

LA DOCTRINA PLATÓNICA DEL ALMA EN EL DIÁLOGO EL *FEDÓN*

*Andrés Suzzarini Baloa**
Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
suzzarini_andres@hotmail.com

Fecha de recepción: 04.09.2006
Fecha de aceptación: 20.09.2006

Resumen

Este trabajo está intrínsecamente vinculado con el que fue publicado en la Revista *Dikaiosyne* No. 16, titulado *Una introducción a la doctrina platónica del alma* donde se exponía de manera sucinta un esbozo de lo que podemos llamar la «doctrina platónica del alma» contenida en tres diálogos: *Fedón*, la *República* y *Timeo*. Siguiendo el orden temporal en que tales textos fueron escritos, intentamos mostrar en ellos la evolución de la doctrina y asimismo la conformación de un pensamiento teológico religioso de tipo racionalista. Aquí trataremos específicamente la doctrina sobre el alma que Platón desarrolla en su diálogo el *Fedón*.

Palabras clave: Ideas. Alma. Inmortalidad. Virtud. Muerte. Conocimiento.

THE PLATONIC DOCTRINE OF THE FEDON'S SOUL (Translated by Lic. Ramos de Méndez).

Abstract

This essay is intrinsically grounded upon the paper titled the *Platonic Doctrine of the soul* which was published in the *Dikaiosyne Magazine*

* **Andrés Suzzarini Baloa.** Licenciado y Magíster en Filosofía, doctorando en Filosofía. Imparte sus enseñanzas en la Maestría de Filosofía y en el Departamento de Filosofía (ULA), en el área de Lógica y Filosofía. Es autor de numerosos artículos y conferencista en diversos Congresos filosóficos.

No. 16, where it was expounded in a short way an outline of that we can called the «Platonic Doctrine of the soul» the same being contained in three dialogues: *Fedon*, the *Republic* and *Timeo*. Following the temporal order in which said texts were written, we shall attempt to show in them the evolution of the doctrine and likewise, the formation of a religious theological thought of rationalist type. Here, it is treated the doctrine concerning the soul that Plato develops in *Fedon*.

Key words: Ideas, Soul, Immortality, Virtue, Individual, Society.

Aunque el alma es tema presente a través de toda la obra de Platón, es en el *Fedón* donde se inicia un tratamiento sistemático de él, y se continúa en otros diálogos cronológicamente posteriores, entre los cuales hemos de destacar sucesivamente la *República* y el *Timeo*. Ya desde las primeras ediciones de la obra platónica en la antigüedad, se han hecho repetidos intentos de establecer la secuencia temporal de redacción de los diálogos. En nuestros días, aunque los intentos continúan y no se ha llegado a un total acuerdo sobre el ordenamiento, existe un consenso general entre los especialistas para establecer una serie cronológica de grupos de diálogos, continuando, sin embargo, el desacuerdo en lo que respecta a la secuencia interna de cada grupo. Para ubicar temporalmente los diálogos que son objeto de este estudio, nos atenderemos a la cronología de los textos platónicos elaborada por el filólogo y filósofo alemán Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf en su obra *Platon*, editada en Berlín en 1919. La referida cronología nos ha sido presentada, resumida y comentada, por el mejicano Antonio Gómez Robledo en su obra *Platón, los seis grandes Temas de su Filosofía* (Gómez Robledo, A. pp. 81 a 89). El punto principal de referencia lo constituye la fundación de la Academia, aproximadamente en el año 387 a.c., al regresar Platón de un primer viaje, de tres que haría en el transcurso de su vida, a Sicilia, y de cuyas desventuras cuenta él mismo en su carta VII.

Según la cronología a que nos referimos, el *Fedón* fue escrito con anterioridad al primer viaje a Sicilia y a la fundación de la Academia. Representa en la obra platónica, junto con el *Banquete*, escrito por la misma época, el inicio del desarrollo de un pensamiento personal, desvinculado ya en cierta medida de las obras anteriores, más orientadas a la exaltación de la personalidad y de las enseñanzas de Sócrates. Naturalmente, la influencia de la personalidad y de las ideas del maestro estará presente en toda la obra de Platón, incluso en los escritos más tardíos de su vejez. Pero es a partir del *Fedón* y el *Banquete* que

aparecerán los temas más característicos y distantes de lo específico socrático. Lo ético, vale decir la «areté» humana, continúa siendo el problema principal de la vida y obra de Platón, pero ahora desde una perspectiva más amplia y madura, perspectiva que lo aparta de la simple defensa y justificación de Sócrates, presente en los diálogos anteriores, diálogos de juventud, según la clasificación que seguimos.

En el *Fedón* la concepción de lo que es el alma va a definir una peculiar actitud ética del hombre, más bien del filósofo, ante la vida y consecuentemente ante la muerte. Ante la vida, porque el cuidado del alma se convierte en la principal razón de ser de filósofo; la disposición del alma para cumplir la «areté» filosófica, «areté» que se manifiesta como ansia de conocer, exige total dedicación. Ante la muerte, porque ella se presenta, en el *Fedón*, como condición necesaria para el logro del verdadero conocimiento.

El conocimiento es algo que acontece en el alma. Pero el conocimiento humano se ve sometido a múltiples dificultades para llegar a ser verdadero conocimiento. La ausencia de talento filosófico o de aplicación sostenida resultan obvios obstáculos. Pero, además, aparece como obstáculo fundamental el cuerpo mismo. El cuerpo, vale decir, los sentidos, no poseen verdad alguna (F.65 b.); además de que se ofrecen como elemento perturbador del alma cuando esta quiere alcanzar el conocimiento. La aproximación al conocimiento de las esencias (F.65 c.) se convierte en esfuerzo del alma por alejarse del cuerpo y reconcentrarse en sí misma (F.65 cd), de manera que podemos pensar que sólo mediante una separación absoluta, en la cual se encuentre completamente apartada cualquier influencia corporal, sería posible la real presencia de las esencias que llamamos conocimiento verdadero.

La vida toda del filósofo consistirá entonces en una búsqueda para separar el cuerpo y el alma para que ésta se libere de las ataduras y molestias que aquel le impone: «... si queremos llegar a conocer *puramente* hay que separarse de él y contemplar con el alma *misma* las cosas mismas...» (F.66 d).

Separación de cuerpo y alma es precisamente lo que llamamos muerte:

«... ponerse el cuerpo a ser, *él por sí mismo*, separado del alma; y, por su parte, el alma, separada del cuerpo, ponerse a ser ella de por sí misma...» (F.64 c.).

De esa manera, la actividad propia del filósofo, la búsqueda del conocer, viene a confundirse con un esfuerzo por morir: Morir y conocer pleno consisten, ambos, en separar cuerpo y alma. El filósofo entonces no hace en vida, o lo que así llamamos, otra cosa que intentar «morir y estar muerto» (F. 64 a).

Que es el conocimiento algo que acontece en el alma, ya ha sido propuesto. Luego, si el conocimiento es el resultado de un esfuerzo dirigido hacia las esencias, y el conocimiento pleno de tales esencias sólo es posible cuando el alma ha logrado eliminar totalmente los obstáculos que el cuerpo opone a ese conocimiento, el conocimiento de las esencias o formas eternas e inmutables sólo es posible después de la muerte; sólo entonces el alma, liberada del cuerpo, podrá contemplarlas.

Si el alma conoce las ideas una vez separada del cuerpo, es necesario que ella, después de la separación, permanezca en alguna parte. La tradición órfico-pitagórica de la cual es deudor Platón (Robin, p. 126) postulaba la persistencia viva del alma después de haber abandonado el cuerpo. Platón asume plenamente el mito religioso que era fundamento de la escuela de Pitágoras. Según ésta, el alma encarna en cuerpo para expiar en él los pecados cometidos durante encarnaciones anteriores. En cada encarnación debe realizar prácticas de purificación que finalmente hagan posible la conclusión del ciclo de las incorporaciones (Gómez Robledo, p. 317). El estar incorporada el alma es entonces una condición no natural de ella, y el salir definitivamente del ciclo, una ascensión, por purificación, finalmente de su propia naturaleza.

«...para comprender cómo es esto posible —dice Robin, p.126— sería necesario sin duda saber cuál es esa naturaleza propia del alma».

Que la naturaleza del alma es divina, es parte del dogma pitagórico (Ibíd. p.317). Determinar con precisión cuál es tal naturaleza permitirá a la vez determinar también por qué el alma es inmortal y cuál es el significado propio de «inmortal».

Que el alma es inmortal y de naturaleza divina es una afirmación de carácter religioso que para el simple creyente no ha de presentar complicaciones de orden mayor. Pero para el filósofo, especialmente para el filósofo científico griego que busca explicaciones fundamentales sobre la naturaleza de las cosas y de los dioses mismos, las afirmaciones del mito religioso deben ser sometidas a las exigencias del pensamiento racional. La filosofía griega, ya desde sus

inicios, pretende alcanzar explicaciones racionales acerca de la naturaleza y el hombre sin negar en sus especulaciones al mito religioso mismo. Jaeger ha mostrado —en *La Teología de los primeros Filósofos griegos*— que los filósofos presocráticos no dudaron en llamar «divinos» al principio o principios causantes del ser de las cosas, aunque liberando a la divinidad del carácter antropomórfico que le era atribuido por la mitología homérica y hesiódica (Jaeger, 1992 p. 47.) Pero en Platón es donde la racionalidad religiosa alcanza por primera vez un tratamiento sistemático (Ídem, p. 12), siendo el creador, en la *República*, del concepto de teología (Ídem, p.698). Los dogmas de la religión órfico-pitagórica, dogmas en fin de la religión popular griega, son suficientes en su estado de simple creencia a la vez para sustentar la conciencia del ciudadano griego común y las instituciones del Estado. Para Platón ellas van a constituir, a pesar de ser presentadas como artículos de fe gracias a la venerable tradición que las ofrece (F. 62b., 70 c. Et al.), hipótesis que han de ser presentadas ante el criterio de la razón. El pensamiento filosófico no se opone pura y simplemente al pensamiento mítico-religioso, sino que trata de explicarlo racionalmente sin negarse tampoco a aceptarlo como fundamento de la explicación científica. Así pues, la divinidad y la inmortalidad del alma, aceptadas con fe simple por el simple ciudadano griego, son aceptadas por el filósofo Platón como hipótesis que deben ser demostradas para fundamentar racionalmente la conducta del filósofo ante la vida y ante la muerte, y también, en general, su conducta como ciudadano.

Solamente al filósofo es dada la oportunidad de conocer verdaderamente. Por la naturaleza propia de su oficio que, contra el común hacer de las personas corrientes, no filosóficas, le lleva a despreciar las satisfacciones corporales, el filósofo es el hombre que se empeña en reconcentrar su alma en sí misma, como para separarla del cuerpo en que habita. Ese «ejercicio de muerte» que es la vida del filósofo es asimismo preparación para la separación definitiva, que es condición necesaria para el total conocimiento, finalmente, de los entes inmutables y eternos. Condición necesaria pero no suficiente.

La muerte terrena no es condición suficiente para que el alma habite entre lo inmutable y eterno. Sólo al filósofo es dada la posibilidad de semejante compañía, pues su actividad, la filosofía, es la sola actividad purificadora del alma que predispone para la contemplación de esos entes supremos (F.67bd) Solamente las almas liberadas de las impurezas que el cuerpo acarrea se apartarán por siempre del ciclo de las transmigraciones al que se ven obligados por el peso de lo corporal todavía presente en ellas cuando abandonan el cuerpo no habiéndose

purificado plenamente de él (F.80e-81e). Esta creencia en la trasmigración de las almas, y en la necesaria purificación para sustraerse a ella, forma parte también de la dotación órfico-pitagórica propia de la formación intelectual de Platón. La secta pitagórica, secta cuya actividad se vincula al estudio y el desarrollo de las matemáticas, pero también al cultivo de las prácticas religiosas de la llamada tradición órfica recomendaba, entre éstas, ciertas actividades propiciatorias para la purificación del alma. Practicaban un moderado ascetismo consistente fundamentalmente en algunas prohibiciones: «La más grande y llamativa mortificación del ascético órfico era la renuncia a comer carne» (Rohde E. p. 184).

La filosofía es pues para Platón una nueva suerte de ascética. El culto religioso prescribía una mortificación del cuerpo en la cual se manifestaba «...el desprecio hacia todo lo que ata al hombre a la vida mortal y la corporeidad» (Ídem. P.183).

La nueva ascética platónica ha de prescribir una efectiva práctica de separación, que es la filosofía misma. Como esfuerzo dirigido hacia el conocimiento, lo cual supone el reconcentrarse en sí misma del alma, la filosofía es consciente separación, en vida del filósofo, de cuerpo y alma. El propósito último de Platón es el mismo de las sectas órficas; la diferencia, sin embargo es notablemente significativa para la historia de la cultura. Mientras la purificación preplatónica se realiza fundamentalmente como excitativo de lo corporal y apetitivo, y aun como castigo y renunciación, la purificación platónica se propone afectar directamente al alma mediante una ejercitación dirigida a una separación inmediata. Separación ciertamente temporal, pues la ejercitación filosófica no ocupa todo el tiempo del filósofo; la condición de la sociedad de cuerpo y alma reclama la atención hacia los problemas terrestres y por ello la separación se interrumpe, y con la interrupción, el estar del alma reconcentrada en sí misma. Pero la frecuente ocupación en los asuntos del conocimiento se constituye en norma de vida, lo mismo que la regular práctica de la mortificación y la renunciación constituyen la norma de vida del culto órfico (Jaeger, 1992 p.91). La filosofía, que desde sus inicios había venido fecundando a la religión del Estado, se vuelve ella misma religiosa. Religiosa, porque ella deviene en una disciplina que, al igual que la religión, se propone salvar el alma. La salvación del alma, pues se convierte en el motor de la actividad filosófica y en el elemento determinante de la actividad práctica del filósofo. Es la convicción de que la vida filosófica es ejercicio catártico, y de que las almas que parten puras han de tener un premio en la vida ultraterrena, mientras que las impuras tendrán un castigo adecuado al grado de sus impurezas, lo que explica la actitud que se

exige del filósofo en trance de muerte, actitud que ejemplifica paradigmáticamente el propio Sócrates:

«Tan tranquila y noblemente moría, que se me ocurrió pensar que no descendía al Hades sin cierta asistencia divina, y que al llegar allí iba a tener una dicha cual nunca tuvo otro alguno» (F. 58 d).

La creencia en un mundo donde han de ser premiadas las almas de los buenos y castigadas las de los malos no es una tesis que resulte de suyo evidente. No se deriva a partir de los datos de la experiencia, ni tampoco de ningún supuesto hipotético anterior. Pertenece al mismo fondo mítico de la religión popular y de las sectas órficas. De allí la toma Platón con fe religiosa pero también con fe filosófica que le prescribe tomarla como hipótesis que debe ser demostrada. Esta vinculación con la religión transmitida y aceptada como tal se hace explícita. El argumento, típicamente religioso, es precisamente la venerable antigüedad del mito, sobre cuya certeza no es dado pronunciarse al filósofo sino al simple creyente, aunque el creyente conviva en la misma persona del filósofo. Dice Sócrates «...yo hablo sobre esto de oídas «. (F. 61 d) Hablar de oídas quiere decir hablar de lo recibido de la tradición, y también, confesar la fe, la esperanza que promueven el mito y la religión:

«... el caso es, sabedlo bien, que tengo la esperanza de llegar junto a hombres que son buenos; y aunque esto no lo afirmaré yo categóricamente, no obstante, el que he de llegar junto a dioses que son amos excelentes insistiré en afirmarlo, tenedlo bien sabido, más que cualquier otra cosa semejante. De suerte que, por esta razón no me irrito tanto como me irritaría en caso contrario, sino que tengo la esperanza de que hay algo reservado para los muertos, y, como se dice de antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos.»(F.63 bc).

Jaeger ha mostrado (1992 p. 60 y ss.) que si bien los llamados cultos órficos se remontan a los momentos más antiguos de la formación del pueblo griego, durante el siglo VI, cuando tales cultos se encontraban de alguna manera en una fase puramente mítica, se produce una vivificación de los mismos en estrecha relación con el naciente espíritu científico y filosófico de los naturalistas jonios. El naciente pensamiento filosófico que sale ya del marco restringido de su propia especulación y empieza a ser parte viva del común acervo cultural griego

influyendo ya sobre todos los aspectos del mismo, influye especialmente sobre las concepciones religiosas populares, prestándole el vocabulario y la rigurosidad lógica. Con ello la religión popular, por obra especialmente de los poetas directamente influidos por los filósofos, como es el caso de Jenófanes, puede convertirse en fuente de satisfacciones intelectuales para las personas cultas y para una religiosidad más refinada. También la filosofía recibe a su vez la influencia de este pensamiento religioso sobre el cual ella antes había influido. Pero la influencia de la religión sobre la filosofía no ocurre como algo incidental para lo cual no hubiese una predisposición en ella misma. En efecto, según muestra el propio Jaeger desde el título mismo de la obra en que trata tales temas, «*La Teología de los primeros Filósofos griegos*», los filósofos jónicos, aunque no desarrollaron una regla religiosa de vida, proclamaron el carácter divino de los principios subyacentes de las cosas.

Se ha discutido la presencia de esta identificación de los principios con lo divino en todos los pensadores filosóficos anteriores a Platón, además de los ya señalados pensadores jónicos. Sin embargo se puede considerar unánime el criterio que encuentra esta característica en Pitágoras y Heráclito (idem. p. 93.) Nos es ya conocida la dependencia en gran medida del pensamiento platónico con respecto a la escuela pitagórica, por lo cual podemos suponer también que de ella dependan las ideas religiosas fundamentales del platonismo y el carácter altamente intelectual que toman ellas en él. La religión y el mito vienen así a formar parte importante del pensamiento platónico, pero su carácter eminentemente intelectual lo obliga a mostrar racionalmente la necesidad de Dios y del mito. Así pues, existe un acto de fe que no queda sin embargo en el nivel simple de la fe popular que se manifiesta en rituales no necesariamente comprensibles por el practicante. En Platón esa fe es más bien necesidad vital y racional que se impone al filósofo como norma de vida distinta de la norma de vida popular, necesidad vital y racional que es la filosofía. La filosofía, en cuanto norma de vida, se identifica con la práctica filosófico-religiosa de los pitagóricos y con la práctica simplemente religiosa del culto órfico, teniendo además en común con ellas la concepción de la norma de vida como actividad purificadora, como actividad de preparación para la muerte en la cual han de esperar los buenos el premio correspondiente a la bondad.

Pero que la filosofía no es solamente una preparación para la muerte, sino también una especie de voluntaria y sostenida práctica de la muerte, es algo que querrá demostrarnos Sócrates en su última conversación con sus discípulos

momentos antes de la ejecución capital, práctica de la muerte que justifica la tranquila disposición y el contento ante ella:

«Es muy posible, en efecto, que pase inadvertido a los demás que cuantos se dedican por ventura a la filosofía no practican otra cosa que el morir y el estar muertos» (F. 64 a).

Precisamente en esta práctica del morir y el estar muertos consiste la purificación. El proceso de purificación o catarsis se relaciona en el orfismo con la idea de que las almas vienen a habitar un cuerpo con el propósito de pagar culpas por transgresiones en vidas anteriores. El cuerpo viene a ser como una cárcel para el alma, como expiación de las transgresiones, y en esa cárcel ella se contamina de cuerpo. La catarsis órfica se propone eliminar esa contaminación y «...mantener el alma misma pura, libre de los apetitos del cuerpo y de los horrores de su imperio sobre el espíritu» (Rohde, p. 184).

Es así, pues, lo mismo para el orfismo que para Platón, la purificación una separación de cuerpo y alma, para mantener a ésta limpia de contaminación corporal. Esta distinción entre cuerpo y alma correlativa de lo impuro y lo puro determina una relación jerárquica entre ambos: el alma es lo más alto, el cuerpo es lo más bajo. Ese orden es anterior a Platón, y él es consciente de haberlo tomado de la tradición religiosa (F. 63 b. Et al.), se encuentra presente en él en todo momento del desarrollo de su pensamiento como «primacía de lo que es alma sobre lo que es cuerpo» (Robin. P. 126). Lo corporal, siendo esencialmente impuro, debe padecer la represión de todo lo que a él le corresponde, y separar de él las funciones más altas, correspondientes al alma. Toda purificación supone, pues, ya sea desde el punto de vista de la tradición, ya sea desde la visión del platonismo, alguna forma de separación de lo anímico y lo corporal. Platón va a mostrarnos cómo es que la filosofía es en cierto sentido intento de separación de cuerpo y alma, es decir, intento de purificación, e intento de muerte.

Que la actividad filosófica es práctica de la muerte se nos hace patente a partir de lo que es eso que llamamos muerte: separación de cuerpo y alma. En efecto, parece pertenecer al acervo de creencias de todos los pueblos la idea de que existe una cierta entidad que está alojada en el cuerpo durante la vida, funcionando en él precisamente como principio vital, y que lo abandona en el momento de la muerte. Aunque resulta obvio que tal creencia debe remontarse a épocas prehistóricas, el más antiguo registro documental de que podemos

disponer en la historia de la cultura griega se encuentra en las obras homéricas (Jaeger, 1992 p 84). Platón, pues, toma esta definición de la muerte del mismo fondo cultural griego y a través de su formulación religiosa órfico-pitagórica:

«... el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, queda a un lado solo en sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma...» (F. 64 c).

La vida, es decir, el alma incorporada o cuerpo animado, consiste en la permanencia más o menos prolongada del principio vital, el alma, en un cuerpo, y la actividad del ente viviente ha de consistir en una interrelación de cuerpo y alma en la cual cada uno de ellos tiende respectivamente a lo que le es propio. Lo propio del alma y lo propio del cuerpo, sus respectivas naturalezas, son en principio antitéticos. Lo propio del alma es la contemplación de los entes inmutables y eternos, lo propio del cuerpo es la relación con los objetos sensibles. En cuerpo y alma la naturaleza de cada uno de ellos se manifiesta como contraposición de tendencias, en una tensión donde buscan mutuamente prevalecer sobre el otro. Para la perfecta realización de la unión de cuerpo y alma es necesario sin embargo que la tensión de las dos naturalezas se resuelva como un equilibrio donde cada cual cumpla con una función que es así mismo correspondiente a cada naturaleza según la establecida relación jerárquica para la cual el alma es superior al cuerpo. Según eso, corresponde al alma gobernar, y al cuerpo obedecer. El filósofo, el hombre de naturaleza filosófica, a quien corresponde el conocimiento de los entes inmutables y eternos, requiere, para realizar su correspondiente virtud como filósofo, de una actividad exclusivamente volcada hacia las tendencias del alma. Busca conscientemente que la tensión entre cuerpo y alma se resuelva con la ruptura del equilibrio, la total prevalencia del alma y la total anulación de las exigencias del cuerpo. La prevalencia del alma consiste precisamente en el apartarse ella en sí misma para contemplar, sin los impedimentos que procura el cuerpo, los objetos que debe contemplar y que son los objetos del conocimiento del filósofo. El conocer es función exclusiva del alma, por eso el filósofo trata de orientarse exclusivamente hacia lo que es propio del alma. El orientarse hacia lo que es propio del alma tratando de anular todo lo correspondiente al cuerpo no es una simple opción para el filósofo, es por el contrario una condición necesaria para el conocimiento. Sin la total aniquilación de lo corporal no es posible el verdadero conocimiento; el cuerpo es más bien el obstáculo más importante para obtenerlo, por producir las apetencias del cuerpo perturbaciones en el alma que la llevan a apartarse de su objetivo:

«En efecto, son un sin fin las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por su culpa no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato» (F. 66 bc).

De tal manera, si nuestro propósito es la obtención del conocimiento perfecto, conocimiento en nada contaminado de algo sensorial, tal conocimiento ha de exigir la perfecta suspensión en el alma de las perturbaciones que en ella produce el cuerpo. En la orientación del alma hacia sí misma en la cual consiste el esfuerzo por conocer que llamamos filosofía, se produce una cierta separación de alma y cuerpo. Por eso se dice que la filosofía consiste en esa práctica, que es entonces práctica de muerte, que se realiza a través de toda la vida de quien es «verdaderamente filósofo». Pero la práctica filosófica no impide que al cabo del esfuerzo reflexivo vuelva el cuerpo a importunar al alma y se interrumpa así el momento de verdadero conocimiento. Por eso parece ser que sólo con la separación efectiva de cuerpo y alma, con la que llamamos efectivamente muerte, ha de ser posible el logro del conocimiento. Solo con la muerte efectiva hemos de lograr superar las dificultades que impone el cuerpo al alma:

«... si alguna vez hemos de saber algo en pureza, tendremos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan solo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida» (F. 66 d).

Es necesario reiterar que la muerte terrena, la separación definitiva de cuerpo y alma en la que cada cual permanece estando en sí y por sí mismo, no es suficiente para obtener el conocimiento que se propone el filósofo. Si fuese suficiente, el conocimiento superior estaría al alcance del hombre común sin más trámite. Es solamente para el filósofo, el hombre que ha asumido en vida la peculiar forma de purificación que es la filosofía, que está disponible ese especial y máximo conocimiento. La vida terrena, la conjunción de cuerpo y alma que así llamamos, no puede ser una conjunción azarosa: ella tiene que ser un paso necesario hacia la consecución de la ciencia. En el camino del alma hacia el

conocimiento absoluto, ella tiene que purificarse, perder toda contaminación de cuerpo, mediante una cierta ejercitación que es precisamente la filosofía. Pero el que un alma necesite para purificarse, según afirman las sectas órficas, alojarse temporalmente en un cuerpo, parece, al menos en Platón, un contrasentido. En efecto, si el alma necesita ser purificada, se encontrará siempre de algún modo contaminada. Podría, en verdad, contaminarse por una anterior habitación en cuerpo, lo cual supondría la sola consideración de almas que ya han habitado en cuerpo, dejándonos como problema la consideración del alma nunca antes incorporada. Si el alma solo puede contaminarse por su asociación con el cuerpo, como parece poderse inferir del texto del *Fedón*, no tendría sentido el que almas no contaminadas vinieran a habitar un cuerpo para lograr su purificación. Deberíamos por ello suponer un propósito distinto en la primera incorporación de un alma o una forma de contaminación no corporal y anterior a una primera incorporación: una especie de impureza primordial contenida en el alma. Por ahora, acerca de este tema y por lo que respecta al *Fedón*, no debemos agregar más.

Lo que corrientemente llamamos conocimiento supone ya una cierta separación de alma y cuerpo. Ello podemos apreciarlo en el hecho de que cuando estamos intentando conocer algo, ese intento supone una desatención u olvido momentáneo de nuestro cuerpo, olvido o desatención momentáneo, porque casi de inmediato el cuerpo mismo con sus apetencias nos aparta en mayor o menor grado de lo que estamos conociendo. Esta interferencia del cuerpo en el acto de conocer, como ya hemos visto, perturba y aparta al alma de su propósito, por lo cual el conocimiento, mientras el cuerpo continúe perturbando al alma será imperfecto. El verdadero conocimiento, el conocimiento perfecto, exigirá, entonces, necesariamente una perfecta separación. Perfecto conocimiento, como se ha dicho, es conocimiento de lo inmutable y eterno; perfecta separación de cuerpo y alma es lo que llamamos muerte. De allí que quien es en verdad filósofo, quien durante toda su vida terrenal se ha ejercitado en la separación de cuerpo y alma, ha de celebrar el instante en que se presente la separación definitiva. Pues entonces obtendrá con el conocimiento la compañía de dioses y mejores hombres. Que las almas de los buenos han de ser premiadas con tanta felicidad y tan buena compañía es algo que ha ofrecido la tradición. El hombre corriente lo acepta con fe piadosa; el filósofo, por su parte, ha de aceptarlo con fe racional. El hombre corriente no puede ni tiene por qué dar para su creencia fundamento distinto de la autoridad de sus mayores; el filósofo debe poder dar cuenta razonada de su fe.

Si el conocimiento perfecto es posible, necesariamente el alma persiste una vez separada del cuerpo. Esta es una conclusión lógicamente obtenida a partir de lo que hemos llamado conocimiento imperfecto, que es el que ocurre mientras están unidos cuerpo y alma. El conocimiento perfecto es sólo posible para el alma liberada del cuerpo y ello quiere decir que el alma que conoce perfectamente lo hace porque no perece una vez separada del cuerpo. De la realidad empírica del conocimiento imperfecto podemos dar pruebas empíricas; no así del conocimiento perfecto, pues no podemos mostrar la persistencia del alma una vez separada del cuerpo. Por lo tanto, la persistencia del alma separada del cuerpo sólo puede ser objeto de demostración:

«...pero lo relativo al alma produce grandes dudas por el recelo que tienen de que, una vez que se separe del cuerpo ya no exista en ninguna parte, sino que se destruya y perezca en el mismo día en que el hombre muere (...) Pero tal vez requiera una justificación y una demostración no pequeña eso de que existe el alma cuando el hombre ha muerto...» (F. 70 a).

Demostrar que el alma es inmortal se convierte en una exigencia de lo propuesto por el pensamiento platónico sobre la conducta humana. Un hombre de buena conducta debe ser objeto de recompensa, el de mala conducta debe ser objeto de castigo. Recompensa y castigo que han de realizarse al final de la unión de cuerpo y alma y precisamente sobre ésta. Es esta la creencia primaria de las religiones órficas de donde le es venida a Platón, junto con las significaciones fundamentales de alma como principio de vida y como identidad personal y de conciencia; asimismo del orfismo ha de tomar Platón la idea de la inmortalidad. Claro está que para el filósofo no ha de bastar la simple reafirmación de la idea. Jaeger sostiene (1992 p. 85) que en la documentación más antigua que es posible consultar al respecto, los poemas homéricos, nunca se conciben como formando una sola unidad la conciencia y la vida animal. En Homero ambos sentidos no solamente se encuentran claramente separados sino que son designados con términos diferentes: *psijé* para lo correspondiente a la vida animal y *thimós* para los actos volitivos y de conciencia. Sin embargo —sostiene asimismo Jaeger—, ya para la época los dos sentidos señalados tendían a unificarse. Cuando más tarde tal unificación se completa, ocurre también un predominio del término *psijé* sobre *thimós*. Esa final identidad de *psijé* como vida y conciencia aparece en las creencias de los grupos religiosos órficos del siglo VI como un supuesto de su doctrina de la trasmigración de las almas (1992 p. 87).

El propósito de demostrar la inmortalidad del alma es pues una exigencia racional del filósofo, no del creyente, aunque filósofo y creyente sean, como en este caso la misma persona. El filósofo Platón, para persuadirnos de lo fundado de su creencia nos presenta cuatro argumentos. La primera demostración de la persistencia del alma una vez separada del cuerpo parte de la afirmación de que todo ente que tiene un origen lo tiene a partir de su contrario, y a su vez este último contrario tiene su origen a partir del primero. El engendrarse los contrarios el uno a partir del otro y el otro a partir del primero no significa que cada contrario es causa del otro respectivamente, sino que cada uno de ellos con su desaparición permite la aparición del otro, y con su aparición, la desaparición. Considerando pares de contrarios, no en cuanto son en sí mismos, sino en cuanto que son generados y sensibles, tales como bello y feo, justo e injusto, mayor y menor, débil y fuerte, etc. (F. 70 d), Platón quiere mostrar como cosa evidente, que en cada par de contrarios se produce siempre el proceso descrito, «...que todo se produce así, que las cosas contrarias nacen de sus contrarios...» (F. 70 e), y que necesariamente ocurre entre las cosas que son entre sí contrarias «...que tienen su origen las una en las otras y que la generación va mutuamente de cada una de ella a su contraria...» (F. 71 a). Al principio del *Fedón*, casi como comentario circunstancial, Sócrates, en la cárcel, recién liberados los pies para recibir por última vez la visita de sus amigos, inminente la ejecución de la pena de muerte, comenta a propósito del dolor causado por la cadena, el comportamiento del placer y del dolor, cosas contrarias:

«¡Qué cosa más extraña, amigos, parece eso que los hombres llaman placer! ¡Cuán sorprendentemente está unido a lo que semeja su contrario: el dolor! Los dos a la vez no quieren presentarse al hombre, pero si se persigue al uno y se le coge, casi siempre queda uno obligado a coger también al otro, como si fueran dos seres ligados a una única cabeza» (F. 60b).

El comentario nos permite hacer precisa una característica fundamental de todo par de contrarios. Los contrarios, «los dos a la vez», nunca se presentan juntos, de tal manera que, si uno está presente, el otro está necesariamente ausente. Pero, por otra parte, se encuentran de tal manera relacionados que, al ausentarse el primero, se presenta de inmediato el segundo necesariamente. No pueden, pues los contrarios encontrarse ambos a la vez ausentes o ambos a la vez presentes. Los contrarios se encuentran así en una especie de relación pendular, en donde del uno va al otro y de nuevo del otro al primero, en un continuo movimiento al parecer inacabable

En el proceso de demostración de la persistencia del alma después de la muerte terrena se impone una segunda constatación: que muerte y vida son contrarios (F. 71 bc). Es obvio que son contrarios vida y muerte pues ambas no se encuentran nunca a la vez ausentes o a la vez presentes; quien está vivo no está muerto y quien está muerto no está vivo. Hemos dicho anteriormente que la muerte no es más que la separación de alma y cuerpo; y vida, por el contrario, la unión de alma y cuerpo. De tal manera, podemos igualar el par de contrarios vida y muerte con el par unión y separación de alma y cuerpo. Si al ocurrir lo que llamamos muerte, es decir, la separación de alma y cuerpo, es necesario que luego ocurra la unión, o más bien la re-unión, será necesario también que el alma se encuentre siempre en alguna parte una vez que haya abandonado el cuerpo (F. 72 a) desde donde haya de venir de nuevo a ocupar un cuerpo.

La necesidad de que al alma abandone y ocupe el cuerpo en una sucesión alternativa proviene a su vez de la necesaria alternación de los contrarios para que resulte la generación, alternación que no necesita ser demostrada pues para Platón, como hemos visto, es cosa evidente, cosa de simple constatación sensorial. Pero se podría, si alguien albergara aún dudas al respecto, agregar un nuevo argumento que reforzara nuestra convicción acerca de la realidad de esa alternación de contrarios. Nos consta que de lo vivo se genera su contrario, lo muerto. La experiencia nos muestra el constante paso a la muerte de los seres que llamamos vivos: «...el morir es cosa evidente sin duda» (F. 71 e). Pero no podemos experimentar el proceso contrario, el paso de los muertos a la vida. Es necesario entonces establecer el paso de lo muerto a lo vivo por un razonamiento, puesto que no nos puede ser dado por simple experiencia.

Que todo miembro de un par de contrarios sea punto de partida para engendrar a su contrario respectivo es algo que podemos dar por establecido. Es necesario además que a partir de este último contrario se engendre a su vez el primero, pues si supusiéramos que un contrario se engendra a partir del otro pero no éste a partir del primero, la generación tendría un solo sentido, como en una línea recta, y acabaría toda generación, pues se llegaría a un contrario que no sería por su parte inicio de la generación de su respectivo contrario, lo cual estaría en contradicción con nuestra fundamental convicción de que todo contrario es necesario para engendrar a su contrario. Platón propone un ejemplo en el cual los dos términos de una contrariedad se engendran obviamente el uno a partir del otro, y de éste el primero; es el caso del dormir y el despertar (F.72 bd). Constantemente observamos cómo quien está dormido despierta, y quien

despierta, nuevamente duerme; es decir, de un contrario se va al segundo y de éste nuevamente al primero. Si este proceso de ir del estar despierto al estar dormido, y del estar dormido al estar despierto, no se realizara constantemente, sino que se interrumpiera para siempre en uno de los contrarios, todo terminaría siendo de la misma manera, ya sea el estar dormidos, ya el estar despiertos. De otra manera: si se partiera del estar despiertos al estar dormidos, y no se volviera del estar dormidos al estar despiertos, para siempre estaríamos dormidos.

De la misma manera podemos considerar el par de contrarios muerte - vida, sólo que el ir del uno al otro para regresar nuevamente al primero no es de suyo obvio. Que del vivir vamos a su contrario, el morir, es cosa de la cual tenemos amplia evidencia, pero no así que del morir volvamos al vivir. Si el morir se engendra a partir del vivir, como nos consta, pero no el vivir a partir del morir, el proceso de generación ocurriría como en una línea recta en el sentido de un solo contrario, el morir, y todo concluiría en muerte únicamente. Pero el vivir es también algo de lo cual tenemos manifestaciones obvias, y es la vida algo engendrado. Puesto que es algo engendrado, lo será necesariamente a partir de su contrario, es decir, la muerte. Ciertamente no tenemos evidencia empírica del tránsito de lo muerto a lo vivo, pero sí de lo vivo a lo muerto, lo que quiere decir que lo muerto y lo vivo son contrarios y que necesariamente se engendrarán lo vivo a partir de lo muerto, y lo muerto a partir de lo vivo. Que a partir de la vida se engendra la muerte, es un hecho establecido empíricamente; que a partir de la muerte se engendra la vida, queda establecido por deducción. Como la vida es presencia del alma en un cuerpo, y la muerte, ausencia, es necesario que el alma, al no encontrarse en un cuerpo, se encuentre en otro lugar.

El segundo argumento o segunda demostración a favor de la idea de la persistencia del alma separada del cuerpo se basa en la doctrina igualmente platónica de que el aprender no es otra cosa que recordar (F. 72 e). Lo aprendido, lo que nos parece aprendido por primera vez y en esta vida, es lo que no sabemos; pero si lo que ocurre es que eso que creemos estar aprendiendo en realidad lo estamos recordando, es necesario que antes lo hayamos aprendido, sabido y olvidado antes de que el alma se haya unido al cuerpo, es decir, antes de nuestro nacimiento. La demostración de que todo aprender es recordar parte de la consideración de lo que podemos llamar el mecanismo del recuerdo sensible. Ocurre que cuando vemos, o percibimos de cualquier manera, un cierto objeto, en esta percepción se nos presenta asociado en el pensamiento otro objeto al

primero. Esta presencia de un segundo objeto en el pensamiento es precisamente un recuerdo, y así decimos que el primer objeto nos recordó al segundo (F.73 c). La asociación de estos dos objetos sensibles puede realizarse de dos maneras: por semejanza o por diferencia (F.74 a); es decir, en el primer caso, un objeto sensible remite a otro que de alguna manera se le parece, como el retrato de un hombre remite al hombre retratado, o como un hombre remite a otro hombre con alguna semejanza familiar, o simplemente porque es un hombre; en el segundo caso, un objeto remite a otro porque son muy diferentes, contrastantes, como en el caso de que un objeto blanco remita a otro negro.

Ocurre pues que todo recuerdo de un objeto inducido por otro objeto lo es bien por semejanza, bien por diferencia. Si consideramos el recuerdo que ocurre por semejanza, encontramos que al comparar los dos objetos surge la idea de lo que falta en ellos para ser iguales, no ya semejantes. Ciertamente no podemos encontrar dos objetos iguales, y en lo sensible, ni siquiera un objeto igual a sí mismo, que lo igual a sí mismo es lo igual en sí. Pero lo semejante remite a lo igual, y lo igual, a lo igual en sí. Que «lo igual en sí» existe, como existe «lo en sí», es un punto explícito del platonismo:

«Afirmamos que de algún modo existe lo igual, pero no me refiero a un leño que sea igual a otro leño, ni a una piedra que sea igual a otra piedra, ni a ninguna igualdad de este tipo, sino a algo que comparado con todo esto, es otra cosa: lo igual en sí» (F. 74 a).

A partir de los objetos sensibles hemos considerado, en primer lugar, los objetos sensibles semejantes; luego, la semejanza de estos objetos nos ha llevado a la idea de «lo igual», considerando lo que a todos los objetos les falta para ser iguales; «lo igual» nos ha remitido a «lo igual a sí mismo», que sabemos que existe y sabemos lo que es; y «lo igual a sí mismo», a «lo que es en sí mismo», que también existe y también sabemos lo que es. Es decir, conocemos «lo que existe» y conocemos también «lo que es en sí mismo». Es precisamente el conocimiento que tenemos de lo que es igual en sí mismo lo que nos permite conocer lo igual en los objetos sensibles. Pero este conocimiento del objeto sensible sólo es llamado «conocimiento» por analogía con el verdadero conocimiento que es precisamente el conocimiento de lo que es igual en sí. En propiedad lo que llamamos conocimiento de lo sensible debe ser llamado opinión y no conocimiento.

Que tenemos conocimiento de «lo que es en sí» y de «lo igual en sí» es patente porque podemos reconocer «lo que es» y lo igual en lo sensible; pero «lo que es en sí» mismo y «lo igual en sí» mismo no son algo sensible. Si no son algo sensible, no podemos conocerlos en lo sensible, pero en presencia de lo sensible pensamos en ellos; entonces, ese pensar no puede ser otra cosa que un recuerdo: «...son esas cosas iguales, a pesar de diferir de lo igual en sí, las que te lo hicieron concebir y adquirir su conocimiento...» (F. 74 c).

En realidad, readquirir. Todo conocimiento es reconocimiento, pues es recuerdo: recuerdo de lo que habíamos olvidado. Puesto que lo percibido de manera sensorial nos remite a lo que es en sí, es decir, nos permite conocer, recordar lo que es en sí, es necesario entonces que el conocimiento originario de lo que es en sí, conocer que no es reconocer, sea anterior a toda percepción sensorial. Lo sensorial es propio del cuerpo, y al nacer tenemos todas las percepciones sensoriales; por tanto, es necesario que ese conocimiento haya sido adquirido antes del nacimiento:

«Luego, antes de que nosotros empezáramos a ver u oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hubiéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de lo que es igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las igualdades que nos muestran las percepciones en las cosas...» (F. 75 d).

Al nacer no tenemos ya esos conocimientos, es decir, nacemos habiéndolos olvidado, y es necesario recuperarlos. Si no los hubiésemos perdido, naceríamos con ellos, y si no los perdiéramos, al nacer no necesitaríamos recordarlos, sino que tendríamos para siempre y desde siempre el conocimiento de lo que es en sí. Puesto que el conocimiento es algo propio del alma, ocurre al alma olvidar, cuando resulta incorporada, y viene a ser así el conocer una prueba de la persistencia del alma antes de venir a forma humana:

«¿Cuándo adquirieron nuestras almas el conocimiento de estas cosas? Pues evidentemente no ha sido después de tomar nosotros forma humana (...) Luego fue anteriormente (...) En tal caso, Existían las almas antes de estar en forma humana, separadas de los cuerpos, y tenían inteligencia» (F. 76 c).

El intento de demostración de la preexistencia del alma antes de su comunicación con un cuerpo, y consecuentemente tomando forma humana, recurriendo al supuesto de que todo conocimiento es recuerdo, tiene por otra parte la consecuencia de la necesaria existencia de lo que es en sí antes de cualquier acto de percepción sensorial, es decir, antes de que pueda darse un primer y único caso de percepción sensorial. Como esta unión es posterior y contingente, por tanto no necesaria, lo que es en sí resulta totalmente independiente de lo sensorial, y se encuentra presente en o con el alma antes del nacimiento, de un modo que no resulta totalmente comprensible al alma misma cuando se encuentra en cuerpo humano. En efecto, el alma incorporada no es plenamente, en todo momento y en todo caso, consciente de la existencia de lo que es en sí. Sólo el alma del filósofo es capaz de hacerse consciente en ese sentido. Y el hacerse consciente resulta del análisis que el alma del filósofo hace de lo dado sensible. En la percepción sensorial se nos presentan cosas que son bellas, buenas o justas: la mujer bella, la madre buena, el hombre justo. Estas cosas sensoriales se nos dan como imperfectas, cosas deficientes, cosas a las cuales les falta algo para ser plenamente lo que dicen ser. Tenemos la impresión de que a mujer, madre, hombre, cosa les falta algo para ser plenamente mujer, madre, hombre, cosa; lo mismo pasa con bello, bueno, justo. De esta consideración de lo que le falta a algo pasamos a considerar aquello a lo que nada le falta para ser plenamente lo que es, sino que es más bien aquello con respecto a lo cual todo lo demás es deficiente. Lo que no es deficiente es lo que llamamos «lo que es en sí». Así hablamos *de* «lo bello en sí», «lo justo en sí», «lo bueno en sí».

La consideración de las cosas deficientes, es decir, de las cosas sensibles, nos ha remitido a la consideración de las cosas no deficientes, vale decir, no sensibles, sino inteligibles: a la consideración de lo que es en sí. Hemos percibido en lo sensorial una representación imperfecta de lo que es en sí, lo cual quiere decir que somos capaces de reconocer la semejanza de algo que percibimos sensorialmente con algo que sensorialmente no podemos percibir; y que si podemos establecer la semejanza de un objeto presente ante nosotros con otro que no tenemos presente, de este último tenemos en realidad un recuerdo que ha sido producido por la presencia del primero: que el primero es conocido, reconocido, porque ya conocíamos al otro, al cual es semejante. Todo conocimiento, por tanto, es un recuerdo; todo conocimiento es en verdad un reconocimiento. Reconocimiento de algo anterior a toda percepción, por parte de un ente, el alma, que lo ha conocido antes de manera no sensorial.

El supuesto de que todo conocimiento es recuerdo ha permitido inferir la existencia del alma previamente a la obtención del conocimiento, es decir, del recuerdo, y por lo tanto, antes de su unión con un cuerpo. Sin embargo, la persistencia del alma luego de su separación del cuerpo debe todavía ser probada. Podría ocurrir, en efecto, que el alma preexistente se disolviera en el momento mismo de su separación del cuerpo, llegando así al fin de su existencia:

«Es evidente que se ha demostrado algo así como la mitad de lo que es necesario demostrar: que antes de nacer nosotros existía nuestra alma, pero es preciso añadir la demostración de que, una vez que hayamos muerto, existirá exactamente igual que antes de nuestro nacimiento, si es que la demostración ha de quedar completa» (77 c).

Pero el supuesto ya antes establecido de que los contrarios se engendran cada uno a partir del otro ha de completar la segunda parte de la demostración. Si damos como probado que el alma preexiste a su unión con el cuerpo, al separarse del cuerpo es necesario que persista para poder unirse nuevamente a un cuerpo, para que la vida se engendre a partir de la muerte, y muerte, a partir de vida:

«En efecto, si el alma existe previamente, y es necesario que, cuando llega la vida y nazca, no nazca de otra cosa que de la muerte y del estado de muerte, ¿cómo no va a ser también que exista, una vez que muera, puesto que tiene que nacer primero?» (F.77 cd).

Los argumentos combinados de la reminiscencia y los contrarios parecen presentar, para el propio Platón, dificultades graves que no analiza. Considera solamente que la prueba de la persistencia del alma después de su separación del cuerpo, basándose en el argumento del mutuo engendramiento de los contrarios, podría no ser suficientemente persuasivo, por lo cual debe considerar un tercer argumento en contra de la posible disolución del alma una vez separada del cuerpo. Para tratar este problema es necesario hacer una previa indagación acerca de qué entes pueden sufrir disolución y cuales no, y determinar a qué tipo pertenece al alma:

«¿Y lo que debemos preguntarnos a nosotros mismos —dijo Sócrates— no es algo así como esto: a qué clase de ser le corresponde el ser posible de disolverse y con respecto a qué clase de seres debe temerse que ocurra este percance y con respecto a qué otra clase no? Y a continuación, ¿no debemos considerar a cuál de estas dos especies de seres pertenece el alma y mostrarnos, según lo que resulte de ello, confiados o temerosos con respecto a la nuestra?» (F. 78 b).

Una constatación inicial resulta obvia: sólo se descompone, es decir, se disuelve, lo compuesto; lo simple, lo no compuesto, no puede descomponerse. Característico de lo compuesto es el cambio constante, el no permanecer idéntico; por el contrario, lo simple no cambia, sino que permanece siempre idéntico, inalterable. Lo siempre idéntico es precisamente «lo que es en sí», de tal manera que lo simple es «lo que es en sí». «Lo que es en sí» es lo inteligible; «lo que no es en sí», lo sensible. De manera que se trata de establecer si el alma es un ente compuesto o simple, vale decir, sensible o inteligible, o es acaso un ente distinto tanto de lo sensible como de lo inteligible.

No podemos en un principio decidir si el alma es un ente sensible o inteligible, o algo completamente distinto. Sin embargo, es posible una primera aproximación a una decisión determinando, cuando menos, a qué tipo de entes es el alma más semejante. Que hay dos tipos de realidades, una visible y otra invisible, es algo ya afirmado y reiterado; asimismo, «...que la invisible siempre se encuentra en el mismo estado, mientras que la invisible nunca lo está...» (F. 79 b).

Además ha sido establecido que los hombres tenemos una parte que es el cuerpo y otra parte que es el alma. Resulta obvio que el cuerpo es «más similar y más afín» a la realidad visible; y el alma, puesto que ella misma es invisible, más similar y más afín a la realidad no visible. Otra consideración permite ahondar en la similaridad y afinidad del cuerpo con los entes visibles; del alma, con los entes no visibles. El alma es capaz de relacionarse tanto con los entes visibles como con los entes no visibles. Para relacionarse con los entes visibles debe valerse del cuerpo, pues sólo a través del cuerpo, es decir, de los sentidos, puede el alma percibir estos entes. Cuando esto ocurre, cuando el alma

«...usa del cuerpo para considerar algo, bien sea mediante la vista, el oído o algún otro sentido —pues es valerse del cuerpo como

instrumento el considerar algo mediante un sentido— es arrastrada por el cuerpo a lo que nunca se presenta en el mismo estado y se extravía, se embrolla y se marea como si estuviera ebria, por haber entrado en contacto con cosas de esta índole...» (F. 79 c).

El alma se relaciona también con los entes no visibles; ello ocurre «...cuando reflexiona a solas consigo misma...», y entonces se produce una como separación del cuerpo y una correlativa aproximación «a lo que es puro, existe siempre, es inmortal y siempre se presenta del mismo modo» (79 d). La aproximación del alma a los entes invisibles, que ocurre en el momento de reflexión consigo misma, tiene en ella un efecto catártico con respecto a los entes sensibles, pues el extravío o embriaguez que causa en ella lo sensible desaparece. La reflexión, en efecto, es un quedarse sola e inmutable, por lo cual aparece la afinidad entre el alma inmutable y los demás entes inmutables. Así, en el alma es posible reconocer un momento de pérdida y mutabilidad, cuando se encuentra en relación con los entes visibles, y un momento de inmutabilidad, cuando se encuentra en relación consigo misma y con los demás entes inmutables, relación esta última que «se llama pensamiento» (F. 79 d); por esta vía se nos muestra una nueva semejanza entre el alma y lo inteligible:

«...todos, incluso los más torpes para aprender, reconocerían por este método, que el alma es por entero y en todo más semejante a lo que siempre se presenta de la misma manera que a lo que no» (F.79 d).

Una nueva semejanza: el alma se asemeja a lo divino; el cuerpo, a lo mortal: Cosa también establecida anteriormente es que cuando el cuerpo y el alma se relacionan, la naturaleza del alma la dispone para mandar al cuerpo, mientras que el cuerpo, por su naturaleza, viene dispuesto para obedecer y ser mandado. Esta relación entre cuerpo y alma es la misma existente entre lo divino y lo mortal o perecedero: corresponde a la naturaleza de lo divino gobernar a lo mortal, mientras corresponde a la naturaleza de lo mortal el ser gobernado por lo divino:

«...es a lo divino, inmortal, inteligible, indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera a lo que más se asemeja el alma (...) por el contrario, es a lo humano,

mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo» (F. 80 ab).

Han sido señaladas hasta ahora las respectivas semejanzas del alma con lo imperecedero, y del cuerpo con lo perecedero. Las semejanzas señaladas no implican por sí mismas la inmortalidad o indisolubilidad del alma, sino, hasta ahora, la simple posibilidad de que sea inmortal e indisoluble:

«Estando así las cosas ¿no le corresponde al cuerpo disolverse prontamente y al alma, por el contrario, el ser completamente indisoluble o aproximarse a ese estado»? (F.80 b).

Aunque el alma fuese disoluble, su semejanza tan grande con lo indisoluble lleva a pensar que ella es ciertamente indisoluble o que, en todo caso, su resistencia a la disolución es tan grande y tan grandemente mayor que la del cuerpo, que mucho se «aproximase a ese estado» de indisolubilidad. Podríamos confirmarnos aun más en nuestra convicción si consideramos lo que pasa con el cuerpo una vez que el alma lo ha abandonado. Ocurre que el cuerpo, que por su naturaleza tiende a total disolución, ofrece también una cierta y a veces grande resistencia, tan grande, a veces, que hiperbólicamente podría llamársele indisoluble (F. 80 c). Si tal ocurre con el cuerpo, si lo que por naturaleza tiende a total disolución puede sin embargo ofrecer notable resistencia, hay que pensar que el alma, cuya naturaleza es semejante a la naturaleza de lo indisoluble, ha de ofrecer una resistencia tal, que pueda llegar a ser absoluta. De allí que podamos inferir como necesario que el alma no puede quedar destruida tan pronto como abandona el cuerpo. Que su indisolubilidad sea, en verdad, absoluta, es cosa, sin embargo, aun no probada.

Ha sido establecido en relación con los contrarios que no pueden estar presentes ambos a la vez o ambos a la vez ausentes, como cuando decíamos de placer y dolor, que ido el uno aparece el otro, y desaparecido el uno viene el otro; lo cual nos permite enunciar, como ley de los contrarios, que cada uno se engendra a partir del otro y que la presencia del uno determina la ausencia del otro, y la ausencia del uno la presencia del otro. Lo dicho podría parecer indicar que la relación de los contrarios es de tal naturaleza que cada uno de ellos es causa del otro como si el placer fuese causa del dolor, y el dolor, del placer. Pero no es así, y para mostrarlo debemos destacar la peculiaridad de comportamiento de

distintos pares de contrarios. Que la presencia o ausencia de dolor determinen respectivamente la ausencia o presencia del placer es algo que se nos muestra como presencia física de un algo en un cuerpo, presencia que determina la ausencia de otro algo, como no pudiendo encontrarse de ningún modo ambos en el mismo cuerpo; como si un vaso colmado de agua no pudiera contener nada de otra sustancia, ni más agua. Es decir, los pares de contrario nos deben llevar a considerar un tercer elemento: aquello en lo cual los contrarios se manifiestan. Pero cuando nos dirigimos hacia el par de contrarios pequeño grande, este se nos presenta, no como un algo ubicado en otro algo, o alguien, o sentido por otro algo, o alguien, como Sócrates, sino como características adjetivas que pueden apreciarse en Sócrates sólo en relación con un segundo o tercer personaje: Sócrates es grande porque es más grande que Cebes; Sócrates es pequeño, porque es más pequeño que Simias. Para ser grande o pequeño, Sócrates necesita un término de comparación. El par de contrarios pequeño-grande difiere del par placer-dolor en la manera de manifestarse, como difiere también del par vida-muerte: Sócrates siente placer o dolor; en relación con otro, es grande o pequeño; en su cuerpo están vida o muerte. Pero Sócrates, en sí mismo, no es grande ni pequeño, ni siente placer ni dolor, ni está vivo ni muerto, sino que lo designamos eventualmente con el nombre del contrario presente en él, pues: «...se convino en que cada uno de los eidos es algo real, y que los participantes de ellos toman sus nombres de los mismos...» (F.102 a).

Las peculiares relaciones que mantienen los contrarios con aquellas cosas en que eventualmente se encuentran hacen que podamos confundir a los contrarios mismos con la cosa en que se encuentran. De hecho la cosa toma el nombre del contrario presente en ella. Así, la cosa «Sócrates», de la cual solemos decir que es pequeño, toma esta denominación del contrario «pequeño», pero lo pequeño mismo no está en él; por otra parte, Sócrates mismo no es un contrario, no es ni pequeño ni grande. Cuando se dice que un contrario se engendra a partir de su contrario no se quiere decir que el contrario se ha convertido en su contrario, sino que le ha dejado paso. Lo pequeño mismo no se convierte en lo grande mismo, «...lo contrario mismo no se hará jamás contrario a sí mismo...» (F.103b); pero Sócrates pequeño se convierte en Sócrates grande, porque al dar paso en él el contrario pequeño al contrario grande toma el nombre «grande» en lugar del nombre «pequeño» que antes tenía.

Así pues, es necesario distinguir a los contrarios mismos de sus poseedores. Los contrarios y sus poseedores pueden relacionarse de dos maneras. En primer

lugar, como en el caso de Sócrates y el par de contrarios pequeño-grande, Sócrates puede poseer sucesivamente a cada uno de estos contrarios sin dejar por ello de ser Sócrates, y cada contrario sustituye al otro contrario sin convertirse en este último. En segundo lugar, existen contrarios que al sustituirse el uno al otro destruyen al poseedor. El ejemplo con el cual ilustra Platón este caso se refiere al par de contrarios caliente-frío y a los posibles poseedores de ellos, la nieve y el fuego. En el caso de la nieve, se encuentra en ella de tal manera el frío, que no es posible que el otro contrario, el calor, llegue a ella sin destruirla: no puede el calor estar presente nunca en la nieve, sino que al retirarse el frío para dar lugar al calor, la nieve se destruye. De igual manera, cuando el calor abandona al fuego, para dar lugar al frío, el fuego se destruye. De tal manera se presentan unidos el frío con la nieve y el calor con el fuego, que no es difícil que lleguemos a identificar como una y la misma cosa el frío con la nieve y el calor con el fuego:

«Pasa, pues, dijo, respecto de algunas cosas el que no sólo el eidos mismo es digno de llevar para siempre el mismo nombre, sino también dignas de ello otras cosas que, sin duda, no son El, mas tienen siempre la forma de El —sea la cosa que fuere» (F. 103 e).

Esta aparente identidad entre un contrario y su poseedor se hace más patente, según un nuevo ejemplo propuesto por Platón, en el caso de la pareja de contrarios par-impar. Cosas tales como la tríada, la péntada, son de tal tipo que aunque no sean lo impar mismo ha de llamársele siempre impares, y no podrán dejar de ser tríadas o péntadas sin dejar de ser impares. Del mismo modo, dos, cuatro, seis, etc., que no son lo par mismo, son llamados pares, y no podrán dejar de ser dos, cuatro, seis, etc., en cada caso, sin dejar de ser pares. Tres, cinco, etc., se encuentran de tal manera relacionadas con lo impar, que no pueden admitir el respectivo contrario, lo par; dos, cuatro, seis, etc., se encuentran relacionados de tal manera con lo par que no pueden admitir el respectivo contrario, lo impar. Existe pues un cierto tipo de cosas en las cuales no pueden darse ambos contrarios, sino solamente uno de ellos; y de ninguna manera pueden admitir al otro sin dejar de ser lo que son, lo cual puede llevarnos a confundir a los poseedores de los contrarios con los contrarios mismos, a confundir como contrarios, por ejemplo, a la nieve y el fuego, poseedores respectivamente de los contrarios frío y calor; o al dos y al tres, poseedores respectivamente de los contrarios par e impar:

«...parece que tales contrarios no se admiten mutuamente; sino además, todas las cosas que, no «siendo» contrarias entre sí «contienen» siempre esos contrarios, ni aun éstas parecen admitir aquella idea que sea contraria a la contenida en ellas, sino que, al devenir ésta, o se destruyen o retroceden»(F.104b).

Cosas como la nieve muestran tal identidad con el frío, que el frío no puede abandonarla, es decir, no puede el frío dar paso a su contrario, el calor, sin que se destruya la nieve. La idea de nieve rechaza la idea de calor, por ser la idea de calor contraria a la idea de nieve. Por su parte, el fuego muestra tal identidad con el calor, que el calor no puede abandonarlo: no puede el calor dar paso a su contrario, el frío, en el fuego. La idea de fuego rechaza la idea de frío, por ser la idea de frío contraria a la idea de calor. Las ideas de nieve y fuego, sin ser ellos mismos contrarios, teniendo en ellos presentes respectivamente a los contrarios frío y calor, no pueden admitir en ellos la idea del otro contrario, ni pueden ser abandonados por el primer contrario. De la misma manera ocurre con los contrarios par e impar en cosas como la díada y la tríada. Frío y calor, que no son contrarios entre sí, o díada y tríada que tampoco son entre sí contrarios, constituyen un cierto tipo de cosas a las cuales corresponde un peculiar comportamiento respecto a los contrarios: «...no aguantan contrarios sobrevinientes» (F. 104 c).

El alma es una de esas cosas de comportamiento peculiar que «no aguantan contrarios sobrevinientes». Así como el fuego aporta calor a un cuerpo para que este se caliente, el alma aporta al cuerpo la vida. Vida y muerte son contrarios de tal naturaleza que no pueden sustituirse el uno al otro sin que aquello en lo cual cada uno está se destruya. El alma que contiene al contrario vida, no puede recibir al contrario muerte sin ella desaparecer. El alma «no aguanta» que le sobrevenga la muerte, no la admite. A lo que no le puede sobrevenir lo par, sin dejar de ser lo que era, llamamos impar; a lo que no le puede sobrevenir lo justo, sin dejar de ser lo que era, llamamos injusto; a lo que no le puede sobrevenir la muerte sin dejar de ser lo que era llamamos inmortal. Al alma no le puede sobrevenir la muerte sin dejar de ser alma, por ello, es el alma inmortal.

Las que hemos llamados pruebas o demostraciones de la inmortalidad del alma han sido objeto de innumerables objeciones a través de toda la historia, objeciones dirigidas a establecer la inconsistencia (Gómez Robledo A. pp. 354 a 352; Robin L. pp 127 a 129). Entre todas esas objeciones parece más notable la que señala

que Platón presume de antemano la existencia del alma sin probar el hecho. No es esta, sin embargo, una objeción que no haya sido considerada en su momento por el propio Platón y precisamente en el texto del *Fedón*. Platón ha asumido, tomándolo de la tradición religiosa, que existe un cierto ente que habita temporalmente en un cuerpo funcionando en éste como principio vital. A partir de ese supuesto deriva un conjunto de caracteres que deben corresponder a un ente semejante, caracteres entre los cuales el más importante sería el ser mediadora entre un mundo de realidades sensibles y un mundo de realidades inteligibles. Pero el alma comparte con los entes del mundo inteligible el carácter de invisibilidad, por lo cual carecemos de una inmediata y sensorial evidencia de su existencia, por ello su existencia tiene que ser mostrada de otro modo. Si como vemos no contamos con la evidencia sensorial de la existencia del alma, la disputa en torno a su inmortalidad es un problema secundario y dependiente de la certeza de su existencia como ente. Sin embargo, aun cuando no tengamos la evidencia empírica de la existencia de tal ente, es incuestionable que sí contamos con la evidencia del fenómeno de la vida, por lo cual es lícito suponer que tal fenómeno es causado por la presencia en el cuerpo de un especial ente al cual llamamos alma. A partir de aquí podemos plantear la objeción a la posible existencia del alma como ente, tal como se la plantea el propio Platón por boca de Simias, interlocutor de Sócrates (F.86 ad). Según esto, el alma, principio vital, no sería la especial entidad que imagina Platón, sino una entidad de naturaleza completamente distinta surgida de la adecuada composición de las distintas partes del cuerpo, así como la armonía en la lira surge de la precisa disposición y tensiones de maderas y cuerdas. De tal manera, el alma vendría a ser una especie de armonía. Y así como la armonía de la lira peca cuando peca la lira, la armonía del cuerpo perecería a su vez cuando peca el cuerpo. Si así fuera, no es el alma otra cosa que el producto de la interrelación de entidades corporales, y estaría lejos de ser el peculiar ente inmortal que quiere Platón.

Queda pues establecido para Platón que el alma no puede quedar destruida tan pronto abandone el cuerpo, sino que parte hacia el hades, y su destino posterior dependerá de cómo fueron sus relaciones con el cuerpo en el cual estuvo incorporada. Este comportamiento del alma parece depender de su especial naturaleza, distinta a la vez de la naturaleza de los entes sensibles, como de la naturaleza de los entes inteligibles, manteniendo entre ambos, sin embargo, una posición intermedia y una doble orientación. Esa posición del alma entre lo inteligible y lo sensible determina en ella la posibilidad, sin llegar a ser plenamente ni lo uno ni lo otro, de acercarse más a lo sensible o más a lo inteligible, y esa

orientación se marcará en la manera en que el hombre realice su vida terrenal, en la cual puede optar ya sea por la actitud contemplativa orientada hacia los entes inteligibles, más propios de su naturaleza, ya sea por la actitud puramente práctica orientada hacia los entes sensibles y los goces corporales. La orientación del alma hacia los entes sensibles y los goces corporales determina en ella una contaminación con lo sensible y corporal; la orientación hacia lo inteligible, por el contrario, una purificación de lo sensible y corporal contaminante. El mito órfico de la transmigración de las almas, acogido por Platón, propone que las almas impuras tendrán sucesivas y cíclicas incorporaciones hasta que logren purificarse, momento en el cual se libran del ciclo para habitar junto a las demás almas puras, para el pleno disfrute de la felicidad.

Hasta Platón, el estado de pureza sólo era posible alcanzarlo por medio de las prescripciones de las sectas órficas. Ahora, para él, la filosofía aparece como medio privilegiado para alcanzarla. El alma de quien ha cultivado la filosofía no lleva en sí nada corporal cuando finalmente queda separada del cuerpo, y puede por ello elevarse hacia lo puro y divino; por el contrario, las almas de quienes no han cultivado la filosofía, o por otro medio cualquiera, no han llegado a purificarse, parten contaminadas de lo corporal, y por ello, pesadas, no pueden elevarse. Pues la filosofía es precisamente este intento de purificación que consiste en el esfuerzo por siempre sostenido de apartarse el alma de los requerimientos del cuerpo; «Y esto no es otra cosa que filosofar en el recto sentido de la palabra y, de hecho, ejercitarse a morir con complacencia» (F.80 e).

De allí que con razón hayamos considerado, ya desde antes, a la filosofía una preparación para la muerte, y por qué el filósofo, si lo es realmente, debe aceptar con agrado la muerte, la separación de cuerpo y alma, como aquello que siempre ha buscado al filosofar.

«Así, pues, si en tal estado se encuentra, va a lo que es semejante a ella, a lo invisible, divino, inmortal y sabio, adonde, una vez llegada, le será posible ser feliz, libre de extravío, insensatez, miedos, amores violentos y demás males humanos, como se dice de los iniciados, pasando el resto del tiempo en compañía de los dioses» (F. 81 a).

Por el contrario el alma de quien no ha sido filósofo, de quien no se ha purificado, ha de orientarse en mayor o menor medida hacia los objetos y apetencias propias del cuerpo. Por eso, al abandonar el cuerpo, ella no se irá completamente libre de lo corpóreo, sino contaminada y manchada de lo corporal. Ello ocurre porque el alma en su continuo trato con el cuerpo ha considerado a éste lo más verdadero y la más verdadera fuente de placer (F. 81 b) y no se ha retirado en sí misma para contemplar los entes verdaderos y verdaderamente reales y placenteros.

La contaminación que sufre el alma cuando se somete al trato continuo con el cuerpo determina que ella recaiga en un cuerpo, como alma que fue apetente de cuerpo (F.81 d): porque no pudo librarse de esas apetencias, porque no se purificó de ellas, las apetencias acompañan como manchas corpóreas al alma, por lo cual recae nuevamente en un cuerpo. Y según como haya sido su relación con el cuerpo, como sea, en fin su contaminación de cuerpo, así será el cuerpo donde quedará nuevamente incorporada. Por ejemplo, quienes hayan tenido la vida dedicada «...a la glotonería, al desenfreno, y han tenido desmedida afición a la bebida sin moderarse...» (F. 81 e), reencarnarán en un alma inferior a la humana, un alma de animal cuyas características fundamentales sean esas mismas, tales como «...los asnos y los animales de la misma calaña...» (F. 81 e); los injustos, tiranos y ladrones, como «...lobos, halcones y milanos» (F. 82 a).

Las almas que no han sido plenamente purificadas pero que «...han practicado la virtud popular y cívica, que llaman moderación y justicia, que nace de la costumbre y la práctica sin el concurso de la filosofía y la inteligencia...» (F. 82 ab) volverán a un género de seres que, como ellos, son sociables, tales como abejas, avispas y hormigas, o incluso es posible que vuelvan nuevamente a reencarnar como hombres (F. 184).

La convicción del filósofo de que ha vivido cumpliendo su propósito de separar cuerpo y alma, cumplimiento final que llamamos muerte, es lo que le da confianza en que luego el alma ha de ir hacia la compañía de dioses y almas semejantes. Por eso:

«...los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, manteniéndose firmes, y no se entregan a ellos; ni el temor a la ruina de su patrimonio, ni a la pobreza los arredra como al vulgo y a los amantes de la riqueza; ni temen tampoco la falta de consideración y de gloria que entraña

la miseria, como los amantes de poder y de honores, por lo cual se abstienen de tales cosas» (F. 82 c).

El abstenerse de las solicitudes del cuerpo debe ir acompañado del ejercicio inmediato de la actividad intelectual que supone seguir el camino señalado por la filosofía. El desapego del cuerpo que opera el alma no puede confundirse con la ataraxia o ausencia de actividad; por el contrario, se trata de lograr la máxima actividad que le es propia al alma y que no es otra sino pensar, pensar que para que lo sea en propiedad debe ser metódico, según el método que es la filosofía misma.

«..., pensando que no deben obrar en contra de la filosofía y de la liberación y purificación que ésta procura, se encaminan en pos de ella por el camino que les indica.» (F. 82 c).

La actividad filosófica arranca del reconocimiento de las relaciones entre el cuerpo y el alma en el momento de la apropiación de los objetos. Esto consiste en el darse cuenta de que antes de tomar conciencia de sí con el auxilio de la filosofía, el alma ha estado considerando esos objetos en una dependencia de ella misma en relación con el cuerpo. El alma que aun no filosofa considera estos objetos a través del cuerpo, es decir, de los sentidos; considera, asimismo, que lo que los sentidos muestran son objetos verdaderos, y que los sentidos son la fuente de la verdad. Por el contrario, la filosofía persuade al filósofo de que precisamente es la consideración de los objetos por medio de la vista y de los demás sentidos fuente de error y de ignorancia, y de que para llegar a la verdad y al conocimiento es necesario que el alma renuncie al cuerpo y se reconcentre en sí misma, «... sin confiar en nada más que en sí sola, en lo que ella en sí y por sí capte con el pensamiento como realidad en sí y de por sí...» (F. 83 a).

Al apartarse de la consideración de los objetos desde la perspectiva de lo corpóreo, y consecuentemente pasar a una consideración desde la perspectiva del alma reconcentrada en sí misma, el filósofo aprecia la diferencia esencial que existe entre cuerpo y alma en la consideración de los objetos. Aprecia que el cuerpo, los sentidos, es fuente de error, y que sólo apartándose el alma del efecto perturbador de los sentidos es que puede acercarse a los entes verdaderos y que de ninguna manera pueden mostrarse a los sentidos, puesto que son invisibles, no sensoriales. Por ello, el filósofo trata conscientemente de apartar su alma de las urgencias del cuerpo:

«...se aparta consecuentemente de los placeres y deseos, penas y temores en lo que puede, porque piensa que, una vez que siente un intenso placer, temor, pena o deseo, no padece por ello uno de esos males tan grandes que pudieran pensarse, como por ejemplo, el ponerse enfermo o hacer un derroche de dinero por culpa del deseo, sino que lo que sufre es el mayor y el supremo de los males, y encima sin que lo tome en cuenta» (F. 83 bc).

Pues en verdad el mayor mal para el alma es que como consecuencia de placeres y dolores llegue a creer que aquello con respecto a lo cual le ocurren placeres y dolores, es decir lo visible y sensible, es «lo más evidente y verdadero». Y porque sabe que es él el mayor mal busca el filósofo no reparar en lo del cuerpo, sino apartar el alma del cuerpo. La purificación que busca el filósofo se ve precisamente en riesgo ante las sollicitaciones corporales, ante la presencia de placer y dolor, que pueden contaminar al alma.

«Porque cada placer y cada dolor, como si tuviera un clavo, la clava al cuerpo, la sujeta como un broche, la hace corpórea, y la obliga a figurarse que es verdadero lo que afirma el cuerpo» (F. 83 cd).

En este consentir a las sollicitaciones del cuerpo consiste la resistencia del alma a purificarse. La purificación del alma, cuando es completa, ha de consistir en la total separación del alma de cualquier porción de cuerpo, por mínima que sea. Esa purificación es condición necesaria para que el alma, luego de producirse la separación que llamamos muerte, no incurra en nuevas incorporaciones, y pase entonces a tener «existencia en común con lo divino, puro y que tiene una única forma» (F 83 d). Es pues el marchar no purificada, sino manchada y aun cargada de peso corporal lo que la hace precipitarse nuevamente a habitar en cuerpo. Para el filósofo la tarea de purificación corresponde a la filosofía; sólo si vive filosóficamente su alma puede partir purificada, y por eso acepta la filosofía como regla de vida, sin atender a placeres corporales, y renunciando a contemplar las realidades a través de los sentidos:

«Antes bien, pone en calma las pasiones, sigue el razonamiento, y, sin separarse un momento de él, contemplando lo verdadero divino y que no es objeto de opinión; y alimentada por ello, cree que así debe vivir mientras viva, y que, una vez que su vida acabe, llegará a lo que es afín a sí misma, y tal como ella es, liberándose de los males humanos» (F. 84 a).

Bibliografía

- Copi, Irving. *Introducción a la Lógica*, EUDEBA. Buenos Aires, 1974.
- Gómez Robledo, A. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. FCE, México, 1993.
- Guignebert, C. *El Cristianismo antiguo*. FCE., México, 1956.
- Jaeger, Werner. *Paideia*. F C E, México, 1962.
- Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. F.C.E., México, 1985.
- Jaeger, W. *La Teología de los primeros Filósofos griegos*. F C E, México 1992.
- Nuño, Juan. *El Pensamiento de Platón*. Ediciones de la Biblioteca de la UCV., Caracas, 1963.
- Platón. *Ouvres completes*, Trad. Leon Robin, Gallimard, Paris, 1964.
- Platón. *Obras Completas*. Trad. Juan David García Bacca. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1980.
- Platón. *Fedón*. Trad. Luis Gil. Editorial Labor S. A. Barcelona, 1983.
- Robin, L. *Platon*. Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- Rohde, E. *Psique*. FCE. México, 1994.
- San Agustín. *Obras Completas*, Tomo III, «Contra los Académicos», versión introducción y notas del P. Victorino Capánaga, B.A.C. Madrid, 1963.