



## La Filosofía como experiencia humana de la Realidad en el Fedón

Daniel Mariano Leiro

A la memoria inmortal de  
Conrado Eggers Lan<sup>1</sup>

Sin duda no deja de llamar la atención el hecho de que Platón volviera a relatar la conmovedora despedida de Sócrates en la prisión de Atenas cuando ya había transcurrido algo más de diez años desde la composición de la Apología y el Critón. Pero es aún más sorprendente el hecho de que le hubiera llevado tanto tiempo descubrir el interés que Sócrates manifiesta en el Fedón<sup>2</sup> por algunos aspectos metafísicos de la muerte y la inmortalidad del alma.

Quizás no sea mucho lo que se pueda decir con total seguridad acerca del Sócrates histórico. Sabemos por el testimonio de Platón que al descubrir su vocación filosófica, abandonó el entusiasmo juvenil por la ciencia natural para entregarse de lleno a investigar el modo en que un hombre debería conducir su propia vida. En tal sentido puede resultar desconcertante la aparición en el Fedón de inquietudes sobre las cuales Sócrates apenas había reparado<sup>3</sup>. Asimismo sería difícil imaginar que el

---

<sup>1</sup> Fallecido el 25 de Febrero de 1996 a la edad de 69, Conrado Eggers Lan, profesor titular de Historia de la Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, ha dejado vacante un magisterio al que tenía por una obligación cívica incondicional de devolver a la sociedad el esfuerzo que ésta había depositado en la educación del intelectual-científico, acaso una suerte de transposición al mundo actual del desinteresado ideal de la misión del Filósofo-Rey. Ese alto sentido de la función docente en el que se revela un profundo compromiso existencial con la Justicia, lo obligó a tener que exilarse - desde 1976 y hasta el regreso de la democracia al país - en la Ciudad de México, donde pudo continuar sus investigaciones, llegando a publicar en formato de libro su tesis doctoral intitulada "*Tiempo y Eternidad de Homero a Platón*". Autor de originales y controvertidas interpretaciones, el nombre de nuestro querido profesor ha quedado grabado en la tradición hispanoamericana de estudios platónicos como una de las figuras sobresalientes que más ha contribuido a elevarla a estándares de calidad internacional, como lo prueba, su decidida participación en el sueño colectivo de una *sociedad de platonistas* abierta al mundo entero. Después de catorce años de su muerte, vayan las páginas que sigue a modo de homenaje a la memoria de un ser excepcional y al ejemplo siempre vivo de su compromiso.

<sup>2</sup> Fedón de Elisis discípulo de Platón, fundó en Elisis hacia 399 antes de J.C, una de las escuelas socráticas llamada elica-erétrica por haberse extendido por Eretria, donde la representó, entre otros, su amigo y discípulo, Menedemo de Eretria. La escuela fundada por Fedón de Elis era afín a la de los megáricos, destacándose en ella la fuerte impronta de las cuestiones morales y cívicas. Según el testimonio de Diógenes Laercio, Fedón de Elis compuso dos diálogos, que se habrían perdido.

<sup>3</sup> Quizás no sea el momento de aclarar si el relato de Platón hace justicia a la evolución del Sócrates histórico o si, más bien, refleja el itinerario intelectual de su autor. Pero a juzgar por el personaje "Sócrates" de los diálogos juveniles de Platón, no cabe dudas de que aquel efectivamente se interesó por los temas éticos y antropológicos, como lo ilustra el tratamiento de la mentira en el Hippias Menor, de la valentía en el Laques, la temperancia en el Cármides, la amistad en el Lisis, la santidad en el Eutifrón, el deber en el Critón, la virtud en el Protágoras y el Menón, la justicia en la Republica I y el Gorgias. Pero ninguno de esos diálogos refleja la concepción ético-metafísica a la que el personaje de Sócrates adscribe en el Fedón, cuando para diferenciar su método del mecanicismo de las explicaciones cosmológicas declara que su pensamiento se inspira en un enfoque teleológico que busca en todo cuanto existe y acontece

Sócrates “histórico” – hasta donde cabe considerar como histórico al personaje “Sócrates” de los diálogos juveniles de Platón - hubiera renunciado a sus principios por temor a la muerte, mas aún cuando él mismo reconoce haber mantenido la coherencia de su pensamiento a lo largo de toda la vida (Phaid.64a6, 67d12). Pero tampoco parece posible que el viejo Sócrates haya podido dar un giro radical a sus concepciones en el corto lapso de tiempo que fijaba la ley ateniense para el cumplimiento de la condena. En consecuencia, no cabe otra alternativa más que suponer que ha sido Platón mismo quien ha decidido cambiar de parecer respecto de algunos temas fundamentales como los de la muerte y la inmortalidad del alma.<sup>4</sup>

No cabe duda de que la visión del Sócrates de la Apología y el Critón es de cuño platónica tanto como la del Fedón. Sin embargo, no debe perderse de vista que éste último no es, como alguna vez han pensado Burnet y Taylor, una obra de la misma época que los diálogos anteriormente mencionados.

En efecto, el personaje “Sócrates” de la Apología y el Critón es el fruto de la imagen idealizada de un joven que se había quedado prendado de la seductora personalidad de su maestro y, en medio de su inicial deslumbramiento, no atinó a presentarla más que como una figura excepcional a la que el dios le había confiado la misión de contribuir al mejoramiento de la polis, haciendo que los atenienses alcanzaran una existencia lo más plena posible.

En cambio, el Fedón es una obra que pertenece al llamado período de madurez de Platón; acaso podría haber sido el diálogo que ha dado paso oficialmente al mismo. Pero lo cierto es que en él encontramos un momento clave de la evolución intelectual de Platón; un momento de transición en el cual el fundador de la Academia, bordeando ya la edad de cuarenta años, había decidido recrear la anécdota de la muerte de su maestro, sólo que, esta vez, con la intención de utilizarla como un hito fundacional de su propio pensamiento. No deja de ser, por cierto, ingeniosa la forma en que Platón ha sabido personificar en la figura y el destino de Sócrates una nueva concepción de la filosofía. El día de la ejecución constituye - en la madura reinterpretación de Platón - el episodio ideal para presentar esta nueva concepción, no sólo por allí el paradigma de la filosofía alcanza su máxima coherencia sino también porque toda la escena se encuentra ligada a la muerte, y la muerte se convierte en el Fedón en el símbolo de la comunicación del alma con lo divino.

La reflexión sobre la filosofía cobra, entonces, una importancia capital al iniciarse un período de transición en la obra de Platón en el que influenciado todavía por el recuerdo de su maestro mantenía viva la esperanza en las posibilidades del hombre o del filósofo para llevar a buen término la esencia de la participación; proceso que se ve, en cambio, frustrado en el caso del Universo.

Ahora bien, el hecho de que Platón haya elegido el día de la ejecución de Sócrates para presentar su nueva concepción de la filosofía puede tal vez dar lugar a ciertos malentendidos. Por eso conviene comenzar por disipar un equívoco que consiste en creer que el tema excluyente de la discusión de aquel día había sido la muerte física y la inmortalidad entendida como mera supervivencia individual del alma.

---

un propósito final (Phaid 98c-99a). “La filosofía de la madurez” en Historia de la Filosofía Antigua, Trotta, Madrid, 1997, p.147

<sup>4</sup> En cuanto a la preocupación por el tema de la muerte y la inmortalidad del alma, central en el Fedón, las dos únicas menciones de la *Apología* – posiblemente el escrito platónico más confiable sobre el Sócrates “histórico”- apenas dejan entrever una prudencial muestra de escepticismo (Apol.29a) o bien una idea disolutiva de la muerte como ausencia de toda sensación que vendría a identificarse con la noche en la que uno ha dormido mejor. Dicha imagen es presentada como la alternativa de una mordaz ironía con la que el personaje principal del diálogo evita expedirse seriamente sobre el asunto. (Apol.40c-41d). Eggers Lan, C. “El mito de la muerte de Sócrates”, Méthexis 2, Buenos Aires, 1989, p.p 19-22; Id., p.140-141

Los primeros en verse envueltos en esa confusión son los dos interlocutores de Sócrates, los tebanos Simias y Cebes, quienes interpretan en un sentido literal la exhortación que Sócrates envía a Eveno para que lo siga cuanto antes (Phaid.61b8), si es que él también quiere ser filósofo; pero a condición de no "hacerse violencia contra sí mismo", suicidándose (Phaid.61b9).

Simias y Cebes no pueden evitar la sorpresa ante la serena actitud del maestro en sus últimos momentos. Esa reacción de los discípulos que a Sócrates le hacía recordar la incompreensión del tribunal ateniense fue lo que motivó el tema de la conversación de despedida. Así fue como Sócrates vio nuevamente la necesidad de defender su estilo de vida amenazado, comenzando por una profesión de fe que no la encontramos en su anterior apología. Esta vez, Sócrates manifiesta que lo que le impide temer a la muerte y aún considerarla como un mal, es la firme creencia en que hay algo en el más allá y, según, "se dice desde antiguo" (Phaid.63c), lo que allí existe es mejor para los que han vivido con rectitud.

El problema se presenta cuando queremos saber, como señala Sócrates, "en qué sentido los verdaderos filósofos desean la muerte, en qué sentido merecen la muerte y qué clase de muerte" haciendo "caso omiso de lo que digan los demás".

Al principio los discípulos no pueden ocultar la sorpresa al escuchar de los labios de Sócrates que la morada de sus "otros dioses" habría que buscarla en el lugar que la tradición consideraba más indigno: el Hades. (Od.XI 576-600)

Si el crítico Sócrates había dado una muestra de su libertad de espíritu al reconocer la existencia de "otros dioses"<sup>5</sup> que no eran los que el culto oficial veneraba, al ubicar su lugar de residencia en el Hades se ha propuesto algo más radical que una simple toma de distancia de la concepción homérica, como sería la misma posibilidad de distinguir la muerte del filósofo de la muerte física propiamente dicha.

Sabido es que en la visión tradicional, el temor y rechazo que la muerte podía inspirar en el común de la gente no respondía tanto al contenido de esta experiencia como a las nefastas consecuencias que sobrevienen con la definitiva partida de la *psykhé*. Es por eso que Platón comienza identificando esa existencia absurda, desorientada, el sinsentido que el alma debe soportar en el Hades, con una existencia, para él, no menos insignificante como es aquella que el "común de la gente" consideraba vida. A esa existencia enajenada Platón le opondrá la metáfora de la muerte como negación de todo lo que la vida representa para el sentido común. (Rep.V 479e-480a) En esa visión la muerte pierde entonces el carácter trágico y amoral que tenía en la escatología homérica, dejando de ser un fenómeno puramente natural para convertirse en sinónimo de la virtud. Dicho en forma mitológica se trata, pues, del descubrimiento de que el destino humano o la vida post-mortem depende enteramente del comportamiento que se haya tenido en la fase terrenal de la existencia.

En el pasaje 69c2 Sócrates manifiesta que la sabiduría es "como un rito purificador" mientras que las demás virtudes como la Justicia, la Valentía o la Templanza "son especies de iniciaciones". "Y probablemente los que las establecieron [ a las iniciaciones ] no eran gente sin valor, ya que en realidad desde antiguo se ha sido dicho, en forma de enigma, que aquel que llega al Hades como profano, sin iniciarse, irá a parar al fango, en tanto quien llegue allá purificado e iniciado, cohabitará con los dioses." (Phaid.69d). Al parecer Platón pudo llegar a concebir a la muerte de otra manera al frecuentar esta clase de cultos alternativos (Gorg.493a-b; Symp.209e-

---

<sup>5</sup> Con la excepción de algunos fragmentos de Heráclito como el 54 y 56 D-K, no tenemos conocimiento de otros antecedentes en el pensamiento griego acerca de alguna concepción que identificara lo divino con "lo invisible e inteligible" como la que Platón atribuye a las Ideas, ya que desde Homero a Hesíodo los dioses ha sido siempre – pese a cualquier artificio mágico de por medio- visibles.

210a) en los que el neófito debía someterse a una iniciación que culminaba en una muerte ritual; símbolo de su madurez espiritual y del momento en que el iniciado se encontraba listo para incorporarse a la verdadera vida.

A ciencia cierta es difícil saber si existió el culto religioso que Platón tenía en mente al momento de compararlo con su propia noción de la filosofía o si se trata, más bien, de una invención sobre la base de algún hecho real, como suele ocurrir en la composición de muchos personajes de sus diálogos. De haber existido es menos probable que lo hubiera encontrado en Atenas; ciudad en la que, al parecer, las prácticas religiosas habían entrado en franca decadencia. En cambio, es más factible que Platón se hubiera interesado por algunas de las vertientes de ese heterogéneo conjunto de doctrinas filosófico-religiosas que vagamente se ha dado en llamar "Orfismo" o quizás también por algunos cultos elusivos. Así se podría especular con que Platón pudo tomar contacto, en sus viajes por Italia y Sicilia, con algunas de esas interpretaciones pitagóricas que conservaban una frescura y autenticidad perdida en la mercantilizada Atenas de fines del siglo V.<sup>6</sup> De todas formas, es justo reconocer que el personaje de Sócrates jamás ha pensado en ocultar su particular visión de los misterios: "Pues como dicen los encargados de los misterios, muchos son los portadores de tiros, más poco los poseídos por Baco y estos son en mi opinión [señala Sócrates] los que han filosofado rectamente". Así como en las iniciaciones místicas la muerte en cuestión no era tampoco la muerte física, así también se podría pensar que Platón ha interpretado a la muerte del filósofo como culminación de un rito de purificación (Phaid.67c5). Pero Platón que al momento de escribir el Fedón atravesaba la fase más "intelectualista" de su pensamiento - quizás debido al gran impacto que produjo sobre él, el descubrimiento de una nueva forma de concebir las matemáticas<sup>7</sup> - alcanzó a vislumbrar que esa purificación ritual (Phaid.69c2) debía consistir en el ejercicio de la filosofía misma cuyo paradigma inmortal había sido el compromiso de Sócrates (Rep.VI 496c4). Es, por eso, que se decide a identificar la vida y heroica muerte del mártir de Atenas con dos las instancias de la filosofía. De ahora en más la

---

<sup>6</sup> Eggers Lan considera que una de las señales que induce a pensar que esta clase de cultos místicos adquiere distinta gravitación en el pensamiento del Platón maduro, surge de comprobar que la referencia a ellos se vuelve frecuente en los diálogos de esta época y, en cambio, permanece casi ausente en los escritos de juventud, con la única excepción tal vez del pasaje 361 d del Protágoras que tampoco es puesto en boca de Sócrates. Eggers Lan, Op.cit. (1989), p.20-26. Sobre la influencia de la tradición órfica véase Bluck, R.S, *Plato's Phaedo*, London, 1955, Dodds, E.R., *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, 1980, Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1984.

<sup>7</sup> Según el relato de la Epístola VII (Epist.VII 314 a), alrededor de los cuarenta años (389/387 a.C.), edad que coincide con la época de la composición de los diálogos del llamado período medio o de madurez, Platón viajó a Italia y a Sicilia, donde posiblemente pudo conocer en forma indirecta algunas de las enseñanzas del pitagórico Filolao y casi con seguridad tomó contacto con Arequitas de Tarento, matemático pitagórico, y político de profesión. Ya sea con Arequitas o con Teodoro de Cirene, es posible que Platón haya descubierto una forma de concebir la geometría, que podía servir, a diferencia de lo que pensaban quienes practicaban dicha ciencia, para interpretar toda la realidad, ya que permitía concebir una instancia de perfección absoluta como el Cuadrado en sí o la Diagonal en sí que no se reduce a los cuadrados o diagonales dibujados. Pero, según Platón, esa instancia de perfección absoluta que la mente humana es capaz de concebir independientemente de sus designaciones sensibles, no era simplemente una entidad de carácter ideal como sostenían los geómetras, sino que podía servir de modelo para pensar el fundamento inteligible de la realidad que se eleva por encima de todas las cosas. Eggers Lan, C. (1984), "La influencia de Platón y Aristóteles en la axiomática euclídeana", *Nova Tellus* 2; El nacimiento de la matemática en Grecia, EUDEBA, Buenos Aires, 1995; "La teoría de las Ideas" en *Historia de la Filosofía Antigua*, Trotta, Madrid, 1997. p.p. 143-144. En el Banquete otro diálogo de la misma época que el Fedón, el intelectualismo será matizado.

vida a la que se hace referencia será entendida como el momento de preparación del alma para alcanzar el conocimiento de las Ideas<sup>8</sup>. En esta etapa el pensamiento discursivo busca entre las hipótesis supremas algo suficientemente sólido. Y Platón utiliza la imagen de una muerte liberadora de lo sensible para figurar el carácter consciente e intelectual que asume la comunicación del alma con la dimensión fundamental de la realidad. Así la muerte de Sócrates representa el momento culminante de la búsqueda racional de lo real, cuando ya el pensamiento discursivo ha dejado de apoyarse en *Logos* y pasa a transformarse en una intuición del principio anhipotético, la idea del Bien. Pero es posible que Platón no estuviera muy convencido acerca de que pudiera darse alguna vez, la contemplación cara a cara de lo divino y si su fe la postula solo parece estar al alcance de hombres excepcionales como Sócrates. De manera, que si ahora tuviéramos que adelantar, aventurando hipótesis, en que podría convertirse el pensamiento discursivo una vez que ha llegado a esta fase del proceso dialéctico, lo que nos parece más apropiado decir es que se transforma en un acto de fe, una vivencia religiosa acerca de la existencia de un orden racional que constituye el motor y la meta del devenir sensible.

Pero si como pretenden Eggers Lan y, con diferencias Festugiere<sup>9</sup>, Platón ha logrado revestir a su concepción de la muerte de un contenido filosófico que permitiría distinguirla de la muerte física, debería poder explicarse en un mismo nivel metafórico, la separación de cuerpo y alma que - según se afirma- sobrevendría al término de dicho proceso.

En el diálogo hay solo un momento en el que Sócrates se refiere a su cuerpo propio como lo estrictamente físico en el hombre (Phaid. 98c-d) con la intención de destacar el dominio inteligente que ha conseguido sobre él. (Phaid. 99a) Pero si lo pensamos en esos términos puede tal vez resultar desconcertante que se pretenda adjudicar al cuerpo físico una capacidad relativamente autónoma para generar una determinada actividad psíquica. Pues si efectivamente el cuerpo ha de ser considerado materia sin conciencia, no parece tener sentido afirmar que se torna un obstáculo para el filósofo (Phaid.62a-67d), que sus continuas necesidades lo convierten en una fuente de dispersión (Phaid.66c) y hasta una pérdida de tiempo. Y menos aún se explica cómo podría despertar en nosotros pasiones, apetitos, sentimientos, deseos (Phaid.66c2), en suma, fenómenos en los que se revela un contenido psíquico que nadie podría desconocer.

Sin embargo, esta irracionalidad que produce el cuerpo es para Platón la causa de que la " mayor parte de la gente " se engañe pensando que vale la pena vivir por cosas tan insignificantes, a comparación de la filosofía, como la satisfacción de " placeres sexuales "(Phaid.64d), la "posesión de riqueza" (Phaid.66c-d), la búsqueda de honor y reconocimiento en la comunidad. Esta clase de individuos ignoran que son poseídos por fuerzas irracionales que a menudo dan muestras de su inmenso poder destructivo arrastrando a los hombres a las guerras. (Phaid.66c-d, Rep.373a)

En pasajes como los que se acaban de mencionar se ve claramente que Platón no tenía intención de distinguir el concepto de lo psíquico y, en consecuencia,

---

<sup>8</sup>Otras de las razones en las cuales Eggers Lan apoya su interpretación de la muerte del filósofo como una muerte simbólica, surge de una comparación de la alegoría de la Caverna con el mito geográfico del final del Fedón. Salvando las distancias que separan al mito de la alegoría y dejando de lado la referencia escatológica del Fedón, una comparación de ambos textos, permite poner de manifiesto una serie de semejanzas para argumentar en favor de una noción del conocimiento como un arduo proceso que conduce al ámbito inteligible, una vez que el hombre consigue liberarse del engañoso condicionamiento de los sentidos y la opinión (Phaid. 62b 3-4; Rep. VII 514a 5) "tras un prolongado ejercicio filosófico".

<sup>9</sup> Festugiere, **Les trois protreptiques de Platón**, París, Vrin, 1973.

difícilmente podría sostenerse que el diálogo presupone un dualismo de cuerpo y alma, donde lo físico vendría a oponerse netamente a lo mental. No obstante, no pretendemos negar la presencia de alguna forma de dualismo metafísico en el Fedón, simplemente nos resistimos a aceptar que se trate del clásico dualismo antropológico que pretende atribuir al cuerpo la fuente de todo mal.<sup>10</sup>

Para entender a qué podría estar refiriéndose Platón deberíamos no perder de vista esa característica de su genio excepcional que lo ha llevado a convertirse, junto a la figura de Aristóteles, en una de las cumbres del pensamiento antiguo. Nos referimos a la capacidad de producir una creativa síntesis de los más encontrados elementos de la cultura griega.<sup>11</sup>

Teniendo en vista esa característica del pensamiento platónico, Eggers Lan ha intentado precisar el contenido que, según él, estaría presupuesto en el dualismo del Fedón. En un apartado de su estudio que se intitula "*Hombre, cuerpo y alma*"<sup>12</sup>, el autor recuerda que ya en el siglo VI se tenía clara conciencia de la escisión en la que vivía el hombre entre su realidad o condición principal y su existencia actual. Según esta visión el hombre se encontraba prisionero en una existencia que le impedía desarrollar libremente su capacidad más valiosa, que para una sociedad guerrera y aristócrata como la Grecia arcaica, no podía ser otra sino el coraje. El más representativo de los escritores que nos han dado testimonio de ello ha sido, sin duda, Píndaro quien en sus escritos tampoco parecía reconocer una definitiva separación de "*sôma*" y "*psykhé*" como resultado de una muerte física. En sus odas encontramos solamente la promesa de que los justos al morir serían recompensados por sus mortificaciones y luchas terrenales con el premio de una existencia plena bajo el sol eterno de la Isla de los Bienaventurados.

Para esta escatología, la supervivencia en ese verdadero paraíso terrenal simbolizado por la Isla de los Bienaventurados tampoco podría ser una " vida incorpórea ", dado que en ella todavía se alcanza a percibir la refrescante brisa oceánica y el calor del sol, sino simplemente una existencia superior a la del común de los mortales, libre de los sufrimientos y tribulaciones que la acosan en la tierra; una existencia perfecta, en armonía con la auténtica naturaleza humana.<sup>13</sup> Así podría especularse con que Platón ha desarrollado su concepción de la muerte en el Fedón como separación del cuerpo y alma, teniendo delante de su vista esquemas

---

<sup>10</sup> De hecho en el pasaje 99a del Fedón el cuerpo deja de ser ya considerado un simple obstáculo para el desarrollo de la auténtica existencia humana, según la caracterización ofrecida por Phaid 62a - 67d, y se lo presenta dotado de una capacidad de adaptarse a los fines inteligentes del filósofo. Del mismo modo que aquí el personaje de Sócrates no puede prescindir del cuerpo para realizar el fin moral de la justicia, en el mito de la anámnesis el cuerpo cumple también una función necesaria (Phaid.75a11) en el proceso de conocimiento. En este caso tampoco sería posible para el hombre desligarse por completo del cuerpo puesto que es a través de las percepciones sensibles como se empieza a despertar la conciencia acerca de la presencia plena de lo divino que respalda la realidad particular de cada cosa y su correspondiente mención en el lenguaje (Phaid.72e-77a). De manera que esta evaluación más positiva es otras de las razones - como veremos a continuación - para suponer que lo que Platón rechaza en el Fedón no es el cuerpo físico en sí mismo, sino un régimen de vida, irracional y desordenado, que llega a perturbar la actividad participacional del alma en lo divino, invisible e inmortal. Dicha interpretación ha sido también defendida por G.R.Carone en *La racionalidad humana como tarea en la filosofía de Platón, Nova Tellus, México, 1990*.

<sup>11</sup> Eggers Lan, C., **Introducción histórica al estudio de Platón**, Buenos Aires, EUDEBA, 1974.

<sup>12</sup> Eggers Lan, C., "**Introducción a la lectura del Fedón**", Buenos Aires, EUDEBA, 4<sup>a</sup>.ed. 1987, p.p.54.

<sup>13</sup> Según la caracterización de Píndaro ( 2º Olimpíada 67-80 ) la vida en la Isla de los Bienaventurados se encuentra desligada de todo trabajo con las manos que es lo que más afea a la existencia actual, lo cual implica una nueva referencia al cuerpo.

tradicionales de pensamiento, presumiblemente órfico, a los que él mismo reformula. Es decir, conserva la tensión irresuelta que para este tipo de pensamiento existía entre la realidad que el hombre debe alcanzar y su existencia actual, pero con la salvedad de que lo más importante deja de ser, como en los tiempos de Píndaro, el coraje. Platón considera al *Nous* como lo principal, precisamente porque es el intelecto la facultad que distingue al hombre del resto de la naturaleza, permitiendo trasponer los límites de su condición mortal. (Phaid.65c,65e-66a,79a-b) Llegamos así a la conclusión de que por medio de expresiones como “*Sôma*” y “*psykhé*”, Platón no estaría aludiendo sino a un dualismo ético entre dos formas de vida contrarias. Por un lado, la existencia que se configura a partir de las múltiples tendencias irracionales de la naturaleza humana – (molestias de índole fisiológica, pasiones, fantasías e ilusiones sensoriales – Phaid.66b-d.). Para Platón quien se deja dominar por ellas queda atrapado (Phaid.62b,Crat.400c) en un modo de vida que “enloquece”(Phaid. 67a), “esclaviza” al hombre (Phaid. 66d, 67c-d,82e ss) y lo limita en sus posibilidades a la manera de los prisioneros encadenados en la caverna de Rep. VII 514a-c. El cuerpo aparece entonces como un sinónimo de lo “impuro” (Phaid.67a), el símbolo de lo irracional en el hombre que Platón describe con imágenes inspiradas en un contexto órfico. Se trata pues de un modo inauténtico de vida, no menos alejado de realidad divina que de la humana.

Frente al sinsentido que supone la existencia que gira en torno al cuerpo, el alma representa la “existencia en la filosofía”: un modo de vida racional en el cual la inteligencia alcanza su máximo desarrollo y logra participar de la plenitud de lo divino.(Phaid.84a; 64e ss)

En base a los elementos reunidos cabe suponer que la separación de cuerpo y alma que ocupa al filósofo en vida terminará en el momento culminante de la iniciación filosófica. Con la muerte sobreviene el final de una forma de existencia. Pero la verdadera vida, la existencia que realiza la comunicación del alma con lo divino, continúa o, mejor aún, comienza allí donde se ha abandonado la forma de existencia anterior para seguir con un régimen de vida que es más coherente con lo propio de la naturaleza humana (Phaid.79b-80b) y, por eso, Platón no dudará en identificar a esa existencia con la racionalidad, el Alma.(Phaid.65c,65e-66a) Así pues confiamos en que el cuerpo que el personaje de Sócrates tiene en mente, no sea ya su propio cuerpo físico, sino el símbolo de un modo de vida que obstaculiza la comunicación con lo divino, mientras que el Alma encarnaría a la existencia en la filosofía. Sin embargo, el cuadro de situación que hemos comenzado a esbozar no estaría completo si no se intenta elucidar el sentido que cabría atribuirle a la “iniciación filosófica” en tal contexto.

Quizás el modo que Sócrates ha elegido para la defensa de la inmortalidad del alma en la *anámnesis* pueda inducir al error de pensar que se trata de una prueba de carácter argumental. Pero el razonamiento carece de toda fuerza persuasiva si se hace abstracción de la experiencia religiosa de rasgos panteístas que presupone.<sup>14</sup> Especialistas de la talla de Eggers Lan han considerado que “resulta difícil aceptar que Platón haya profesado seriamente la creencia en estancias alternadas en el Hades, en las que el alma aprovecha la ocasión para echarles una ojeada a las Ideas, olvidándose de ello al nacer y acordándose luego a propósito de cada “cosa” parecida a su correspondiente Idea”.<sup>15</sup>

En lo que sigue intentaremos mostrar que la imagen de un contacto con lo divino que arraiga en el pasado podría ser una forma simbólica de representar la experiencia de la dimensión fundamental de la realidad. Influenciado por Parménides

<sup>14</sup> Eggers Lan, o.c. 41-42. “*El conocimiento de la Idea como experiencia religiosa*”. Bluck, R.S, *Logos and Forms in Plato; a Reply to Professor Cross*” en *Studies in Plato’s Metaphysics*, p.40.

<sup>15</sup> Eggers Lan, o.c.p.63

lo real continúa siendo para Platón una presencia ininterrumpida, siempre idéntica a sí misma. Pero esa inagotable fuente de lo que existe que no conoce pasado ni futuro, no es ya el Ser puro e indiferenciado del eleata, sino un ser que admite cualidades en el seno de la unidad. Así las Ideas existen como realidades en sí mismas pero, de tal manera que se incorporan a la unidad del Ser agregando una modalidad específica al conjunto. Se trata, entonces, de una unidad que precisamente por ser compleja pero no-compuesta admite en su seno la pluralidad de Ideas como determinados aspectos de un Todo y solo se presentan aisladamente a la conciencia por un esfuerzo de abstracción que logra separar la unidad. Es la posibilidad de conocer al mismo Ser de diferente manera a lo que alude esta distinción entre una multiplicidad de Ideas.

El alma humana alcanza la inmortalidad al acceder a esta experiencia de realidad permanente en la cual logra intuir, aunque más no sea por un instante, la divina eternidad que es la única dimensión de la que se puede decir que es verdaderamente inmortal. El carácter humano, limitado de esa experiencia es sugerido en el mito de la *anámnesis* con la imagen del olvido tras la contemplación que alude tal vez a la caducidad de la experiencia suprema del filósofo. Es esta vivencia que incluso podría venir a renovar otras anteriores en la vida del individuo - aunque su carácter excepcional induce a pensar que se dará más bien en la Historia humana, a la que, por lo demás, Platón se refiere expresamente en el Libro III de *Las Leyes* - la que garantiza a la humanidad seguir participando de lo divino, al mismo tiempo que, por su intermedio, consigue asegurar la participación de toda la naturaleza.<sup>16</sup>

Para finalizar, nos queda simplemente considerar el otro aspecto mencionado en la *anámnesis*, el cual es presentado con la imagen del recuerdo de la Ideas motivado por la experiencia de que las cosas aspiran, desean ser, quieren ser como ellas, pero les falta algo para lograrlo.

Aquí lo que Platón parece querer transmitirnos es su vivencia personal de la presencia actual de lo divino en el ámbito sensible. En el pasaje 98b Sócrates aclara esa experiencia en la que se le ha tornado manifiesta la integración de los dos órdenes de la realidad, postulando al Bien como el orden teológico del ámbito sensible, la potencia espiritual que señala la meta del devenir cósmico. El fin de ese devenir es el mismo fundamento inteligible de la realidad que se hace presente en todas las cosas, e inversamente el ser es la realización de la perfección a la cual las cosas aspiran. Así las cosas se orientan hacia lo mejor de acuerdo con el aspecto del Ser que respalda su realidad particular. Sin embargo, el optimismo de Platón en el Fedón no llega a tanto como para permitirle albergar la esperanza de que pudiera concretarse alguna vez ese futuro de perfección. Por el contrario, tal posibilidad parece más bien reservada al hombre o al filósofo que debe asumir mediante un acto ético la esencia de participación cósmica. Solamente en el hombre la comunicación con las Ideas puede darse de un modo consciente y es, por tal motivo, el único en condiciones de adaptar inteligentemente su existencia a la realidad divina con la que su naturaleza se encuentra emparentada. (Phaid.84a-b)

En el "período tardío" Platón proyectará al mundo (Lys X; Tim 29e, 46e) la función de participación que durante una parte de su vida había reservado al amor (Symp.) y al filósofo (Rep.V-VII).<sup>17</sup>

Pero lo importante es aquí notar que ya en el Fedón Platón había radicado el **Eidos** o **Idea** en la cosa misma.<sup>18</sup> Las Ideas existen al máximo (Phaid.77a) pero encuentran la resistencia de lo que Platón llamará en el Timeo la "causa segunda" que

---

<sup>16</sup> Eggers Lan, o.c. p.65

<sup>17</sup> Eggers Lan, C., El Timeo de Platón, EUDEBA, Buenos Aires, 1997; "Lo intermedio, el mundo y la materia en el *Timeo* de Platón", *Méthexis* X (1997) pp. 117-21. CARONE, G., "Sobre el significado y el status ontológico del demiurgo del Timeo", *Méthexis* III (1990) 33-49.

<sup>18</sup> Egger Lan, o.c., "Ousía" e Idea, p.41



impide que pueda darse, como piensa Aristóteles, una plena correspondencia entre la existencia actual de las cosas y su íntima realidad; la Ousía que señala para cada cosa lo mejor. Es en ese sentido que se puede decir que expresiones tales como “*Khoris*” (separadamente de) o *pará* (fuera de) apuntan esencialmente a diferenciar el estado actual de las cosas de lo que ellas pueden dar de sí mismas.<sup>19</sup> Esta concepción de las Ideas como un fin que supera ampliamente la existencia actual ha sido, en ocasiones, confundida con una postulación de dos tipos de entidades inconciliables entre sí. Pero aquello que distingue a los dos ámbitos de la realidad no los incomunica como para hacer de las Ideas una duplicación innecesaria de las cosas. Asimismo las Ideas no podrían jamás existir en un “mundo” completamente ajeno a éste, pues necesitan del ámbito sensible para realizar su función rectora de la realidad.

## **Bibliografía**

- Albiac Gabriel, “La muerte: símbolos y metáforas”, Barcelona, Paidós, 1996
- Armstrong, A.H., “Introducción a la Filosofía Antigua”, Buenos Aires, EUDEBA, 1993
- Brun, Jean, “Platón y la Academia”, Barcelona, Paidós, 1992
- Chatelet, Francois, “El pensamiento de Platón”, Barcelona, Labor, 1967
- Combric, I.M., “Análisis de las doctrinas de Platón”, Tomo II, Madrid, Alianza, 1991.
- Cornford, F.M. “La Teoría Platónica del conocimiento”, Barcelona, Paidós, 1991
- Eliade, Mircea, Diccionario de las Religiones, Barcelona, Paidós, 1994.
- Eggers Lan, Conrado “Anamnesis en el Menón y en el Fedón”, Acta del Primer Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Mendoza, 1972, p. p 23-41.
- Introducción histórica al estudio de Platón”, Buenos Aires, EUDEBA, 1974.
- “Introducción a la lectura del Fedón”, Buenos Aires, EUDEBA, 4ª.ed. 1987
- “ El mito de la muerte de Sócrates “, Méthexis 2, Buenos Aires, 1989, p.p19-28.
- “ El Sol, la línea y la caverna”, Buenos Aires, EUDEBA, 3ª .ed.1984.
- “Libertad y Compulsión en la Antigua Grecia”, Buenos Aires, CBC, U.B.A, 1997.
- “La Filosofía de Platón“ en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trota, 1997, p. p131-159.
- Festugiere, Les trois protreptiques de Platón, París, Vrin, 1973.
- Friedländer, Paul, “ Platón, Verdad del ser y realidad de vida”, Madrid, Tecnos, 1989.
- Gosling, J.C.B. ”Platón”, México, UNAM, 1993.

---

<sup>19</sup> Egger Lan, o.c. “ El problema del dualismo de los mundos”, p.65