto lo que corona la visión de la belleza como la visión de la verdad. En el *Fedón*, el filósofo también es un amante: un amante de la verdad. Ahora bien, si la comparación de la aprehensión inmediata de la verdad con la *epopteia* no aparece en el *Fedón*, es sin duda porque Platón pretende decir que la filosofía es una iniciación en la que los iniciados no llegan a la *epopteia* sino después de atravesar el umbral de la muerte” (164).

<sup>12</sup> La defensa socrática de la vida filosófica incluye una explicación detallada del coraje y la moderación del *philosophos*, pero omite sorprendentemente cualquier referencia a la justicia (68c5-69a4, 69b1-c3). Según Ahrendorf (1995: 40), el sentido de esta omisión se encuentra en Simmias y Cebes, los interlocutores pitagóricos de Sócrates, que además de sentir

de “recogimiento del alma en sí misma”. En una palabra, el alma debe hacer exactamente aquello que, en el *Peri Diaités*, resulta posible en el estado del sueño, o sea, que se concentre en sí misma o, con mayor precisión, que reencuentre su fuerza vital (*pneuma*), dispersa entre las diversas partes del cuerpo, para poder pensar mejor<sup>13</sup>. La alegoría del recogimiento se convierte en una figura apropiada del pensamiento totalmente presente y en sí mismo completo: una “densificación” del alma cuya nota determinante es la propia armonía de su movimiento, ajena a la amenaza hostil (*ares*) y disgregadora (*eris*) del cuerpo, lo que confiere a la metáfora un significado político fácilmente deducible<sup>14</sup>.

De la ciudad se espera entonces que rechace lo justo y noble, o la sabiduría, a favor del cuerpo; o, dado que la sabiduría es la mejor posesión a la que puede aspirar el hombre, se espera del filósofo una purificación de todo lo que es extraño al alma. Pero lo que esta catarsis supone para la decisión del mejor modo de vida posible contrasta llamativamente con el retrato del filósofo de la *Apología de Sócrates*. En este diálogo, Sócrates identifica la sabiduría con el reconocimiento de la propia ignorancia: se muestra como algo que exhorta o refuta a todo ateniense, y no sólo a quienes se creen sabios, hasta el punto de convertir el mandato délfico en un regalo del dios para la ciudad (31b3). Apolo apremia a Sócrates a confundir la vida filosófica con la *zétesis* y, pese a ponerlo en peligro de muerte, Sócrates mantiene que un hombre no ha de preocuparse de ello, sino de si lo que hace es justo o injusto (28b3-6). En el *Fedón*, por el contrario, asistimos a una suerte

---

una evidente desafección política —han abandonado su ciudad natal y están dispuestos a violar las leyes de Atenas para que Sócrates escape de la prisión—, albergan serias dudas acerca del gobierno de los dioses y de su tutela efectiva de los hombres.

<sup>13</sup> Es suficiente leer el *Peri Diaités* para constatar el aire de familia que recorre los textos de Hipócrates y de Platón. En el *Fedro* (270b1-d8), Sócrates establece un paralelismo entre el conocimiento del alma y del cuerpo y, con una referencia directa a Hipócrates, postula la necesaria visión holística en el tratamiento de la parte. Algo semejante se nos dice en el *Cármides* a propósito de los médicos que siguen a Zalmoxis, una figura mítica que se mueve en el terreno incierto donde se confunden pitagorismo y orfismo (156d4-157a2).

<sup>14</sup> En el *Aeropagítico* de Isócrates, leemos que “el alma de la ciudad no es otra cosa que la politeia, que tiene el mismo poder que el pensamiento dentro del cuerpo: es ella la que delibera sobre el todo, la que conserva todo lo que es bueno y aleja lo que es malo” (14). Esta analogía se puede observar igualmente en Aristóteles, cuando sostiene que la *politeia* es la “vida” de la ciudad (*Política* IV, 11, 3) y que una *pólis* sin virtudes es semejante a un alma desordenada, incapaz de dotarse a sí misma de un carácter. Según Luri (2002: 98), esta identidad entre la *politeia* y el alma de la ciudad tiene un origen pitagórico y el caso más evidente es *La república* de Platón, con su referencia frecuente al cálculo y al número.

de triple inversión: a) no hay distinción entre los amantes de la sabiduría (66b3) y los amantes del conocimiento: el filósofo sale en busca de una sabiduría que no está contaminada por el mal de la ignorancia y, por lo tanto, resulta lo más pura posible (66d7-67b6, 68a7-b7, 69b5-d2, e6-7); b) Sócrates desea convencer a su auditorio pitagórico de la bondad de la vida filosófica, pero no resulta claro en qué consiste su utilidad política ni en qué sentido el filósofo necesita a la ciudad para alcanzar su designio; y c) la tarea de la vida filosófica exige siempre la separación del alma y el cuerpo, un tipo de aprendizaje que, frente al quehacer con los otros de la interrogación socrática, no sólo implica apartarse de los hombres, sino confiar a la justicia de los dioses el fruto de la *meléte thanátou*.

Esta triple inversión no es sólo una bizzarria del Sócrates pitagórico del *Fedón*, imputable a la ambición de un conocimiento puro y desprendido, a su propia aversión hacia el *éros* que conforma el *ethos* constitutivo de la ciudad o a la proyección de la *meléte thanátou* en una dimensión que trasciende lo político. Dicha actitud expresa la creencia compartida de una comunidad, cuyo credo filosófico es subrayado por Platón con el empleo constante de la primera persona del plural<sup>15</sup>. Sócrates no utiliza en ningún momento de la defensa la primera persona del singular: lo que siempre encontramos es un “nosotros”, la disposición compartida por los filósofos de verdad a liberarse del cuerpo como reflejo de su noble separación de la ciudad. Y la clave sobre la que se articula la superioridad de su nobleza consiste, como ha señalado oportunamente Loraux, en arrebatar la virtud sobre la que la ciudad funda la “bella muerte”<sup>16</sup>. En su preparación para la

<sup>15</sup> Los términos *philosophía*, *philósophos* y *philosophéin* presentan en este contexto un sentido netamente pitagórico y su empleo es frecuente en la defensa de Sócrates. Mientras Simmias sólo usa tres veces expresiones relacionadas con esta familia de palabras (64b3, b5, 64e2-3), Sócrates lo hace en dieciséis ocasiones. Por un lado, Sócrates se refiere a aquellos que han dedicado su vida a la filosofía (63e10) o “viven en la filosofía” (68c11-12), lo que permite caracterizar la filosofía como un *ars vivendi* —Pitágoras es el fundador de esta forma específica de vivir, el *bíos pithagorikós* (Pol. 600b). Por otro lado, la alusión a los filósofos se acompaña frecuentemente de adverbios que dan a la palabra un sentido enfático (63e9-10, 64a4-5, 64b9-c1, 64e2-3, 66b2, 67d8, 67e5, 69d2-3); como señala Burnet (1911: 38), esto significa que los *philósophoi* “en el verdadero sentido de la palabra”, son los únicos que tienen derecho a denominarse como tales”, lo cual parece un signo distintivo de la comunidad pitagórica.

<sup>16</sup> Loraux (1990 [2004]):

“Así pues, el filósofo se apropia de la *andreía*, término que designa el valor como virilidad, santo y seña de la ideología de la ciudad. Pero, de un modo más general y más allá del *Menéxeno*, Platón mantiene su combate contra la palabra de

muerte, sólo los que están dispuestos a separar el alma del cuerpo ostentan la verdadera *andreía*, pues si hay algo incluso más profundo que la valentía es el deseo de vivir como filósofo y aceptar la tarea impuesta, esto es, afrontar la muerte para nacer de nuevo en el seno de una comunidad con los dioses.

## 2. Virtud filosófica e iniciación mística

Después de exponer en qué consiste la pasión sublime de los *philosophoi*, Sócrates plantea directamente la delicada pregunta que tiene que surgir en la mente de su audiencia: ¿no sería absurdo que cuando los hombres tienen la posibilidad de alcanzar en la muerte lo que más han anhelado en esta vida se asusten cuando ésta resulta inminente y, sobre todo, los filósofos de verdad, que están enamorados del conocimiento? El interrogante se formula por duplicado bajo la forma de una pregunta retórica relativamente larga (67e7-68a3; 68a3-b4): si los filósofos están convencidos de encontrar la pura sabiduría después de la muerte, ¿no sería absurdo que tuvieran miedo a lo que más les conviene? Es interesante que lo absurdo de ese temor se exprese mediante un condicional que Simmias no vuelve a considerar en su respuesta (68b7). La razón de que los *philosophoi* estén tan serenos, de que no tengan ningún miedo a su destino, es que aman de veras la sabiduría y confían en hallarla en el Hades. Este postulado es el que da su seguridad a los *philosophoi*. En el caso en que fuera verdad —así lo expresa Sócrates— no habría ningún motivo para amedrentarse ante la muerte.

En la defensa de Sócrates todo se dispone para manifestar con reiterada insistencia esta convicción, hasta el punto de partir del signo evidente de

---

inmortalidad cívica a base de ir desposeyendo de manera sistemática la oración fúnebre de sus palabras clave. Podemos poner algunos ejemplos significativos. Al pronunciar su discurso fúnebre, Pericles quería que los atenienses fuesen amantes (*erastai*) de la ciudad [...] En la “bella muerte”, el ciudadano ha dado todo cuanto poseía, su vida, pero —como dice Lisias en su discurso fúnebre— ésta tampoco le pertenecía (*psykhè allotría*). Al rechazar los prestigios que van asociados al cuerpo, el filósofo del *Fedón* los manda a paseo porque resultan extraños (*allogríos*) a su ser, pero le queda lo esencial: el pensamiento que nutre su alma y que realmente le pertenece, y que, además, le acompañará más allá de la muerte. Ahí radica el beneficio incalculable de la estrategia platónica: las palabras son las mismas y, no obstante, la diferencia que separa la gloria de la inmortalidad del alma se ha acentuado para siempre” (305).

que cualquiera que tema la muerte no puede considerarse un *philosophos*, sino un amante de la vida, un *philosómatos*, “alguien que probablemente también resulte amante del dinero, o de honores, o una de estas dos cosas, o las dos a la vez” (68c1-2)<sup>17</sup>. El acento en la *andreía* que caracteriza el argumento de Sócrates sólo parece razonarse de un modo meramente intuitivo: no hay ningún *philosophos* que tenga miedo a morir en el momento crucial de apostar por la inmortalidad del alma, porque, en tal momento, el temor mismo ante la muerte —la falta de coraje para llevar esta apuesta hasta el final— constituiría un ejemplo inequívoco de la falta de convicción en la vida filosófica. Es decir, el miedo a morir, el hecho de que pueda surgir en cualquiera que aspire a vivir filosóficamente, demuestra automáticamente que su posición todavía es externa a la filosofía, que aún experimenta la filosofía como una pasión ajena a su propia vida. Aunque Sócrates sostenga su defensa con toda la fuerza viva de su retórica, lo que confiere autoridad a su idea de que el alma es inmortal es precisamente el coraje con el que acata la sentencia. Más allá de la fuerza de persuasión del *lógos*, la validez de su lección más básica se halla justamente en la *andreía* de su acto.

Simmias coincide fácilmente con la tesis de que los *philosophoi* aceptan valientemente la muerte. Sólo queda un obstáculo: responder a la pregunta sobre si el alma de los *philosophoi* podrá conocer la felicidad en el Hades. Sócrates se ha preparado para el único viaje que debe ser imaginado, pero no parece estar seguro de que vaya a filosofar en el Hades con los mejores y no resulta claro si esta duda puede hacerse extensiva a los méritos contraídos por los *philosophoi* en esta vida. En cualquier caso, los razonamientos que expone ante Simmias parecen implicar que, para obtener la inmortalidad, uno debe ser realmente virtuoso (69b3) y esto no parece posible más que para los *philosophoi*, que tienen la capacidad de distinguir entre la verdadera y la falsa virtud (69b7)<sup>18</sup>. Nada impide que los *pólloi* aspiren a la

<sup>17</sup> Que haya hombres que tienen otros motivos para no temer a la muerte no es contrario a la afirmación de que sólo los filósofos de verdad desean por encima de todo —de manera exclusiva— desligar el alma del cuerpo (67d7-8): la diferencia expuesta por Sócrates es que los filósofos “siempre” (d7) quieren morir, mientras que los casos mencionados anteriormente sólo lo desean en determinadas situaciones, como por ejemplo ante la muerte de un ser querido y la esperanza de reencontrarlo en el Hades. Lo que es evidente es que la falta de temor ante la muerte no es una propiedad exclusiva de los *philosophoi*.

<sup>18</sup> Para demostrar que tan sólo los *philosophoi* tienen derecho a ser llamados *andreioi*, Sócrates se limita a afirmar que el resto de los hombres son valerosos por miedo (68d11-12). Al afrontar la muerte, los hombres más valientes han dado todo cuanto poseían, su vida, pero —como argumenta Sócrates— sólo lo hacen para evitar males mayores (68d8-9). La

virtud, incluso pueden estar dispuestos a sacrificar y rechazar determinados bienes para alcanzar otros en su lugar. El problema es la naturaleza de este rechazo: mientras los ciudadanos pueden llegar a rechazar bienes para procurarse otros de idéntico valor, los filósofos sólo están dispuestos a hacerlo porque obtienen a cambio un bien que está más allá de todo valor<sup>19</sup>:

“Y tal vez, oh Simmias, no sea el recto cambio con respecto a la virtud el trocar placeres por placeres, penas por penas y temor por temor, es decir, cosas mayores por cosas menores, como si se tratara de monedas. En cambio, tal vez sea la única moneda buena, por la cual debe cambiarse todo eso, la sabiduría. Por él y con él quizá se compre y se venda de verdad todo, la valentía, la moderación, la justicia y, en una palabra, la verdadera virtud; con la sabiduría tan sólo, se añadan o no los placeres y los temores y todas las demás cosas de ese tipo. Pero si se cambian entre sí, separadas de la sabiduría, es muy probable que una virtud semejante sea una mera apariencia, una virtud en realidad propia de esclavos y que no tiene nada de sano ni de verdadero. Por el contrario, la verdadera realidad tal vez sea una purificación de todas las cosas de ese tipo, y asimismo la moderación, la justicia, la valentía y la misma sabiduría, un medio de purificación” (69a6-c2).

Para acreditar la verdadera virtud de los *philosophoi*, Sócrates afirma que la búsqueda de sabiduría no es intercambio, sino purificación. La distinción entre una y otra cosa constituye el eje de giro de dos tipos de virtud considerados aquí como términos de una tajante contraposición. La manera más accesible de ilustrar tal contraposición es remitida por Sócrates al siguiente símil: la virtud del ciudadano se modela como una transacción mercantil en la medida en que la renuncia a un bien está compensada con la consecución de otro igual de conmensurable: es el *nómos* de la fungibi-

---

aparente plausibilidad de esta afirmación se debe al hecho de que siempre cabe considerar un mal mayor al de la propia muerte. Sin embargo, ¿por qué la protección de la propia familia —por poner un ejemplo— no debería ser una razón suficiente para considerar la *andreía* de este comportamiento? Por razones idénticas, Sócrates presupone que la *sophrosýne* se produce en el resto de los hombres sólo porque creen que absteniéndose de ciertos bienes podrán disfrutar de otros (68e2-69a4). El problema denunciado por Sócrates es que muchos de los que se consideran *sophrónimos*, en realidad, se contienen a sí mismos por incontinencia: los hay que lo hacen por temor a la desaprobación social de sus actos o al daño que ciertos placeres pueda acarrearles a su estado de salud, lo cual no significa que no estén expuestos a la fuerza de otros placeres ni que se hayan liberado de las pasiones corpóreas en general. Ahora bien, contrariamente a Sócrates, tampoco es evidente que la muerte del *philosophos* pueda considerarse un bien en sí mismo, esto es, que sea una muerte desprovista de todo interés y de toda certeza en una vida futura con los dioses. En cualquier caso, la intención de Sócrates es dirigir la atención de Simmias al hecho de que los *philosophoi* son realmente virtuosos no porque quieran gozar de otros bienes o evitar males mayores, sino porque están dispuestos a alcanzar el bien del conocimiento (*phrónesis*).

<sup>19</sup> Pakaluk (2004: 112).

lidad lo que ahí faculta la relación conmutativa entre los bienes; pero lo que convierte la virtud del ciudadano en una virtud “propia de esclavos” no es la intercambiabilidad sin más, sino pretender que la *phrónesis* puede adquirirse sin conocimiento, o sea, sin el empeño puesto en la búsqueda de la sabiduría. La pureza con la que la virtud se da en los *philosophoi* se deriva, en cambio, de la falta de equivalencia de lo idéntico, del desinterés o hasta la gratuidad que se le reconoce a la *phrónesis*; los *philosophoi* aman la sabiduría y lo hacen con una pasión tan *anómica*, tan exenta de la naturaleza misma de la compensación, que están dispuestos a perderlo todo (su cuerpo, en primera instancia) si con ello pueden seguir aspirando a una virtud tan inconmensurable como la *phrónesis*<sup>20</sup>.

La virtud por la que los *philosophoi* están dispuestos a morir no es, por lo tanto, un superlativo enfático que se limita a encarecer la magnitud de las diferencias entre los bienes comparados. La inconmensurabilidad que introduce la *phrónesis* no debe entenderse como un encarecimiento cuantitativo, sino que se refiere, más bien, a una relación de heteronomía o heterogeneidad cualitativa, equivalente al de quien se encumbra hasta una clase de virtud completamente diferente: la *phrónesis* —no la moderación ni la valentía ni la justicia— no es sólo el más grande de los todos los bienes, sino el único; sólo a través de la presencia de la sabiduría son buenas las demás virtudes. Podría discutirse por qué la única cosa buena es la *phrónesis* y el resto de las virtudes no son necesariamente imprescindibles para conseguirla. Sócrates tampoco parece estar seguro de que la *phrónesis* sea la única moneda verdadera y esa duda afecta al razonamiento que expone ante Simmias, que tiene un carácter más probabilístico que asertórico (69a6; a10; b7 y c2). En cualquier caso, la *phrónesis* parece tener asignado un valor cualitativamente diferenciado y lo que quiere dar a entender con el símil es justamente la presencia de aquel bien que hace posible la intercambiabilidad del resto de virtudes porque resulta ajeno e irreductible al intercambio.

En conclusión, prepararse para la muerte, que es un medio purificador, está vinculado a la búsqueda de la *phrónesis*<sup>21</sup>. Y Sócrates no pretende otra cosa que exhortar a quienes aspiren a vivir filosóficamente a tener buenas

---

<sup>20</sup> Este pasaje muestra ejemplarmente que el carácter moral de un comportamiento puede ser juzgado sin tener en cuenta la contabilidad premio-castigo. No es extraño que Klaus Reich (1935) haya sugerido que la doctrina de Kant sobre el imperativo categórico pudo venir influenciada por una lectura del *Fedón*, a la que podría haber accedido por una traducción y un comentario de Moses Mendelssohn.

<sup>21</sup> En la *Apología de Sócrates*, en una réplica a la pregunta de si Sócrates se avergüenza de haberse embarcado en la misión delfica, Sócrates alude al ejemplo de Aquiles trazando el

esperanzas respecto de la muerte. ¿Por qué debería pasarle algo malo a un hombre que se ha comportado de manera virtuosa después de la muerte? La confianza socrático-pitagórica en una vida compartida con los dioses no sólo no es reivindicada como algo firme y seguro, sino que es presentada explícitamente como una creencia. La estrategia discursiva de Platón se ocupa hábilmente de delimitar el contenido de esta *confessio pythagorica* como una *dóxa* (66b2, 67b4) y, de hecho, la llega a formular de manera superlativa en el enunciado final de la defensa de Sócrates (69d2, por ejemplo d6-7, e1)<sup>22</sup>:

“Igualmente es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres, y que, al contrario, hayan estado en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quien llega profano y sin iniciar al Hades yacerá en el fango, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses. Pues son, al decir de los que presiden las iniciaciones, “muchos los portatirsos, pero pocos los bacantes”. Y éstos, en mi opinión, no son otros que los que se han dedicado a la filosofía en el recto sentido de la palabra. Por llegar yo también a ser uno de ellos omití en lo posible cuanto estuvo de mi parte, a lo largo de mi vida, sino que me afané de todo corazón. Y si mi afán fue el que la cosa merecía y ha tenido éxito, al llegar allí, sabré, si dios quiere, la exacta verdad, dentro de un rato, según creo” (69c3-d6).

Sócrates había aclarado previamente por qué la virtud pura de los filósofos no es equiparable a las virtudes intercambiables de la ciudad: porque

---

siguiente paralelismo: “En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra” (28d6-9). Sócrates permanece en su puesto y afronta la muerte como cualquiera allí donde los comandantes militares lo apostaron; sobre todo, permanece en el puesto donde el dios lo colocó, examinándose a sí mismo y a los demás, sin temor a la muerte o a cualquier otra cosa (28e5-6). Sócrates consagra su vida completa a la *zétésis*, pero ni espera una recompensa eterna por parte de los dioses ni excluye que su ejercicio haga mejor a la ciudad: sólo sabe que se encuentra sometido a un mandato al que no puede renunciar y que sólo puede haber verdadera *zétésis* si se acepta la vergüenza de pasar por ella. El Sócrates de la *Apología* se opone al Sócrates del *Fedón* en que no sabe lo que pasa en el Hades ni si es para el hombre el mayor de los bienes (29a7-b1): tan sólo confía en no encontrarse desamparado por el dios. Por otro lado, la *andreía* filosófica del *Fedón* elude cualquier alusión a la vergüenza, una omisión sorprendente por cuanto constituye un precepto pitagórico esencial en el camino de la virtud. Sobre la relación entre Sócrates y Aquiles, véase Knox (1964: 45-47, 50-52 y 67), West (1979: 152) y, especialmente, Luri (1995: 110-13). A propósito de la importancia de la vergüenza en el “discurso sagrado pitagórico”, véase Mondolfo (1941) y (1955).

<sup>22</sup> En varias ocasiones, Sócrates emplea cautelosamente el condicional “si es verdad” (o formulaciones similares: 64a6-7, 67b7, 68b4-5). En cuanto a las reacciones de Simmias y Cebes, jamás encontramos una aprobación clara y contundente, ni siquiera cuando Sócrates trata de confirmar la tesis según la cual los filósofos están enamorados de la muerte (67d7-10).



comprende que el *éros* filosófico no está situado en el ámbito de la contabilidad y que sólo así es posible iniciarse en el descubrimiento de la *phrónesis*. Esta tesis aparece ahora claramente vinculada con las nociones religiosas procedentes de la *confessio pythagorica* (66b1-67b5): el comportamiento virtuoso del *philosophos* es asimilado a una *teleté*, un ritual purificador (69c1) comparable al de los misterios, cuyo carácter religioso subraya el componente revelador de este conocimiento y anuncia, al mismo tiempo, el peligro de no estar lo suficientemente instruido (*atélestos*) en la llegada al Hades (69c5-7). Que sólo unos cuantos elegidos viven con los dioses es algo que queda subrayado en el contraste cuantitativo entre los que llevan tiros y los inspirados por el dios (69c8-d1). Pero que éstos no sean otros que los verdaderos filósofos, una comunidad que se distingue por no desear otra cosa que la muerte (*teletán*), es algo que sólo cabe concluir conjeturando su ejemplaridad virtuosa y el merecimiento de su investidura iniciática (69d1-7).

El objetivo de Sócrates es simplemente remover las vacilantes convicciones de unos aprendices de filósofo incapaces de imaginar un destino benefactor para su alma y, para ello, no duda en remitirse a un “antiguo discurso” (*palaiòs lógos*) que, como se indica al final de la defensa, se expresa mediante enigmas. Sócrates acude a la prestigiosa autoridad de una tradición para explicar por qué es irrelevante lo que ocurra con el cuerpo una vez que se apuesta por la inmortalidad del alma y se trata de actuar en consecuencia con esta creencia<sup>23</sup>. En definitiva, Sócrates sabe que la verdadera defensa de la filosofía pasa por la comprensión profunda de esta última lección transmitida a sus discípulos. Pero lo que nos ofrece es una enseñanza sumamente enigmática que, como los *lógoi* que conforman la tradición órfica, constituye un enigma incluso para el propio Sócrates. Un enigma pendiente de la justicia de los dioses.

Esta referencia decisiva a los *lógoi* órficos no sólo atribuye a Sócrates un supuesto saber, sino que puntualiza la presunta proximidad entre el Sócrates platónico y el Sócrates pitagórico<sup>24</sup>. La ironía de la defensa reside en

---

<sup>23</sup> Acerca de la reflexión órfico-pitagórica sobre la inmortalidad del alma, véase, entre otros, Detienne (1963: 69-85), Burkert (1972), Parker (1983), Edmonds III (2004), Graf-Johnston (2007), Bernabé-Casadesús (2008, 1053-1078), Bernabé-Jiménez (2008).

<sup>24</sup> Algunos comentaristas como Burnet (1911: lv-lvi, 22, 26, 103, 109), Hackforth (1955: 107, 109), Bluck (1955 [2000]: 34), Gallop (1975: 172, 174, 177), Bostock (1986: 147) y White (1989: 271) sugieren que Sócrates está hablando irónicamente en determinados momentos del diálogo. Pero lo cierto es que en estas lecturas la ironía jamás se examina de

que el *philosophos*, que debería otorgar su total confianza al *lógos* cuando se trata de hablar de la inmortalidad del alma y dejar de lado las creencias supersticiosas y los oscuros conocimientos de las tradiciones iniciáticas, introduce sin embargo una nueva forma de iniciación<sup>25</sup>. La filosofía se funda en una tradición capaz de decir por sí misma la verdad más alta y enigmática, pero que es transmitida en un lenguaje que sólo los verdaderamente iniciados en la nueva fe pitagórica pueden llegar a comprender. No hay ni un sólo argumento que justifique la apuesta por la inmortalidad del alma<sup>26</sup>: en última instancia, lo decisivo es conmover al auditorio tebano, exhortarlo a vivir filosóficamente en el sentido aquí esbozado y cumplir así el cometido de transmitir eficazmente una imagen de la muerte que no signifique la completa renuncia a la esperanza ni ratifique el carácter insensato de la vida filosófica. El problema es que la defensa de Sócrates finalizará con el silencio estremecedor de Simmias y Cebes<sup>27</sup>.

Más que un *lógos*, Sócrates ofrecerá en múltiples pasajes del *Fedón* una especie de *mantra* religioso, una suerte de letanía acentuada con el uso abundante de expresiones rítmicas que conferirán al discurso un componente musical inequívoco. Así como en la tradición mística, el iniciado es premiado por su dedicación al dios, Sócrates probablemente sea recompen-

---

un modo sistemático. Más allá de algunos intentos como en Burger (1984), Loraux (1990 [2004]) o Ebert (2004), se impone la constatación de que el *Fedón* es un diálogo con filtro pitagórico: el último día de la vida de Sócrates nos llega a través del recuerdo de Fedón, de modo que la reconstrucción platónica del filtro pitagórico nos obliga como lectores a una purificación irónica del texto.

<sup>25</sup> Existe una leyenda significativa que transmite Hegel según la cual Sócrates jamás se hizo iniciar en los misterios de Eleusis (contrariamente a todos los que buscaban el saber). Por el contrario, se sabe bien que Pitágoras había mantenido y sustentado el vínculo estrecho entre filosofía e iniciación. De este modo, Sócrates, el *philosophos* ejemplar del *Fedón*, sería paradójicamente el único no iniciado en la revelación de los misterios. Véase W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, París, NRF, 1970, vol. I, p. 74.

<sup>26</sup> En las lecturas del *Fedón* hay, por lo demás, un acuerdo generalizado en que los argumentos de Sócrates para establecer la inmortalidad del alma son fallidos. A título meramente ilustrativo, véase Hackforth (1955: 64-65, 76, 84-86, 157, 163-66, 195-98), Friedländer (1969, 3: 45-49, 54, 57-60, 474), Gallop (1975: 104-113, 134-36, 140-42, 216-22), Dorter (1982: 39-40, 43-44, 74-78, 152-161), Bluck (1982: 18-26) y Bostock (1986: 38-41, 52-59, 116-121, 187-193).

<sup>27</sup> Es mérito de Theodor Ebert el haber señalado esta falta de aprobación expresa (2004: 154). En efecto, tanto la estilización pitagórica de Sócrates como la representación de los interlocutores tebanos como nuevos aspirantes a incorporarse a la fe pitagórica constituyen en realidad un preparativo a la crítica que Platón se propone hacer a determinadas concepciones de los pitagóricos. Las objeciones críticas del propio Simmias y Cebes nos ayudarán a conocer en la segunda mitad del *Fedón* a un Sócrates mucho más dialéctico.

sado por Apolo al exhortar la práctica de la vida filosófica bajo la forma de un discurso cuasi-poético<sup>28</sup>. Así como la obediencia a sus órdenes pone en peligro de muerte al Sócrates de la *Apología*, el Apolo del *Fedón*, que en cambio lo empuja a la poesía, le obligará a exhortar el aprendizaje para la muerte como la cosa más valiosa para el *philosophos*<sup>29</sup>. Después de la ineficacia persuasiva de la defensa, y a fin de calmar las inquietudes persistentes de los discípulos, habrá que impregnar el *lógos* de una musicalidad que los apacigüe y les ayude a participar en la creencia en la inmortalidad del alma<sup>30</sup>. Ésta será la estrategia seguida por Sócrates hasta el final de la primera parte del *Fedón*: si la filosofía es “la música más excelsa” y está en juego nada menos que su lección más decisiva, se impone transmitirla como si se tratara de un encantamiento retórico.

### 3. Consideraciones finales

El carácter altamente sugestivo de los *lógoi* evocados por Sócrates así como el énfasis religioso de su lenguaje han obligado a plantearnos la es-

<sup>28</sup> Boyancé (1937) recuerda oportunamente que en el espíritu del pitagorismo griego filosofar es rendir culto a Apolo. Dodds ha señalado que el culto apolíneo era el límite esencial que distinguía a pitagóricos y órficos (1951: 171), mientras que Burkert (1962: 179ss) considera que sólo Crotona y Metaponte, el lugar de residencia de Pitágoras, se caracterizaban por un culto apolíneo. En el *Fedón*, Sócrates recita un proemio a Apolo y, lo que es más decisivo, explica que su vocación poética procede de un sueño donde el dios le habría ordenado hacer *mousiké* (60d2, 61b2-3). El filósofo no debe tan sólo acoger en sí mismo la claridad que ofrece Apolo y acceder así a una visión purificada; tiene que obedecer al dios, hacer brillar esta claridad y saber proyectarla poéticamente sobre los demás.

<sup>29</sup> Hartle (1996: 73) sostiene que la definición que preside el argumento del *Fedón* es la filosofía entendida como la separación del alma respecto del cuerpo. Sin embargo, la definición que domina la propia acción del diálogo es la que identifica la filosofía con la música más excelsa (61a4): “The two definitions correspond to the two approaches to truth presented in the dialogue, and to the two senses in which the soul is said to be divine (separating from body, ruling the body) [...] But if the definition of philosophy as the greatest music is taken to refer to the singing of charms, to the rule of reason over the spirited part of body, then it seems impossible to distinguish it from rhetoric, from persuasive speech”.

<sup>30</sup> Aunque Platón no lo explicita debidamente, es sumamente tentador sospechar que, así como lo invisible (*aide*: 80d6) está conectado con el reino del Hades (*aídou*) y éste último a su vez está conectado con la ausencia de placer (*aedès*), nada impide eventualmente seguir este juego asociativo con el buen cantar (*aídein*) con el que Sócrates trata de aplacar el miedo infantil de sus discípulos frente a la muerte: “Pues bien —habla Sócrates refiriéndose al niño aterrizado que todos llevamos dentro— preciso es cantarle ensalmos cada día, hasta que le hayáis curado por completo” (77e8-9).

trategia de Platón en este pasaje del *Fedón*. No hay necesidad de hacer un largo estudio sobre la defensa de Sócrates para adivinar que se trata de un discurso situado en el horizonte de la *pístis*, determinado tanto por el auditorio como por aquello que debe ser juzgado y, coherentemente con ello, relacionado con los *endoxa* o premisas probables en ese contexto oratorio. De ahí que el Sócrates pitagórico escoja las probabilidades que articulen su discurso a partir de las que sabe que son las creencias de su auditorio. Que toda la defensa se formule con los atributos propios de una composición retórica es un primer indicio de que Platón no desea exponer una doctrina filosófica propia. Dado que Sócrates prefiere anteponer la eficacia persuasiva de su *lógos* a la verdad filosófica resulta perfectamente congruente la circunstancia llamativa de que se empleen frecuentemente conceptos procedentes de la *dóxa*.

Contrario a la noción común de que el alma se destruye inmediatamente después de la muerte, la intención de Sócrates no es tanto ofrecer un fundamento para la creencia en una existencia post-mortem del alma, como una defensa del destino justo y sabio del alma filosófica, cuyo desprecio por el cuerpo en esta vida deba permitirle pasar el tiempo restante en compañía de los dioses, en contraposición al alma no filosófica que no logra triunfar después de la muerte por no haberse separado y liberado del cuerpo. Bajo la exigencia de convencer al tribunal pitagórico (el *pithanón* que Platón se encarga de recordar tanto al principio como al final del pasaje: 63b4, 69e3), la defensa de Sócrates constituye una apuesta por la inmortalidad del alma y, en consecuencia, sin ninguna credencial de garantía capaz de “autenticar” la convicción de la propia superioridad del modo de vivir filosófico. Al final de la “Apología”, la esperanza del *philósophos* en el más allá se caracteriza explícitamente como una opinión (*dóxa* 69d2, por ejemplo d6-7, e1) y en varias ocasiones a lo largo del discurso es planteada con la cautela propia de un condicional —“si es verdad”— o recurriendo a formulaciones similares (64a6-7, 67b7, 68b4-5) que dan a entender el estatus que debemos reconocer a estas afirmaciones, así como el distanciamiento platónico respecto de las mismas.

Sócrates está convencido de que a los filósofos les espera un mejor destino en el más allá, pero jamás argumenta debidamente cuál es su relación con la *meleté thánatou*. Prefiere recurrir a la jerga de las religiones místicas: los *philósophoi* se inician para morir y el hecho de concebir la muerte como un atravesamiento del umbral iniciático (es decir, una violenta sepa-

ración del cuerpo) exige la purificación de *éros*, esto es, remontarse a una negatividad donde las pasiones humanas dejen de actuar y pueda ejercitarse la reflexión “pura en sí misma por sí misma” (66a2). Pero si el alma se halla indebidamente contaminada con pasiones impropias de su naturaleza, ¿cómo pueden los *philósophoi* trazar una distinción tan nítida entre lo que es propio del alma y lo que es sencillamente ajeno a ella? Y lo que es más decisivo: ¿por qué pensar que gracias a su *meleté thánatou* serán recompensados con la sabiduría pura cuando lleguen al Hades? O formulado a la inversa: ¿por qué el *philósophos* que ha vivido con arreglo a la *phrónesis* no puede permitirse la abolición de una escatología consoladora? Lo único que sabemos es que los *philósophoi* no esperan la muerte para dar prueba de su coraje, sino que se anticipan eróticamente a ella. La astucia de Platón consiste en invocar la autoridad de los antiguos *lógoi* y servirse a las mil maravillas de la técnica retórica para transmitir una convicción que Sócrates no sólo no se atreve a cuestionar, sino que resultará altamente cuestionable en la segunda parte del *Fedón*.

## Bibliografía

- Ahrendorf, Peter, (1995). *The Death of Socrates and the Life of Philosophy*, Albany: State University of New York.
- Benardete, Seth, (2000). *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press.
- Bernabé, Alberto –Jiménez San Cristóbal, (2008). *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden: Brill.
- Bluck, R.S., (1955). *Plato's Phaedo*, London: Routledge.
- Bostock, David, (1986). *Plato's Phaedo*: Oxford University Press.
- Boyance, Pierre, (1937). *Le Culte des Muses*, Paris: Boccard.
- Burger, Ronna, (1984). *The Phaedo. A Platonic Labyrinth*, New Haven and London: Yale University Press.
- Burkert, Walter, (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*: Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.
- Burnet, John, (1911). *Plato's Phaedo*: Oxford Clarendon Press.
- Casadesús, Francesc, (2008), “Orfismo y pitagorismo”, en Bernabé-Casadesús (eds), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid: Akal.
- Croissant, Jeanne, (1932). *Aristote et les Mystères*, Paris: E. Droz. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège.

- Detienne, Marcel, (1963). *La Notion de Daimôn dans le Pythagorisme Ancien*, Paris: Les belles lettres.
- Dodds, E.R., (1951). *The Greeks and the Irrational*: University of California Press.
- Dorter, Kenneth, (1976), "Socrates on life, death and suicide". En: *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 32, n°1, pp. 23-41.
- , (1982). *Plato's Phaedo*, Toronto and London: Toronton University Press.
- Ebert, Theodor, (2004). *Platon Werke: Phaidon*: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Edmonds III, Radcliff G., (2004). *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets*: Cambridge University Press.
- Frede, Dorothea, (1999). *Platons Phaidon*, Darmstadt.
- Friedländer, Paul, (1969). *Plato*. Vol. 3: Princeton University Press.
- Gallop, David, (1975). *Plato Phaedo*, Oxford: Clarendon Press.
- Graf, Fritz, –Johnston, Sarah Iles, (2007). *Ritual Texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York: Routledge.
- Hackforth, Reginald, (1955). *Plato's Phaedo*: Bobbs-Merrill Co.
- Hartle, Ann, (1986). *Death and the Disinterested Spectator*: State University of New York.
- Knox, Bernard M. W., (1964). *The Heroic Temper*, Berkeley.
- Loroux, Nicole, (2004). *Las experiencias de Tiresias*, Barcelona: El Acanalado.
- Luri, Gregorio, (1995). *El proceso de Sócrates*, Madrid: Trotta.
- , (2002), "Assaig d'una lectura òrfica de la República", en Josep Monse-rrat Molas (ed), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelonesa d'edicions, pp. 89-116.
- Mondolfo, Rodolfo, (1941), *Moralistas Griegos*, Buenos Aires: Imán.
- , (1955), *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Buenos Aires: Imán.
- Nussbaum, Martha, (1995). *La Fragilidad del Bien*, Madrid: Visor.
- Pakaluk, Michael, (2003), "Degrees of Separation in the Phaedo". En: *Phronesis*, Vol. 48, pp. 89-115.
- , (2004), "Socratic Magnanimity in the Phaedo". En: *Ancient Philosophy*, n°24, pp. 101-117.
- Parker, Robert, (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.

- Reich, Klaus, (1935). *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen.
- Rowe, C.J., (1993). *Plato's Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press.
- West, Thomas G., (1979). *Plato's Apology of Socrates: An Interpretation*: Cornell University Press.
- White, David A., (1989). *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, Missis-sauga: Associated University Press.