



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO  
FACULTAD DE HUMANIDADES**

**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**T E S I S**

**El concepto de alma en Platón y sus implicaciones para una vida  
filosófica**

Que para obtener el título de:  
**Licenciado en Filosofía**

Presenta:  
**Julio César Cortéz Hernández**

Asesor:  
**Dr. Óscar Juárez Zaragoza**

Co-asesor:  
**Dr. Josué Manzano Arzate**

**Toluca, Estado de México, 2025**

## Contenido

Introducción.....	4
Capítulo 1 .....	8
Antecedentes de la noción de alma platónica .....	8
I. La noción de alma como psique en la poesía homérica .....	8
II. El alma como <i>thymós</i> .....	12
III. La búsqueda de nuevos conocimientos .....	14
IV. La noción de alma en el orfismo .....	18
V. Dioniso Zagreo .....	21
VI. La vida órfica .....	24
VII. El mito de Orfeo y su influencia en el alma órfica .....	27
VIII. La noción de alma pitagórica .....	30
Capítulo 2 .....	40
El alma en los diálogos socráticos: <i>Apología</i> , <i>Critón</i> y <i>República</i> (libro primero) .....	40
Apología de Sócrates.....	40
I. El falso sabio y el que sabe que no sabe.....	40
II. La filosofía como cuidado del alma.....	45
III. El <i>daimon</i> y la ignorancia de lo cívico .....	50
Critón .....	55
I. La <i>doxa</i> , la opinión verdadera y el conocimiento .....	55
II. La vida buena como producto del filosofar .....	59
III. El hombre, la ciudad y las leyes .....	63
República, libro I .....	66
I. El alma y lo justo .....	67
II. La justicia como lo conveniente .....	72
III. Lo justo y el Estado .....	73
Capítulo 3 .....	81
El alma en los diálogos de madurez: <i>Menón</i> , <i>Fedón</i> y <i>República</i> .....	81
Menón .....	81
I. La búsqueda de lo en sí .....	81
II. La <i>metempsychosis</i> : justificación del conocimiento como recuerdo.....	84
III. La hipótesis: comienzo del ejercicio dialéctico.....	88

IV. La virtud no es enseñable .....	91
V. La opinión verdadera .....	92
VI. Conocimiento, opinión verdadera y alma del hombre .....	94
Fedón.....	95
I. El alma: búsqueda de la verdad mediante el alejamiento del cuerpo .....	95
II. Doctrina de la <i>metempsychosis</i> : todo nace de su contrario .....	99
III. Anámnesis y nóesis: la intuición como parte fundamental de la reminiscencia.....	101
IV. El alma y su afinidad con lo eterno .....	102
V. El hombre no es armonía .....	104
VI. La causa y la condición material: la inteligencia como causa y el cuerpo como instrumento .....	106
VII. El rechazo entre las Ideas <i>contrarias</i> .....	107
República.....	109
I. La relación hombre, filósofo y Estado .....	109
II. El vínculo necesario entre conocimiento y música.....	112
III. El gobernante como guardián del Estado.....	114
IV. La sabiduría, la valentía y la moderación .....	115
V. Definición de Justicia y las partes del alma .....	117
VI. El alma filosófica o el rey filósofo .....	121
VII. La Idea de Bien: el fundamento de lo real y todo lo que participa del Ser .....	124
VIII. La línea del conocimiento y la existencia del mundo sensible e inteligible .....	125
IX. Las artes que purifican el alma .....	126
X. La formación del filósofo.....	127
XI. El alma y las formas de gobierno .....	129
XII. La dicha y la desdicha del hombre y del Estado .....	130
Conclusiones .....	133
Bibliografía.....	142

## Introducción

La pregunta que motiva el presente trabajo es: ¿qué es o qué función desempeña el alma en la filosofía platónica? Tal pregunta implica una constante lectura e interpretación de los diálogos en donde tiene especial relevancia la temática, sin dejar de lado las consideraciones realizadas por los estudiosos de la filosofía platónica, no obstante, la consideración anterior indica que la labor para tratar de contestar la interrogante realizada es compleja, y quizá nunca será del todo satisfactoria, por lo que para tener control sobre el tema se considera pertinente, para finalidades de este trabajo ceñirse, exclusivamente, a algunos de los diálogos platónicos. Añádase que no se pueden obviar las nociones anteriores a la elaboración de la teoría platónica del alma, por ello es importante mencionar que se aborda de manera general, en lo que, a entender de esta investigación, son algunas de las referencias inmediatas en la filosofía platónica, ellas son: la poesía homérica, los misterios órficos y la filosofía pitagórica. De las características que tales manifestaciones del espíritu consideran como propias del alma se indica cuáles conceptos coinciden con lo propuesto en la filosofía socrático – platónica. Una vez considerados los antecedentes de la noción de alma, se abordan los conceptos propios de la filosofía socrática (entiéndase ello como los diálogos de juventud) en los diálogos *Apología*, *Critón*, *República* (libro I) y posteriormente se abordarán los conceptos propios del alma en los diálogos de transición y madurez como lo son: *Menón*, *Fedón*, *República*. Con lo anterior se considera que es posible tener una aproximación adecuada sobre la noción de alma en la filosofía platónica.

La manera de abordar el tema no se muestra como algo sencillo, pues Platón en sus reflexiones filosóficas refiere constantemente al alma y suele dar conceptos y atributos a la misma, pero no da estrictamente una definición del alma. Así se abren dos posibilidades o su naturaleza es tan obvia que no necesita ser definida o, todo lo contrario, es decir, su naturaleza es tan confusa para el entendimiento humano como para tratar de encerrarla por completo en una definición. Así, se ha optado en este trabajo por la segunda vía, lo cual no implica que no haga falta tratar de definirla por su complejidad, pues lo reflexionado sobre el alma en la obra platónica hace posible suponer que puede dar origen a una definición que permita ser

apoyo en la lectura de su obra filosófica para entender el lugar del alma y del hombre dentro de la propuesta platónica. La problemática resulta ser, por tanto, de interés tanto en el sistema platónico como para el hombre en general.

El concepto de alma, que en este trabajo se enfoca en la obra platónica, ha sido de tal importancia en la historia de la filosofía que los sistemas filosóficos en general suelen abordar el tema desde sus postulados particulares y en el caso de las consideraciones que la filosofía platónica realiza el alma tiene vital importancia para el hombre al ser su posibilidad de vida individual, conocimiento y forma de vida en la ciudad. Así, el estudio del alma se revela de estricta necesidad para el autoconocimiento del hombre. El conocimiento que el hombre tiene sobre sí mismo no puede dejarse de lado en ningún momento, pues por naturaleza siempre le acompañará y le será de utilidad para conocer sus posibilidades y su modo de habitar el mundo. Por tanto, el concepto de alma es central como tema filosófico, pues se puede entender como el más inmediato al hombre, quizá compartiendo sitio con el concepto de cuerpo al que el concepto de alma suele estar en relación de contraste.

Así pues, la intención de este trabajo puede dividirse en dos, uno es tratar de realizar una postura sobre el alma en concordancia a los diálogos abordados y, el segundo, resaltar el concepto de alma como parte central de la reflexión filosófica platónica. Así, el alma se muestra como un concepto considerablemente amplio por la misma naturaleza del tema, por lo que no es de extrañar que su tratamiento haga posible un conocimiento teórico y práctico, pues no puede existir una reflexión filosófica constantemente referida a un concepto estrechamente afín al hombre sin implicar una práctica que concierne completamente a la existencia del ser humano. Lo anterior es algo que se muestra claramente en la filosofía platónica, la insistencia constante en tratar de unir una teoría metafísica y una práctica estrictamente ética.

En consecuencia, puede aseverarse que, en el concepto de alma en la filosofía platónica, están relacionándose poesía mítica, misticismo religioso y razón filosófica. Así, no es posible encerrar del todo al alma en un solo bloque, pues el propio Platón se sirvió de aspectos no estrictamente filosóficos, pero apoyado en una confianza en la razón para poder reinterpretar conceptos y nociones que retomó de otras tradiciones. Así, el alma cobra mayor vitalidad, pues sus posibilidades se expanden al ser reflexionada teniendo como base la filosofía.

El capítulo uno, propiamente, se centra en los rasgos distintivos que se le atribuyen al alma en el pensamiento mitológico, cosmogónico y filosófico presocrático. Así, la poesía homérica cobra un alto grado de importancia no solo por lo que el poeta reflexiona sobre el alma sino también porque Platón realiza constantes referencias a su obra en cuanto a temas relacionados con el alma se refiere. Así mismo no se dejará de lado la inquietud del espíritu griego por conocer otras formas de entender el mundo teniendo como un punto clave la obra de Ferécides de Siros, pues su trabajo e intención abren un mayor panorama para la introducción y aceptación en Grecia del culto a Dioniso con ello desencadenando el movimiento místico del orfismo y todo lo que de ellos se deriva o que con ello convive como la filosofía pitagórica, filosofía que al colocar a la razón, al número y a la templanza como parte fundamental en la existencia del hombre es clara la participación de sus postulados en la filosofía socrático – platónica. Lo anterior permite ser soporte para encontrar puntos clave que permitan entender al alma en sus generalidades. Además de comprender algunos de los rasgos que Platón retoma de las concepciones anteriores a su filosofía para desarrollar su postura filosófica. Así, las reflexiones que sobre el alma realizaron los poetas, los misterios y los filósofos se presentan como un punto clave para el entendimiento de las reflexiones platónicas del alma.

El capítulo dos se centra en la filosofía platónica de juventud, es decir, los diálogos socráticos o aporéticos, implicando con ello lo que se conoce de la filosofía socrática. Lo abordado en este capítulo entiende los diálogos socráticos como lo que la filosofía propiamente socrática entiende y acepta como características propias del alma. Siendo lo anterior así, lo abordado sobre el alma tiene relación con conceptos muy propios de la filosofía socrática como lo son la razón, el conocimiento, lo bueno y lo justo, conceptos que como debe ser advertido, no son claros, pues los diálogos son aporéticos, ello crea una dificultad de no poca importancia a la hora de realizar consideraciones sobre lo que la filosofía socrática entiende como alma. Sin embargo, la intención de los diálogos pertenecientes a este periodo tiene algo claro y es la apuesta a que el hombre puede conocer y tratar de vivir una vida realmente justa y buena, aunque el análisis filosófico lleve al camino aporético y por tanto al saber negativo como es el “solo sé que no sé” conclusión que indica una purificación del alma, pues con ella se desembaraza del error de creerse sabio sin serlo y por tanto de un daño para el alma.

En lo que respecta al capítulo tres, se abordan los conceptos propios de la filosofía propiamente platónica centrándose en cómo se relacionan con el concepto de alma. En efecto, los diálogos abordados son *Menón*, *Fedón* y *República* los cuales son los que más tratan la teoría de las Ideas, es decir, se indica que el desarrollo del sistema filosófico de Platón está fuertemente vinculado con el concepto de alma. De ahí que los tres diálogos abordados desarrollen conceptos muy inmediatos para el alma como lo son la virtud, su naturaleza y su función en el Estado.

Así, las consideraciones realizadas alrededor de todo el trabajo harán posible abordar implicaciones necesarias para posibilitar una proposición sobre la noción de alma en Platón y su implicación inmediata en la vida filosófica. Por supuesto, los diálogos abordados son pocos, y por tanto no se puede pretender dar una noción clara y precisa del concepto de alma en la filosofía platónica, de ahí que los diálogos seleccionados para el presente trabajo aborden tres partes generales de la obra de Platón que corresponden a su juventud, transición y madurez, y en consecuencia solo pueda indicarse una proposición general de la noción de alma platónica. Sin embargo, una proposición que sobre ello trate será útil en la lectura de la obra platónica.

# Capítulo 1

## Antecedentes de la noción de alma platónica

### I. La noción de alma como psique en la poesía homérica

La noción de alma expuesta en la obra homérica se encuentra vinculada con la noción de vida y de hombre expresada en sus escritos. La vida representa la existencia heroica, esa heroicidad muestra en la práctica el sentido de lo que el griego homérico entiende por vida. Los escritos homéricos lo dejan muy claro, los héroes y sus hazañas le otorgan a su vida su sentido más completo. El cuerpo es, por tanto, el lugar donde es posible la vida y con ello dónde el dolor, el placer y todo tipo de los deseos provenientes del cuerpo toman el lugar central de la atención del hombre. Lo anterior implica lo que se muestra como vida propiamente humana, pues esas pasiones son propias del hombre y, por ello, no le son ajenas a nadie en cuanto se participa de la vida, pero los héroes son pocos y aun así se exaltan sus hazañas y se exhorta a seguir su ejemplo, pues es entendido como un actuar virtuoso. Por tanto, la complacencia de las pasiones es tanto una necesidad como un respeto de la vida misma, un respeto a su manifestación más natural y esa manifestación toma como interpretes a los héroes homéricos. La *psique* es entendida como hálito de vida, como soplo vital y, es por ello, por lo que cuando se encuentra animando el cuerpo de un hombre este puede ejercer una individualidad.

El hombre sólo vive, tiene conciencia de sí mismo y se halla espiritualmente activo mientras la psique permanece dentro de él, esto es cierto; pero ello no quiere decir que sea la misma psique la que, mediante la irradiación de sus propias fuerzas, infunda al hombre vida, conciencia, voluntad y capacidad de conocimiento, sino que mientras dura la composición del cuerpo vivo con su psique todas las fuerzas de la vida y la actividad del hombre se mantienen dentro de la órbita del cuerpo, del que son funciones. Es cierto que sólo en presencia de la psique puede el cuerpo percibir, sentir y querer, pero no ejerce éstas y todas sus demás actividades, precisamente, por medio de la psique o través de ella.<sup>1</sup>

La *psique* es fundamento de la vida, sin embargo, no se sigue que todo lo del hombre depende de ella, pues hay elementos que son considerados como propios del hombre, entendiéndolo

---

<sup>1</sup> Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), p. 36.

como compuesto, como algo que funciona por la unión de la *psique* con el cuerpo, ese compuesto que es propiamente el hombre vivo solo se mantiene por la unión de alma y cuerpo; lo que nace con esa unión desaparece con la desunión, así pues, la vida consciente nace y muere con el cuerpo. En consecuencia, la *psique* entendida como soplo vital es algo que se muestra como fundamento de la animación del cuerpo y que en esa unión condiciona la conciencia, con ello la individualidad y la voluntad.

Sin embargo, si se centra el concepto de *psique* en relación con su capacidad de posibilitar la vida resulta ser adecuada para la configuración del griego homérico, en efecto, los hombres al vivir mediante la *psique*, como soplo vital, se les posibilita disfrutar o sufrir la vida, esa vida es experimentada en los pesares y los placeres tanto de la vida propiamente heroica como de la vida común; y en un contexto como ese no es raro que se exalten las hazañas de los héroes o que los hombres deseen realizar acciones dignas de mención. Lo anterior no debe llevar a la confusión de que esto que posibilita el alma cuando habita en el cuerpo sea lo mismo para el alma en sí misma, pues recuérdese la mención de que la vida del hombre nace de la unión de alma y cuerpo.

Quizá uno de los puntos clave para realizar la aclaración respecto al alma y funciones estrictamente vitales es la que se relaciona con el sueño, pues el espacio onírico es ese lugar en el que el hombre se da cuenta de la existencia de algo de él que no es estrictamente vida, pues se encuentra en un lugar diferente en el que se encuentra el cuerpo y todo lo que implica la individualidad que le acompaña, es decir, hay algo en el hombre que no se relaciona con las funciones vitales e incluso se encuentra entre algo de individualidad y algo de impersonalidad, eso es propiamente la *psique*.

Y es lo cierto que mientras el cuerpo del hombre durmiente permanece inmóvil, hundido en el sueño, ve y vive por dentro, en sueños, muchas y extrañas cosas. Las ve y vive él mismo (no le cabe ni puede caberle acerca de ello la más leve duda) y no las ve y vive, sin embargo, su yo visible, harto conocido de él mismo y de los otros, pues este yo yace como muerto, inasequible a cuanto sean impresiones. Esto quiere decir que vive en él, alojado en su interior, otro yo, el que obra en sueños, mientras aquél duerme.

También Homero sigue creyendo a pie juntillas que las vivencias de los sueños son hechos reales y no vanas quimeras. Jamás dice el autor de la *Ilíada* y la *Odisea*, como tantas y tantas veces leemos en los poetas posteriores a él, que el que sueña “cree” ver esto o lo otro: para él, lo que se percibe en sueños son formas y figuras verdaderas, las de los mismos dioses o las de un demonio de los sueños enviado

por ellos o las de una fugaz “imagen” (ídolo) momentáneamente sugerida por los dioses mismos; la visión del que sueña es también un hecho real y lo que en ella ve, objetos reales y concretos.<sup>2</sup>

Si el mundo de los sueños es tomado como real, entonces la existencia de la *psique* es igual de real, lo cual para el griego homérico condicionaba una fuerte base para la consideración de la *psique* como algo que es afín al mundo del *Hades*, pero no es una condición para que pueda existir la completa individualidad del hombre en ese lugar, pues siempre es considerado más como una sombra, imagen o reflejo del hombre, pues su vitalidad no le acompaña y como es cierto que eso sucede ¿se puede decir que el hombre como individualidad pasa al *Hades*? No, no es posible, pues la apreciada individualidad del hombre homérico nace y depende completamente de la unión alma-cuerpo, y de la vida consciente y por tanto individual de éste.

Pero eso sólo deja un mundo oscuro, un tanto deprimente, pero quizá para aquel hombre es mejor indicarlo como triste e inquietante, pues la vida acaba. Realmente en la poesía homérica el hombre no puede librarse del destino que le es inherente, la muerte. Al serle claro esto no es de extrañar que aprecien y se aferren lo más posible a la vida exaltando las virtudes de la fuerza y la astucia, padeciendo dolor o placer que, aunque sean molestos (según su intensidad) terminan por tener cierto agrado, pues eso implica estar vivo.

La *psique*, al no depender estrictamente del cuerpo, abre la posibilidad de sentir temor por la muerte; hay algo del hombre que no muere y al ser ajeno a la individualidad se adentrará al *Hades* como un *éidolon*. El *éidolon* es la *psique* separada del cuerpo, su rasgo fundamental es ese, al separarse de la vida se separa de la individualidad consciente, pues en los poemas homéricos a veces se indica a esa imagen del hombre como poseedor de un fragmento de individualidad, pero ello no implica que sea el hombre en cuanto tal, por eso la indicación del alma como imagen o sombra se ilustra como reflejo.

Sumidas ya en las sombrías entrañas de la tierra, las almas flotan inconscientes o, a lo sumo, en un estado de aturdimiento semiconsciente, dotadas de una media voz que es como el canto del grillo, débiles e indiferentes a todo; y es natural que así sea, pues han perdido la carne, los huesos y los

---

<sup>2</sup> Ibid. p. 37 y 38.

tendones, han perdido el diafragma, centro y asiento de todas las fuerzas del espíritu y la voluntad, elementos vinculados al cuerpo, es decir, al otro yo visible de la psique, ahora destruido.<sup>3</sup>

La inquietud por la muerte no puede nacer de una creencia en la importancia de las almas sino por el alejamiento de la vida y, quizá, por el temor a los dioses, al menos un respeto considerable, pues es cierto que los inmortales intervienen sin muchos reparos en las actividades de los hombres, apoyando a unos y mandando pesares a otros, de la manera en que el dios respectivo considere adecuado. Pues es cierto que los dioses son el punto clave que domina la poesía homérica, en ella se explica el orden en el mundo y, de acuerdo con ellos, es realmente una estructura bien dispuesta, no obstante, colocaba al hombre en una posición no dichosa pero no del todo desfavorable, pero en una esfera donde podía llevar una existencia más pesada o al menos más intranquila.

Los dioses homéricos son dioses panhelénicos, olímpicos. Ello permite al poeta realizar del modo más grandioso, sobre la imagen del mundo de los dioses, la hazaña verdaderamente poética consistente en simplificar y armonizar lo confuso y lo pletórico, sobre la que descansa, en el fondo, todo el idealismo del arte griego. Vista en el espejo de Homero, Grecia parece unida y unificada en la fe en los dioses y en el lenguaje, en el régimen constitucional, en la moral y en las costumbres. Pero esta unidad poética —hay que afirmarlo sin temor— no podía existir en la realidad.<sup>4</sup>

Los dioses son el fundamento de sentido del mundo homérico, tal mundo no necesita poner especial atención en los hombres, aunque ellos realmente son parte vital de aquella poesía, pero su participación, al centrarse considerablemente en los pesares y placeres del hombre, no termina por tener la importancia que los dioses tienen al expresar también sus sufrimientos, es por ello que tanto el hombre como compuesto no tiene en estricto sentido un papel central y más importante que el de los dioses, por tal causa no tienen una participación relevante cuando estos mueren.

El alma como soplo vital y, por ello, animadora del cuerpo y dadora de vida, es apreciada cuando se encuentra dentro del cuerpo, pues posibilita la vida consciente. La individualidad, en los sueños revela algo de sí que es más oscuro, una existencia más nítida que participa de la individualidad, pero solo un poco, pues no es estrictamente la individualidad sino algo del

---

<sup>3</sup> Ibid. p. 39.

<sup>4</sup> Ibid. p. 53.

hombre que se presenta como ajeno al mundo de la vida corpórea. La existencia de ese algo del hombre es la inquietud del griego homérico, una existencia posterior a la muerte, pero triste e impotente, la *psique* al salir del cuerpo y pasar a ser un *éidolon* conlleva el término de la vida y con ella del agrado de la pesada existencia.

La *psique* condiciona la vida corpórea, pero no es la vida del hombre en cuanto tal, pues ésta solo se da en la unión alma-cuerpo, por ello solo es apreciada cuando se posee el cuerpo vivo, pero no es de extrañar que cuando se separa del cuerpo con la muerte o en estados similares, le tema, le odie o le haga padecer melancolía, o quizá un poco de las tres, mejor dicho, no solo un poco, sino que, así como los griegos homéricos no son ajenos a las intensas emociones tampoco suelen reprimirse en la angustia general que implica la muerte.

## II. El alma como *thymós*

El alma, entendida como *psique*, es el soplo vital que hace posible la vida cuando anima al cuerpo, no obstante, en el apartado anterior se ha indicado que la *psique* se corresponde, también, con aquello que se le revela al hombre en estado onírico y que garantiza la existencia del alma después de la muerte, por tanto, aunque a esa existencia se le nombre *psique* lo cierto es que es más afín al *éidolon* por encontrarse alejado de la vitalidad. Además, la importancia del cuerpo, como base de la vida consciente implica individualidad y voluntad ya que estos tienen sus inicios cuando el alma anima el cuerpo, solo en esa unión existe la individualidad. Además, la confusión que ha llegado a existir sobre las oscuras definiciones sobre lo que es estrictamente el alma en Homero han llevado a distintas consideraciones que deben de tomarse en cuenta a modo de una mejor comprensión, según Vanzago un aspecto importante en el momento de hacer consideraciones sobre la *psique* homérica debe ser que:

Se ha sugerido que el término *psykhé* representa la individualidad de una persona libre; mientras que, para expresar las características vinculadas a la animación del cuerpo, que le proporcionan a la persona su vitalidad y capacidad de sentir (en un sentido amplio) en Homero se usan los términos *thymós*, *nous* y *ménos*. El término homérico *psykhé* vale para el alma de una persona viviente, pero ha pasado después a significar el alma de una persona muerta. En Homero la *psykhé* abandona al cuerpo y parte hacia el hades, pero no queda determinado su destino ulterior. Si, por lo tanto, la *psykhé* constituye la

parte más noble y en definitiva la que identifica a la persona, también es verdad que sin una conexión con la fuerza vital se reduce a una sombra, un *éidolon*.<sup>5</sup>

Las consideraciones, tanto de Rohde como de Vanzago, arrojan luz sobre lo confusa que puede ser la poesía homérica, sin embargo, cabe destacar la importancia de la aclaración de la estima del hombre homérico hacia la vida, hacia la *psique* cuando está en el cuerpo, esto no es consideración menor, pues indica uno de los pilares de la sociedad griega de la época que tiene a la *areté* como concepto central de la aristocracia homérica. En efecto la *areté* homérica se basa en los héroes y tiende a exaltar a los mismos de tal manera que la forma de vida señalada, por ejemplo, en la *Ilíada* toma a la *areté* como concepto central teniendo en cuenta la posición que el hombre ocupa en el orden que Homero, en su poesía, le da al mundo. Si el hombre solo puede disfrutar de la vida en la medida de sus fuerzas, no debería de extrañar que su modo de vida debe tener en alta estima lo que se relacione con ella en su sentido amplio. “*La areté es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y areté se hallaban inseparablemente unidos*”<sup>6</sup>

El aprecio al cuerpo no puede quedarse solo en eso, debe considerarse que la fuerza y destreza, al estar vinculadas con la vida, terminaban por ser la manera más importante o digna que tenía el hombre para habitar el mundo, ese mundo gobernado por los dioses, las pasiones, los placeres y los pesares. En ese mundo la *areté* del héroe era la base que permitía tolerar la vida y hacerla disfrutable.

Así el *thymós* es la unión de alma y cuerpo que hace posible al hombre vivo, su individualidad y su *areté*, pues estos tienen su base en el *thymós*, en esa conciencia individual y, por tanto, en la mayor expresión de la vida. Entonces esa forma de entender la existencia aprecia la vida en cuanto tal, por lo que puede hacer en ella de acuerdo con su virtud.

En suma, la estructura del mundo homérico, que en sus escritos implica también la noción de religiosidad, hace a los dioses los más dichosos. Son los dioses, en su conjunto, aquello que

---

<sup>5</sup> Luca Vanzago, *Breve historia del alma* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011), p. 24.

<sup>6</sup> Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega. Libro primero* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), p. 24.

fundamenta el mundo, no solo en el ámbito celeste sino en el inframundo, todos los aspectos del mundo son dominados por ellos. Lo anterior hace de los hombres una especie que no es estrictamente dichosa ni estrictamente miserable, todo dependerá de la manera en la que pueda desplegar su vida, esa vida consciente, ese cuerpo que es animado por la *psique* es lo que más se aprecia, no es de extrañar que se tengan en alta estima las características propias de la vida implicadas en el hombre, ahí es el lugar donde la *areté* homérica fijará su atención, sin descuidar la parte más sutil que existe en el hombre, esa que le recuerda que él mismo se encuentra en una posición no privilegiada si se le compara a la de los dioses. El hombre como compuesto de alma y cuerpo es lo que realmente le interesa al hombre homérico, en él puede manifestar su potencia vital, en él puede dar a conocer lo que puede hacer la *psique* cuando está acompañada del cuerpo, que, de cierta manera, en el mundo homérico es la dignidad del hombre; pues en ese mundo que resulta un tanto pesado para él, es la única manera que percibe en la que el mundo tenga sentido para él.

### III. La búsqueda de nuevos conocimientos

La inquietud del hombre por conocer más posibilidades para entender su existencia es uno de los motivos de los que se ha servido para encontrar una nueva interpretación de la naturaleza y de su lugar en el mundo. Esa característica suele comenzar a desplegar nuevas doctrinas que, con el paso del tiempo, superando dificultades y conjuntando esfuerzos terminan por configurar una posibilidad nueva o al menos un tanto refrescante que las comúnmente conocidas. Esa situación no fue ajena al espíritu griego, pues si bien la poesía homérica trataba de consolidar una forma de vida para el hombre y que pudiera darle sentido a su existencia terminaba por ser un tanto limitada para ese espíritu curioso que se suele atribuir a los griegos.

La nueva noción que se introduce en Grecia es la que considera el alma como divina, una que entiende al alma del hombre como afín a los dioses. Tal noción comienza a trazar un camino inexplorado para el hombre de la Grecia homérica en la medida de que los misterios y cultos que permiten pensar el alma como inmortal van ganando algo de terreno en Grecia.

La noción de alma como divina proviene de Tracia y se adentra a Grecia mediante las ceremonias dedicadas a Dioniso Zagreo, aquel dios que representaba las potencias de la vida y permitía la unión del alma con el dios mediante el éxtasis. Esos ritos y misterios incorporan un entendimiento de la vida opuesto al de Homero, pues éste sabe que la vida es importante en tanto el alma se encuentra en el cuerpo y es capaz de ejercer su voluntad, sin embargo los ritos Tracios hacen de la existencia separada del cuerpo mediante el éxtasis una conexión cercana a lo divino, pues la pérdida de sí tiene el papel de permitir ese vínculo y demuestra que el hombre forma parte de la naturaleza terrena tanto como de la divina y, en consecuencia, la oposición entre los misterios Tracios y la poesía de Homero radica en la diferente manera en que entienden lo divino. Si en Homero lo divino es entendido como una gran fuerza de la cual el hombre no puede escapar, en los misterios de Dioniso si bien el hombre también se encuentra sometido a la fuerza divina, sí existe un nexo con ella y por tanto la vida no posee un fuerte contraste con la muerte, sino que incluso ésta puede ser tomada como algo mejor si se considera como real aquello que el alma en estado de éxtasis experimenta.

La importancia que la curiosidad griega tiene en la época lo expone Ferécides de Siros, y su labor la rescata Gomperz indicando la notabilidad que tiene para el desarrollo de las distintas reflexiones sobre el origen del mundo y la posición que el hombre tiene en él. Quizá lo que por el momento tiende a destacarse más es la noticia de la constante interacción entre las ideas de diversas civilizaciones con la Grecia de la época como la Babilónica o la Fenicia y, que, en dicha interacción el espíritu curioso no temió en apoyarse para estructurar alguna teogonía que tomara en cuenta otras posibilidades como lo es el *Pentemychos* de Ferécides.

La leyenda común de los dioses helénicos les parece insuficiente, en parte porque contradice sus exigencias éticas, en parte porque las respuestas que da a la interrogación por el origen de las cosas son demasiado vagas y toscas. Pero el pensamiento especulativo mismo solo puede proporcionar rudimentos para la contestación de los antiquísimos enigmas. El total desarrollo de estos rudimentos que exige una forma aun preferentemente mítica del meditar no puede efectuarse si no hay tradiciones de otra procedencia que colmen las lagunas que aquellos presentan. Para dar con ellas se escudriña el horizonte, pero ¿en qué otro lugar será posible encontrarlas sino en aisladas tradiciones de carácter local y en las naciones extrañas, principalmente las rodeadas del nimbo de antiquísimas civilizaciones? Estos tres elementos: la propia especulación cosmogónica, tradiciones locales griegas y tradiciones extranjeras, constituirán los hilos para la trama de la nueva doctrina.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Theodor Gomperz. *Pensadores griegos. Tomo I. De los comienzos a la época de las luces* (Barcelona: Herder, 2000), p. 126.

Que ello sea consideración para indicar las condiciones que posibilitaron el desarrollo posterior de teogonías con una orientación de explicar nuevamente el origen del mundo y su orden, y que permiten desarrollar teogonías como la órfica, por supuesto sin olvidar la influencia que tuvo la filosofía Jonia, todo ello alrededor del siglo VI a.C., de tal modo que las nociones sobre el mundo comenzaron a cambiar no solo teóricamente, sino también en la práctica, pues esas posibilidades influirán en gran medida en el hombre y la sociedad a partir de esas nuevas teogonías; tal es la importancia de ese cambio que el aprecio al alma, cual se desencadenó posteriormente, tiene sus raíces en ellas y no se ha quedado solo en el pasado, al contrario, fundamentó uno de los temas centrales en la historia de la filosofía y, por tanto, uno de los constitutivos del hombre: el alma y sus atributos divinos.

El actuar de Ferécides indica una propuesta alejada de la tradición homérica. Tal propuesta se basa en pensar el mundo, su origen y su funcionamiento desde el despliegue reflexivo de conceptos que tienden a ser una definición de fuerzas naturales usando los nombres de los dioses aún vigentes, es decir, es un ejercicio que tiende a una explicación del mundo de manera más racional, pero no alejada (quizá porque el lenguaje no lo permitía) de un pensar mitológico. Esa implementación de conceptos hace que el mundo pueda ser redefinido, pues los conceptos cambian el edificio creado por la poesía homérica y, al suceder, cambia la noción de lo que habita el mundo; en la obra de Ferécides, también, es sensible a cambiar de noción siendo para la época quizá refrescante en lo tocante al entendimiento del mundo. El uso y reflexión sobre dioses que refieren a fuerzas naturales sería el ejemplo más adecuado para detectar la intención de tratar de redefinir el mundo dando nacimiento a un entendimiento diferente que el hombre tiene de éste; así Diógenes Laercio lo indica de la siguiente manera: “*Se conserva del de Siros el libro que compuso, cuyo principio dice así: «Zeus y Tiempo y Ctonia existían desde siempre. El nombre de Ctonia fue Gea, desde que Zeus le concedió como botín la tierra»*” (D.L.,I, 119).

Los dioses siguen estando presentes, así que no se puede hablar estrictamente de una redefinición del mundo, pues de ser rigurosamente así el orden del mundo no debería de ser divino. Pero si puede mencionarse que el aprendizaje y adaptación de conceptos de los mitos de otras culturas, como lo señala Gomperz, abre la posibilidad de cambiar el entendimiento

del mundo, aunque siga siendo la base un orden divino y con ello debería de cambiar la concepción de las particularidades del mundo mismo o al menos un poco. No obstante, es importante mencionar que la propuesta de Ferécides refiere a una noción diferente del mundo, construida a partir de la interpretación de conceptos extranjeros, por lo que no desarrolló rigurosamente el aspecto religioso y, al parecer, no era su intención, que por el contrario si tuvo la poesía homérica, quizá por ello los estudiosos suelen referir la diferencia entre cosmogonía y obras más cercanas a una teosofía. Además, debe indicarse que la constante composición de cosmogonías implicaba un constante cambio del entendimiento que el hombre tenía de sí mismo como parte del mundo, de aquellas composiciones se originó la que pone al hombre como parte de la jerarquía de lo divino, el orfismo. Ella coloca al hombre participando de la generación de las cosas del mundo y no en un papel secundario.

En lo concerniente a la cosmogonía órfica no es este el momento adecuado para adentrarse, pues al ser el interés el alma en general debe considerarse con mayor atención otros aspectos, aun así, es interesante la formulación de la teogonía órfica y sus relaciones con nociones cosmogónicas que no son estrictamente propias de Grecia, lo que indica la importancia que las distintas nociones sobre el mundo tienen sobre el desarrollo del orfismo y viceversa. Quizá una de las relaciones más importantes que posee el orfismo con otros pueblos es la referente al *huevo del mundo*, punto de relación entre cosmogonías de distintas civilizaciones:

El muy difundido mito que los griegos tenían en común con los persas e indios, pero también con los fenicios, babilonios y egipcios, aparece ya entre estos últimos de la misma forma en la que se presenta en la cosmogonía órfica.<sup>8</sup>

Además, no se puede dejar de mencionar la importancia de la noche y del amor en esta teogonía como lo que posibilita el mundo. Conceptos de vital importancia en la poesía cosmogónica y en la filosofía presocrática que se desarrolla en su debido momento. Esos conceptos nacen de la notoriedad de la potencia del espíritu humano para proponer un orden en la naturaleza que permita un entendimiento cada vez más refinado del origen del mundo y el lugar que al hombre le corresponde.

---

<sup>8</sup> Ibid. p. 135.

#### IV. La noción de alma en el orfismo

Pero aun así ¿respecto al alma qué se puede mencionar si los cultos establecidos en la Grecia influenciada por Homero se encuentran realmente alejados del desarrollo de un aprecio por el alma y por tanto de un culto a la misma? Es complicado que una sociedad moldeada con valores heroicos desarrolle sin problema e inmediatamente la noción de un alma inmortal, divina y más importante que el cuerpo. De suceder así, parecería una contradicción.

El orfismo se encuentra fuertemente relacionado con la noción de alma que desarrollaron a lo largo de la configuración de su doctrina, pues de cierta manera el orfismo es una religión preocupada por el alma, es ésta uno de sus conceptos centrales. No obstante, no es una religión desarrollada teniendo solamente como base la tradición griega, sino que depende fuertemente del culto Tracio a Dioniso. Es solo en ese culto en donde el alma obtiene un papel importante por considerarse afín a la naturaleza divina. Esa divinidad tiene sus bases en la práctica misma del culto Tracio, sus ceremonias o ritos orgiásticos no toman otro objetivo que unirse con su dios, estar en su mundo. ¿Qué es entonces lo que vincula el alma con la divinidad? Es la naturaleza del alma que se muestra en el éxtasis. Es en el éxtasis (o pérdida de sí) en donde el alma parece encontrarse en un lugar ajeno a la existencia terrenal, en donde experimenta una libertad de la que no disfruta en la vida común, y es por estas dos causas que el alma, una vez que regresa en sí o regresa de ese estado elevado en donde comprende que existe un lugar en el que goza libertad y disfrute. Ese lugar debe ser (según los misterios dionisiacos) el mundo del dios y es en la oportunidad de experimentarlo en donde vincula su alma con el mundo divino. Es así como el éxtasis goza de ser un estado en el que el alma recupera su naturaleza divina por algunos momentos, pues hay un momento en el que regresa en sí, ese regreso es, sin duda, su vínculo con el cuerpo, pues en el éxtasis el alma deja de lado al cuerpo y si el alma por ella misma experimenta un lugar mejor y el cuerpo la regresa a un lugar menos dichoso ¿Cómo sería posible que no se comenzara a mirar con sospecha al cuerpo? Esa sospecha es la que abre la puerta a que la religión dionisiaca sea de carácter místico, pues exige una participación del hombre con el mundo divino. En

consecuencia, la noción del alma como divina comienza a florecer de la mano del éxtasis como vínculo y participación que el alma tiene con lo divino.

Aun así, esas ideas religiosas son tracias y en su posterior unión con ideas griegas (sin olvidar la reinterpretación que se le dio a Dioniso) hacen del culto dionisiaco una especie de festividad en la cual se celebran aspectos propios de la vitalidad en el mundo y todo lo relacionado a ello.

Donde por primera vez, trasluciéndose ya claramente bajo la envoltura mística, nos encontramos con la fe en la vida imperecedera del alma, en su inmortalidad, es en las doctrinas de una secta mística que aparecen aglutinadas bajo el culto del dios Dionisos. No cabe duda de que el culto dionisiaco puso el primer germen, la simiente inicial de donde había de salir la fe en la inmortalidad del alma.<sup>9</sup>

La influencia del culto Tracio en Grecia comenzó dentro de un tiempo a ser un tanto normal, ya no era del todo ajeno. El dios Dioniso comenzó tranquilamente a compartir mesa con los demás dioses aceptados en Grecia que, aunque cabe mencionar nuevamente es una reinterpretación, no por ello se quedó en el completo olvido la ceremonia extática dedicada a Dioniso, pues se conservaba aun en ciertos lugares. En ese nuevo contexto las prácticas religiosas, en donde el trance era la parte central, no perdieron fuerza, y es en ese contexto en donde las ideas tracias y griegas se mezclan en donde comienza a configurarse el culto dionisiaco llamado orfismo.

La interpretación tradicional y demasiado estrecha del helenismo no siempre ve claro esto, pero quien medite acerca de ello comprenderá, en el fondo sin grandes dificultades, cómo en la religión griega, en la época de su más completo desarrollo, la “locura” (μανία), es decir, el desequilibrio psíquico temporal, en que el espíritu pierde la conciencia de sí mismo para dejarse dominar como un “poseso” por fuerzas extrañas a él, pudo haber llegado a cobrar una importancia considerable como fenómeno religioso.<sup>10</sup>

El orfismo se sirve de ideas de los dos pueblos, aunque es en sentido más estricto un culto griego. El orfismo conserva de los tracios la ceremonia extática a Dioniso y de los griegos introduce el mito de Dioniso Zagreo, aquel hijo de Zeus que fue despedazado y devorado por los hostiles Titanes. En tal mito el hombre es explicado como algo que nació de un castigo a

---

<sup>9</sup> Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), p. 166.

<sup>10</sup> Ibid. p. 167.

la vez de que posee en su propio origen o naturaleza una contradicción que le hace desdichada la existencia, pues debe convivir en el contraste que supone ser en parte divino y en parte terrenal. El mito también adhiere al alma una fuerte carga moral y, con ello, una culpa que debe expiar para poder alejarse del cuerpo que le ha sido dado como castigo, como una especie de prisión para el alma. Con ello comienza a configurarse no solo la noción del alma como divina, sino que el alma que posee el hombre, para ser completamente aceptada en el mundo de lo divino, debe realizar ritos de purificación. Así, el cierto goce de la ceremonia Tracia de unirse con el dios en el orfismo se convierte en una ceremonia extática que recuerda el suplicio del dios y que tiene la función de recordar al alma que debe expiarse.

La carga moral no solo se basa en el mito de Zagreo, sino que se sostiene también en la teoría de la metempsicosis (transmigración de las almas) que, se suele considerar, se desarrolló e introdujo desde otras civilizaciones a Grecia mediante los espíritus deseosos de aprender nuevas doctrinas sobre el origen del mundo y del hombre, tendencia ya indicada en la actitud de Ferécides y que en el caso de la metempsicosis, teoría que postula el sucesivo renacimiento de las almas en nuevos cuerpos mediante el ejercicio de la respiración, ya se encontraba en interpretación y examen desde la óptica cosmogónica y filosófica del siglo VI a.C. Siendo la interpretación cosmogónica de los órficos la que le da su sentido como algo necesario para purificar el alma de la culpa obtenida al originarse el hombre; en el caso de la filosofía se va por dos vías, una de purificación racional del alma propia del pitagorismo o de una interpretación más afín a los intereses de la filosofía naturalista como la de Anaxímenes.

La *metempsicosis* tiene como finalidad justificar la carga moral que el hombre heredó de Dioniso, es por ello que la misma *metempsicosis* implica la posibilidad de expiación que tiene, en el orfismo, una tendencia al alejamiento del cuerpo, prohibiendo el consumo de carne, de sacrificios cruentos y de una alimentación vegetariana con estrictos fines religiosos, estas conductas suelen llamarse vida órfica y, en consecuencia, la *metempsicosis* como posibilidad de renacimiento para purificarse exige una vida que censura el cuerpo por ser de herencia titánica, atroz y bestial.

De lo anterior el alma, en la secta órfica, posee conceptos reguladores que unidos son pilares que sostienen tal culto dionisíaco. El primero es el *trance*, estado en el cual el alma experimenta el más allá. El segundo es *el mito de Zagreo*, mito que explica el origen y

contraste de la naturaleza del hombre, así como la culpa de la que nació y que debe expiar si desea volver a lo divino. El tercero es la teoría de la *metempsychosis*, doctrina que permite justificar el retorno de los no purificados, pues de no ser así, cualquier hombre con la muerte volvería con lo divino perdiendo así su sentido el mito de Zagreo y la explicación del hombre.

Así el alma, para el orfismo, es de carácter divino y responde a la naturaleza dionisiaca, por ser Dioniso el que otorgó el alma a los hombres. Esa divinidad de alma eleva al hombre a una categoría en la que cumpliendo ciertas condiciones implicadas en los ritos de purificación puede reclamar su completa naturaleza divina y su lugar entre los dioses por ser de allí de donde vino según refiere el mito de Zagreo.

Con estas consideraciones el orfismo puede pensar al hombre como completamente dual, un contraste que termina por ser la base de la bondad y justicia a partir del alma y de maldad e injusticia a partir del cuerpo. Así, se considera que, si se cuida adecuadamente el alma, mediante las purificaciones, inevitablemente será justa y si se prioriza el cuerpo será injusta, siendo esto una representación en el hombre de lo justo que es Dioniso por ser dios y lo injusto que fue el actuar de los Titanes por devorar cruelmente al dios.

## V. Dioniso Zagreo

El mito de Dioniso Zagreo es parte fundamental de la doctrina sobre el alma desarrollada por los órficos, es una noción de Dioniso que posee mayor afinidad con características propias de Grecia que las que fueron ocupadas en el culto Tracio. Aun así, el mito de Dioniso-Zagreo (o el toro despedazado) posibilita añadir al alma una carga moral que resulta importante por su influencia a nivel místico como filosófico.

Es la leyenda de Dioniso-Zagreo. Al hijo de Zeus y Perséfone, siendo un niño aun, le fue otorgado por su padre divino el dominio mundial. A él lo acosan los titanes que antes han luchado con Urano y han sido vencidos por éste. A sus atentados alevosos escapa el niño-dios en muchas transformaciones, hasta que al final, bajo la forma de un toro, es atrapado por ellos, despedazado y devorado. Atenea salva solamente su corazón, que Zeus se traga para producir de él al nuevo Dionisio. Para castigarlos por su delito, Zeus alcanza a los titanes con el fuego de su rayo. De las cenizas de ellos surge el género humano, en cuyo carácter se haya mezclado el elemento titánico con el dionisiaco, nacido de la sangre

de Zagreo. Los titanes son la encarnación del principio malo, y Dioniso el principio bueno. Su unión es la causa de lo divino y lo antidivino, que con tanta frecuencia suele bullir el pecho humano.<sup>11</sup>

La culpa que es inherente a las cenizas de donde nació el hombre condiciona su naturaleza, no es ya aquel hombre que podía alegrarse con la vida, ahora es uno que considera a la vida misma como un pesar, como un castigo divino. Esa culpa hace sentir la existencia del hombre como una molestia y quizá hasta un temor por ser en cierto modo divino y en cierto modo antagonista de lo divino. Además, la dualidad del hombre es explicada por el mito, ya que éste claramente indica tal existencia en la naturaleza de los hombres, pues las cenizas contienen dentro de sí algo divino y algo titánico y, en consecuencia, la naturaleza del hombre es divina y titánica, no es un ser común, tiene dentro de sí esa afinidad con los dioses y ese pesar que lo hace enemigos de ellos y es, por tanto, una contradicción en sí mismo.

Además, hace posible la introducción del concepto de *metempsychosis* o transmigración de las almas. Si se recuerda la importancia que tuvo la aceptación e interpretación que los griegos tuvieron respecto a los conocimientos de otros pueblos no resulta raro que la teoría de la transmigración fuera un punto de apoyo importante para la configuración de la noción del alma en general y en específico de la órfica.

Como la *psyché*, el *ba*<sup>12</sup> únicamente afloraba cuando una persona estaba dormida o muerta, o en un estado intermedio, por ejemplo, en un trance durante la iniciación. Lo principal era que los miembros del cuerpo - corazón, vientre y extremidades- fuesen apaciguados, para que las fuerzas del alma que normalmente estaban distribuidas por todo el cuerpo pudieran reunirse en una unidad y concentrarse en la forma del *ba* alado. Según Dodds, esto es exactamente lo que los órficos hacían: centraban su poder psíquico para forjar una unidad de alma, la cual estaba ausente entre los griegos homéricos, pues para estos el alma se distribuía de forma similar por todo el cuerpo.<sup>13</sup>

Nótese la importancia que se le da al alma como una unidad y su relación con la *psique* la cual se manifiesta en los estados como en el éxtasis o en el sueño. Aunque se habla de apaciguar el cuerpo, en el caso del orfismo, al ser un culto extático, lo que hace es inquietar altamente al cuerpo para que el trance permita viajar al Hades, aun así, es cierto que el alma

---

<sup>11</sup> Theodor Gomperz, *Pensadores griegos. Tomo 1. De los comienzos a la época de las luces* (Barcelona: Herder, 2000), p. 172 y 173.

<sup>12</sup> El *ba* es una palabra egipcia equivalente a la psique de la poesía homérica.

<sup>13</sup> Patrick Harpur, *La tradición oculta del alma* (Barcelona: Atalanta, 2013), p. 31 y 32.

se entiende como unidad. Pero el trance indica que se conoce que el alma puede salir del cuerpo y que existe algún medio para inducir ese estado; las nociones del sueño, o del éxtasis al ser ya conocidas hallaron mejor recepción al atribuírsele una interpretación relacionada con el mito de Dioniso, pues el alma tiende al salir del cuerpo, como si éste se lo impidiera, es decir, el alma desea libertad y el cuerpo no se la permite y se le toma como algo necesario al tener que expiar la culpa con la que nació.

Si el alma es considerada como una herencia de lo divino y el cuerpo como una de lo titánico, lo normal es que también se considere al alma como inmortal por su naturaleza divina, el cuerpo es el castigo, además la sucesión de cuerpos es parte de ello, no debería de existir problema con esa noción.

Ahora bien, para llegar a esta liberación tiene un largo camino por recorrer. El hombre no tiene derecho a romper violentamente esos lazos. Por otra parte, la muerte natural sólo los rompe por breve tiempo. El alma tiene necesariamente que dejarse encerrar en un nuevo cuerpo. Desprendida de su cuerpo anterior, flota libremente en el viento, donde el hálito de la respiración la atrae a un nuevo cuerpo, la encierra en él. Y así peregrinan las almas, alternando entre una vida propia e independiente, libres de toda traba, y su vida de encarceladas en nuevos y nuevos cuerpos, y recorriendo así el largo “ciclo de la necesidad”, como compañeras de vida de numerosos cuerpos de hombres y animales. Esta “rueda de los nacimientos” parece girar desoladoramente alrededor de sí misma, sin esperanza de salida: en la poesía órfica aparece (probablemente por vez primera) el desconsolador pensamiento de una repetición, siempre igual en condiciones iguales, de todos los estados de vida anteriormente recorridos, de un natural de las cosas que también en el hombre vuelve eternamente a su punto de partida, en un torbellino de vueltas y más vueltas alrededor de sí mismo, sin llegar jamás a meta alguna.<sup>14</sup>

En efecto, los estados en los que la *psique* se desprendía del cuerpo se relacionaban con algo que no perece con la muerte, los estados de trance practicados se entendían como algo real, como un alma que viajaba al Hades, además de que al ser relacionados con su carácter divino, de acuerdo al mito de Zagreo, le proporcionaban puntos de apoyo para que se consolidara cada vez más la inmortalidad de la misma, y no solo eso, pues al ser entendida como una culpa a expiar indica que al alma se le añadió la individualidad y acciones morales, es decir, el alma ya era el hombre mismo y al entenderse el alma también como aire tanto por la tradición religiosa y por la filosofía del siglo VI a. C, entonces fue posible pensar al hombre como individualidad plena y su transmigración como culpa.

---

<sup>14</sup> Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), p. 202.

Si recordamos que por este mismo tiempo identificaban los pitagóricos el aire con el espacio vacío entre los cuerpos, concibiendo así el aire mismo como incorpóreo, acaba por resultar completamente claro que en el pensamiento arcaico tuvo el alma-aliento que servir de vehículo para el espíritu en su plena incorporeidad e independencia (...) Ni siquiera cuando Anaxímenes equiparó la *psyche* con el aire la identificó con alguna sustancia corpórea del mundo de la experiencia. El aire es para él la fuente originaria de toda generación y corrupción activa a la vez dentro y detrás de estos procesos como divino fundamento de ellos (...) Desde semejante posición la muerte no puede ser otra cosa que el regreso del individuo al fundamento primigenio y su entrada en nuevas formas.<sup>15</sup>

Para el despliegue de la filosofía la teoría de la *metempsychosis* no fue tema pequeño. La filosofía y el pensar teogónico no estaban tan estrictamente separados como podría pensarse, la poesía y filosofía de la época se alimentaban entre sí. Aunque usaron vías distintas la intención era (si no estrictamente la misma) muy similar, encontrar el origen o el sustento de lo que existe. La constante indicación de la influencia del orfismo en los filósofos de la época, así como de la filosofía en el orfismo es algo que suele considerarse como válido, además de que la curiosidad desbordada no solía desechar los saberes que existían, al contrario, era común que los ansiosos de conocer se sirvieran de todo conocimiento que consideraran prudente sin importar la característica de éste.

Uno de los problemas del orfismo es sobre el origen de la teoría de la *metempsychosis*, no obstante, al ser un tema oscuro no se entrarán en detalles, pero lo que comienza a verse cada vez más claro es la aceptación de la teoría a partir de los estados naturales y métodos en los que el alma se alejaba por sí sola del cuerpo y la correspondencia que eso tenía con el éxtasis, el mito de Zagreo y el cuerpo como castigo.

## VI. La vida órfica

La vida órfica responde a exigencias morales y anhelos de salvación, aunque es un culto dionisiaco da mayor importancia a lo relacionado con la moderación y la medida. Puede que ello haga pensar en alguna contradicción con el misterio dionisiaco en cuanto tal, lo cierto es

---

<sup>15</sup> Warner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2022), p. 88.

que el mito de Zagreo condiciona ese modo de vida. Si el hombre tiene que expiarse de la culpa de devorar a Dioniso o mejor dicho expiar lo cometido por sus antepasados es normal que tiendan a alejarse de todo lo relacionado con la carne o la sangre. En efecto, una vida de expiación es equivalente a una de purificación o catarsis. La vida órfica tendrá esa intención, la intención de una purificación. Algunos fragmentos recuperados por Bernabé hacen que se tome como una noción reguladora del comportamiento órfico el vegetarianismo religioso. “*Los rasgos básicos de la vida órfica son, como vemos, el vegetarianismo y el apartamiento de lo animado.*”<sup>16</sup>

La intención religiosa del vegetarianismo se encuentra relacionado con el misterio de la transmigración de las almas, éstas al tener que encontrarse en constante renacimiento como proceso necesario para expiarse no es raro que renazcan en todo tipo de seres capaces de poseer alma. La importancia que se le da a la prohibición del consumo de carne o de ofrendas de ese tipo a los dioses es porque pueden ser las reencarnaciones de hombres o cualquier ser apreciado. Desde la óptica órfica, esa práctica es un error, es decir, es sacrílega. Pues lo que debe hacerse según un fragmento de Porfirio recuperado por Bernabé es: “*Dice (el teólogo) que no se sacrifique ni un ser dotado de alma, sino que se ofrezcan como primicias sólo harina de cebada, miel, frutos secos de la tierra y flores, que no haya fuego de un altar ensangrentado.*”<sup>17</sup>

El modo de vida catalogado como órfico responde siempre a una intención religiosa, se basa en los mitos de los que se sirve, así como en el misterio de la *metempsychosis*. En suma, la noción de alma de los órficos responde a un sentir religioso el cual no es posible en el hombre moldeado por el espíritu homérico, es de hecho la interacción de diversas ideas de diferentes pueblos las que hacen posible una interpretación del alma diferente a la propuesta por Homero. Es cierto que la alegría de vivir se pierde o se difumina por una más inquietante, pues ya no se basa en la vida y sus pesares, sino en que la vida misma es para los hombres un castigo heredado. Esa herencia no es del todo mala, pues, aunque se considere la vida como un castigo también se permite pensar al alma como un elemento divino, el cual por su

---

<sup>16</sup> Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), p. 114.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 117.

naturaleza es superior, más elevado que la vida corpórea, es por esa divinidad que el hombre puede y debe purificarse, pues es su naturaleza superior la que le exige alejarse de todo lo concerniente al cuerpo, a la vida terrena, la cual siguiendo todo lo anterior, es una vida falsa, pues, ¿cómo podría ser vida lo que es castigo?

El alma se entiende, ahora, como la afinidad del hombre con lo divino, que, aunque tiene que expiarse mediante ritos catárticos puede anhelar la existencia divina (lo que no podía imaginarse en el periodo donde Homero moldeó al hombre). Ahora bien, es cierto que la vida es un castigo, pero también es la oportunidad para purificarse, por tanto, no es una existencia del todo vacía, pues es en la vida en donde se encuentran encerrados los hombres; los dioses manifiestan su afinidad con los hombres, pues de no ser así no existiría la posibilidad de que el alma se redimiera. Así, el alma del hombre es su nexo entre el mundo divino y el terreno. El alma por su propia naturaleza demuestra su divinidad, en los estados en donde se aleja naturalmente del cuerpo y, más aún, en el éxtasis en el que puede participar, específicamente el de la música dionisiaca entendida en su variante mítica-mágica que los órficos interpretan de la figura de Orfeo, aun siendo éste un músico comúnmente asociado a lo apolíneo. Así, el alma no se limita a sus potencias inmediatas, sino que se sirve de las artes y de la práctica litúrgica (si es que se puede mencionar así los ritos órficos, pues estrictamente no tenían enseñanzas limitadas perfectamente). En consecuencia, el alma se entendía como divina, inmortal, con la capacidad de visitar el Hades mediante el éxtasis musical, además de unirse con lo divino centrando su alma en sí misma en los ritos de purificación como el alejamiento del cuerpo mediante vestidos puros, ofrendas puras y vegetarianismo religioso, todo ello regulado por una carga moral. Es en la unión de esas prácticas que aparecen como contradictorias en donde el hombre experimenta lo divino, pues en las ceremonias dionisiacas, en donde se rememora la culpa con la que nacen los hombres, mediante el éxtasis y el sacrificio del toro el hombre visita el mundo de lo divino, mientras que en los ritos de purificación en donde, al alejarse de la corporalidad, el hombre vuelve a vincularse con lo divino, así pues, en el orfismo el hombre se enlaza con el dios y su mundo por vías opuestas y si vías opuestas llegan al mismo sitio, lo divino se afirma con más solidez.

## VII. El mito de Orfeo y su influencia en el alma órfica

El mito de Orfeo es un pilar en el despliegue de la noción de alma que los órficos desarrollan, retomada también por la filosofía pitagórica, sin embargo, es importante mencionar algunas consideraciones que permitan ubicar a Orfeo y su relación con las doctrinas místicas y filosóficas. No es de extrañar que Orfeo tuviera la fuerza necesaria como figura mítica que permitiera al orfismo servirse de ella, pues en él se expresa el viaje del alma al Hades por medio del arte musical. Es la música junto con el alma los puntos clave que se resaltan en aquel mito, al hacer el seguimiento de los misterios órficos se acentúa más la notoriedad que la música tenía en relación con el misterio, pues ésta se revelaba como un arte que le permitía al alma adentrarse al Hades sin estar precisamente muerto, es decir el trance aparece nuevamente.

A Orfeo se le suele colocar en consonancia con Apolo, pues la música, por su propia naturaleza, se encuentra relacionada con la razón, la medida y el orden. Esa relación entre Orfeo y Apolo es la que domina más la noción que se configura sobre el alma. No obstante, es importante indicar la relación entre Orfeo y el culto dionisiaco de los órficos, pues a primera vista nace la duda ¿si Orfeo posee una relación natural con lo apolíneo, por qué es retomado por un culto dionisiaco que es lo contrario a él? A esta pregunta es pertinente contestar con la importante aceptación que el culto de Dioniso tuvo en Delfos, aceptación que el mismo culto dedicado a Apolo permitió.

Es lo cierto que, probablemente tras una larga resistencia, Apolo acabó sellando una estrecha alianza con aquel divino hermano de naturaleza tan distinta a la suya, con el Dionisos ya helenizado. Esta alianza parece que se llevó a cabo en Delfos. (...) Entre ambos dioses se establece un intercambio de calificativos y de atributos.<sup>18</sup>

El mito de Orfeo es la base del culto órfico y este tuvo fuerza para interpretar la figura de Orfeo a su favor mediante la aceptación del culto dionisiaco en Delfos. El culto de Dioniso, por tanto, solo pudo aflorar en territorio griego por el apoyo que tuvo del culto apolíneo. Y ese florecimiento tuvo a su vez como pilar de apoyo el mito de Orfeo dando paso al culto

---

<sup>18</sup> Ibid. p. 184.

dionisiaco llamado orfismo. En consecuencia, el orfismo es el culto helenizado dedicado a Zagreo.

Al parecer el mayor indicador de la afinidad entre el culto apolíneo y dionisiaco se centra en el éxtasis, pues el culto dionisiaco hereda esa práctica para sus adivinos o sacerdotisas.

El entusiasmo y el éxtasis son, siempre, en el culto dionisiaco, las potencias o recursos excitantes de toda emoción religiosa y las que sirven de vehículo a la profecía bajo la égida de Dionisos. Pues bien, si vemos que Apolo, y precisamente en Delfos, es decir, en el lugar en que este dios selló su más íntima alianza con Dionisos, abandona su antigua práctica de la profecía por medio de la interpretación de signos para abrazar la de la adivinación a través del éxtasis, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que tomó esta nueva mántica del dios de los tracios.<sup>19</sup>

El éxtasis del cual los dos cultos se sirven y usan sin mayor problema, uno como el que hereda y otro como heredado, hacen que el arte musical entendido como el que posibilita el éxtasis cobre más solidez en las practicas místicas, pues se ha expandido el éxtasis como algo propio de lo divino al culto de Apolo. La música extática es propia del culto a Dioniso, induce al hombre a un estado en el cual trata de unirse a su dios y, por tanto, la música extática tiene la función de separar el alma del cuerpo.

Recuérdese que el culto dionisiaco llamado orfismo no es ya el culto de Tracia, sino que es una adaptación hecha por los griegos, además de que el orfismo coloca sobre el alma una fuerte carga moral que le atribuyó el mito de Zagreo indicada anteriormente. La importancia del mito de Orfeo hace sólida la entrada al Hades por medio de la música y el poder extático de ésta. Lo anterior también coloca a la música como un arte que sirve de apoyo para el misterio de la transmigración de las almas, pues el trance al que induce la música es un alejar el alma del cuerpo y esto indica que el alma existe y se mueve por sí sola. Así pues, Orfeo es retomado por el orfismo interpretando la música de la figura mítica como extática, algo que puede suceder por la alianza del culto apolíneo y dionisiaco, además de que ese éxtasis interpretado como viaje al *Hades* hace clara referencia al poder de la música del que Orfeo se sirve para visitar el mundo de los muertos. Es estrictamente de ese mito del que se sirven los órficos.

---

<sup>19</sup> Ibid. p. 187.

Los estudiosos de Orfeo suelen indicar, respecto a lo que se sabe de él, que existen dos interpretaciones de su arte musical, una mágica y otra alegórica. El orfismo pudo haber usado las dos, por ejemplo, si el pensamiento que regula a aquella secta es mitológico y se basa en gran parte en considerar el éxtasis y lo que se ve ahí como verdad, entonces se encuentran más afines con el poder mágico de la música de Orfeo, pues este actúa sobre las fuerzas de la naturaleza.

Orfeo también hechizaba, arrastraba o conmovía árboles y rocas. En el contexto cultural de la Antigüedad hay hechos afines a ese motivo mítico, pues éstos eran efectos que los antiguos atribuían generalmente a los magos. Asimismo, Orfeo era capaz de calmar tormentas con su canto.<sup>20</sup>

Las interpretaciones mágicas de ciertas artes no son ajenas a un pensar basado en el mito, pues en ellas tienen una importancia que no puede dejarse de lado. La mágica influencia de la música en la naturaleza permite atribuirle un grado elevado a tal arte, influye en el mundo de los vivos como en el Hades, por medio de su canto Orfeo pudo persuadir a Cerbero y a los propios dioses. En la antigüedad no eran extrañas esas consideraciones, por mucho tiempo fueron lo verdadero, constituían una parte significativa de la potencia de la naturaleza, así como de las artes del hombre.

Las intenciones puramente dionisiacas y extáticas no se contradicen, y por tanto no se oponen a ese actuar mágico de la música en la naturaleza, el culto tracio adaptado a lo griego dedicado a Dioniso lo deja claro, la música sirve para permitir el éxtasis y que el hombre pueda experimentar unirse con el dios. Aunque el propio Orfeo y su música pertenecen a la esfera apolínea, su alianza con Dioniso en Delfos permitió la interpretación dionisiaca de la música de Orfeo para visitar al Hades pues recuérdese que el éxtasis es lo opuesto a la medida apolínea.

El uso de la lira como instrumento cultural y catártico era propio de la órbita de Apolo (...) lo mismo ocurre con el carácter medido y pacificador de la música de Orfeo. Sin embargo, el marco religioso al que pertenece Orfeo era sobre todo el de los misterios, especialmente a los dionisiacos, en los que la música no era de la misma índole que las que las fuentes del mito atribuyen a Orfeo, aunque compartían con esta la intención catártica. Esa intención se remontaba en el último término a la

---

<sup>20</sup> Alberto Bernabé y Francesc Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro* (Madrid: Akal, 2008), p. 41.

concepción mágica de la música, tal como podíamos observarla en los efectos prodigiosos que Orfeo obtenía sobre el mundo natural y que se reproducen en los que ejercía sobre los dioses.<sup>21</sup>

La música, entendida desde su entorno mágico, es la única que posibilita su influencia en la naturaleza, a su vez el hombre es influido por ella, pero también sobre los dioses (como se narra en el mito al visitar el Hades). El culto órfico rescata esa antigua noción de la música y se sirve de ella en su rito catártico, en el que separa el alma de cuerpo para que en ese éxtasis pueda participar de lo divino, ejercer su naturaleza divina del alma. Esta práctica si bien no es ya la Tracia es cierto que está más acorde con ella, algo que no es de extrañar, pues el culto a Dioniso, aunque este helenizado siempre posee algo del culto original.

### VIII. La noción de alma pitagórica

La filosofía pitagórica tiene una cercana relación con los misterios órficos. Esa relación siempre ha resultado ser la dificultad de los estudiosos del tema para poder dar una clara diferencia entre ellos, así, el tema del alma no puede examinarse separando estas dos tradiciones, pues sus desarrollos se remiten entre sí. La filosofía del alma propuesta por los pitagóricos no puede alejarse de la noción de *cosmos* desarrollado en su filosofía. La cosmología es el punto clave de toda su filosofía, ella es la que condiciona el entendimiento del mundo. Ahora bien, si el cosmos es el pilar de la filosofía pitagórica, el concepto de número será su fundamento. El número tiene un papel principal en aquella teoría cosmológica. En la filosofía pitagórica el mundo, el cielo, la naturaleza en general tiene un orden matemático, responde a una armonía, es decir al orden y al límite. Esa inferencia fue la condición de la cosmología que construye el sistema pitagórico.

Quizá el elemento de la filosofía pitagórica más importante en cuanto al alma se refiere es la armonía entendida como ajuste y la música, entendida como el orden matemático, que influye

---

<sup>21</sup> Ibid. p. 55.

en el alma. Esas tres características, el orden de los astros, el orden en el mundo natural y el orden musical son los reguladores de aquella doctrina.

En realidad, el descubrimiento de que en todas las cosas existe una regularidad matemática, es decir numérica, debió producir una impresión tan extraordinaria como para conducir a aquel cambio de perspectiva que *antes* mencionábamos y que ha marcado una etapa fundamental en el desarrollo espiritual de Occidente. Al mismo tiempo, fue decisivo el descubrimiento de que los sonidos y la música a la que los pitagóricos dedicaban una gran atención como medio de purificación y catarsis.<sup>22</sup>

Ahora la orientación en el mundo se centra en el entendimiento de la naturaleza como orden matemático, es una interpretación que ya es racional y por tanto filosófica, pero debe indicarse que esta filosofía aún se nutre de aspectos místicos como lo es la propia del orfismo, en lo referente a la *metempsychosis*. La filosofía pitagórica no parece hacer lo que el flujo natural de un pensar racional parecería indicar, rechazar lo divino, al contrario, el propio número es entendido como algo divino, la filosofía pitagórica racionaliza lo divino. Por ello la teoría de la transmigración de las almas es aceptada y en parte racionalizada. Esa aceptación tiene sentido porque los pitagóricos entienden al igual que el orfismo el alma como algo a purificar, a ser liberado del cuerpo, pero a comparación de los misterios órficos, la purificación pitagórica es racional enfocada en el aspecto matemático de la naturaleza.

Centrándose en el hombre, al ser parte del orden natural también le correspondería encontrarse dentro de la armonía del cosmos y responder a ella, así lo menciona un fragmento rescatado por Diógenes Laercio:

El primer organismo (el embrión) cobra forma a los cuarenta días, y, de acuerdo con las proporciones de su armonía, la criatura completa se da a luz a los siete, nueve o, a lo máximo, diez meses. Y tiene en sí todas las razones de la vida, que, formando un organismo, se mantienen unidas según las proporciones de su armonía, apareciendo cada elemento en el momento ajustado a su ordenamiento. (D. L., VIII, 29).

La naturaleza física responde a una armonía natural y crece respondiendo a ella, de hecho, es por la armonía que el cuerpo puede funcionar correctamente, pues al estar todo en su debido orden y proporción el cuerpo puede cumplir con sus funciones. Las funciones

---

<sup>22</sup> Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I. Antigüedad y Edad media* (Barcelona: Herder, 1988), p. 47.

correspondientes a la naturaleza de cada cosa son fundamentadas en un orden matemático. Así no es extraño que, si el cuerpo responde a esa noción de armonía, entonces el alma debe responder igualmente a ella, pues no es algo ajeno a la naturaleza del orden matemático. El aspecto que hace posible el nexo entre matemática y alma es el arte de la música, con los pitagóricos, la música es entendida en un sentido de purificación por ello resulta necesaria para la formación adecuada de un hombre iniciado en la filosofía.

Así, la música es parte constitutiva de la filosofía, además de que obtuvo un carácter moral y ético. La conducta moral se centraba en las prácticas que hacen posible purificar al alma. Recuérdese que la teoría de la *metempsychosis* es aceptada por los pitagóricos, pero es interpretada con una óptica más relacionada con fines racionales, no alejándose del todo de la variante misteriosa. El alma al tener por necesidad la intención de purificarse necesita del alejamiento del cuerpo, y en los pitagóricos ese alejamiento es demasiado parecido, por no decir el mismo, que el del orfismo, pero el carácter musical de la purificación ya no es de carácter extático como lo fue en la tradición dionisiaca, sino está más relacionado con Apolo, por ende, con la medida y la razón, consiste en la armonización de las pasiones del alma; el alma puede ser armonizada para su adecuado funcionamiento, en consecuencia es algo que puede perder su armonía, viéndose en la necesidad de recuperarla.

Para armonizar el alma, la filosofía pitagórica se sirve de las dos áreas de influencia de la música de Orfeo; por una parte, rescata la incidencia de la música en la naturaleza, en la concepción pitagórica la naturaleza es orden, entonces la música tiene relación necesaria con ella. En consecuencia, ya no es esa música entendida en su noción mágica, sino que ahora la influencia de la música en la naturaleza está fundamentada en las razones matemáticas. Pero no olvidando que otra interpretación indica de manera alegórica que en el alma de los hombres habitan animales en conflicto que representan las pasiones que deben ser armonizadas, es ahí donde la música sirve de apoyo para armonizar nuestro ser y vivir de forma ordenada. Noción que se encuentra relacionada con la interpretación alegórica del mito de Orfeo.

La paz entre los animales es un motivo también apolíneo y creemos que esa paz conseguida a través de la música puede relacionarse con la concepción pitagórica de que la música establece la armonía no sólo entre los sonidos, sino en todo el universo.<sup>23</sup>

El motivo apolíneo de la música resurge en las reflexiones pitagóricas, la medida del alma tiene ahora una finalidad catártica y una fundamentación matemática, en última instancia ese orden numérico posee el carácter de pertenecer a la esfera de lo divino. Esa divinización del número será necesaria para la teoría moral de la transmigración de las almas.

El medio de elevarse hasta tal estado era la filosofía, o sea, la contemplación de la verdad tal como esta se revela en el universo visible, y, sobre todo, en el orden de los cuerpos celestiales, es ese orden, y no la disposición de los cuatro elementos de los que hablaban los milesios lo que constituye el “cosmos”, un orden cuya belleza y bondad están implicados en ese nombre, tan característicamente pitagórico.<sup>24</sup>

De esta forma se da el vínculo entre la noción de *cosmos* y alma. En el pitagorismo la naturaleza suele corresponderse entre sí, y el alma al ser lo más importante del hombre, por su afinidad con la armonía celeste, por ser afín con la música indica que hay una manera de acceder a la armonía divina. Es cierto que la verdad, la bondad y la belleza nacen por la consecución de la vida armónica, pues ¿acaso un alma que se armoniza mediante el ejercicio musical verdadero no es bella y buena? La función de orden y medida es la herencia que el pitagorismo recibe de la figura mítica de Orfeo, solo que como se suele indicar, con una intención racional.

Así, pues, se puede considerar que la noción de alma pitagórica está relacionada fuertemente con intenciones racionales, se piensa al orden armonioso del mundo como divino; el mundo está ordenado racionalmente, pues en la noción pitagórica, todo responde a lo que corresponde naturalmente a las cosas. La *metempsychosis* sigue entendiéndose como una teoría moral, es decir, el alma con una fuerte carga de individualidad que no se pierde al morir, pero ahora se basa en la carga moral de no haberse purificado siguiendo la armonía del cosmos mediante el conocimiento más propio para ello: el arte musical estrictamente medido; solo

---

<sup>23</sup> Alberto Bernabé y Francesc Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro* (Madrid: Akal, 2008), p. 40.

<sup>24</sup> F.M. Conford, *Antes y después de Sócrates* (Barcelona: Ariel, 1980), p. 125.

por ese tipo de música el alma se entona en el orden y no en el éxtasis, de tal forma que ello permite el nexo entre el hombre y el orden divino, pues así como la medida no es éxtasis, el orden no es caos.

El orden en el alma tenía la intención de conversar con el orden divino del cosmos. El número es divino y posibilita al mundo, pues le da su sentido, su funcionamiento. El orden que posibilita el mundo y el *cosmos* es la pureza de la verdad matemática, pues es aquella armonía fundamental en todo. Si la música es el medio para que el alma se armonice es porque el pitagórico anhela esa conexión con lo divino, el alma en su naturaleza solo podía servirse de la música como vía para alcanzar una unión con lo eterno. Pero esa unión sólo era accesible al ordenar las pasiones del alma y al implicar un carácter moral, es, por tanto, una empresa individual, así, la *metempsychosis* posee un importante sentido, pues preciso es que aquellos que no poseen orden en su alma no tengan acceso a unirse con lo divino, deben pasar nuevamente, cuantas veces sea necesario, por el renacimiento o reencarnación para que puedan purificar su alma de las pasiones y de los apetitos corporales que le impiden la unión antes mencionada.

Por lo anterior no es de extrañar que la noción de armonía fuera considerada como parte de la salud, ese concepto atendía la armonía tanto del cuerpo como del alma.

Al microcosmos se le aplicó directamente en la doctrina de que el buen estado del cuerpo, la salud, consistía en la mezcla proporcionada de las cualidades físicas, de lo caliente y lo frío, de lo húmedo y lo seco y demás. Fue Alcmeón quien postuló la concepción y esta sobrevive en toda la teoría médica de la antigüedad (...) la distinción entre alma y cuerpo aún no se había delimitado de manera tan rotunda como para vetar a los pitagóricos la práctica de la psicoterapia. De igual manera que empleaban conjuros para las dolencias físicas, así curaban a los enfermos del alma por medio de la música y el recitado de la poesía.<sup>25</sup>

Y, al ser así, lo enfermo se entendía como desajuste. Al ser este concepto opuesto al de armonía, no es imposible pensar de esa manera que el cuerpo al no estar en debida sintonía entre sus partes está enfermo, así como si el alma no se purifica del cuerpo mediante el ajuste de esta, lo que solo es posible por la filosofía y la música se encontraría del mismo modo enferma, pues no estaría en concordancia con la divina armonía. Si la filosofía abarca toda

---

<sup>25</sup> Ibid. p. 127.

teoría, entonces la filosofía misma es la medicina del alma. El alma al ser entendida como algo a sanar implica (como se ha mencionado con anterioridad) que no es algo que disfrute naturalmente de la armonía que le corresponde, pues de ser así, las labores de purificación perderían sentido, ya que el hombre purifica su alma con el objetivo de ser afín por completo con lo divino. En consecuencia, la purificación como todo alejamiento del cuerpo es, en el sentido pitagórico, un ejercicio filosófico, médico y un tanto místico. Si el cuerpo obedece la armonía es sano, el alma que se aleja del cuerpo es divina, pues está reclamando su naturaleza divina por medio de la apelación a su pureza y la verdad matemática que hay en ella.

La razón para suponer que la doctrina es original parece deducirse de la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, y venir requerida por la concepción fundamental de la imitación de Dios considerada esta como el afinarse del alma en consonancia con la armonía celeste. El alma misma constituiría ella sola un sistema que podría estar bien o mal afinado, sano y virtuoso o lo opuesto. La virtud, al igual que la salud, sería ese adecuado o recto afinamiento (*euharmonía*).<sup>26</sup>

Así, es claro que el papel que posee la música en el sistema pitagórico es quizá el más importante, pues hace posible la armonía celeste, es decir, el correcto funcionamiento de los astros, así como purificar al hombre alejándolo del cuerpo afinando su alma, ajustando sus pasiones, colocando límite y medida a la conducta de esta. El sistema pitagórico entiende al alma como divina por su clara correspondencia entre el orden celeste y el orden del que puede ser capaz su alma, si el orden del alma es virtud, el cosmos posee un orden musical y virtuoso, de hecho, el cosmos es el gran ejemplo de la virtud. El orden que se encuentra tanto en los astros, en el mundo y en el que el hombre puede participar solo puede existir por una razón virtuosa y en el pitagorismo esa razón virtuosa es divina, al ser divina la razón y lo virtuoso estos terminan siendo uno. Lo divino tiene como el más claro ejemplo la armonía de las esferas.

Proviene de los pitagóricos la idea de que los cielos, al girar de acuerdo con el número y la armonía, producen «una celestial música de esferas, conciertos bellísimos, que nuestros oídos no perciben —o ya no saben distinguir— porque se han habituado a oírla desde siempre».<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Ibid. p. 128.

<sup>27</sup> Giovanni Reale y Dario Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo 1. Antigüedad y Edad media* (Barcelona: Herder, 1988), p. 51.

La racionalización de lo divino, pues el número al ser el fundamento de todo posee los atributos divinos, le da acceso al hombre a considerar que su divinidad no es ya un estricto misterio como en el caso del orfismo, sino que su facultad racional es, una vez armonizada su alma, parte de lo divino. La intención pitagórica de asemejarse a dios o a lo divino es muy próxima al asemejarse a dios de los órficos, solo que, en lugar de unirse a Dioniso mediante éxtasis musical, el pitagórico se une al orden divino o cosmos mediante la medida musical;<sup>28</sup> el hombre al entender la musicalidad reconoce sus efectos en el alma y en el cuerpo, siendo la música, por tanto, instrumento divino.

En suma, la noción de alma desarrollada en la escuela pitagórica no se encuentra ajena a las consideraciones realizadas por el orfismo, pues es cierto que el orden existente en todas las cosas está en concordancia consigo misma. Así, el alma tiene un vínculo con la armonía de los astros, la del mundo y con la del hombre, por lo que el hombre se encuentra en el orden natural, su nacimiento mismo es parte de ese orden, pero si se toma al alma por sí sola hay algo que debe indicarse y es que el alma posee nexos con la armonía, pero no se encuentra por naturaleza afinada, pues de ser así no tendría sentido buscar la medida mediante la música. La discordancia nace de su nexo con el cuerpo, pues es por ese vínculo que las pasiones cobran fuerza y entre ellas no ceden ya que cada una es egoísta. Ese egoísmo de las pasiones condiciona una vida desordenada y, por tanto, una vida sin límite en el deseo de placeres y con ello una perturbación en la moral. Una vida de tales características es impura lo que implica que no cumple con la condición para que una vez muerto el cuerpo se una con el fundamento divino del cosmos, es por ello que la *metempsychosis* es un concepto con mucha fuerza en el pitagorismo. La *metempsychosis* implica renacimiento y este hace posible pensar que lo que actualmente se encuentra vivo lo está porque ese es su castigo. De ahí la importancia de la música y de las prácticas de purificación de las que se sirvieron, pero al recuperar la noción de la música en su variante original del Orfeo apolíneo; la medida y el afinamiento de las pasiones se justifica por una doble variante, la mencionada de Orfeo y la de la filosofía que es la que entiende el orden matemático del mundo. Es, por tanto, la música el conocimiento que el hombre posee y la práctica de la que el hombre se sirve para afinarse

---

<sup>28</sup> Véase el fragmento rescatado por Bernabé sobre la importancia de acercarse al número por ser divino en *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación* (Madrid: Editorial Trotta, 2004), p. 140.

a sí mismo, ese afinamiento influye tanto en el cuerpo como en el alma, y si bien el cuerpo se beneficia de ello, es el alma la única que puede aspirar a unirse con el fundamento del mundo, el número y su armonía.

La teoría de la *metempsicosis*, la cual tiene raíces filosóficas y teogónicas en el siglo VI a.C adquiere un sentido vital en la doctrina pitagórica, sirve para explicar que con la muerte las almas no retornan a la naturaleza divina, pues no sería justo que retornaran sin purificarse y, en el *cosmos* la justicia o correcta proporción es la existencia más armónica. El alma del hombre tiene la posibilidad de la transmigración, (que no es otra cosa que el renacimiento o reencarnación en niveles diversos de existencia como lo son el hombre, animal, o planta) pero también la posibilidad de retornar a la armonía primera. La existencia no es tan oscura como puede parecer en la visión órfica, pues todo iniciado en la filosofía puede considerarse dichoso al conocer la posibilidad y el modo en el que el regreso a la armonía sea verdadero, el hombre tiene que seguir los tiempos de la armonía natural y, en ese seguimiento, la música como conocimiento y como práctica es su acompañante en la existencia teniendo como objetivo el rompimiento del nacimiento y su unión con lo eterno.

Respecto a la noción de alma que se desarrolló desde Homero hasta la filosofía pitagórica se puede mencionar que el hombre configura su noción de alma dependiendo de lo que entienda por mundo y su orden. En el caso de la poesía homérica el hombre no es dueño del mundo, no puede influir decisivamente en él, así, el alma, aunque importante por condicionar la vida, lo es sólo para el hombre, en consecuencia, el alma al ser apreciada en el especto vital indica que sólo fue entendida como vida humana; esa es la noción que dominó el pensar homérico. Es, por tanto, el alma la que en su unión con el cuerpo hace posible sus mayores potencias y el correcto desarrollo de estas; lo que termina por denominarse *areté*. El alma cobra su mayor sentido en su relación con el cuerpo haciendo posible la existencia del hombre y en esa relación la correcta orientación de sus potencias que tienen como base la vida que originan la conducta virtuosa propia de los héroes homéricos.

Algo diferente sucede con el orfismo, pues este entiende el alma desde una perspectiva mística, así el alma se muestra como algo oscuro, de difícil comprensión, pero presente por la importancia del éxtasis y del mito de Zagreo, no es de extrañar, pues lo divino no debería ser sencillo de comprender y, por ello, el alma como unidad era más una experiencia en los

ritos purificadores, todo lo que se hacía para alejarse del cuerpo. La vida se entiende como un castigo, pero uno que puede ser enmendado, pues el alma por naturaleza es divina; la unión con el cuerpo es su castigo y su posible libertad, cuando el hombre acepta su divinidad hace posible el proceso de purificación, es decir, el posible retorno a lo divino.

Un aspecto decisivo fue la racionalización del mundo y de lo divino en la filosofía pitagórica. El entendimiento tomó importancia en la noción de alma, pues ésta no es ya un misterio, la filosofía se encargó de apartarla de esa categoría, ahora es algo entendible mediante la contemplación de la armonía del *cosmos*, se continúa con la noción de purificación, pero ya no en estricto sentido religioso sino en un sentido filosófico de carácter iniciático, como consecuencia el conocimiento era la vía de acceso que el alma tenía para comunicarse con lo divino, pues era naturalmente afín a ello, pero lo que le impedía esa comunicación era el cuerpo. Ahora bien, es cierto que las prácticas pitagóricas se encuentran en relación con las del orfismo en lo concerniente al alejamiento del cuerpo, sin embargo hay que indicar que el orfismo tendía a alejarse completamente de él; los pitagóricos si bien se alejaban de él lo hacían de una manera distinta, pues no lo censuraban sino que el alejamiento se daba mediante el afinamiento del cuerpo y del alma, es decir, colocando armonía y justa medida a lo propio del cuerpo y a lo propio del alma, de tal manera que es como llevaba a cabo ese alejamiento, así nació su noción de virtud y su noción de salud.

Lo anterior se puede considerar un elemento regulador del alma, a ésta se le relaciona con vida o con soplo vital, esa noción está presente en Homero, en el orfismo y en el pitagorismo. El alma está relacionada con vida, pero lo que le da las características propias de cada sistema de pensamiento es la interpretación que se le da a la vida. Se puede ver con claridad que la vida es lo importante en Homero, es un castigo en el orfismo y es parte del orden natural en el pitagorismo. También existe el elemento regulador de la conducta moral, el alma se relaciona con ella en los tres sistemas antes mencionados: en Homero la *areté* se fundamenta en la aceptación de que la vida es el principio del que parte el hombre; en el orfismo la moral se realiza en los ritos purificadores de la culpa; en el pitagorismo la armonización de las pasiones indica el proceso de purificación, el cual solo es posible en el hombre por la música. En consecuencia, el alma es entendida como principio vital condicionador de moral y, por

tanto, de individualidad, el alma no es ajena a esas tres características, es decir, en el hombre el alma es vida, moralidad e individualidad siempre en relación con la estructura del mundo.

## Capítulo 2

### El alma en los diálogos socráticos: *Apología, Critón y República* (libro primero)

#### *Apología de Sócrates*

##### I. El falso sabio y el que sabe que no sabe

Los hombres desean el conocimiento, es algo connatural a su ser. La organización de la ciudad, el desarrollo de las artes y todo lo enlazado con ello se basa en el supuesto de que el conocimiento existe y se encuentra al alcance del hombre. Ese alcance se manifiesta en el uso del saber para la comodidad del ser humano. La posibilidad de una existencia agradable viene, de cierta manera, unida con la presencia de los hombres a los que se denomina sabios. Esa palabra o concepto es realmente de los más importantes de la humanidad y, a la vez, uno de los más complicados de definir por el hecho de que las reflexiones filosóficas sobre el concepto sabiduría llevan comúnmente a dos extremos: la aceptación o el rechazo; una postura distinta a las anteriores es la que se desarrolla en las siguientes páginas, la cual acepta la existencia de la sabiduría, pero, no obstante, no se trata de una verdad positiva. En consecuencia, la sabiduría se presenta como un “algo” alejado del hombre sin ser estrictamente ajeno a él lo cual pone en duda la existencia del hombre sabio, al menos entendido en un sentido positivo.

La duda que cuestiona la sabiduría no se encuentra carente de fundamento. La mayéutica socrática, desarrollada en los primeros diálogos platónicos, ejemplifica el ejercicio de reflexión donde la *aporía* se expresa con gran intensidad. El resultado obtenido por la mayéutica es en realidad uno de los más incómodos para la propia filosofía, ésta, en general, tiende al conocer, a la verdad; la filosofía socrática al exponer las dudas sobre el fundamento de la sabiduría positiva inquieta al espíritu reflexivo cuestionando si de verdad el hombre puede decir algo de lo real o del sentido de la vida basado en supuestos conocimientos

morales y éticos; lo que conlleva a cuestionar la forma de vida cotidiana, pues se basa en lo que se considera verdad.

El modo de habitar el mundo abraza un conjunto muy amplio de aspectos, por ello, en las siguientes líneas, se indagará sobre el sabio, el filósofo, y la ciudad, conceptos que dependiendo cómo se entiendan terminan por influir en la forma de vida del hombre.

Los conceptos mencionados son los motivos de la *Apología*, enlazándose con el término *sabiduría*. El escrito analiza, entre otros temas, si los hombres que se ostentan como sabios y son, además, reconocidos por los habitantes de la ciudad como tales en realidad lo son, lo que implica que Sócrates pone entre signos de interrogación lo que la ciudad, la opinión, las ciencias y la tradición aceptan como verdad. La existencia de esa pregunta supone una sospecha sobre las bases en las que se funda la vida civilizada. Por tanto, el paso que realiza Sócrates al tratar de buscar la verdad es desafiar racionalmente las costumbres de la ciudad, pues si algo es aceptado por los miembros la ciudad es por dos cosas: o bien es tenido por verdadero o es una costumbre que, no siempre, es producto de la razón como se muestra en el diálogo.

Para comenzar la indagación es preciso hacer una consideración general sobre lo que la ciudad ateniense aceptaba como hombre sabio. En los diálogos platónicos se muestra con claridad que los considerados sabios son los sofistas, aquellos que dominaban el lenguaje con fines retóricos, los que asumían saber de política, educación o sobre cualquier conocimiento teórico o práctico. Esa figura se encontraba arraigada en la ciudad, es decir, su presencia implicaba cierto gusto, aunque también cierta incomodidad. La duda que Sócrates expresa a esos sabios por medio de su *mayéutica* suele terminar en que la sabiduría se muestra como una ambigüedad, una *aporía*, los sabios se muestran confusos cuando Sócrates los invita a dialogar.

Ahora bien, al examinar a éste —pues no necesito citarlo por su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando— experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era. A continuación, intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo (*Apología*, 21c-d).

La confusión generada por Sócrates no es un error del lenguaje, muestra, más bien, que las supuestas verdades de los sabios no soportan un examen racional o filosófico. El examen analiza con calma lo que proponen e implican las premisas de los sofistas, las cuales terminan evidenciando contradicciones, lo anterior se sigue de la falta de fundamento de esas verdades y, por tanto, no son lo que aparentan, es decir, no son verdad. La falta de fundamento expone que los supuestos sabios en realidad no lo son, sino que sólo creen serlo. Lo anterior es en especial molesto, no sólo por la incomodidad surgida de la evidencia de la imposibilidad del hombre de conocer (al menos no en el sentido positivo del conocer), también respecto a que, si la ciudad aceptaba las “verdades”, demostradas como falsas después del análisis, apunta a la mala fundamentación de la ciudad. Por ello el examen filosófico arremete contra los dioses y las costumbres, de hecho, es uno de los cargos por el cual Sócrates es enjuiciado y condenado a muerte.

En contraste con la noción del sabio se encuentra justamente el que hace preguntas inquietantes, es decir, el filósofo. El filósofo no tiene la intención de presentarse como sabio, pues si fuera el caso no sería amante de la sabiduría sino propiamente un sabio. Por tanto, el filósofo anhela el saber y, por ello, no es un sabio, porque en este último está implicado que ya posee el saber. La sed que tiene el filósofo de encontrar conocimiento no se complace fácilmente, es más, si se centra en buscarla su sed incrementa. Esto ocurre porque el razonamiento se ve incapaz de satisfacer el anhelo de conocer y, sin embargo, darse cuenta de esa incapacidad muestra que la razón tiene un vínculo –quizá tenue– con otro tipo de verdad. El ejercicio mayéutico expone ese vínculo mediante la ironía, mostrando que la sabiduría sólo es posible en el ámbito del hombre: *la sabiduría propia del hombre es saber que no sabe*. La aseveración anterior implica que el filósofo en su búsqueda de un conocimiento estable se encuentra con cierta estabilidad, pues es cierto que el *saber que no se sabe* es un conocimiento estable, pues es un saber, aunque negativo.

El que acepta esa verdad es el que comprende la importancia de la sabiduría negativa, ese hombre es el filósofo, pues es este el único que al buscar la verdad positiva se topa con su imposibilidad; Sócrates indica que la sabiduría verdadera del hombre puede ser digna de poca estima. Sócrates es reconocido por Apolo y su sacerdotisa de Delfos como el hombre más

sabio. En consecuencia, debe reconocerse que, si Sócrates es un filósofo, entonces el hombre más sabio es el que filosofa y, por tanto, aquel que es incapaz de saciar su sed de conocimiento en sentido positivo, posee un alma sabia, pues en ese camino de búsqueda encuentra el conocimiento negativo. Este es el hombre más digno de habitar la ciudad, más no por ello debe ser tratado como a los anteriores sabios, a los que se demostró que en realidad no lo eran. El propio Sócrates asevera que la cima de la sabiduría humana no es en realidad algo de lo cual enorgullecerse sino algo que demuestra la incapacidad del hombre para entender y decir algo de lo real, lo cual implica que la noción de *sabiduría* en los diálogos socráticos difiere de la comúnmente aceptada en la *polis*. El concepto se transforma, pasa de ser uno que indica respeto y honores a ser el que comprende la posición no sapiente que el entendimiento humano tiene del mundo. Por esta razón se justifican las siguientes preguntas: ¿puede el hombre decir algo sobre el mundo?, ¿puede demostrar que sabe algo?, y, si es el caso ¿lo que puede saber es algo que importe realmente o solo lo es una quimera?

Así se explica la atención socrática centrada en la reflexión sobre el hombre, al mostrar la imposibilidad del saber sobre lo que se encuentra fuera de él y que lo propio del hombre es saber que no sabe, lo más recomendable es centrarse en el hombre, pues se puede decir algo sobre él aun cuando solo en sentido negativo. Así, no es inadecuado examinar al hombre para hacerlo lo mejor posible de acuerdo a su propia naturaleza. En efecto, ¿de qué sirve seguir con la forma de vida fundamentada y aceptada en las mentiras de la ciudad si no tienen en consideración la verdad propia de su elemento vital, el hombre?

Eso no es algo sin importancia, pues la presencia y actitud del filósofo expresada en su método dialéctico abre una vía que tiende a la reconfiguración tanto del hombre como de la ciudad en razón de que el hombre es el primer fundamento de la ciudad. El conocerse a sí mismo (saber que no se sabe) que es causa del examinarse así mismo (método mayéutico) explora un entorno fértil para una nueva manera de existir, una que Sócrates acepta como la más adecuada, entendiendo a su vez a la manera comúnmente aceptada de existir como un error que se expresa y demuestra por la forma en la que la ciudad se organiza y tolera injusticias, mentiras, excesos y en general toda clase de extravíos. De lo anterior, existen tres tipos de nociones de sabiduría, la primera es la comúnmente aceptada que termina por demostrar que es *sabiduría por creencia* y no por conocimiento, la segunda es la *sabiduría*

*negativa*, la propia del filósofo, es decir, la de *saber que no se sabe*, y la tercera es la *sabiduría positiva*, la de tener completo conocimiento de un tema en particular que es la que el filósofo anhela y no puede conseguir; además al ser ésta el objeto de búsqueda de la razón filosófica hace que el hombre pueda percatarse del engaño de la primera y la segunda.

Se puede inferir que hay dos formas de existir para el hombre, la primera es la común que se toma como sabia y, la segunda, es la que Sócrates propone como verdaderamente sabia, pero generalmente, es tomada como locura. La primera se fundamenta -en parte- en la herencia homérica, en la sofística y en las costumbres que la ciudad toma como válidas. Las verdades instituidas se ven incapaces de ser “la verdad”, de tal modo que la ciudad se queda sin sustento, es como si flotara en la falsedad, lo anterior implica que la ciudad en su afán de mostrarse como sabia lo único que logra es demostrar su irracionalidad y el capricho de presentarse como sabia.

La segunda es la realizada por Sócrates, una propuesta de vaciamiento de la vanidad con la cual suele presentarse el hombre que se hace llamar sabio, o lo que es lo mismo, poner en duda el saber para, en la aceptación racional del no saber del hombre, comenzar a edificar de nuevo al hombre y a la ciudad. Tal propuesta acepta la ignorancia como parte constitutiva del hombre, aceptar tal ignorancia implica un ejercicio de reflexión racional y, por ello, racionalmente *se sabe que no se sabe*. Lo anterior hace posible un habitar más adecuado para el hombre o, si se quiere, un modo menos irreflexivo; recuérdese la purificación de las pretensiones de conocimiento que realizó como elemento necesario para ser filósofo y, a la vez, exhorta a los demás hombres a realizarlo para ser dignos de su naturaleza y dignos de poder fundamentar la ciudad en la verdad negativa del mismo hombre.

De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si preferiría estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia, o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy. (*Apología*, 22e)

Lo cual no es exclusivo de algunos hombres, sino que es de cierta manera una responsabilidad de todos intentar ser filósofos, pues al ser el *no saber* parte constitutiva de la naturaleza humana no puede dejarse solo a algunos, de ser así implicaría que la ciudad no se construya adecuadamente, que sus cimientos (los seres humanos) sean siempre irreflexivos.

Ciertamente la propuesta socrática es complicada de realizarse, para un posible funcionamiento requiere hombres dispuestos a aceptar la verdad de su ignorancia y, en efecto, el hombre es muy vanidoso como para aceptarlo, aún si Sócrates le da razones para su posible aceptación.

La exhortación para purificarse de las pretensiones de verdad positiva tiene como objetivo que el alma o razón se encuentren en la condición propia del hombre -aceptar que no sabe- eso puede llamarse el *alma* filosófica. Esa condición es a la que debe tender en primer lugar la existencia humana, es decir, la existencia humana debe filosofar y, a partir de ahí, configurar la manera más adecuada de su existir; aunque, en apariencia, la base no se presenta como sólida, pues implica el reconocimiento de *que no se sabe*, es, no obstante, estable en la medida en que es la mejor de la que se puede servir el hombre. El *alma* filosófica abre la vía para una manera más adecuada de entender al hombre, así como su relación con la ciudad a partir de entender el término sabiduría desde la óptica del *saber que no se sabe* o que el conocimiento del hombre existe, pero existe sólo negativamente lo cual no es estrictamente malo, pues lo cierto es que es una verdad, la verdad más propia del ser humano.

## II. La filosofía como cuidado del alma

El actuar de Sócrates en la ciudad es claramente filosófico, por ese ejercicio se le llama a juicio acusado de corromper a los jóvenes. Es juzgado como alguien que corrompe el alma. Corromper se encuentra en sintonía con desmejorar, perturbar y entorpecer. El desmejoramiento es una especie de deformación del alma, lo cual, en el caso del filosofar socrático, no sucede, pues anteriormente se mostró que, de hecho, las verdades aceptadas irreflexivamente por la ciudad son lo más dañino para el hombre, pues las usa como guía de conducta dando origen a injusticias y a excesos, además de no permitirle conocer la verdad que le es propia. En consecuencia, la filosofía es por su naturaleza incapaz de corromper, por el contrario, libera al hombre de las pesadas cadenas de las pretensiones del conocimiento, de los fundamentos carentes de sentido racional.

En efecto, o no los corrompo, o si los corrompo, lo hago involuntariamente, de manera que tú en uno u otro caso mientes. Y si los corrompo involuntariamente, por esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer a uno aquí, sino tomarle privadamente y enseñarle y reprenderle. Pues es evidente que, si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente. Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza (*Apología*, 26a).

La acusación hacia Sócrates está basada más en la molestia causada a la vanidad del conocimiento positivo que en la razón. La perturbación del alma se encuentra relacionada, en mayor medida, con los acusadores respecto a los jóvenes que, con el filósofo, dado que las únicas perturbaciones son las que se irritan por ser expuestas como ignorantes, lo cual prueba que, en efecto, la fundamentación de la ciudad debe basarse en un hombre libre del “conocimiento” que ha sido mostrado como falso, de aquel que se enorgullece el falso sabio, pues ese conocimiento no existe.

La ciudad es una de las principales preocupaciones de Sócrates, la primera es, por supuesto, el hombre, condición de posibilidad de la ciudad y, por ello, responsable de la misma. La responsabilidad tiene su origen en la razón, pues el hombre es el único que se encuentra relacionado con la responsabilidad. La ciudad es la responsabilidad del hombre, tanto como todo lo que la compone: los políticos, los poetas, los artesanos, etc. Las actividades propias de una ciudad deben tomarse con seriedad, una pretensión de conocimiento falsa no la beneficia en nada, por el contrario, la entorpece, la ciega y extravía. En consecuencia, la ciudad depende de la racionalidad del hombre expresada en la potencia filosófica del mismo, la sabiduría propia del hombre nace de un alma filosófica, por tanto, la ciudad solo puede limpiarse de los vicios que habitan en su interior si sus ciudadanos se purifican del falso conocimiento mediante la filosofía, siendo ellos mismos filósofos.

El hombre, hasta el momento, ha construido la ciudad a partir de la ignorancia, por esa causa no termina por ser una construcción sólida, siempre adolece de confusión y vicios disfrazados de verdad y virtud. A través del ejercicio filosófico de Sócrates la noción de virtud susceptible de tener y poseer por parte de la ciudad es distinta; Sócrates exhorta a un cuidado del alma mediante el correcto razonamiento filosófico que bien llevado y bien entendido termina en la verdad suprema del hombre: *aceptar que sólo sabe que no sabe*. El caso de la virtud aceptada irreflexivamente en la ciudad invita a una vida con miras a la obtención de riqueza

y honores, meta principal desde la herencia homérica. Lo anterior implica que la ciudad invita a actuar de acuerdo con lo acostumbrado, lo considerado bello y digno; por su parte el filósofo propone razonar todas las posibilidades de lo tomado por verdad para saber si realmente lo es o no, todo ello antes de actuar, es decir, colocar a la filosofía como orientadora de acciones éticas.

Quizás alguien diga: «¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?». A éste, yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo (*Apología*, 28b).

El hombre no puede temer la muerte si tiene como objetivo de vida la virtud racional, pues la inquietud de la muerte perturba el pensamiento de la mayoría de los seres humanos; el ejercicio filosófico se esfuerza en la limpieza de esas preocupaciones del alma de los hombres y la estructura de la ciudad. Si lo que menciona Sócrates es verdad, entonces lo justo para el hombre es el cuidado de su alma, no necesita otra cosa porque lo necesario para el hombre ya ha sido cubierto, de lo que se sigue que la primera necesidad del hombre es el filosofar. La facultad de filosofar es propia del alma del hombre; el ejercicio filosófico de Sócrates tiene como objetivo principal cuidar su alma, así lo que es digno de atención en el ejercicio socrático es que el alma filosofe para cuidarse a sí misma, lo cual también es un punto de apoyo fundamental para reconocer que la filosofía no corrompe al hombre, por el contrario, le ayuda a sanar su alma y con ello su actitud ética.

Sócrates, al hacer la exhortación a reflexionar sobre lo justo en las acciones del hombre, pone en cuestión la validez de las maneras de vivir aceptadas en el momento. Porque las acciones que a los hombres se les muestran como buenas o virtuosas y sus consecuencias se basan en la aceptación irreflexiva o dogmática de las costumbres, esa vida era la válida por ser aceptada sin cuestionamiento alguno. Sócrates pregunta: ¿esta acción es justa? Ese sólo hecho implica que el alma trata de vaciarse de algo tomado por válido de forma irreflexiva, es un acontecimiento que le ocurre al alma cuando empieza el largo camino del filosofar. El preguntar, esa facultad del alma que es una de las condicionantes de la filosofía, parece reclamar su derecho, de lo que se sigue que la filosofía es algo inherente al hombre o, mejor

dicho, la filosofía es una característica propia del alma del hombre y al usarla el hombre se cuida a sí mismo.

Lo cual muestra que la bondad no es ajena al filósofo, quien acepta que sabe que no sabe es bueno y es filósofo. Esa bondad nace de un cuestionamiento a las acciones cotidianas del hombre, por ello la bondad no puede existir sin un examen racional de aquellas acciones. En consecuencia, el preguntar filosófico, al tender siempre a buscar lo bueno y justo implica que el alma filosófica se oriente naturalmente al bien. Y si el filósofo es bueno, y se le condena por ello, la ciudad se encuentra seducida por la maldad nacida de multitud de almas no filosóficas. Por ese motivo resalta la importancia de la filosofía como protectora del alma, pues una ciudad sin la protección del correcto razonamiento se convierte en una vergüenza para lo que se entiende como sociedad o civilización, el alma filosófica se muestra, así, como protectora del hombre y la ciudad. De lo anterior se sigue que el bien se encuentra dentro de lo que puede considerarse conocimiento, objeto de revisión en el método socrático. Así el examen de sí mismo implica ser racionalmente prudente en lo que se dice y en lo que se hace; la prudencia aparece como un rasgo fundamental de cuidar el alma y la ciudad, entonces la prudencia se encuentra relacionada con la bondad. En consecuencia, la bondad filosófica no se da por estricto conocimiento de lo que es el bien sino por las acciones que implica el filosofar, como lo es el buscar conocimiento de lo bueno y justo. Además:

La base de la doctrina socrática es que no hay sino un bien, el conocimiento, y un mal, la ignorancia. Ya veremos cuan grandes consecuencias atribuía Sócrates a este principio, hasta hacer depender exclusivamente de él toda la ética, pues el sumo bien, el conocimiento, resulta del manejo de la propia razón, y, como veremos, basta él, una vez conocido, para determinar la acción humana.<sup>29</sup>

Ese proceder puede ser cuestionable por el hecho de que no se dice directamente, sino que se infiere del discurso de Sócrates, no obstante, es posible, pues, aunque *se acepta que se sabe que no se sabe*, esa convicción implica diversas posibilidades de reflexión ya que condiciona la preocupación por el cuidado del alma.

Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores

---

<sup>29</sup> Antonio Tovar, *Vida de Sócrates* (Madrid: Alianza Editorial, 1984), p. 176.

hombres, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible? (*Apología*, 29d)

La preocupación por el hombre -por su alma- se deja ver claramente. El argumento de este diálogo muestra claramente la irónica perspectiva de que Atenas goza de renombre de ser la ciudad de mayor sabiduría, en donde, paradójicamente, ninguno de sus ciudadanos se preocupa por la verdadera sabiduría.

Ciertamente las preguntas: ¿cómo mejorar el alma?, o, ¿cómo ejercitar la inteligencia?, hacen de la verdad algo valioso en el hombre, el conocimiento filosófico se revela necesario para una vida verdaderamente buena en el Sócrates mostrado en estos diálogos. Si el hombre no tiende a o no aspira a esforzarse por encontrar algo verdadero en su vida, la desperdicia, pues vive en un teatro donde todo es falso, no hay verdad; no hay sentido en la vida si no hay una verdad a seguir dejando de lado todas esas apariencias de verdad; la más necesaria para el hombre es la que tiene prioridad por serle inherente, *aceptar su no saber o que sólo sabe que no sabe*.

La verdad propia del hombre tiene como primera prioridad cuidar el alma del individuo, pero el esfuerzo no puede quedar sólo en esa dimensión, pues hacerlo implicaría dejar de lado la forma de vida de la *polis*; es necesario no abandonar esa preocupación porque es en ella y solo en ella donde un alma limpia de las pretensiones falsas de conocimiento podrá influir en la construcción de un modo de vida más adecuado y justo para el hombre como ser social, pues está siendo justo consigo mismo así como con los otros.

Sabed bien que, si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Ánito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente (*Apología*, 30d).

La filosofía al no corromper, al exhortar a una vida más adecuada, a una ciudad mejor planificada mediante un razonamiento más propio del hombre da muestras de bondad. La bondad no se puede obtener por otro medio, lo mismo sucede con la maldad; el alma es buena

y mala por ella misma, de ahí que los supuestos males efectuados por las multitudes a los justos sean un engaño producido por un razonamiento apresurado, pues al entender que el alma es buena o mala por ella misma la suposición irreflexiva común se muestra como carente de fundamento. La reflexión filosófica es la posesión más bella y buena del alma, pues la adorna con la sabiduría que le es propia y en consecuencia ¿qué puede ser más malo y vergonzoso para el hombre que no razonar adecuadamente y perturbarse mediante falsos conocimientos? Los falsos conocimientos en lugar de adornar el alma la ensucian.

La filosofía por naturaleza es protectora del alma, le es imposible corromperla, de ahí que la filosofía al ser la protectora del alma lo sea de todo lo que se encuentre relacionado con ella, el ejemplo más claro es la ciudad y todo lo que la compone, el mismo diálogo muestra una preocupación por la ciudad y la manera de vivir del hombre. La sana razón se expresa en el actuar filosófico, ese actuar es al que se trata de inducir a la ciudad, lo cual no sucede si no se acepta que la misma se encuentra enferma por una inadecuada orientación que ha privado (entiéndase privar como acostumbrar al hombre a no examinar los fundamentos de la sociedad) al hombre de su primera necesidad, la del filosofar. La primera verdad de tal filosofar es que el hombre acepte *su no saber, su falta de fundamento respecto a la verdad*, que se convertirá en la base de una ciudad buena y justa, pues el hombre abandonaría su irreflexión, volviéndose justo y bueno. El ejercicio filosófico, al hacer uso adecuado de la razón, cuida el alma volviéndola buena y justa, virtudes que tendrían influencia en la ciudad.

### III. El *daimon* y la ignorancia de lo cívico

El *daimon* es un punto importante en la actitud filosófica de Sócrates, es esa voz quien aconseja no hacer lo inadecuado e injusto, convirtiéndose en la conducta de Sócrates en relación con la ciudad.

Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a

saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco; esto también lo incluye en la acusación Meleto, burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que, si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. (*Apología*, 31c-d)

El consejo divino, tomado muy en serio por Sócrates, es necesario para que el hombre justo pueda ser útil así mismo y a la ciudad. La ciudad, a ojos de Sócrates, adolece de vicios y excesos, los cuales se explican a partir de un alma desorientada. Lo anterior indica que el *daimon* persuade a Sócrates de que la vida justa es mejor que la injusta, esta última practicada cotidianamente en la ciudad, en el momento en que Sócrates se expresa así es posible inferir que los consejos del *daimon* son un obsequio al hombre por parte de lo divino. Ahora bien, lo que es importante resaltar es la utilidad de los consejos, pues son uno de los pilares del actuar socrático. La utilidad de los consejos se encuentra estrechamente relacionada con la justicia, la virtud, e incluso, con la bondad, estos últimos conceptos regulan, en gran medida, el actuar general de Sócrates. Pero la conducta socrática no se limita a su propia persona, eso sucedería si se quedara en el ámbito de una relación puramente personal del *daimon* y el filósofo, sin embargo, el pensador tiene la firme determinación de persuadir a sus conciudadanos, mencionándoles que la vida más recomendable para el hombre es *examinarse a sí mismo*, lo cual se hace posible por la intervención del Oráculo de Delfos. En consecuencia, la base de la condena de Sócrates se encuentra en la actitud hecha posible por el *daimon*, mientras su actuar filosófico por el oráculo délfico y el intento por refutarlo. Lo anterior, se observa, es la base de su condena porque el *daimon* y el oráculo délfico posibilitan la filosofía socrática, es decir, la *mayéutica* pues su ejercicio genera la irritación de la ciudad contra él, en su intento por sacarla de la mayor ignorancia.

La exigencia de una vida justa no es algo que deba tomarse a la ligera, tiene que aflorar incluso en situaciones apremiantes, Sócrates da un ejemplo de la influencia del *daimon* indicando el justo actuar en momentos donde la injusticia tiene mayor terreno.

En aquella ocasión yo solo entre los prítanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra. (...) Sin embargo, yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino

con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío (*Apología*, 32b-d).

Esa injusticia es condenada por Sócrates, no habiendo lugar más adecuado para que actúe el consejo divino, pues realmente implica algo de no poco valor; con las condiciones adecuadas el hombre puede ser justo y no perturbarse por la injusticia. Esas condiciones son las que trata de hacer válidas en el ejercicio dialéctico, por ello la importancia de la ironía y del vaciamiento de las pretensiones de verdad, ya que esas pretensiones son la base de la conducta injusta y viciosa. De tal manera que el examen del alma, efectuado por Sócrates, tiene la intención de colocarla en su justo lugar, en donde le otorga dignidad a la existencia y no la avergüenza, pues qué puede haber más vergonzoso que creerse sabio sin serlo y, por ello, posibilitar la injusticia. Por lo anterior no es extraño que mencione:

No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de las demás cosas según esta misma idea (*Apología*, 36c-d).

Si el bien mayor y, por tanto, prioritario para el hombre es ocuparse de sí mismo, entonces lo que se encuentra basado en un hombre que no se ha examinado filosóficamente debe ser rechazado. Lo que debe rechazarse está representado por la manera en que el hombre habita la ciudad y las tradiciones que tiene en alta estima, pues —como se ha mencionado— ellas están basadas en un hombre que no ha filosofado. El hombre que *es lo más sensato posible* no es otro que el filósofo, que trata de hacer lo mismo con los demás, pues la naturaleza del alma permite esa posibilidad. Se necesita una base más estable que el de las pretensiones irreflexivas de conocer, pues la sabiduría propia del hombre es la base más adecuada para que pueda fundamentar su ciudad. En consecuencia, *saber que no se sabe* debe ser la base de la forma de habitar la *polis*. La base, en consecuencia, será más modesta por ser un saber negativo, pero será un saber sólido, proporcionándonos, a la vez, un conocimiento sobre lo que no son las cosas, con lo que puede guiar su existencia de mejor manera y, con ello, deberían de evitarse los extravíos de la opinión apresurada, la cual suele generar dolor e injusticias entre los hombres. La verdad negativa del hombre posibilitará una conducta ética

verdadera por tener de base la razón, no los caprichos fundamentados en la apariencia del saber, en los cuales se suele perder la ciudad. De lo anterior, la verdad negativa del hombre, de llegar a convertirse en la base de la ciudad, haría perder la errónea estabilidad de la ciudad que ha descansado en un fundamento aparente, pero obtendría una vida más buena y justa por descansar en una verdad inherente al hombre: *su verdad que le recuerda su no verdad*.

Lo anterior da la impresión de no ser algo relevante, pues ¿cómo puede ser la base la ignorancia?, no obstante, debe entenderse en su sentido amplio porque implica algo de mucha importancia, la aceptación de la ignorancia como base de la existencia y la ciudad implica la purificación de ambas, la ciudad se vuelve más limpia, puesto que el alma de sus ciudadanos se vació de su creencia de saber, de suponer que sabe cuándo en realidad no sabe, lo cual es la causa del extravío de la ciudad.

En suma, no se puede mencionar con certeza qué es el *daimon*, pero sí se tiene una característica importante: el *daimon* persuade para no realizar lo injusto. El filosofar socrático al provocar la irritación de la ciudad a través de sus cuestionamientos, muestra que la ciudad gusta de hacer injusticias, de poseer ese tipo de vida. Las injusticias la manchan e indican que el alma de sus ciudadanos no se encuentra en la condición que le es propia y mejor, por tanto, no filosofan. Al suceder eso la propuesta socrática de limpiar la ciudad mediante el cuidado del alma resulta complicada, pues la filosofía es la protectora del alma, es la que condiciona la aceptación de la ignorancia. En consecuencia, el alma se encuentra descuidada si está en un entorno donde le es difícil el ejercicio de la filosofía -entendida como mayéutica socrática- así como influir en los hombres, no obstante, su propia naturaleza siempre le permitirá tener la posibilidad de limpiarse, pues el alma es razón y la filosofía es amiga de la razón. En este sentido es la razón la que se ocupa del hombre en cuanto tal, de sus preocupaciones y posibilidades éticas; un tipo de razón que nace de colocar al hombre y su relación con la ciudad como objeto de reflexión filosófica. Por tanto, la filosofía en su preocupación por el hombre y su relación con la ciudad hace del alma el centro de su reflexión, pues es por ella que se actúa adecuada o inadecuadamente dependiendo si sus acciones van acompañadas de razón filosófica o no.

Respecto a lo que puede decirse en este momento del alma en la *Apología* es que se encuentra relacionada con la razón o es ella misma la razón. Aunque la razón no se encuentra delimitada aún estrictamente solo al hombre y a su actuar en la ciudad, pues la razón se encuentra todavía fuertemente enraizada en lo que corresponde al entendimiento de la *physis* (algo propio de la filosofía naturalista y en general la presocrática) y, por ello, la razón abraza tanto al entendimiento de la naturaleza como al hombre en cuanto tal, de ahí que lo efectuado por Sócrates es orientar a la razón, que miraba a la naturaleza y al *cosmos*, hacia el hombre mismo y, con ello, hacer que pase de pensar su exterior a pensarse a sí mismo y su relación con lo que le rodea, entendido ahora como su relación con la ciudad y lo que implica, como la bondad, la virtud, la justicia, etc. Sin duda, el alma se encuentra en relación con la ciudad, pues la razón es la que puede discutir sobre la mejor manera en la que el hombre puede actuar y razonar tanto para sí mismo como para la ciudad, pues es el fundamento de la *polis*. El cuidado del alma no es algo que se obtiene, es algo que se ejercita constantemente, pues el alma puede limpiarse de las pretensiones de verdad porque está siempre expuesta a ensuciarse, el constante ejercicio filosófico es lo que Sócrates menciona como *el mayor placer de los hombres*, el mayor placer es el mayor bien y el mayor bien es el filosofar. Filosofar es el disfrute intelectual de cuidar el alma. En consecuencia, al entenderse lo importante que es el cuidado del alma para el hombre mismo, como para la ciudad, se puede mencionar que el filosofar es una necesidad para el hombre, pues es necesaria para que el alma se encuentre en la condición que le es propia. Por ello la importancia del *daimon*, consejo que Sócrates acepta como divino, complicado de definir con total claridad, pero presente siempre en el alma, pues el *daimon* solo influye en la conducta con objetivo de realizar lo bueno y lo justo. El *daimon* al disuadir de hacer cosas injustas invita a la reflexión sobre las acciones justas e injustas, buenas o malas, volviéndose un concepto fundamental para la ética socrática. Así pues, el *daimon* tiene una participación relevante, funciona como una especie de intuición sobre lo justo e injusto, al actuar de acuerdo con esa intuición el filósofo busca las causas racionales de por qué algo es justo o injusto, la búsqueda de esas causas permite discernir lo que es la justicia, la bondad en general (intención de los diálogos socráticos), en consecuencia, el *daimon* es un aspecto necesario para el ejercicio dialéctico.

## *Critón*

### I. La *doxa*, la opinión verdadera y el conocimiento

El cuidado del alma expresado con claridad en la *Apología* se encuentra presente también en el *Critón*, por ser el diálogo posterior en secuencia de escenario. En este diálogo la discusión filosófica se centra en la buena acción o un hacer adecuado. Lo adecuado es producto de la razón, no tiene otra alternativa, las acciones correctas son racionales. Así, aunque Critón se acerque a Sócrates con la intención de ayudarlo termina por aconsejarle una acción dañina para el alma, la cual se basa en la creencia de que la mayoría de la gente puede tomar, por acuerdo, decisiones erróneas que dañan en gran medida al hombre.

CRIT. —Pero ves, Sócrates, que es necesario también tener en cuenta la opinión de la mayoría. Esto mismo que ahora está sucediendo deja ver, claramente, que la mayoría es capaz de producir no los males más pequeños, sino precisamente los mayores, si alguien ha incurrido en su odio. (*Critón*, 44d)

La preocupación por la opinión de la mayoría da muestra de la influencia que tiene. Esa influencia puede abrumar al hombre ensombreciendo su facultad racional, es eso lo que le sucede a Critón el cual toma la opinión de la mayoría como lo más importante de tener en cuenta, la advertencia que hace sobre ser odiado por las mayorías lo demuestra. Así, al expresar que se debe hacer lo posible porque la masa no odie es lo mismo que decir que se debe hacer lo posible por no irritar a la mayoría.

Precisamente Sócrates fue juzgado y condenado por no estar en la estima de la mayoría. La causa fue tomar la vía de la vida filosófica que le encomendó el oráculo. Su actuar filosófico estaba justificado por la divinidad, al ser condenado por efectuarlo demuestra cómo en la ciudad se considera más importante la opinión de la mayoría que los consejos divinos. No obstante, debe observarse que la opinión común también tiene como base una noción de lo divino. Así pues, se debe analizar la diferencia entre la concepción que Sócrates tiene de lo divino y la de la opinión común. La diferencia puede rastrearse en la respuesta del oráculo de Delfos, la respuesta emitida justifica el actuar de Sócrates, pero esa actitud contrasta con

la forma de vida de Atenas y los dioses del Estado, de ahí la molestia experimentada por el pueblo ateniense hacia Sócrates, pues la respuesta del oráculo daba énfasis a la incitación de que lo divino desea que los hombres sigan el ejemplo de Sócrates en su actuar y filosofar, actitud, para cualquier griego de la época, cercana a un atropello a la buena vida y a la tradición religiosa. En consecuencia, un punto clave para percibir la diferencia entre la noción de lo divino de Sócrates y la de la ciudad es que el filósofo se basa en que lo divino le encomendó examinarse a sí mismo y a los hombres, pero ese examen deja al descubierto, a la tradición religiosa aceptada por la ciudad, como carente de fundamento que soporte el análisis filosófico. Lo divino por naturaleza es más sabio que los hombres, su consejo debe ser más estimado respecto a la opinión de la mayoría. El consejo otorgado por el oráculo delfico propuso siempre seguir a la razón.

Según creo, los hombres cuyo juicio tiene interés dicen siempre, como yo decía ahora, que entre las opiniones que los hombres manifiestan deben estimarse mucho algunas y otras no. Por los dioses, Critón, ¿no te parece que esto está bien dicho? (*Critón*, 46d-e).

Esta postura es completamente opuesta a la de Critón, pues se basa en la razón y no en las consecuencias, ya sean buenas o malas, originadas de una acción dirigida por ella, aunque si es producto de la razón sería extraño derivar consecuencias no benéficas. La actividad filosófica atiende al alma, todo lo surgido de ahí será benéfico para la misma, seguir correctamente el argumento resulta siempre ser lo adecuado para el hombre. Al ser algo de no poca estima debe seguirse a los que son más sabios respecto a los temas cuestionados, así las opiniones se separan entre las más sensatas y las que lo son menos, pues recuérdese que hasta el momento la obtención de conocimiento positivo es difícil. Esa distinción es crucial para la filosofía socrática, pues si se toma como base la consideración de que nadie es sabio, hablando positivamente, a lo mucho se podrá obtener como resultado la distinción entre opiniones más racionales y otras menos racionales, solo a las más racionales se les debe hacer caso. En consecuencia, existen dos tipos de opiniones, la opinión común y la opinión racional. La *opinión común* tiene sus bases en el gusto de las masas, en lo considerado bueno o malo sin necesidad de tener razón en lo propuesto, la cual se ejemplifica con la opinión de la mayoría que condenó a Sócrates. La *opinión racional* se basa en argumentos racionales sopesados o analizados correctamente, es un intento por alcanzar una verdad general y

estable, aunque tal verdad no se suele encontrar en ese intento, es cierto que lo postulado ahí es más ventajoso para el hombre, pues, aunque no es una respuesta definitiva es mejor respecto a la opinión completamente inestable de las masas. Las opiniones contrastan con el conocimiento, pues la opinión racional es más afín a él sin poder alcanzarlo, así, el alma anhela el conocimiento y, al buscarlo, encuentra caminos más sólidos que otros, pero no completamente garantes de la obtención del conocimiento verdadero.

SÓC. —¿Se deben estimar las valiosas y no estimar las malas?

CRIT. —Sí.

SÓC. —¿Son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos, y son malas las de los hombres de poco juicio?

CRIT. —¿Cómo no?

SÓC. —Veamos en qué sentido decíamos tales cosas. Un hombre que se dedica a la gimnasia, al ejercitarla ¿tiene en cuenta la alabanza, la censura y la opinión de cualquier persona, o la de una sola persona, la del médico o el entrenador?

CRIT. —La de una sola persona (*Critón*, 47a-b).

La opinión más sensata es de pocas personas o de una estrictamente, tal opinión es buena y tiende a la verdad. La verdad positiva es algo anhelado por la dialéctica socrática, pero no conseguida de manera satisfactoria, pues la única verdad concluida es una verdad negativa: *el saber que no sabe*; por ello la verdad del ser humano es su no verdad, pero esa no verdad no impide que existan elementos reguladores de opiniones racionales, sensatas y adecuadas. La buena opinión debe responder a la razón, causando al hombre y a la ciudad el mayor bien posible. El mayor mal responde al no uso de la razón. Si los hombres capaces de dar buenos argumentos son pocos, entonces la razón y la bondad se encuentra en pocas almas, de ahí su poca influencia en los hombres y en la ciudad. Esa poca influencia no implica que sea menos estimable, pues al ser la razón la mejor guía de la existencia debe seguirse, aunque eso atraiga problemas a un hombre particular por ir en contra de la opinión de la mayoría en cualquier tema.

SÓC. —Está bien. Lo mismo pasa con las otras cosas, Critón, a fin de no repasarlas todas. También respecto a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación, ¿acaso debemos nosotros seguir la opinión de la mayoría y temerla, o la de uno solo que entienda, si lo hay, al cual hay que respetar y temer más que a todos los otros juntos? Si no seguimos

a éste, dañaremos y maltrataremos aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto. ¿No es así esto?

CRIT. —Así lo pienso, Sócrates (*Critón*, 47c-d).

El tema sobre lo bueno es de alta estima por ser una de las características del alma, no se le puede confiar a la opinión de la mayoría sino a la de un hombre racionalmente prudente. Esa prudencia, originada de la razón, es la que cuida al alma de los juicios apresurados tan característicos del hombre común. Decidir lo que es bueno o malo se revela como algo no sencillo de hacer, exige una deliberación adecuada y quizá extensa, es algo basado en razones y no en acuerdos originados en las costumbres. El daño surgido al no seguir al hombre racionalmente prudente es algo no susceptible de descuidarse, pues resulta nocivo para el alma alejarse de la razón para decantarse por la pretensión de conocimiento aparente, de la cual el filósofo tanto trata de deslindarse por no ser benéfica para el alma.

SÓC. —Pero ¿podemos vivir, acaso, estando dañado aquello con lo que se arruina lo injusto y se ayuda a lo justo? ¿Consideramos que es de menos valor que el cuerpo la parte de nosotros, sea la que fuere, en cuyo entorno están la injusticia y la justicia?

CRIT. —De ningún modo.

SÓC. —¿Ciertamente es más estimable?

CRIT. —Mucho más (*Critón*, 47e-48a).

El alma es superior al cuerpo por ser la que condiciona una vida adecuada para el hombre, claro está, solo si se encuentra en buen estado. El buen estado del alma únicamente se consigue con el ejercicio del filosofar, de no practicarse se corrompe y se cree sabia sin serlo, ocasionando injusticia a donde quiera que se acerca, como fue el juicio a Sócrates. Las virtudes, esos conceptos y actos éticos, solo existen y son posibles por el alma, así por ella deben indagarse, usándose, luego, en beneficio del hombre. El diálogo *Critón* es agudo en la manera de hacernos comprender el mal estado en el que se encuentra la ciudad o, mejor dicho, los hombres integrantes de la *polis* por no ocuparse de la filosofía, pues no se alejan de su arrogante y falsa creencia de sabiduría. Esa creencia es la que le ha impedido al hombre una vida buena.

Así, el deseo de conocer lleva al alma a tratar de obtenerla; la opinión común trata de obtenerla inmediatamente aceptando cualesquiera proposiciones, sin reflexionar sobre su verdad. La filosofía es el único vehículo para obtenerla, estando conscientes de tratarse de una verdad negativa, obteniendo razonamientos que fundamentan un correcto actuar en la *polis* mediante la identificación de lo que no es verdad. En consecuencia, la opinión falsa es la que se acepta inmediatamente sin reflexionar adecuadamente sobre ella, la opinión verdadera o sensata es la que busca una verdad positiva sin obtenerla, pero obtiene a cambio la verdad del hombre: *su no verdad*. Y con ello obtiene una vía que guie la conducta ética a lo bueno y lo justo sin olvidar la dificultad que ello trae, pues al ser estos diálogos aporéticos no se puede tener una definición sólida de lo que es bueno y justo en la filosofía socrática y en consecuencia solo se intuye que lo justo y bueno es mejor pero no alcanza a mencionar el por qué. De lo anterior, el conocimiento es entendido como algo de difícil acceso para el hombre, pero no lo niega, pues los diálogos socráticos siempre buscan la verdad de un concepto en sentido positivo ¿y acaso no sería extraño buscar la verdad de algo si el que la busca negara su existencia?

## II. La vida buena como producto del filosofar

SÓC. —Tienes razón. Pero, mi buen amigo, este razonamiento que hemos recorrido de cabo a cabo me parece a mí que es aún el mismo de siempre. Examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien.

CRIT. —Sí permanece.

SÓC. —La idea de que vivir bien, vivir honradamente y vivir justamente son el mismo concepto, ¿permanece, o no permanece?

CRIT. —Permanece (*Critón*, 48b).

La noción de vida se complementa con el concepto de bien. El bien resulta, en este sentido, inseparable de la virtud y, por tanto, del intento por obtener conocimiento, pues sólo son accesibles mediante la filosofía, con ello el alma se encuentra relacionada con la vida y el bien, en consecuencia, el alma que filosofa es condicionante de la vida buena. La filosofía es

así una forma de vida, no es únicamente teorización sobre lo bueno, lo justo y lo verdadero; la teoría es importante, pero la práctica es el medio para que el hombre pueda poseer una existencia adecuada en sí mismo y en la ciudad. La vida buena del hombre, si es que de alguna manera logra abrirse paso en la insensatez de la pretensión del conocer positivo, debería ser capaz de configurar una vida privada y pública de provecho, entiéndase esto como una vida en la que los hombres al conocer su verdad negativa puedan basar su existencia de acuerdo con razones más moderadas, implicando una reflexión centrada en la ética, razones que respondan a su naturaleza de buscador de conocimiento más que de hombre sabio. En consecuencia, existe un nexo entre filosofía, virtud y vivir bien.

Si esas tres esferas se encuentran en sintonía, la reflexión filosófica tendrá como base que todo lo que tenga que ver con lo justo es bueno y por tanto estimable.

SÓC. — ¿cometer injusticia no es, en todo caso, malo y vergonzoso para el que la comete? ¿Lo afirmamos o no?

CRIT. —Lo afirmamos.

SÓC. —Luego de ningún modo se debe cometer injusticia.

CRIT. —Sin duda.

SÓC. —Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia.

CRIT. —Es evidente (*Critón*, 49b).

Si se acepta que el hombre en ninguna circunstancia debe infligir daño a otro, se acepta, también, que no es justo para el hombre sufrir injusticia. La mayor justicia que el hombre puede procurarse es no cometer injusticia, pues siempre que la comete se daña a sí mismo y se corrompe. Un hombre que posee un alma dañada no podrá participar en una vida adecuada, una vida propia del hombre sano. De tal modo que la consideración de Sócrates no es sencilla de realizar, pues exige que el hombre conozca la manera de alejarse de la pretensión de conocimiento, de la influencia de la opinión común y de las influencias que se presentan como más adecuadas, útiles o de temer cuando estas no son así, es decir, se exige un alma filosófica. La noción de alma filosófica desarrollada en el contexto de los diálogos indica la

forma de llegar a ella, la forma en la que ésta se enfrenta al entorno y cómo debe de actuar en él sin considerar más consejo que el de la razón manifiesto en el diálogo.

Participar del diálogo exige ejercer la bondad (lo bueno) en la vida. En el caso del filósofo es inherente a él y, a su vez, éste exhorta o invita a los demás hombres a participar en esa bondad racional, la cual no se suele llevar a cabo porque la mayoría de la gente estima más la arrogancia y prefiere condenar lo que le molesta; por ello el tipo de alma que Sócrates invita a ejercitar es difícil de conseguir, pues a un alma enraizada en la pretensión de conocer positivamente le será doloroso si algo trata de arrancar esas raíces y lo normal es que se moleste con él. Si un alma se encuentra en condiciones de participar en el diálogo, aceptando su no conocimiento, es en realidad una que dejó la arrogancia, posee la bondad, pero cabe indicar, eso no suele suceder frecuentemente, y si sucede no ocurre fácilmente.

El ejercicio filosófico realizado por Platón enlaza el examen de sí mismo con la conducta. Desde la *Apología* se indica que el examen efectuado por el alma sobre sí misma cuestionando lo que ha tomado como verdad, tratando de encontrar una respuesta satisfactoria de conceptos éticos concluye en que el hombre se encuentra en la ignorancia. Esa verdad es la no verdad del hombre o lo que es lo mismo, solo conoce en sentido negativo; lo que hace que el cuidado del alma sea conocer en sentido negativo. Esa verdad es precisamente la que permite al hombre desembarazarse de su pretensión de creerse sabio de forma positiva, lo cual es un error; ese error al ser la base de la conducta de los habitantes de la ciudad es, al mismo tiempo, el escenario perfecto para que el hombre pueda cometer injusticias en función de cualquier tipo de verdad aceptada de forma irreflexiva, creyendo que eso es bueno y justo. Esto se ejemplifica en el contexto en donde el relativismo sofístico propone que en una ocasión algo es justo y bueno y en otras no lo es; esto hace que las opiniones sobre algo sean diversas y, con ello, que la noción de justicia y bondad no sean homogéneas, lo que permite que no exista una base clara y estable para indicar lo que es bueno y justo y lo que no.

Retomando el punto de que el desembarazo de la verdad positiva, mediante el examen de sí mismo o del conocerse a sí mismo, posibilita la bondad, no en sentido positivo, sino mediante el hecho de que la base de los conocimientos éticos sea la verdad estable de *saber que no se sabe* implica, al menos, la existencia de opiniones sensatas sobre el tema, esas son las

opiniones recomendables de seguirse, pues al no contar con el conocimiento positivo, que en el caso de este diálogo es el concepto de bien, al menos es lo mejor de lo que se puede servir el hombre. Por tanto, conocerse a sí mismo, entendiendo esto como el movimiento efectuado por el alma mediante el razonamiento dialéctico, le permite concluir el reconocimiento de su no saber como uno de los mayores beneficios obtenidos de su facultad racional, pues si bien no es un completo sabio tampoco es un completo ignorante y, por ello, el alma filosófica se encuentra en un punto medio, el punto entre el saber positivo y la estricta ignorancia. Si esto es benéfico para el hombre, entonces el beneficio nace de un alma equilibrada entre el completo saber y la completa ignorancia. Ese equilibrio posibilita al alma postular opiniones racionales y sensatas como respuesta a preguntas éticas y no proposiciones que se presenten como verdad cuando no lo son. La vida buena es producto del filosofar; filosofar es búsqueda de conocimiento tanto positivo como negativo, el conocimiento negativo es el resultado más adecuado porque toma consciencia de que el hombre no puede conocer de otra manera, la mayéutica lo deja muy claro: *el hombre que pretenda poseer conocimiento en realidad solo cree que lo posee*. La vida buena es equivalente a la vida filosófica, teniendo como principio el *no conocer* del hombre, pues a a partir de ahí se aleja de las injusticias, la maldad, las opiniones apresuradas, las creencias tomadas como verdad por la mayoría de los hombres.

En suma, la actitud y la actividad filosófica muestran que no todas las opiniones son de estima, la mayoría de hecho no lo son, indicando, también, la inexistencia de sabios estrictamente hablando, pero sí de hombres racionalmente prudentes, así la filosofía tiene como parte consustancial despertar en las almas esa prudencia, pues son naturalmente capaces de ejercitar la facultad racional. Lo anterior, porque se centra en las almas, se practica a nivel individual, pero con especial orientación en la *polis*. El ejercicio dialéctico se toma en serio la vida en la ciudad y examina la fundamentación de ésta, es decir, al hombre.

El hombre tiene el deber de centrarse en el cuidado de su alma, por la importancia de la misma, pero entre más acostumbrado esté a los juicios precipitados más complicado le será, ocasionando así una vida enfermiza a nivel individual y social; los hombres apresurados en sus juicios conforman ciudades apresuradas en sus consideraciones, lo cual desemboca en inadecuadas posturas que, a la vez, se toman como verdad y, al ser ello la fundamentación de la *polis*, ésta se encuentra adolecida de falsedad. Es por eso que la vida buena no es fácil de

conseguir, requiere una ejercitación en la filosofía imposible en la ciudad mal constituida, en donde hay pocos filósofos, sociedad acomodaticia a creencias erróneas. En consecuencia, la bondad es una actitud nacida en el alma por seguir las opiniones más sensatas, las cuales son obtenidas por el uso correcto del método dialéctico, así la bondad es más afín a una actitud racional que a un estricto conocimiento.

### III. El hombre, la ciudad y las leyes

El hombre, entendido en su condición de filósofo, será capaz de relacionarse adecuadamente con las leyes que sostienen la ciudad. El filósofo al estar constantemente en el ejercicio de cuidar su alma posee una noción más amplia de las mismas. El soporte de la ciudad, es decir, las leyes son examinadas filosóficamente para que sean bien entendidas y no arrebatarle la estima y respeto que la ciudad les debe.

SÓC. —Digo lo siguiente, más bien pregunto: las cosas que se ha convenido con alguien que son justas, ¿hay que hacerlas o hay que darles una salida falsa?

CRIT. —Hay que hacerlas (*Critón*, 49e).

De ahí la importancia de la firmeza que las leyes han de poseer, pues el hombre no debe en ninguna circunstancia perturbarlas, al ser el soporte de la ciudad es demasiado dañino para la misma corromperlas o quebrantarlas en su función. Quien quebranta las leyes es un hombre que no atiende su alma y, por tanto, está más cercano a la mentira y maldad que a la razón adecuada y la bondad. Es por ello por lo que el discurso presentado por Critón a Sócrates no es satisfactorio, adolece de no pequeño síntoma, pues le aconseja manchar su alma para poder salvar su vida. Critón considera, verdaderamente, su proposición adecuada y justa; mientras el diálogo avanza se infiere el mal estado de su alma, al menos en esa discusión filosófica sobre el actuar correcto, porque se dejó afiebrar por un juicio precipitado teniendo como base el daño que puede hacer la opinión de la mayoría y no examinó prudentemente si ello era realmente adecuado. En consecuencia, al ir avanzando en la indagación con Sócrates va aceptando lo que el filósofo va proponiendo al estar correctamente analizado por la razón, en

ese ejercicio se puede reconocer el ejemplo de lo que se proponía lograr con su método: *alejar al hombre de la opinión falsa y acercarlo a una racionalmente adecuada*; es un ejemplo de cómo cuidar el alma, el fin al que tiende es actuar particular y públicamente de acuerdo con esas verdades nacidas de la reflexión filosófica.

Ese punto lleva directamente a la ciudad, pues en ella es donde se debe realizar la finalidad de la filosofía como forma de vida, no es extraño que suceda de ese modo, pues el hombre solo puede tener una vida virtuosa y bella sirviéndose del filosofar, y si a su vez el hombre es el fundamento de la *polis*, implica que la filosofía tiene una conexión necesaria con la ciudad si ésta trata de ser orientada adecuadamente. Esa unión es la que hace posible al ciudadano, en consecuencia, el ciudadano verdadero es, en la óptica socrática, el filósofo, de ahí la insistencia de Sócrates en cuidar el alma propia tanto como la de los demás hombres, ya que solo así el hombre se convierte en un adecuado ciudadano. Por tanto, un alma purificada de la pretensión de conocimiento es un buen ciudadano, pues posee un alma filosófica.

El hombre poseedor de un alma cuidada es un beneficio para la ciudad, como esa posibilidad es natural en todos los ciudadanos, la ciudad no puede dejar a su fundamento sin servirse de ella. Aun así, la ciudad, como tal, no siguió a Sócrates y le condenó, en esa situación se encuentra la posibilidad del proceder del filósofo, no importan las consecuencias, lo que merece la pena es seguir a la razón. Seguir a la razón será el apoyo en la existencia del filósofo.

Ahora ese seguimiento conecta con el tema respecto a las leyes. Estas, por sí mismas, no son inadecuadas, son, como se mencionó anteriormente, el soporte de la ciudad, Sócrates mismo lo muestra en su discurso a favor de las leyes, estas no deben ser algo débil y de fácil destrucción.

Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados? (*Critón*, 50b)

Una ciudad en donde las leyes sean un adorno y no útiles es uno de los mayores temores de un buen ciudadano, del hombre digno por ser quien ha cuidado de su alma y, con ello, del buen funcionamiento de la ciudad; una ciudad con leyes débiles es una vergüenza para las capacidades susceptibles de realizarse mediante la filosofía. Si la ciudad, así como las leyes que la protegen son más importantes que todo lo demás, como es mencionado en el diálogo, justifica padecer lo que sea para cuidar de la ciudad, entonces el juicio de Sócrates fue justo por poner en ello lo necesario para que la ciudad se hiciera consciente de su mal estado. Sin embargo, eso parece contradecir todo lo dicho, pues supondría que solo porque existe intención de que la ciudad siga a flote se debe hacer lo que sea. Sócrates no pretende destruir las leyes sino incitar a la ciudad a vivir de acuerdo con lo que le corresponde: *seguir siempre a la razón*, condicionante del buen ciudadano. Desde el argumento propuesto por Sócrates se debe evitar cometer injusticia, permite concluir, también, que a las leyes no se les debe hacer daño nunca, como también lo indica lo siguiente:

El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos, y decimos que el que no obedezca es tres veces culpable, porque le hemos dado la vida, y no nos obedece, porque lo hemos criado y se ha comprometido a obedecernos, y no nos obedece ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa. Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos. (*Critón*, 51e-52a)

Si Sócrates en su larga vida aceptó vivir siempre en Atenas, aceptó también sus leyes, no puede, ahora, pretender destruirlas, sería injusto y dañaría su alma, pues postula la injusticia de romper un acuerdo, ese acuerdo se asume por el respeto hacia las leyes que Sócrates mostró cuando habitaba la ciudad. Es por ello por lo que las leyes en cuanto tal no son el problema, ellas, por su naturaleza, siempre son benéficas para los habitantes de la *polis*, el problema se encuentra en los hombres que se sirven de ellas, interpretándolas inadecuadamente, ya sea a propósito o por verdadera ignorancia. La ignorancia permite que las leyes puedan usarse para acciones malas o injustas, cuando son tratadas inadecuadamente por los hombres con la creencia de ser sabios sin serlo realmente.

Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras

hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas, has intentado destruirnos (*Critón*, 54c).

Es, por tanto, el filósofo, con su examen adecuado de las cosas, quien distingue con claridad lo no observado por el juicio apresurado de los ignorantes: la distinción entre leyes y hombres que ejercen las leyes. El hombre justo y bueno nunca hará daño, aunque se lo hagan a él. Convencido de la verdad de que lo que verdaderamente daña al hombre es el descuido de su alma. Así, no es posible que se enemiste con los hombres o con las leyes, pues sin importar el entorno, el filósofo sigue el mismo fin.

En suma, el alma es la que le otorga al hombre la prudencia para el correcto actuar. Ese correcto actuar lo trata de efectuar en dos frentes: en sí mismo y en la ciudad. El alma filosófica es por tanto la que busca las razones prudentes para beneficiar a la *polis*, su apropiado o inapropiado ejercicio influye en el fundamento de la ciudad, dando nacimiento a una ciudad buena, racional y justa o mala, ignorante e injusta. Si esta segunda opción es más abundante es porque los fundamentos están mal colocados, lo cual indica que la ciudad, desde sus inicios, ha sido mal fundamentada en lo referente a la formación de los ciudadanos y que sus integrantes no han aceptado como válida la exhortación a cuidar de su alma. La inadecuada fundamentación de los ciudadanos deforma la buena intención de las leyes, usándola de acuerdo con el momento en pos de un beneficio efímero, en lugar de servirse de ellas para beneficiar a la ciudad de manera estable sin importar el momento. En consecuencia, si al alma se le otorga una importancia elevada es porque se reconoce que en ella se fundamenta el hombre mismo, las leyes y la ciudad, por lo que el alma tiene por sí misma una responsabilidad de importancia, de ella dependerá si el hombre configura una ciudad en la que disfrute de una vida buena o no. Si esto es así, es entendible el porqué de la importancia del cuidado del alma.

## ***República, libro I***

La *justicia* es un tema central en la ética socrática, desde la *Apología* no se para de mencionar la importancia de la justicia y su relación con el alma. La justicia es la base no solo para el hombre sino para la ciudad misma. La justicia es la base necesaria de un hombre razonable y de una ciudad estable (en la medida en que eso sea posible). Es posible mediante el examen de sí mismo y, como se mostró anteriormente, la facultad filosófica es natural en el hombre, desafortunadamente no se practica cuando hay predominio de la creencia, con fuertes raíces en la manera de actuar errónea de la mayoría de los ciudadanos de la *polis*. Esas raíces son mostradas, en cuanto a la justicia se refiere, en las tesis del primer libro de la *República*. Si el alma está en relación con la justicia, entonces se debe poder distinguir el alma moldeada mediante las creencias y, por contraste, la formada cómo indica Sócrates.

## I. El alma y lo justo

En la definición de justicia propuesta por Polemarco: *justo es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos (República, 332d)* está presente la importancia del cuidado de los próximos a la persona y el daño a los ajenos, que estén enemistados con los primeros, una noción que, por lo pronto, se limita al beneficio de particulares, lo cual no implica que la justicia tenga que limitarse a eso. Además, el concepto de justicia poseedor de valor en la sociedad ateniense no solo se ve limitado sino también inútil en ciertos casos, por ejemplo, si hay hombres que no son amigos ni enemigos, ahí el concepto de justicia no aplica.

El examen de Sócrates no se hace esperar e indica las dificultades del argumento de Polemarco

—Pero entonces, si es mejor asociarse con un citarista que con un justo respecto de los sonidos que producen las cuerdas de la lira, ¿respecto de qué es mejor asociarse con el justo que con el citarista? (*República*, 333b)

El que beneficia a los amigos a su vez es el más útil, la utilidad, en este caso, se relaciona de acuerdo a la situación particular. La justicia puede ser un concepto general o uno particular. La justicia debería de ser útil de alguna manera, pero no en lo correspondiente a una situación

particular, pues de ello se ocupan las artes particulares o cualquier oficio que se necesite. Si la justicia beneficia en algo, ¿en qué parte lo hará? El diálogo indica que no le es posible auxiliar en casos particulares y que, por ello, resulta inútil. Si de verdad es inútil no es tema de preocupación, no obstante, en diálogos anteriores, a la justicia se la tiene en alta estima, entonces su utilidad no se encuentra en la realización de alguna actividad a la manera como lo indica Polemarco, sino que su utilidad se encuentra en el objeto que le es propio, ese objeto, siguiendo los diálogos socráticos, es el alma. Pues, así como el arte del médico es útil y beneficia al cuerpo enfermo, así la justicia es útil y beneficia al alma en cuanto tal o a la que se encuentra extraviada por la *doxa*.

Si la justicia le es útil y beneficia al alma, ¿de qué manera lo hace? Esa cuestión debe quedar un tanto al margen porque eso implicaría dar una noción de justicia que no se encuentra propiamente en el diálogo, además recuérdese que es *aporético*, pero eso no impide inferir que el objeto en el cual la justicia puede ser útil y benéfica se corresponde de mejor manera con el alma. Así se da cierto margen de interpretación y explicación a que la justicia cuando trata de influir en casos particulares termina por fallar por existir una posibilidad ajena a ella que no le permite ejercerse de manera adecuada.

—Propones, por ende, añadir algo a nuestra primera consideración de lo justo, cuando decíamos que era justo hacer bien al amigo y mal al enemigo: ahora quieres que, además, digamos que es justo hacer bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo. ¿Eso es lo que propones?

—Ciertamente; así me parece que queda bien dicho (*República*, 335a).

Esa dificultad, en el caso de Polemarco, se basa en que el hombre es propenso a equivocarse al juzgar algo particular como es el caso de los amigos y los enemigos, entonces se muestra que el alma puede padecer confusión en el juicio, lo cual es algo de vital importancia si se recuerda, en los diálogos anteriores, el cuidado de sí y el examinarse a sí mismo, los cuales solo son posibles mediante el ejercicio filosófico que trataba de alejar las creencias establecidas como “verdad”, las cuales tienen como base la *creencia* de que algo es conocimiento cuando no lo es. Si eso es verdad, entonces el alma posee algunas características interesantes, por ejemplo, el alma es propensa a creer como verdad lo que no lo es o creerse sabia sin serlo; una segunda característica es la que indica Sócrates en su actitud filosófica, pues el alma al poder filosofar, que es la actitud más conveniente para ella,

hace que la filosofía no puede quedar al margen de la vida, de ser así implicaría la desdicha del hombre, en tanto que puede vivir siguiendo las actitudes virtuosas y al no hacerlo su existencia se ve perturbada por el rompimiento con lo más conveniente: la razón filosófica.

Una característica más es la que nace de la confrontación de las dos anteriores en el diálogo, pues éste hace posible la situación donde al colocar en signos de interrogación los supuestos conocimientos, dando razones de por qué no son verdaderos, coloca al alma en una posición distinta, pero mirando a lo mismo dependiendo de si es la del interrogador o la del interrogado; el alma expone su ignorancia y su anhelo de conocer, en quien es interrogado; el alma, si no acepta su ignorancia por ser refutada en sus creencias, al menos muestra un estado de confusión, en efecto, no sabe lo que es verdad y, de hecho, en el desarrollo del diálogo los participantes *no saben* lo que es el tema en cuestión, pero están dispuestos a conseguirlo, se esfuerzan por tratar de llegar a la verdad, una certeza en el tema aunque finalmente no lo logren. El estado de confusión no es algo malo, al contrario, es necesario en el ejercicio socrático, pues da muestra de que el alma se está vaciando de esas pretensiones de verdad de las que se adornaba y se sentía orgullosa.

De tal modo que esa confusión es expuesta por Sócrates en las refutaciones a las proposiciones de Polemarco, pues al haber aceptado apariencias de “conocimientos” y al refutarlos mediante el ejercicio filosófico lo hace entrar en esa confusión, de ahí se genera la necesidad de reformular sus tesis. El alma que posee la facultad de reflexionar, si se sirve de la facultad racional sin ejercitarla filosóficamente puede llevarla a aceptar fácilmente falsos conocimientos que terminan por instaurarse en la vida, generando daño al hombre y a la ciudad, precisamente por ser carentes de fundamento, en el caso de la justicia causa un daño mayor, pues puede desprestigiar el concepto, al menos si el concepto de justicia se entiende como algo conveniente al hombre.

En el último examen realizado por Sócrates a la proposición de Polemarco se indica la diferencia entre la justicia como la entiende Polemarco y como la entiende el filósofo. La justicia o es algo útil en las cosas particulares o es un bello y útil adorno del alma, pues justamente es la excelencia propia del hombre o, lo que es lo mismo, la excelencia propia del alma.

Si la excelencia es por naturaleza buena es imposible que corrompa las acciones que se realicen acompañadas de ella. En los ejemplos dados en el transcurso del diálogo la justicia se presentaba como inútil porque parecía no tener lugar dentro de tales situaciones, pero la posición de la justicia cambia cuando se le reconoce su excelencia y falta de daño, pues ahora se la enfoca en el alma y no en los casos particulares, es decir se pasa de una noción de la justicia como un trato entre particulares, lo que es una noción estrecha, a entenderse como algo que se encuentra en el alma y, por tanto, puede influir en cualquier lugar en donde el alma pueda relacionarse, así, cuando la justicia pasa a ser propia del alma su influencia se expande en sus posibilidades. Entonces a la justicia, por naturaleza, no le es posible dañar a todo lo que acompaña, puesto que es excelencia propia del hombre y, por tanto, se le aplica primero al hombre y, en segundo lugar, a lo que éste puede hacer, así pues, no es algo ajeno a las actividades del hombre, gira en torno al mismo y es compañera de la excelencia, la bondad, así como de la sabiduría, resulta que la justicia es necesaria para el buen vivir del hombre y no busca otra finalidad.

Ahora bien, la justicia es excelencia humana no porque la tenga desde siempre, sino porque en ella existe naturalmente la semilla de esa excelencia. Toda semilla necesita ciertas condiciones para florecer, en el caso de la semilla de la justicia una vez florecida hace obtener la excelencia en el alma. Así, se deben examinar cuáles son las condiciones para que un alma sea justa. Para lo anterior se debe iniciar con una consideración que no debe pasarse por alto, es la que indica que en el libro I de la *República* no hay definición positiva de justicia, es decir, es *aporético*, pues todo lo examinado no permite pasar de la pregunta ¿qué es la justicia?, a la respuesta que exige. Teniendo esto en cuenta ¿cómo puede el alma ser justa si no posee conocimiento de ello? A primera vista parece que el alma no puede ser justa y, por tanto, la proposición de que el alma posee la semilla de la justicia se revela falsa, pero, aunque el análisis del concepto justicia sea difícil ello no impide inferir la existencia de esa semilla, ¿por qué razón? En primer lugar, porque el alma puede preguntar por ella, conllevando la afinidad del alma por conocer lo que es lo justo. Esto lo muestra el propio Sócrates, pues al no conocer lo que es la justicia no detecta esa dificultad como un obstáculo insuperable para proponer algo que por alguna causa le parece relacionado con ella, en ese caso lo propone como algo conveniente para el hombre (*República*, 339b). De lo anterior, el alma investiga,

mediante la pregunta, sobre la justicia como si algo de ella quisiera brotar, entonces lo cierto es que la justicia como semilla se encuentra en el alma del hombre.

El modo en el que la justicia puede manifestarse en el alma tiene como base el ejercicio dialéctico, en ese sentido no se diferencia de la manera en la que se manifiesta la bondad en el alma, pues las dos no lo hacen por poseer el conocimiento positivo de ambas sino por proceder orientándose mediante el alejamiento de lo que no es justicia o bondad. Con ello sucede algo interesante, pues *saber que no se sabe es un conocimiento negativo*, y éste hace que el hombre actúe de cierta manera, inmediatamente se notan al menos dos posibilidades, la primera es que condiciona la actitud filosófica, entendida como constante interrogación de los modelos de verdad, enfocándose en los conceptos éticos; la segunda es que al no estar seguro de lo que es, por ejemplo, la justicia, se actuara prudentemente en todo lo que se mencione como algo relacionado con la misma, conllevando con ello un actuar que no es justo por conocerlo ni injusto por ignorarlo por completo, sino que sería un actuar justo en sentido negativo, lo cual no sería extraño, pues la base de todo ello es *saber que no se sabe* y actuar de acuerdo con ello, originando así una conducta ética que se encuentra entre el conocimiento y la ignorancia. En consecuencia, todo concepto que no se conozca lo que es, teniendo en cuenta que *se sabe que no se sabe* posibilita una conducta particular en el tema en cuestión, así como una conducta general, pues todos los conceptos comparten una relación por ser desconocidos para el hombre. De lo anterior, el desconocimiento positivo de los conceptos éticos y el conocimiento negativo que el alma tiene de ellos hace surgir una ética que se expresa como prudencia en el razonamiento y en la acción: *la ética propia del que sabe que no sabe*.

La actitud filosófica no solo tiene, ahora, relación con la justicia sino con todo concepto ético, por compartir la ignorancia positiva y la sabiduría negativa en el alma, es posible colocar un ejemplo de cómo se manifiesta en la *polis*, para ello recuérdese la actitud ética de Sócrates en su juicio al no perturbarse por la muerte, actitud que nace de no saber si la muerte es un bien o un mal, pues no conoce qué es la muerte. Así, su conducta no se basa en el conocimiento positivo ni en la completa ignorancia, sino que tiene su fundamento en el punto medio de estos dos, es decir, en el conocimiento negativo. Este tipo de conocimiento permite la ética socrática, que en el caso de la noción de filósofo desarrollada en esos diálogos termina

por ser la ética del filósofo. En consecuencia, el alma que sabe que no sabe posee una ética propia la cual abraza respecto a todos los conceptos éticos, como el enfocado en este apartado: la justicia. Pues todos esos conceptos comparten una relación basada en que son complicados de obtener al alma como conocimiento, pero no les son ajenos como para ignorarlos por completo.

## II. La justicia como lo conveniente

La justicia no se aplica a todos solo a algunos, es lo que indica la propuesta de Trasímaco al mencionar que *lo justo es lo que conviene al más fuerte*. Proposición que tiende a ser válida enfocándose en los gobernantes de los Estados, no como parte del alma, lo cual indica que se entiende a la justicia como algo útil y práctico; no es que Sócrates no la considere así, pues en sus proposiciones da a entender que también la considera así, pero no como definición de lo justo sino como características de ella. Trasímaco al centrarse en el Estado limita lo justo a un solo fin, a su estabilidad, aunque no implique necesidad de que el Estado sea realmente bien fundamentado. En consecuencia, la justicia, según Trasímaco, debe entenderse en su sentido práctico, pero sin ocuparse por una de las exigencias de la filosofía socrática: la bondad. Sócrates suele considerar a la justicia como algo bueno, la bondad es lo que otorga a las cosas lo verdaderamente conveniente, es por ello por lo que la diferencia entre la justicia de Trasímaco con la de Sócrates se encuentra principalmente en la manera en la que se entiende la palabra *conveniente*.

La base del argumento de Trasímaco es su carácter práctico y observable en los Estados:

—Bien. De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte (*República*, 338e.339a).

El ejemplo de Trasímaco no debe ser tomado a la ligera, indica la forma en la que la organización política se guía con firmeza en su entendimiento de la justicia, además, ¿por qué dudar de lo que ha demostrado funcionar y establecer un orden en las ciudades? Pero la actitud socrática, con sus constantes preguntas, termina por indicar algo importante, el argumento de Trasímaco se basa en lo que sucede normalmente y Sócrates le señala que también es normal que los gobernantes sufran de errores al establecer las leyes, pues ciertamente los hombres no pocas veces se equivocan y, al equivocarse en la creación de las leyes, hay problemas para toda la ciudad y claro está, para los gobernantes también.

Por un lado, hemos acordado que, cuando los gobernantes ordenan a los gobernados que hagan ciertas cosas, a veces se equivocan respecto de lo que es mejor para sí mismos; por otro lado, hemos concordado en que es justo que los gobernados hagan lo que les ordenan los gobernantes. ¿No hemos convenido ambas cosas?

—Pienso que sí.

—Piensa también que has estado de acuerdo en que es justo hacer lo que no conviene a los gobernantes, que son a la vez los más fuertes, cuando los gobernantes, sin querer, ordenan algo malo para sí mismos; y dices que para los gobernados es justo hacer lo que los gobernantes han ordenado. Entonces, sapientísimo Trasímaco, ¿no resulta así forzosamente que es justo hacer lo contrario de lo que tú dices? En efecto, de lo que afirmas resulta, sin duda, que se ordena a los más débiles que hagan lo que no conviene al más fuerte (*República*, 339d-e).

Esta consideración nace del examen racional y exige a Trasímaco argumentar que no se equivoca si considera que el gobernante, en tanto que lo es, nunca se equivoca y, por ello, su proposición sigue siendo válida. Lo anterior apunta una diferencia notable, es como si hubiera cambiado su proposición de *lo justo es lo que conviene al más fuerte*, nacida de la observación de los distintos Estados, a *lo justo es lo que debería de convenir al gobernante si es que es verdaderamente gobernante*, nacida de la razón. En consecuencia, en la razón surge la verdadera deliberación sobre la justicia y, por tanto, no debe buscarse en ejemplos concretos y limitados, debe buscarse en la razón, es decir, en el alma, pues al deliberarse ahí, es en donde tiene su verdadero origen.

### III. Lo justo y el Estado

Las consideraciones tomadas en cuenta posibilitan, a través del examen, refinar las proposiciones dadas por Trasímaco sobre la justicia, de pensar a la justicia como un conocimiento, por su naturaleza, siempre bueno y provechoso para lo que va dirigido, en el entendido que gobernar con justicia es un nexo necesario. La necesidad de que el poder del Estado se encuentre en relación con la justicia es la exigencia que se suele dar por sentada con estas categorías, pues es claro que lo justo y la forma adecuada de gobernar inquietan al hombre, y es en él en donde encuentran su expresión apropiada, no solo eso, pues en la vida social es donde toma la justicia aún más fuerza, pues es parte vital en la configuración de la *polis*.

—Entonces, Trasímaco, en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna, en tanto gobernante, examina y dispone lo que le conviene, sino lo que conviene al gobernado y a aquel para el que emplea su arte, y, con la vista en éste y en lo que a éste conviene y se adecua, dice todo lo que dice y hace todo lo que hace. (*República*, 342e).

Sin colocar demasiada atención en los tipos de gobierno que se dan (entiéndase por ello conocimientos que hacen gobernar a un objeto particular) es claro que el que importa en la conversación gira alrededor de la política, lo que conviene a un Estado para que sea realmente justo. Es por ello por lo que si el Estado llega a poseer el conocimiento de lo que es la justicia el provecho que le otorgaría sería realmente bello y se alejaría de la posibilidad de ser uno mal fundamentado. En consecuencia, la justicia debe encontrarse en el alma, tanto de quien gobierna como de los gobernados y, por ello, debe desarrollarse en el hombre, pero es claro que no se queda en esa particularidad, pues es en la configuración del Estado donde la indagación y práctica de la justicia tiene mayor sentido, en consecuencia, la única manera de que la justicia sea realmente dada por conocida es cuando llega a fundamentar verdaderamente un Estado, cuando se pase de la pregunta *qué es* a la respuesta *es*. Responder ese *qué* para llegar al *es* ha generado al hombre no poca angustia y, a la vez, cierta esperanza en la posibilidad del conocimiento sobre la justicia.

Es en esa necesidad por conocer lo que es la justicia donde se basa la defensa de que el justo sea sabio y bueno. De momento se pueden distinguir la noción de justicia como algo benéfico, pero la diferencia entre la propuesta por Trasímaco y la de Sócrates es que en una se entiende como herramienta y otra como excelencia. En efecto, si la justicia es tomada como una

herramienta que proporciona beneficios no es difícil entender las propuestas no solo de Trasímaco sino las de los demás interlocutores, pues la noción de la justicia como herramienta justifica las proposiciones orientadas a un beneficio particular. En cambio, la de Sócrates, al ser entendida como excelencia, concuerda con la facultad racional y es benéfica para todos. La excelencia no busca otra cosa que el beneficio del alma; ésta al poseer tal beneficio se guía por la razón actuando en concordancia con ella, volviendo a la noción de justicia más amplia, haciendo posible refutar cualquier otro uso de la justicia.

De lo anterior se distingue un contraste entre el hombre bueno y justo con el hombre alejado del conocimiento de lo justo.

En efecto, si llegara a haber un Estado de hombres de bien, probablemente se desataría una lucha por no gobernar, tal como la hay ahora por gobernar, y allí se tornaría evidente que el verdadero gobernante, por su propia naturaleza, no atiende realmente a lo que le conviene a él, sino al gobernado; de manera que todo hombre inteligente preferiría ser beneficiado por otro antes que ocuparse de beneficiar a otro. Por todo esto, de ningún modo estoy de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es lo que conviene al más fuerte (*República*, 377d-e).

El hombre al no poseer tal conocimiento inevitablemente se encontrará en posición de dañar al Estado, ya sea de forma consciente o inconsciente, pero, como se mencionó anteriormente, lo justo está conectado con la bondad y con el Estado. Y si se considera que el Estado nunca será del todo bien fundamentado si no conoce lo que es propiamente la justicia, entonces el Estado es comúnmente malo. La falta de una definición clara sobre lo justo hace que los fundamentos de la ciudad siempre sean confusos, oscuros; lo que es de notar es la correspondencia con el alma del hombre, se encuentra confusa y en oscuridad si no posee ese conocimiento, considerado como necesario para el bien vivir del hombre; esa necesidad de conocer la justicia implica que no es dañina, pues nunca el beneficio verdadero y adecuado es dañino, solo una confusión puede causar tal padecimiento.

No es de extrañar la consideración sobre el alma examinada por Sócrates al final del diálogo:

—Bien. Después de eso, debemos examinar lo siguiente: hay funciones del alma que ninguna otra cosa distinta de ella podría cumplir. Por ejemplo, el prestar atención, el gobernar, el deliberar y todo lo de esa índole: ¿será correcto que atribuyamos estas funciones a otra cosa que al alma y diremos que son propias de ésta?

—Las atribuiremos al alma.

—Y respecto del vivir, ¿diremos que es una función del alma?

—Claro, por encima de todo.

—¿El alma tiene, por ende, una excelencia?

—Así es.

—¿Y alguna vez, Trasímaco, el alma cumplirá bien sus funciones si está privada de su propia excelencia, o le será imposible?

—Le será imposible (*República*, 353d-e).

Ciertamente se consideró a la justicia como excelencia propia del hombre, es decir, propia de él porque su alma es capaz de darle origen a través de su deliberación. La justicia posee un vínculo de necesidad con la razón, en consecuencia, al hombre por su naturaleza no puede desatenderse del examen teórico respecto de la justicia y, mucho menos, su práctica. Si la justicia es una característica propia del alma del hombre, solo ejercitándola puede volverse esencial en él, reclamando su importancia para configurar hombres de Estado adecuados para una ciudad verdaderamente dichosa. Es por ello que el alma no puede descuidarse, no se le puede desatender, el constante examen de sí mismo es lo único que puede servir para que la *polis* pueda orientarse adecuadamente.

En suma, en el alma del hombre se encuentra la posibilidad de tematizar la justicia, pues es ahí donde se reflexiona sobre ella; alma, razón y justicia se encuentran vinculadas. Sócrates toma alma y razón como palabras sinónimas. Si el alma es la parte más importante del hombre, entonces atender el alma racional es lo que el hombre siempre debe de hacer, en especial en conversar sobre lo justo. Ese cuidado del alma siempre le será útil si termina por conocer lo que es en realidad la justicia.

Es importante, no obstante, no pasar desapercibida una de las consideraciones finales de Sócrates, en la que apunta que en realidad lo avanzado en la búsqueda de lo justo en la conversación no responde cabalmente a lo que es, sino que se pasó a considerar otras cosas relacionadas con ella, como si ya se supiera lo que es la justicia, de tal modo que es un diálogo con final *aporético*. Aun así, los aspectos ya considerados aunados a la clara intención de conocer permiten mencionar que el alma tiene un papel primordial en el conocimiento de lo

justo y sus implicaciones en la vida del individuo, así como proporcionar a la ciudad una mejor base donde hacer reposar una vida adecuada para toda la *polis*.

En lo correspondiente a los diálogos socráticos abordados se deben indicar los puntos recurrentes en lo que al alma se refiere, puntos que nos permiten tratar de entender lo que es el alma en la filosofía socrática. No cabe demasiada duda de que el alma en la filosofía socrática es propiamente la facultad racional o es el lugar en donde la razón se encuentra. La razón es la facultad propia del hombre, además es la razón la que posibilita al alma realizar reflexiones filosóficas, por lo que el alma del hombre se muestra como condición para el filosofar y en consecuencia posibilita la vida filosófica. La vida filosófica se encuentra fuertemente marcada en los diálogos abordados, pues es una actitud propia del hombre que busca la verdad sin importar el entorno, el ejemplo claro se encuentra en la *Apología*, no menos que en el *Critón* o *República* respecto a si el alma posee la semilla de la actitud filosófica.

Otro aspecto es el desarrollo de la actitud filosófica, la cual puede dividirse en dos, la primera en la constante pregunta sobre lo que son las cosas y la segunda es la puesta en práctica de lo obtenido del diálogo. En efecto, la pregunta permite el diálogo y es por sí misma una actitud, pero es en la práctica en donde encuentra mayor peso la actividad filosófica. Suele considerarse en los diálogos socráticos una especie de ingenuidad que resulta en la *aporía*, lo cual no es acertado, pues ello implica una consideración que no es propia de un análisis filosófico. La *aporía* es uno de los conceptos fundamentales de la filosofía socrática a la vez que uno de los condicionantes en el desarrollo de la teoría platónica de las Ideas. Lo que la *aporía* socrática implica es la realización de una ética basada en un conocimiento negativo, pues hace posible una actitud ante las cosas del mundo con especial atención a lo relacionado con los conceptos éticos, esa actitud se basa en la prudencia que nace de la aceptación del saber que no se sabe. Si el hombre puede aceptar esa verdad negativa hace que su alma se desencadene de las pretensiones de verdad que al ser racionalmente insostenibles implicaban error y, por ello, una mala orientación en la conducta cívica. Así, el alma no busca otra cosa que conocer, pero en el estricto examen de sí misma se percata de sus limitaciones para obtener conocimiento, siguiéndose de ello una postura en la que el hombre se encuentra en un punto medio entre el saber positivo y la ignorancia negativa, ese lugar es el saber negativo,

el lugar que le es propio a su naturaleza. El movimiento que el alma hace mediante el ejercicio filosófico implica ya una actitud ética que hace pasar de la creencia del saber a la verdad del saber negativo. En consecuencia, el alma hace un movimiento obedeciendo a su naturaleza racional, condicionando, con ello, una actitud equilibrada a la hora de considerar algo como bueno o malo, como justo o injusto, y todo lo relacionado a los valores éticos, pues ya no juzga desde el lugar de un alma sabia, sino que juzga desde el lugar de un alma que ignora la verdad positiva de las cosas, pero no ignora lo que no es verdad en las cosas.

Un tercer aspecto es el tema clave en toda la obra socrático-platónica, la justicia. Tal concepto aparece constantemente en la reflexión filosófica y es en el diálogo *República* en la cual se convierte en el centro de la reflexión. El libro uno de la *República* es *aporético*, así que no se puede mencionar con certeza lo que es la justicia, pero aun así las conclusiones del diálogo dejan en claro lo siguiente: *el alma se intuye como aquella posesión del hombre en la que reside la justicia y, de hecho, el propio diálogo entiende este último concepto como excelencia humana*. Si el alma está vinculada fuertemente con la justicia, entonces todas las acciones excelentes tienen su fuente en el alma, siendo así el alma condición necesaria para la excelencia del hombre y, por tanto, el cuidado de sí (cuidado racional del alma para consigo misma) es la base de un hombre excelente. La virtud ética no se consigue de otro modo que mediante la autorreflexión sobre sus posibilidades para poder actuar en la vida y de ese modo mostrar su importancia como condicionante de la dignidad racional de la existencia humana. Puede notarse que el diálogo, al ser *aporético*, no se compromete a decir nada de la justicia en sentido de un saber positivo, pero el hecho de conocer lo que no es le permite posicionarla en un lugar más estable, que soporte más un análisis filosófico, pues la coloca en el alma.

En los tres diálogos abordados, se encuentran en consecuencia dos elementos que se le atribuyen al alma los cuales son: razón y vida. La filosofía al combinar las características de cada una de ellas origina la noción de vivir bien, lo que puede entenderse como vivir de acuerdo con un constante examen filosófico de sí mismo y de los demás, actuando de acuerdo a las conclusiones del diálogo sin importar que no se hayan obtenido saberes positivos, ya que aún pueden hacerse uso de lo negativos que, al ser productos de un análisis racional, son válidos como orientadores de conducta, como lo muestra en el diálogo *Critón* el cual no da una definición clara de lo que es una buena acción, pero la actitud de Sócrates se guía de

acuerdo a lo aceptado en el diálogo. La actitud filosófica posee un nexo claro con la vida buena, toda actitud nace de una voluntad, la cual implica una individualidad, así en el alma en cuanto tal se encuentra la semilla del filósofo, como muestra puede colocarse el ejercicio mayéutico que trata de que las almas de los hombres den a luz una verdad, aunque sea negativa. Como ilustración de ello tenemos el modo en que Polemarco y Trasímaco aceptan que no conocen lo que es la justicia y ese aceptar es un reconocer y esto es ya un saber negativo.

De lo anterior, el alma posee relación estrecha con la razón, la *aporía*, la justicia y la vida. Ello hace que el hombre pueda relacionar la reflexión abstracta con la conducta ética y en consecuencia el alma influye en dos esferas: la realidad interna y abstracta, perteneciente a la reflexión y la realidad externa y práctica perteneciente a la actitud ética consigo mismo y con la ciudad.

El alma es para Sócrates la sede de las facultades racionales humanas. Desde este punto de vista queda caracterizada esencialmente como reflexión, como posibilidad de trasponer las definiciones diversas y contrastantes a fin de encontrar su elemento en común. Esta comprensión puramente intelectual del alma, como tensión hacia aquello que reúne lo que a primera vista parece separado y disperso, en Sócrates no es ajena una tensión moral. La exigencia fundamental de esta concepción consiste en captar el bien universal, la virtud, que no puede ser simplemente comprendida, sino que también y sobre todo, debe ser actuada, encarnada en la acción. Por lo tanto, la acción justa es aquella que sabe cuál es el bien, y así lograr evitar hacer el mal. Se hace el mal solo cuando no se sabe qué es el verdadero bien. Quien tiene la capacidad de usar racionalmente su propia alma no se podrá equivocar.<sup>30</sup>

Cierto es que el método socrático anhela un saber positivo y no lo logra, el deseo de conocimiento entendido de esa manera tampoco se puede dejar de lado como uno de los objetivos del alma, es más, es su objetivo primordial, pues si no se conoce lo que es estrictamente lo bueno, lo justo, lo excelente, ¿cómo se podría actuar éticamente con certeza en la vida? Las intenciones de Sócrates indicadas en los diálogos refieren a la importancia que le daba a la bondad y a lo justo, pero el desconocimiento de ello no permitiría vivir con total tranquilidad al buscador de la verdad, al filósofo. Éste, aunque su actuar sea basado en la razón y con ello entendido como afín a la bondad, no puede pasar por alto esa dificultad, no la deja pasar ya que como se mencionó no saber positivamente la verdad de algo siempre

---

<sup>30</sup> Luca Vanzago, *Breve historia del alma*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 32 y 33

hace que el alma pueda dudar de las acciones llevadas a cabo. Así, el filósofo actúa sin conocer (es precisamente filósofo por ello), pero irónicamente actúa de mejor manera que los demás hombres, pues recuérdese, el filósofo no es sabio por eso puede dudar de sus acciones, pero tampoco es ignorante ya que sabe que no sabe y por ello puede tener si no certeza al menos confianza en sus acciones. Así, se puede añadir el concepto de conocimiento a los ya mencionados como pertenecientes al alma sin olvidar que este debe indicarse relacionado a tres aspectos, al saber positivo, al saber negativo y la ignorancia.

## Capítulo 3

### El alma en los diálogos de madurez: *Menón*, *Fedón* y *República*

#### *Menón*

##### I. La búsqueda de lo en sí

El *Menón* posee la particularidad de buscar una respuesta general, especificada como la búsqueda de *lo en sí*. Esta particularidad se centra en un tema clave en la filosofía socrático-platónica: la virtud. La virtud en cuanto tal se busca por ser considerada un conocimiento apropiado para el hombre, algo en clara concordancia con las intenciones de los diálogos socráticos abordados anteriormente. De acuerdo con los diálogos que se han tomado para fines de este trabajo debe considerarse al *Menón* como el diálogo que inicia la filosofía propiamente platónica al indicar la búsqueda de *lo en sí*.

En cambio, aquí, querido Menón, ha sucedido lo contrario. Se ha producido como una sequedad del saber y se corre el riesgo de que haya emigrado de estos lugares hacia los vuestros. Sólo sé, en fin, que, si quieres hacer una pregunta semejante a alguno de los de aquí, no habrá nadie que no se ría y te conteste: «Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso —que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera—; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud» (*Menón*, 70c-71a).

El conocimiento hace posible que el hombre posea una vida buena; pero se indica nuevamente la inquietud que existe sobre la palabra *es*, pues ¿existen hombres que realmente conocen lo qué *es* la virtud o solo *creen* saberlo? Es una pregunta prudente ya que se desglosa de las observaciones efectuadas en los diálogos socráticos, Platón indica que el conocimiento (de tenerse) es importante, pero siempre existe cierta desconfianza al respecto, no porque se considere que no exista conocimiento, sino porque el hombre suele errar en sus consideraciones sobre el saber.

La búsqueda de *lo en sí* se une con la búsqueda de *lo que es*, es así como esto solo puede ser respondido por lo en sí y, por ello, se exige un conocimiento estable, uno que no de margen

a otras consideraciones, por tanto, se necesita una respuesta que cumpla todas las exigencias de lo que se busca.

SÓC. —Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer. Y, a propósito de esta imagen del enjambre, Menón, si al preguntarte yo qué es una abeja, cuál es su naturaleza, me dijeras que son muchas y de todo tipo, qué me contestarías si yo continuara preguntándote: «¿Afirmas acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por eso, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo?». Dime, ¿qué contestarías si te preguntara así?

MEN. —Esto contestaría: que en nada difieren una de la otra, en tanto que abejas (*Menón*, 72a-b).

La búsqueda de lo que se comporta siempre del mismo modo en las cosas en las que al ser diferentes se nombran de la misma manera es lo que condiciona la respuesta a *lo que es*. Así, la intención se muestra con claridad; ya no es como en los diálogos socráticos en donde al examinarse una proposición se refutaba mediante alguna posibilidad que no se consideró, sino que ahora se trata de responder de manera más directa a la pregunta: *¿Qué es la virtud?*

Pero la respuesta que busca Platón abarca temas amplios, lo que indica que la búsqueda de lo *Uno* en lo *Múltiple* es posible en temas que parecen alejados, pues en el ejemplo de la figura y su definición se enlaza la búsqueda de lo *en sí* a temas relacionados con la geometría.

SÓC. —Entonces ya puedes comprender, a partir de eso, lo que yo entiendo por figura. De toda figura digo, en, efecto, esto: que ella es aquello que limita lo sólido, o, más brevemente, diría que la figura es el límite de un sólido. (*Menón*, 76a)

El anhelo de una definición general y definitiva hace que ocurra una consideración importante, pues hace que lo que supuestamente se sabe del tema abordado sea puesto en cuestión, más que en los diálogos anteriores, pues en ellos se buscaba con más calma una respuesta general que normalmente no se conseguía, pero ahora la definición general, lo que tiende a lo *en sí* de las cosas que se presentan como múltiples no permite que se realicen consideraciones basándose en lo que está en duda.

SÓC. —Pero ¿de lo que tú admites se desprende que la virtud consiste en esto: en hacer lo que se hace con una parte de la virtud! En efecto, afirmas que la justicia es una parte de la virtud y lo mismo cada una de las otras. Digo esto, porque habiéndote pedido que me hablaras de la virtud como un todo, estás muy lejos de decir qué es; y en cambio afirmas que toda acción es virtud, siempre que se realice con una parte de la virtud, como si hubieras dicho qué es en general la virtud y yo ya la conociese, aunque

tú la tengas despedazada en partes. (...) ¿O no te parece que haga falta repetir la misma pregunta, sino que crees que cualquiera sabe qué es una parte de la virtud, sin saber lo que es ella misma?

MEN. —Me parece que no (*Menón*, 79b-c).

La incesante búsqueda de la definición general a partir de lo *en sí* implica que el alma busca el conocimiento estrictamente sirviéndose de la razón, así, el alma y el conocimiento tienen afinidad, aunque aún no lo posea, pues lo que los enlaza es la razón. La razón coloca la base para pensar lo *en sí* y también el desarrollo, de ahí la refutación que se le hace a Menón, pero la propuesta de Platón tiene un problema serio, pues al no poder acceder propiamente al conocimiento se le señala como un método de relativismo erístico, pues refuta, pero no responde y la confusión tiene sentido, aunque las intenciones de la filosofía platónica y de la erística son completamente diferentes.

MEN. —¡Ah..., Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que tú no haces otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo, al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. (...) Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es (*Menón*, 79e-80b).

En este sentido el resultado del diálogo hasta esta parte es similar a la de los diálogos llamados socráticos, pues termina en *aporía*, parece que no hay diferencia alguna por el resultado obtenido, pero es importante mencionar que la sola intención de buscar no solo la definición general, pues ello ya se encontraba presente en los diálogos socráticos, sino la de buscar propiamente lo *en sí* hace que el ejercicio filosófico (en este caso el dialéctico) se refine más, pues al tener claro el objetivo se puede pensar en otra vía que haga posible llegar a la meta a la vez de refutar la argumentación erística muy influyente en la época.

Tomar una vía adecuada para conocer el alma, como razón, se encuentra con dos dificultades. La primera consiste en superar la *aporía* con la cual topa la búsqueda del conocimiento, la segunda refutar las propuestas erísticas sosteniendo la imposibilidad de buscar el conocimiento y, por tanto, del conocer. La supuesta imposibilidad del conocer, sostenida por la erística, obliga al ejercicio filosófico a buscar en la tradición un concepto susceptible de permitirle sostener que el conocimiento sí puede ser obtenido por el alma humana. La

tradición a la que se acerca la filosofía es el pensamiento místico y su concepto de *metempsychosis* (transmigración de las almas). En efecto, el alma puede, por su facultad racional, tratar de obtener conocimiento, pero lo cierto es que hasta el momento no lo ha logrado, pues todo lo edificado es destruido por su propio análisis; por ello no es extraño relacionar a la filosofía, como dialéctica, incapaz de proporcionar ningún conocimiento con los ejercicios sofísticos. No obstante, basta la existencia de una manera en la que el hombre sea capaz de obtener conocimiento que no responda estrictamente a una búsqueda. La búsqueda implica que el conocimiento no se tiene, y esa es la dificultad de la filosofía dialéctica, pues buscándolo sólo terminaba por saber que no sabía; si existe la posibilidad de que el conocimiento no se reduzca a una búsqueda, sino que, más bien, se trate un ejercicio de recuerdo se superan las dos dificultades anteriormente mencionadas, pues el alma ya posee dentro de sí el conocimiento, solo que no le recuerda. Esa consideración sobre el conocimiento es una vía alterna para sostener la validez de un conocimiento universal presente en todas las almas. La noción platónica del conocimiento como recuerdo se sostiene por la doctrina de la *metempsychosis* retomada por Platón del orfismo, que en general postula al alma inmortal por tener una naturaleza divina, a lo cual Platón considera que si eso es verdad lo normal sería que el alma haya conocido todas las cosas, pues ha existido siempre. Así, la doctrina de la inmortalidad del alma se relaciona con la búsqueda del conocimiento dando origen a la noción de alma poseedora de saber, cuyo deber es recordarlo, ese esfuerzo recordar al alma su conocimiento se vuelve la tarea principal de la dialéctica platónica.

## II. La *metempsychosis*: justificación del conocimiento como recuerdo

El alma es afín al conocimiento porque naturalmente le es preciso conocer si se da el caso de su inmortalidad. La inmortalidad del alma se justifica apelando a la tradición órfica, pero el ciclo de renacimientos o transmigración de las almas no solo se toma en su carácter místico sino también como base para demostrar que el alma conoce la verdad cuando no se encuentra en un cuerpo, es decir, la doctrina de la *metempsychosis* se interpreta racionalmente.

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (*Menón*, 81c-d).

La proposición de que el conocimiento es recuerdo aleja la inquietud generada por la erística al postular la imposibilidad de conocer en el hombre. Con la teoría de la *metempsicosis* el alma es partícipe del conocimiento, le es propio, no existe alejamiento natural del alma respecto al conocimiento, en consecuencia, ya no es el hombre, como compuesto de cuerpo y alma, el que puede conocer, sino que sólo el alma puede hacerlo. Puede recordarse una reflexión de Bernabé respecto a este tema:

El hecho es que Platón acepta la idea órfica de que el alma es inmortal, lo que supone que es algo separado del cuerpo que, en cambio, es mortal. Y en este caso lo hace porque le sirve adecuadamente para basar la teoría de la reminiscencia, que no es, en modo alguno, órfica.<sup>31</sup>

El alma es razón o al menos se encuentra firmemente vinculada con ella, por tender al conocimiento estable, además es vida por posibilitar al cuerpo vivir mediante las transmigraciones que realiza. Estrictamente es la razón la vía de acceso a la verdad, no puede existir otro modo, no sólo ello, pues el método dialéctico reclama ser el método propio que tiende a conocer y se acerca a ello, aunque la labor sea de gran dificultad, pero reclama ser el más apropiado, pues, ¿qué otro método puede ser de ayuda si el dialéctico es el único cuyo proceder por preguntas y respuestas posibilita el recuerdo, pues toda respuesta adecuada a una pregunta es un recordar?

SÓC. —¿Te das cuenta una vez más, Menón, de en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla (*Menón*, 84a).

---

<sup>31</sup> Alberto Bernabé, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía* (Madrid: Abada Editores, 2011), p. 101.

La *metempsychosis* hace posible que se pueda pensar o teorizar el conocimiento como recuerdo, lo cual se precisa con el concepto de *anámnesis*, concepto que refiere al estado del alma en donde ésta posee conocimiento al haber recordado las causas necesarias del tema abordado. La *anámnesis* será el objetivo al que se orienta toda alma deseosa de saber.

La *anámnesis*, en su primera etapa, se encarga de hacer recordar el no saber, a diferencia del ejercicio mayéutico propio de la filosofía socrática que tenía como resultado lo mismo, pero indicaba que “daba a luz la verdad”, éste, sin embargo, indica que la verdad es recuerdo y la primera verdad que recuerda el hombre es que no sabe y, por ello, esa primera verdad es un saber en sentido negativo, pero es una verdad. Si el alma logra encontrarse en ese estado le resultará benéfico. Así la dialéctica como método filosófico, en un primer momento, hace al hombre reconocer su ignorancia. Por naturaleza el hombre puede recordar su no saber, pero perdido en las opiniones lo ha olvidado, así la dialéctica efectúa el proceso de *reminiscencia* dando paso a la justificación de que la primera verdad del hombre es saber que no sabe.

La primera verdad del hombre posibilita al alma encontrarse en posición de anhelar recordar la verdad. La verdad existe, el hombre inicia su búsqueda a partir de un saber negativo. El alma no puede acceder al conocimiento de manera positiva, diciendo, simplemente, *esto son las cosas*, sino de manera negativa, reconociendo *sé que no sé, ese saber permite la búsqueda de lo que son las cosas*, lo anterior se ejemplifica con Menón creyendo, en un primer momento, saber lo que es la virtud y, después, por medio de la dialéctica, dándose cuenta de que no puede responder a *lo que es la virtud*. En consecuencia, se percata de su no saber, pero eso no indica la imposibilidad de no conocer nunca, al contrario, indica que el alma se encuentra en las mejores condiciones para tratar de conocer, pues se ha percatado de la creencia del saber y en realidad no sabía; ese desembarazo es un punto vital para comenzar a proceder dialécticamente.

El alma encuentra verdades que comparadas a las comúnmente aceptadas son más modestas, como la verdad de que *se sabe que no se sabe*, lo anterior muestra a la verdad más modesta, pero más estable, aun siendo una verdad negativa; al ser verdad da paso a pensar la posibilidad de poder conocer más cosas que se encuentran en su interior, recordándolas mediante la dialéctica. El conocimiento no es fácil de obtener, no se puede acceder a él directamente sino por grados, no es de extrañar la indicación platónica del conocimiento

como recuerdo. Debe notarse, no obstante, la existencia de *opiniones verdaderas* en el alma que recuerda, las cuales llegan al mismo objetivo que el conocimiento, sin ser propiamente conocimiento en el pleno sentido de la palabra.

SÓC. —Si, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos, ¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber. Es evidente, en efecto, que durante el transcurso del tiempo todo lo es y no lo es un ser humano.

MEN. —Parece.

SÓC. —Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas —es decir, no recuerdes— te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo.

MEN. —Me parece que dices bien, Sócrates, aunque no sé por qué (*Menón*, 86a-b).

Lo anterior es posible si se considera a lo verdadero como existente en sí, el alma solo lo contempla y, por ello, puede recordarlo, pero no nace propiamente de ella, pues la razón dialéctica sólo puede recordar más no dar origen por sí sola a lo verdadero. Esa noción de verdad se fundamenta en la *metempsicosis*, pues ésta explicita al conocer como recuerdo y a la verdad como existente por sí. Se intelectualiza la teoría de la transmigración de las almas mediante el añadido de que en el ciclo de renacimientos la verdad existe y el alma puede contemplarla. El alma no se encuentra vacía, por naturaleza posee conocimientos susceptibles de ser despertados, es decir, recordados, así, no es posible la existencia de sabios y de hombres instruidos sobre ello, pues si de verdad son sabios no instruyen sino sólo hacen recordar. La teoría de la *metempsicosis* de la que se sirve Platón tiene dos puntos de vital importancia en su doctrina filosófica, la primera es dar paso a considerar a la verdad en cuanto tal existiendo por sí misma, ajena al hombre, sólo es verdad lo *en sí* y el alma posee la capacidad de contemplarla, pues es afín a ella; la segunda, combate a la doctrina sofística que postula al hombre como imposibilitado de conocer lo que no cambia, señalando hacia una sabiduría susceptible de descubrirse al hombre.

En suma, la búsqueda de lo *en sí* mediante el método dialéctico hace posible fundamentar la verdad como *mundo de las Ideas*, susceptible de ser contemplado por el alma auxiliándose de la tradición órfico-pitagórica de la *metempsicosis*, pero interpretándola racionalmente y orientándola hacia lo en sí, al mundo de lo que Es. En consecuencia, se origina la noción de

conocimiento como recuerdo, cuyo primer paso es el recuerdo de la verdad de que se sabe que no se sabe mediante el método dialéctico, esa verdad negativa hace pensar al alma la posibilidad de poder conocer más cosas si se busca con intención de llegar a lo *en sí*, pues fue lo *en sí* lo que llevó a postular la verdad como recuerdo, por ello no es de extrañar que se muestre un optimismo por seguir el camino dialéctico para buscar la verdad.

SÓC. —A mí también me parece, Menón. Aunque en lo referente a los demás aspectos, no insistiría tanto con este discurso; en cambio, creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar. Y por esto sí estoy plenamente dispuesto a luchar, si puedo, tanto de palabra como de obra.

MEN. —También esto, Sócrates, me parece que lo dices bien.

SÓC. —¿Quieres, pues, ya que estamos de acuerdo en que hay que indagar lo que uno no sabe que intentemos en común buscar qué es la virtud?

MEN. —Por supuesto (*Menón*, 86b-c).

### III. La hipótesis: comienzo del ejercicio dialéctico

La *hipótesis* es un concepto clave en la filosofía platónica, posibilita al alma un punto de partida en la búsqueda del conocimiento, es decir, es un supuesto que de ser cierto permite el correcto avance del diálogo, es, en otras palabras, una base adecuada del razonamiento. La hipótesis responde a la pregunta, *¿qué es?*, ya indicado como exigencia de lo en sí, de lo Uno en lo múltiple. Así pues, la hipótesis debe de responder con una proposición que señale lo Uno en la multiplicidad. La filosofía platónica tiene como una de sus bases fundamentales la introducción de la hipótesis como guía del alma en el proceso dialéctico tendiente a la *anámnesis*.

Pero, no obstante, si no todo, déjame un poco de tu gobierno y concédeme que investiguemos si la virtud es enseñable o cómo es, y que lo hagamos a partir de una hipótesis. Y digo «a partir de una hipótesis» tal como lo hacen frecuentemente los geómetras (...) Del mismo modo, también nosotros, a propósito de la virtud, ya que ni sabemos qué es ni qué clase de cosa es, debemos, partiendo de una hipótesis, examinar si es enseñable o no (*Menón*, 86e-87b).

El ejercicio dialéctico termina indicando la existencia de verdades en el alma, se encuentran dentro de ella y el proceso de *reminiscencia* tiene que ser forzosamente dialéctico. Si el alma

posee verdades, pero no las recuerda, la única vía de demostrarlo es la *hipótesis*, pues en el método dialéctico no hay sabios sino hombres que tratan de buscar la verdad entre ellos. El intento por encontrar verdades es ahora enfocando a la razón en sí misma, es decir, el alma razonándose a sí misma.

La dialéctica, entonces, no puede avanzar sin la hipótesis, pues el razonamiento del que se sirvió sólo llega a concluir la verdad de que el hombre no sabe, pero hasta ese momento no podía buscar algo más, aunque se infiera que ella es afín a lo verdadero. La recuperación de la *metempsicosis* como posibilidad de conocer del alma hace posible la introducción de la hipótesis, pues al considerarse la existencia del conocimiento se puede pensar la existencia de un modo de comprobarlo, así, si la *hipótesis* funciona en el método dialéctico será cierta la existencia de cosas verdaderas, las cuales el alma conoció y las puede recordar mediante el uso adecuado del método dialéctico; a la vez que se demuestra la inmortalidad del alma.

La *hipótesis* es desde el principio una proposición racional, pues responde a lo en sí. La dialéctica platónica solo puede iniciar sus indagaciones para recordar el conocimiento si se cumple esa condición.

SÓC. —Pero ¿qué? ¿No decimos que la virtud es un bien, y no es ésta una hipótesis firme para nosotros?

MEN. —Por supuesto. (...)

SÓC. —¿Y por la virtud somos buenos?

MEN. —Sí.

SÓC. —Y, si buenos, ¿también útiles? Pues todo lo bueno es útil, ¿no?

MEN. —Sí.

SÓC. —¿Y la virtud es algo útil?

MEN. —Necesariamente, según lo que admitimos (*Menón*, 87d-e).

La *hipótesis* comienza el trazo del camino hacia lo verdadero, al responder con una proposición que tiende a lo *en sí* como lo es: *la virtud es un bien*, ya que el bien es algo que tienen en común todas las virtudes se puede iniciar una búsqueda más amplia a partir de ello, pues ahora se debe buscar lo Uno en todas las cosas buenas e ir avanzando hasta tener una respuesta cada vez más estable y pura. Esto representa una diferencia clara con el modo de

proceder en los diálogos *aporéticos*, pues éstos, aunque anhelaban una respuesta general solían tener limitaciones, en su examen de todas las posibilidades del tema en cuestión la *aporía* se presentaba como algo de lo que el hombre no podía escapar, con la introducción de la *metempsychosis*, *anámnesis* e *hipótesis* el hombre comienza a encontrar la vía para conocer no de forma negativa como en los diálogos socráticos sino ahora de forma positiva. El método inevitablemente implica una noción de alma diferente, de acuerdo a si el método es el mayéutico propio de Sócrates o el naciente dialéctico platónico. Eso conlleva que el alma en Sócrates se corresponde con una noción en la cual ésta debe de centrarse en limpiarse de las pretensiones de que conoce, pues a lo mucho puede *saber que no sabe*, a eso arriba el método cuando se aplica correctamente, y el alma debe de tomar cautela de ella misma por ser propensa a confundirse y ser engañada, la cautela será el examen de sí mismo, un examen racional. Pero en el caso del naciente método, propio de Platón, el alma comienza a indagar la verdad que se encuentra dentro de sí, el alma comienza a salir de la proposición de que sólo *sabe que no sabe* y comienza a conocer, siendo consciente de que sus pasos en el conocimiento pueden existir porque, primeramente, reconoce que no sabe, la *hipótesis* es el claro ejemplo de ello; la *hipótesis* se deriva de la aceptación de la ignorancia, así, la posibilidad de conocer se origina en un saber negativo.

El conocimiento se va obteniendo por razonamiento hipotético, dirigiéndose a uno cada vez más general que haga posible todos los demás conceptos. El ejercicio de *anámnesis* que el alma hace consigo misma procede de manera dialéctica e hipotético-inductiva.

SÓC. —Por lo tanto, si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento, puesto que todo lo concerniente al alma no es, en sí mismo, ni útil ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de discernimiento o no, resultará útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento.

MEN. —A mí también me lo parece.

SÓC. —Y, en efecto, con las demás cosas que hace un momento mencionábamos — la riqueza, etc.—, que, unas veces, son buenas y, otras, dañinas, ¿no sucede también que, lo mismo que con respecto al resto del alma, el discernimiento, sirviendo de guía, hace, como vimos, útiles las cosas del alma misma —mientras que el no-discernimiento las hace dañinas—, del mismo modo el alma, usándolas y conduciéndolas correctamente las hace útiles, e incorrectamente, dañinas? (*Menón*, 88c-e).

Ese modo de proceder hace que el alma recuerde verdades estables, ahora la verdad está fuertemente vinculada con lo que *es*, entendido como lo que se comporta siempre del mismo

modo y de la misma manera en el tema en cuestión, además ese Uno en lo múltiple se presenta como la causa necesaria del tema en cuestión, pues en el ejemplo dado por Platón el discernimiento es la causa necesaria de la virtud, pues sostiene todos los conceptos que funcionan como características verdaderas de esta.

#### IV. La virtud no es enseñable

El camino seguido dialécticamente, teniendo de base una hipótesis, deja claro que la virtud es discernimiento, es decir, la virtud es el uso racionalmente correcto de lo que se posee ya sea propio del alma o de bienes materiales o, quizá, de una combinación de ambos. Así, la virtud responde a un vínculo entre alma y razón manifiesto en todo aspecto bueno y útil para el hombre. La manera en la que el hombre obtiene el conocimiento teórico de la virtud es mediante la *reminiscencia*, obtenida de un adecuado ejercicio dialéctico, lo anterior puede ejemplificarse en el propio diálogo, pues es el ejemplo de cómo se pasa de la hipótesis a la *reminiscencia* mediante preguntas adecuadas y respuestas racionales que tienden a lo en sí. Quizá la dificultad que se le aparece a la consideración anterior se basa en la pregunta, ¿en dónde se pone en práctica esa noción de virtud? Pues, en efecto, de poder ser puesta en práctica no solo se entendería, sino que también se vería que es cierto que el alma puede recordar conocimientos y ponerlos en práctica, implicando una doble vía de demostración, pues el entendimiento de la virtud haría posible el uso de ese conocimiento para vivir de acuerdo con ella. Ciertamente, la puesta en práctica de la noción no necesariamente se sigue del conocimiento, pues Menón al enunciar varias virtudes, al inicio del diálogo, considera la posibilidad de vivir de acuerdo con ellas sin necesidad de conocer su fundamento, lo cual termina por ser un punto clave para la diferencia entre conocimiento y opinión verdadera.

Las consideraciones que permiten concluir a la virtud como conocimiento se basan en que el alma puede recordar. Pero de ser así y de existir hombres sabios, ¿por qué da la impresión de que no hay hombres capaces de enseñarla? Esa pregunta y la experiencia observada en la sociedad hace despertar cierta incomodidad respecto a la noción de que el alma puede

conocer al poder recordar, es como si el avance hecho en la dialéctica se pusiera en inquietante duda.

SÓC. —Te lo diré, Menón. Sobre «que es enseñable, si es un conocimiento», no retiro mi parecer de que esté bien dicho; pero sobre «que sea un conocimiento», observa tú si no te parece verosímil sospecharlo. Dime, en efecto, si cualquier asunto fuera enseñable, y no sólo la virtud, ¿no sería necesario que de él hubiera también maestros y discípulos?

MEN. —A mí me lo parece.

SÓC. —Si, por el contrario, entonces, de algo no hay ni maestros ni discípulos, ¿conjeturaríamos bien acerca de ello si supusiéramos que no es enseñable?

MEN. —Así es; pero ¿no te parece que hay maestros de virtud?

SÓC. —A menudo, por cierto, he buscado si habría tales maestros, pero, no obstante todos mis esfuerzos, no logro encontrarlos (*Menón*, 89d-e).

La propuesta de que la virtud no es enseñable cuestiona directamente si es recordable, no existe conocimiento de ello en el alma, aun así, es cierta la existencia de hombres buenos y virtuosos. Existe un problema porque si el alma no posee ese conocimiento entonces cuál es la causa de la existencia de ese tipo de hombres. La causa debe de ser conocimiento, si no lo es entonces es algo que influye en el hombre, pero que no le es posible reclamarlo como suyo, pues al no poder dar razón de ello no le es estrictamente propio.

## V. La opinión verdadera

La crítica a la sofística permite considerarlos como hombres que no pueden ser maestros de virtud, aunque tiendan a presentarse como tal, pues sus consideraciones al ser relativistas no poseen un punto de acuerdo entre sus proposiciones acerca de la virtud. Los hombres virtuosos en la práctica se muestran carentes del conocimiento por el cual son virtuosos. La virtud no la posee el hombre, no como conocimiento y siguiendo la argumentación de que conocer es recordar, entonces la virtud se encontraría como en un limbo, pues no parece ser recordable, pero al existir en algunos hombres debe tener causa y, por tanto, un origen el cual al hombre no le es permitido conocer.

SÓC. —¿Y de la virtud no parece, pues, que haya maestros por ninguna parte?

MEN. —Así es.

SÓC. —Pero si no hay maestros, ¿tampoco hay discípulos?

MEN. —Así parece.

SÓC. —¿Por lo tanto, la virtud no sería enseñable?

MEN. —No parece que lo sea, si es que hemos investigado correctamente. De modo que me asombro, Sócrates, tanto de que puedan no existir hombres de bien, como del modo en que se puedan haber formado los que existen (*Menón*, 96c-d).

La existencia de la virtud en los hombres se explica por la problemática necesidad de que el discernimiento sea la causa de las obras virtuosas, con la introducción de la *opinión verdadera* como vía para llegar a la virtud sin conocerla cabalmente, se hace explícito que en el alma el discernimiento sea conocido como la única causa de la virtud, pues la *opinión verdadera* implica que el alma puede contener dentro de ella tales opiniones y guiarse por ellas, es decir, el alma no necesita conocimiento pleno para obrar rectamente.

Lo anterior no difumina la diferencia entre conocimiento y opinión verdadera, su llegada a la misma meta no es suficiente para realizarla, al contrario, indica con mayor fuerza la diferencia entre ellos, al conocimiento le corresponde la estabilidad y la opinión verdadera lo inestable. El conocimiento se pone en concordancia con lo que es estable y por ello siempre útil, pues siempre podrá servirse de él. La opinión verdadera es útil, pero al no conocer las causas de las cosas puede, en algún momento, alejarse del alma. En consecuencia, realmente solo es conveniente el conocimiento.

Podríamos suponer en un principio que el conocimiento difiere de la mera opinión correcta tanto por ser estable como por incluir “el razonamiento de la explicación”; en tal caso, cabría suponer que algunas opiniones correctas podrían tener una de estas características, pero no la otra.<sup>32</sup>

La *opinión verdadera* si bien no es lo más adecuado si se compara con el conocimiento tampoco es algo que deba ser rechazado ya que ha demostrado ser buena y útil para los hombres. Tanto el conocimiento como la opinión verdadera llegan al mismo lugar, pero el

---

<sup>32</sup> Terence Irwin, *La ética de Platón* (Ciudad de México: UNAM, 2000), p. 243 y 244.

primero por una vía estable y la segunda por una inestable, entonces coinciden en el objetivo y, por ello, no son estrictamente opuestas sino solo distintas. En consecuencia, el alma puede buscar el conocimiento y quizá obtenerlo, pero al no serle necesario para obrar justamente como lo indica la opinión verdadera, entonces en el alma se encuentra una natural tendencia a las acciones correctas y verdaderas aunque no conozca sus causas, es una especie de actuar puro del hombre (entiéndase esto como las acciones que el alma puede realizar sin necesidad de conocer las causas necesarias) es decir, simplemente en el estado de la *opinión verdadera* el alma hace las cosas de inmediato. Si lo anterior es así, el ejercicio filosófico sería el encargado de hacer presente, mediante conceptos, la vía seguida por el alma para realizar acciones buenas y justas, es decir, virtuosas. Esto implica que el alma posee conocimiento, pero no lo recuerda como el mismo Platón lo indica, lo anterior no contradice el pensamiento de que el alma siempre está actuando en su más inmediata naturaleza, sirva como ejemplo la realización inmediata de acciones virtuosas tanto como de acciones que no lo son; ello pasa por no ser consciente de ella misma ya que simplemente actúa y no reflexiona sobre sí misma.

La *opinión verdadera* es el estado del alma más libre, simplemente se deja llevar por su naturaleza inconsciente, pero, aunque sea inconsciente el alma posee conocimientos que no sabe que posee. Así, la opinión verdadera es el alma que no es consciente de que posee conocimientos, una vez que el método filosófico le haga pensarse a sí misma puede dar razón de sus acciones. Todo esto descansa en el postulado de que todas las almas tienen conocimientos, pero no los recuerdan, las almas filosóficas mediante la dialéctica pueden recordarlos, las que no pueden dar razón de ello (las almas de opinión verdadera) son las almas que no son filósofas, aunque actúan correctamente.

## VI. Conocimiento, opinión verdadera y alma del hombre

El alma del hombre tiene afinidad tanto con el conocimiento como con la opinión verdadera, pues el hombre se puede guiar por ambas, pero es cierto que no se encuentran directamente en él, de ser así todo hombre sería virtuoso sin importar de cuál de las dos vías se sirva, sin embargo, es cierto que no todos los hombres son buenos, útiles o virtuosos. En consecuencia,

el alma o tiene que esforzarse en conocer (recordar) las causas de la virtud o poseer algo especial que la adorne con la virtud sin necesidad de conocer las causas de esta, a lo cual Platón no tiene problemas en identificar como propios de una inspiración divina.

En este diálogo, existe un profundo vínculo entre teoría y práctica, pues el alma es donde convergen las razones teóricas y, por ellas, le es posible una conducta ética, una propiamente racional. En el alma se encuentran tanto el método que hace posible buscar el conocimiento como los posibles conocimientos buscados. El conocimiento sólo lo es si responde a lo en sí, esa característica marca el atributo del conocimiento, lo siempre estable. Esa estabilidad al ser posible de buscarse únicamente mediante el recuerdo y, por tanto, mediante la dialéctica hace del alma el fundamento del conocimiento para el hombre, solo por ella puede conocer. En consecuencia, examinarse a sí mismo en sentido platónico, es un cuestionar al alma mediante el alma misma, pues el alma posee verdades y el método para recordarlas. Aun si existen ciertas dificultades como la existencia de la opinión verdadera, esta podría asumirse como que el alma, que dentro de sí posee verdades, actuará (por decirlo de algún modo), por reflejo, por instinto, pues en ella esas verdades existen, pero no conoce el método para dar razón de ellas. En consecuencia, el alma no es ajena a dar razón de la conducta de los hombres.

## ***Fedón***

### **I. El alma: búsqueda de la verdad mediante el alejamiento del cuerpo**

La búsqueda de la verdad toma un lugar importante en lo que respecta al actuar del filósofo. El filósofo se encuentra en estricta correspondencia con la actividad puramente racional, el filósofo se centra exclusivamente en el alma, por lo que el alma del filósofo se concentra en sí misma. Así, el filosofar es propio del alma, y no solo ello, pues al centrarse en el alma, se aleja del cuerpo siendo eso un estar cerca de la muerte.

—¿Y no es cierto que les parece, Simmias, a los demás hombres que quien no halla placer en tales cosas ni participa de ellas no tiene un vivir digno, sino que se empeña en algo próximo al estar muerto el que nada se cuida de los placeres que están unidos al cuerpo?

—Muy verdad es lo que dices, desde luego (*Fedón*, 65a).

La actitud filosófica se muestra como un tender hacia la muerte, es por ello por lo que la búsqueda de la verdad centrando el alma consigo misma es un alejamiento del cuerpo y, por tanto, de la vida corporal. El contraste resulta claro, pues ese contraste se basa en la afinidad que tiene la verdad con la muerte y la afinidad que tiene la vida corporal con los engaños que producen las sensaciones, pues ellas entorpecen la búsqueda del conocimiento. La filosofía no puede servirse de los sentidos, el alma tiene que alejarse del cuerpo de la mejor manera posible, siendo la muerte la opción más natural y ahora la más esperada por el que filosofa verdaderamente.

—¿Qué hay ahora respecto de lo siguiente, Simmias? ¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada?

—Lo afirmamos, desde luego, ¡por Zeus!

—¿Y, a su vez, algo bello y bueno?

—¿Cómo no?

—¿Es que has visto alguna de tales cosas con tus ojos nunca?

—De ninguna manera —dijo él.

—Pero ¿acaso los has percibido con algún otro de los sentidos del cuerpo? Me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza, y, en una palabra, a la realidad de todas las cosas, de lo que cada una es (*Fedón*, 65d).

El atributo de la verdad es lo en sí, lo que pertenece a la categoría de lo realmente real. Ahora bien, lo real es un concepto que posee una definición complicada, pues a lo largo del *Fedón* los estudiosos suelen traducir el concepto realidad del término griego *ousía* y, por tanto, si Platón reflexiona sobre las Ideas como la verdad, entonces lo real pertenece a todo lo relacionado con las Ideas, más aún, con las Ideas mismas, pues lo verdadero es real y lo real verdadero, no obstante debe indicarse que otras consideraciones proponen que *ousía* puede traducirse como *esencia* lo cual está más marcado en *República*. Pero las consideraciones no se alejan estrictamente entre sí, pues en *Republica* las Ideas y la Idea de Bien son

consideradas como pertenecientes al mundo de las esencias y de lo real, pues en el transcurso de *Fedón* a *Republica* las Ideas son la verdad y son esencias. En consecuencia, lo real en la filosofía Platónica es la verdad entendida como esencia. El alma posee el método para buscar la verdad como recuerdo, así lo indica el diálogo *Menón*. El alma pertenece del mismo modo a la categoría de lo real, pues tiene afinidad con ella. Las verdades que le interesan al alma son las expresamente éticas, pues conocerlas o ignorarlas tendrá una fuerte influencia en el hombre. La búsqueda realizada por el alma de aquellos conocimientos que pueden fundamentar su práctica ética es por vía completamente racional, siendo esto posible solo si se aleja del cuerpo.

La búsqueda de la verdad mediante el alejamiento del cuerpo es ya una actitud filosófica, aunque no se posea, en ese momento, conocimiento de conceptos importantes para el alma. Al ser una actitud filosófica se encuentra en consonancia con una actitud ética. Esa ética es un entendimiento de que la cercanía que el hombre puede tener con la muerte, al filosofar, es lo más apropiado para quien se ejercita en el anhelo del conocimiento verdadero, es decir, el conocimiento de lo *en sí*, aunque este sea difícil mientras el hombre se encuentre vinculado con el cuerpo.

Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos (*Fedón*, 66e-67a).

El alma se encuentra en una posición en la cual debe esforzarse para recordar la verdad, pues tiene noción de poder conocer (recordar) mediante la razón y la inteligencia usando el método dialéctico. Lo que suele incomodar el ejercicio es el cuerpo, sus apetencias y sus dolores, no obstante, si el filósofo es constante no debe de tener un gran impedimento para recordar la verdad, pues la actitud de Sócrates en este diálogo indica que la razón pueden gobernar el cuerpo, así, la diferencia entre ser un filósofo y estar muerto, siguiendo al argumentación del dialogo, es que en vida el cuerpo puede incomodar, incomodidad susceptible de ser dominada por la razón, mientras que la muerte es posibilidad de conocer sin perturbación alguna, pues el alma ha sido liberada del cuerpo no solo por la razón sino por la naturaleza. En consecuencia, el alma puede conocer en vida siendo su única incomodidad estar ligada con

el cuerpo, es por ello que la muerte es entendida como la posibilidad del conocimiento pleno, en cuanto que no existe motivo alguno de perturbar al alma por las exigencias del cuerpo.

El método dialéctico, guía y actitud del filósofo, al tener como supuesto que la búsqueda de la verdad necesariamente debe dejar el cuerpo de lado, hace nacer implicaciones importantes de abordarse. En primer lugar alejarse del cuerpo implica alejarse de los placeres, lo cual no es una propuesta de poca importancia en el contexto griego, el placer, tan agradable a los hombres, termina por considerarse como una especie de obstáculo para una vida buena, si se recuerda al diálogo *Critón* será más claro aún, pues en él propone un fuerte contraste entre la opinión sensata y la opinión de la mayoría, si se considera, ahora, la opinión sensata con la actividad filosófica de la búsqueda de la esencia que proporciona el diálogo *Fedón* se sigue que el filósofo tendrá la sensatez por buscar la verdad y las mayorías, que aprecian en demasía el placer, serán más afines a la ignorancia. En consecuencia, la vida que desprecia el placer y se centra en el alma o la vida que se aleja del cuerpo y se centra en los razonamientos es una mejor vida que la de los que tienen en alta estima el placer. Del alejamiento del placer se sigue una cadena más larga que incluye a todo lo afín al placer mismo, como la gula, la riqueza, la sexualidad o todo vicio que es causado por el amor al placer. El filósofo tiene en gran estima los razonamientos tendientes a la esencia, lo anterior conlleva a que todos los placeres corporales sea entendidos como inadecuados, sin importar su intensidad, pues este tipo de placer por más pequeño que sea perturba al cuerpo y, por tanto, distrae al alma, lo cual implica dos cosas, la primera es que el filósofo anhela la muerte y, la segunda, es que entiende a los placeres del cuerpo como una dificultad que perturba el alma de los hombres y, por tanto, lo hace razonar incorrectamente, como ejemplo de ello recuérdese la *Apología* en donde se indica que el amor a la riqueza, al poder y a los honores terminaron por perturbar la correcta orientación de la ciudad, pues el anhelo de esos placeres permitió la entrada a la injusticia. En consecuencia, el filósofo anhela morir para tratar de alcanzar la verdad pura o el conocimiento verdadero y eterno, al mismo tiempo tratar de librarse del fundamento de las injusticias, el cuerpo.

## II. Doctrina de la *metempsychosis*: todo nace de su contrario

La doctrina de la *metempsychosis* se encuentra en el espíritu griego con la introducción y difusión (aunque sectaria) del orfismo, la cual terminó por establecer la importancia del alma al entenderla como divina. No es la primera referencia de Platón a esa doctrina, ya en el *Menón* la introduce como un concepto clave de su filosofía, pues por ella es posible pensar el conocimiento como *anámnesis* y al alma como inmortal. En el diálogo *Fedón* sigue la misma línea, pero desarrollando con más detenimiento la argumentación a favor de la veracidad de esta.

Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos —dijo Sócrates—, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa, sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo, la belleza es lo contrario de la fealdad, y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. Examinemos, pues, esto: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario (*Fedón*, 70d-e).

El nacimiento, o de ser verdad la teoría de la *metempsychosis*, el renacimiento de las almas al introducirse en otros cuerpos es una teoría que responde a la naturalidad y, por tanto, necesidad del existir de las cosas. La existencia de algo inevitablemente implica a su contrario y este último refiere al primero, consolidando así un ciclo que no es posible romper, precisamente porque el ciclo es necesario para que las cosas existan. El nacimiento es existencia y la existencia refiere a lo contrario, entonces lo contrario nacería de su contrario. Si en toda la naturaleza se da esa relación, la naturaleza misma se encuentra en una tensión necesaria consigo misma para que la naturaleza no se rompa, es decir es como si la naturaleza tuviera una causa armónica en todo lo que pasa en ella. El alma sería una de las partes de ese ciclo natural de las cosas, es decir, la vida se origina como parte de un ciclo necesario.

El ciclo de necesidad de las cosas posee un punto medio, un puente que permita a los contrarios pasar a lo contrario de sí mismo. Es el movimiento que Platón propone para que lo contrario nazca de su contrario.

—Dime ahora tú —dijo— de igual modo respecto a la vida y la muerte. ¿No afirmas que el vivir es lo contrario al estar muerto?

—Yo sí.

—¿Y nacen el uno del otro?

—Sí.

—Así pues, ¿qué se origina de lo que vive?

—Lo muerto.

—¿Y qué de lo que está muerto?

—Necesario es reconocer —dijo— que lo que vive. (...)

—Es que, de los dos procesos generativos a este respecto, al menos uno resulta evidente. Pues el morir, sin duda, es evidente, ¿o no?

—En efecto, así es —respondió.

—¿Cómo, pues —dijo él—, haremos? ¿No admitiremos el proceso genético contrario, sino que de ese modo quedará coja la naturaleza? ¿O es necesario conceder al morir algún proceso generativo opuesto?  
—Totalmente necesario —contestó.

—¿Cuál es éste?

—El revivir (*Fedón*, 71d-e).

El alma se encuentra relacionada con la inmortalidad, *no nace ni muere*, solo se separa del cuerpo y según el argumento de la necesidad de que lo contrario nazca de su contrario le es posible introducirse a otro entendiendo con esto que le es posible revivir en un cuerpo nuevo. Es en este momento donde debe recordarse la importante carga asignada por Platón a la ética, pues si el alma del hombre vive para filosofar puede unirse al Ser con la muerte (separación del alma con el cuerpo), pero de no ser así, si el alma lleva una vida de profunda amistad con los placeres del cuerpo, entonces el alma con la muerte se introduce a un cuerpo de su naturaleza, con la unión de las dos opciones mencionadas se explica el retorno del alma a la Verdad o el retorno a un cuerpo reviviéndolo como bien se indica en (*Fedón*, 81a – 82d). En consecuencia, el alma en cuanto inmortal no nace ni muere y, por tanto, la esperanza de fundirse con el conocimiento eterno o la posibilidad de dar vida a los cuerpos depende solo de qué tanto se dedique a la filosofía.

### III. Anámnesis y nóesis: la intuición como parte fundamental de la reminiscencia

Nótese que los conceptos reminiscencia (*anámnesis*) e intuición (*nóesis*) pueden pensarse teóricamente como conceptos seguidos de tomar el misterio de la *metempsychosis* como válido, y al tratar de demostrarlo por medio de una hipótesis el alma se percató de que dentro de sí existen conocimientos susceptibles de recordarlos, mas no por ello la *metempsychosis* condiciona la inmortalidad del alma ni la posible contemplación de la verdad, pues la *metempsychosis* sólo fue la vía por la que el alma se dio cuenta de la existencia de la verdad y que el alma la contempló alguna vez. En efecto, el alma no puede recordar el conocimiento si anteriormente no lo hubiese contemplado. El alma ya se relaciona fuertemente con el conocimiento y con el atributo de la inmortalidad. Aun así, no es posible que ello explique del todo cómo procede el alma para poder acceder al recuerdo de tales conocimientos. El concepto de *nóesis* viene a auxiliar a la intención de la filosofía platónica de situar al conocimiento fuera del mundo común.

—¿Acaso reconocemos también esto, que cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia? Me refiero a un caso como el siguiente: si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición? (*Fedón*, 73c).

La intuición está ligada con la *metempsychosis*, si el alma puede intuir algo de algo es que ya lo conocía, poseía cierto conocimiento de ello. De cualquier cosa que el alma pueda realizar una intuición es porque algo de ello es conocimiento. Lo *en sí* es lo que se intuye, se intuye lo *Uno* en lo *Múltiple*. El ejemplo propuesto por Platón sobre lo igual *en sí* demuestra que en las cosas múltiples puede el alma intuir lo igual *en sí*, lo igual existente por sí mismo y que, a la vez, es la condición necesaria para pensar las cosas como iguales, es decir, lo igual *en sí* condiciona las igualdades particulares. La intuición realizada por el alma se fundamenta en la *metempsychosis*, pues si no renace le sería imposible la facultad de intuir, la misma intuición explica la posesión del alma de conocimientos que, no obstante, no recuerda, pero que la inteligencia le hace recordar en la multiplicidad indicándole su semejanza a algo que es mejor y más estable. Sucede que el alma intuye la existencia de algo perfecto, dador de sentido a la

multiplicidad, y tematizándolo en la medida que puede asemejarse a eso intuido sin serle posible por el hecho de que es sensible y, por ello, imperfecto como se indica anteriormente.

El ejemplo dado por Platón permite hacer el ejercicio de intuición en toda la naturaleza en la que sea posible; otro ejemplo es el rectángulo en sí que posibilita todas las cosas rectangulares, que en toda esa multiplicidad es intuido por el alma como su fundamento. Así pues, la intuición es la base que, siguiendo los diálogos anteriores, permitiría al alma postular una *hipótesis* que mediante el examen dialéctico pueda recordar el conocimiento entendido como lo en sí.

#### IV. El alma y su afinidad con lo eterno

Llegados a este punto, a partir de los apartados anteriores, se puede inferir la afinidad poseída por el alma con la pureza de lo en sí. Al serle afín debería, por necesidad, compartir atributos con lo puro, eterno y verdadero. La investigación realizada por el alma de esas cuestiones y de esas verdades posibles de conocer indica que no es ajena a la naturaleza eterna, la cual posibilita la multiplicidad.

En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación?

—Hablas del todo bella y certeramente, Sócrates —respondió.

—¿A cuál de las dos clases de cosas, tanto por lo de antes como por lo que ahora decimos, te parece que es el alma más afín y connatural?

—Cualquiera, incluso el más lerdo en aprender —dijo él—, creo que concedería, Sócrates, de acuerdo con tu indagación, que el alma es por completo y en todo más afín a lo que siempre es idéntico que a lo que no lo es (*Fedón*, 79d-e).

Ahora la verdad se muestra estrictamente como lo que *Es*. El *Ser* es el objeto de la filosofía platónica, sólo contemplado por la inteligencia del alma, contemplación que se da de mejor manera en cuanto se aleja del cuerpo. En consecuencia, el alma que filosofa solo tendrá

acceso al *Ser* cuando, con la muerte, se vea liberada del cuerpo y de ser así, encuentra la posibilidad del acceso a la verdad.

A partir de lo anterior se entiende la afinidad del alma con la eternidad de lo real, es decir de lo que *es*, de ser así, el hombre, al ser un compuesto, parece no ser afín consigo mismo. Lo que no es afín y se encuentra unido no actúa de manera adecuada, el hombre, por tanto, no actúa de manera adecuada, en consecuencia, tiene una existencia constantemente inquieta por dos vías: en el caso del alma por no poder acceder a la verdad y en el caso del cuerpo por solo perderse en la multiplicidad, en la opinión. Además, la naturaleza del alma es confusa, pues, aunque es afín a las Ideas, también puede perderse en la búsqueda de la verdad mientras que las Ideas son verdades en cuanto tal.

Yo no creo que Platón haya considerado alguna vez al alma, individual o colectivamente, como una Forma. Por una razón: el alma conoce. Las Formas son conocidas, no conocen. (...) Nosotros debemos contentarnos con lo que nos dice Platón: las Formas son invisibles, eternas, constantes, divinas. El alma también es invisible y es más verdaderamente ella misma cuando se ha olvidado del cuerpo y, mediante su propia actividad (intelectual), logra el contacto con ellas.<sup>33</sup>

Si el alma anhela la verdad debe purificarse del cuerpo. La verdad, al buscarse exclusivamente por la vía de la reflexión filosófica, hace de la filosofía un método de purificación, que el hombre debe realizar si se considera un filósofo. El filósofo es entonces quien mediante la reflexión purifica su alma tanto para conocer como para, en ese conocer, fundirse con la verdad misma, estableciéndose eternamente en la verdad, llegando así a la meta de todo filósofo, la verdad y el no renacimiento. Pero ¿será eso posible? Hay pruebas racionales como para tomarse en serio la propuesta platónica a partir de ejemplos inmediatos que permiten pensar a la realidad (Unidad) en la multiplicidad, todo termina basándose en la verdad eterna y el poder de dar razón del alma de su afinidad a esa inmortalidad.

La importancia que tiene el concepto de *metempsychosis* que, como se mencionó anteriormente, es interpretada racionalmente no le quita su sentido misterioso, pues, en efecto, si el alma puede renacer en hombres, animales o plantas es porque en la doctrina original se tiene que purificar de su culpa. En Platón el renacimiento tiene, del mismo modo, una carga

---

<sup>33</sup> W. K. C. Guthrie. *Historia de la filosofía griega IV. Platón. El hombre y sus diálogos, primera época* (Madrid: Gredos, 1998), p. 348.

moral para el alma, pero ahora la base se toma en medida de qué tanto el hombre se acercó en la vida corpórea al *Ser*, es decir, que tanto se purifico filosóficamente.

Lógico ciertamente, Cebes. Y también que éstas no son en modo alguno las de los buenos, sino las de los malos, las que están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior crianza, que fue mala. Y [vagan errantes hasta que por el anhelo de lo que las acompaña como un lastre, lo corpóreo, de nuevo quedan ligadas a un cuerpo. Y se ven ligadas, como es natural, a los de caracteres semejantes a aquellos que habían ejercitado] ellas, de hecho, en su vida anterior.

—¿Cuáles son esos que dices, Sócrates?

—Por ejemplo, los que se han dedicado a glotonerías, actos de lujuria, y a su afición a la bebida, y que no se hayan moderado, éstos es verosímil que se encarnen en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase. ¿No lo crees?

—Es, en efecto, muy verosímil lo que dices (*Fedón*, 81d-e).

Esto expresa la importancia ética en la manera de actuar del hombre, pues dependiendo de cómo se hayan comportado en vida respecto al cuerpo se verán forzados a que en la muerte el alma sea pura o impura o un punto intermedio. No solo es ya la explicación del nacimiento de los contrarios sino la propuesta de una causa más específica por la cual el alma retorna o no a un cuerpo de hombre, animal o planta. Es una explicación racional de por qué los cuerpos que tienen alma la tienen, y específicamente es por su conducta ética basada ya no en el misterio como en el orfismo sino en la búsqueda de la eterna verdad propia del platonismo.

## V. El hombre no es armonía

La noción del alma como armonía, a su vez, condición para la vida y armonía del cuerpo como totalidad es una teoría desarrollada por el círculo pitagórico que, luego, influyó fuertemente en la medicina hipocrática. Así, el alma es entendida en un nexo de salud y enfermedad, del mismo modo el cuerpo, por tanto, del hombre. La postura que desarrolla tal noción del alma entiende al hombre como un todo, dependiendo el alma del cuerpo y el cuerpo del alma, de ahí su preocupación por mantener la armonía posibilitadora de la existencia de la vida corpórea. Es una concepción de bastante peso en clara contradicción a la de Platón, pues la propuesta platónica entiende al hombre como un compuesto que tiende

y debe separarse, pues la separación de alma y cuerpo es lo más apropiado a realizar, lo que el hombre debe hacer si es que se dedica al conocimiento filosófico.

—¿Qué? —prosiguió—. ¿De todo lo que hay en el ser humano dices que hay otra cosa que mande sino el alma, y especialmente si es sensata?

—Yo no.

—¿Acaso cediendo a las afecciones del cuerpo u oponiéndose a ellas? Quiero decir algo como esto, que, por ejemplo, al estar con fiebre y calentura (el alma) impulsa a lo contrario, a no beber, y teniendo hambre a no comer, y en otros muchos casos vemos que el alma se opone a las inclinaciones del cuerpo. ¿O no? (...)

—Pues ¿qué? ¿Ahora no parece que hace todo lo contrario, al guiar a todo aquello de lo que se afirma que ella resulta, y oponerse casi en todo a lo largo de toda la vida y gobernarlo de maneras varias, unas veces por medio de castigos más violentamente y con dolores, en el caso de la gimnástica y de la medicina, y otras de modo más suave, bien amenazando, bien aconsejando, al dialogar con los deseos, los enfurecimientos y los temores, como si ella fuera ajena a tal objeto? (*Fedón* 94c-d).

El argumento a favor del alma como armonía se centra en una noción que no separa de manera clara alma y cuerpo, pues recuérdese la importancia otorgada por los pitagóricos a la medicina y la música como artes que tienen el objetivo de preservar la armonía de ellas dos y, por tanto, de la buena salud del hombre. La armonización de las pasiones mediante la música hace mesurado al cuerpo. Esa medida caracteriza la doctrina ética de los pitagóricos. El caso de la propuesta platónica se centra en la verdad como lo en sí alejándose del cuerpo, lo cual permite que la verdad no estime al cuerpo en esa búsqueda y, por tanto, en el conocimiento ético.

El alma como razón es la quien delibera sobre lo verdadero y falso. El alejamiento del cuerpo es racional, no es que el pitagórico no lo sea, pues se conoce la fuerza racional que poseía, la diferencia es que la filosofía platónica entiende de una manera completamente racional conceptual, mientras la pitagórica como una manera de seguir intelectualmente el orden en el mundo y el *cosmos*. En consecuencia, si el alma, en sentido platónico, rechaza basarse en todo lo que sea sensible, busca el conocimiento puro y actúa respecto a él, al tomarse el tiempo de indicar la independencia del alma respecto al cuerpo, cuando se opone al mismo, implica que si bien el alma es vida, en el caso del hombre la razón es más fuerte que el cuerpo. De lo anterior se puede realizar un contraste, en el caso del pitagorismo el alma es armonía que le da vida al cuerpo siendo este mismo también una armonía, y el hombre debe seguir

esa armonía presente en todas las cosas y tratar de preservarla. En el caso del platonismo el alma es (al menos por ahora) vida-razón que anima al cuerpo sin ser este último necesario para la existencia del alma. Así, la filosofía platónica es el anhelo del alma de regresar al mundo de la verdad que se encuentra fuera de lo sensible (la *metempsychosis* lo indica), mientras que la filosofía pitagórica es el cuidado del alma mediante el seguimiento del orden matemático del mundo.

## VI. La causa y la condición material: la inteligencia como causa y el cuerpo como instrumento

Existe una consideración importante no susceptible de dejarse de lado, la cual nace de la respuesta dada por Platón al argumento de Cebes respecto a la caducidad del alma, aunque ésta naturalmente sea más duradera que el cuerpo. Desde apartados anteriores no deja de mencionarse al alma poseyendo inteligencia, razón, individualidad, lo cual sólo responde verdaderamente al mundo de las razones puras. A la vez, no se deja de mencionar al cuerpo como una dificultad en la búsqueda de la verdad, como instrumento que permite sentir, ligando al alma al mundo de lo múltiple. La intención de apuntar esta diferencia es indicar la clara existencia por sí misma del alma y todo lo relacionado con ella, a su vez la del cuerpo y todo lo relacionado con él.

Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y con la piel que los rodea. Así, al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésta es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen (*Fedón*, 98c-e).

La causa siempre es la verdad susceptible de entenderse sólo por la inteligencia. El entendimiento busca la estabilidad del *Ser* o Idea o al menos algo cercano a ella. La

estabilidad de una proposición es causada por el actuar del alma o del razonamiento, nunca del cuerpo, pues de ser así, todos actuarían de la misma manera en las mismas situaciones, lo cual no sucede. En consecuencia, el alma es la que piensa lo que debe hacerse y el por qué, a la vez, el cuerpo es el instrumento que lo lleva a cabo. En consecuencia, el alma es vida, razonamiento y voluntad, en el ejemplo dado en el *Fedón* queda claro, además este diálogo es considerado por algunos autores como el que deja el claro contraste entre alma y cuerpo.

A partir de este y otros muchos pasajes semejantes del *Fedón*, deducimos que Sócrates pensaba que el alma es aquella parte —y exclusivamente aquella parte— del hombre por medio de la cual conoce o capta los objetos eternos del conocimiento. Formas o Ideas. El alma constituye en este caso una unidad y no incluye nada más que la razón o intelecto.<sup>34</sup>

## VII. El rechazo entre las Ideas *contrarias*

La verdad debe ser permanente, eterna dice Platón. La verdad es la causa y solo puede ser una. Es muy pertinente el ejemplo matemático de la Idea de lo impar y la de lo par, las cuales siempre se rechazan entre sí, nunca se mezclan, ni siquiera lo que participa de cada una. Pero en el caso del alma es donde por ahora se debe poner más atención.

—Contéstame entonces —preguntó él—. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?

—Alma—contestó.

—¿Y acaso eso es siempre así?

—¿Cómo no? —dijo él.

—Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida?

—Así llega, ciertamente —contestó.

—¿Hay algo contrario a la vida, o nada?

—Hay algo.

—¿Qué?

---

<sup>34</sup> G. M. A. Grube. *El pensamiento de Platón* (Madrid: Gredos, 1987), p. 197.

—La muerte.

—¿Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos?

—Está muy claro —contestó Cebes.

—Entonces, ¿qué? A lo que no admitía la idea de lo par ¿cómo lo llamábamos hace un momento?

—Impar —contestó.

—¿Y lo que no acepta lo justo, y lo que no admite lo artístico?

—Inartístico lo uno, e injusto lo otro —contestó.

—Bien. ¿Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamaremos?

—Inmortal —dijo el otro.

—¿Es que el alma no acepta la muerte?

—No.

—Por tanto, el alma es inmortal.

—Inmortal (*Fedón*, 105c-e).

Se tiene la premisa de que las Ideas rechazan a sus Ideas contrarias. El rechazo implica dos variantes, una es que las Ideas al rechazarse existan por sí solas o se destruyan; esta última no es posible si se recuerda que las Ideas pertenecen a lo eterno dejando así la única alternativa de que las Ideas existan por sí mismas. El alma es entendida, en el ejemplo citado líneas arriba, como vida y lo que participa de ella todo aquello que posee vida. En su contrario se encuentra la muerte y todo aquello que puede morir. Si el argumento de Platón es verdad se infiere el rechazo del alma al cuerpo por naturaleza, pues el alma es lo contrario al cuerpo. Si el alma es vida por sí misma, entonces el cuerpo por sí mismo es muerte. De lo anterior, el desarrollo del diálogo resulta verdadero, pues siempre se indica la intención del alma a separarse del cuerpo al indagar la verdad en sí y, por tanto, el hombre es el ejemplo de ese rechazo de Ideas. En consecuencia, el alma tiende a la vida misma al alejarse del cuerpo mediante la reflexión filosófica.

En suma, el alma desarrollada por Platón posee atributos característicos que le otorgan una naturaleza diferente a la desarrollada en los círculos filosóficos diferentes del platonismo. La diferencia más clara es la base misma de la filosofía propiamente platónica, la búsqueda que el alma hace de lo en sí, búsqueda que le otorga al alma un vínculo con la realidad de la Idea. Esa afinidad hace que tanto el alma como la verdad se muestren entre sí, el alma recordándola y la verdad existiendo por sí misma, de tal modo que la razón y la inteligencia son las facultades necesarias en el alma para que ésta pueda tratar de contemplar la verdad.

La Verdad o las Ideas son un concepto amplio, pues existe por sí sola, pero también hace existir a todo lo que participa de ella, lo anterior adquiere verosimilitud con el concepto de intuición (*nóesis*). Las Ideas existen en sí mismas, así como pueden estar presentes en la multiplicidad, sin la Idea lo múltiple pierde sentido, no podría existir sin el soporte de lo que siempre *Es*. El alma al percatarse y poder dar razón de esto demuestra la pertenencia de su naturaleza al mundo de la verdad, en consecuencia, el alma es la posesión más verdadera del hombre y, por contraste, el cuerpo es su posesión menos real. Ese contraste hace del hombre una dualidad que se justifica con el rechazo efectuado por las Ideas de sus contrarios, el hombre, en su sentido filosófico, es un constante rechazo de la unión alma-cuerpo. La racionalización del misterio de la *metempsychosis* hace posible pensar a la vida en la misma esfera que la verdad. De tal modo que el alma es la vida en sí misma poseyendo la verdad, por sí misma puede recordarla y ese conocimiento como recuerdo (*anámnesis*) es para sí misma, pues por el ejercicio dialéctico puede actuar de manera adecuada ya que se guía por la vía de lo verdadero. Ese actuar verdadero es cuidar del alma y solo se puede cuidar cuando se está en riesgo de perturbarla, es decir, la filosofía como cuidado del alma solo es posible mientras el hombre posea ese vínculo alma-cuerpo, pues si puede salir pura del cuerpo ya no existiría necesidad de cuidarla ya que simplemente se encontraría en su naturaleza.

## ***República***

### **I. La relación hombre, filósofo y Estado**

La filosofía de Platón, hasta el momento, se centró en el individuo, en el hombre en cuanto ser singular. El diálogo *República* tiende a un análisis de la sociedad que, aunque más grande que el hombre, su base sigue siendo el individuo. El hombre, como se ha examinado anteriormente es condicionado por el conocimiento, éste por la *nóesis* y, esta última, por la naturaleza del alma humana. La *República* da a entender cómo se relaciona esa estructura del alma en la sociedad, lo que implica y sus consecuencias inmediatas tanto en la ciudad como en el hombre mismo.

La belleza de la naturaleza del alma propuesta en el *Fedón* como aquella que busca la liberación del cuerpo, ya que éste arrastra molestias y sufrimientos, es uno de los aspectos en donde se examina si el hombre es dichoso o no, esa dicha sólo es entendida en la medida de cómo el hombre vive en el Estado.

Ya sea si es moderada su forma de vida o inmoderada, ciertamente la naturaleza humana tiende a las dos, pero no al mismo tiempo; cuando una se impone, la otra cede su puesto. Platón parece detectarlo inmediatamente y no solo eso, sino que inmediatamente argumenta sobre la naturaleza de un *Estado afebrado* que tiene las siguientes características:

—En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar; así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la nuestra, en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades (*República*, 373d-e).

A partir de esto existe una interesante relación entre lo propuesto en el *Fedón* y en este fragmento, los Estados de la época tenían la noción de guardián como protector de su territorio, ya que el alma de la mayoría de los hombres tiende comúnmente más a desbordarse que a mesurarse, lo cual concuerda con lo mencionado en el *Fedón* respecto a que son muy pocos los filósofos, los únicos que realmente tratan de separarse del cuerpo para acceder a la verdad de las Ideas, esa separación implica el dominio del cuerpo y, por tanto, no existir desbordadamente sino virtuosamente, así como que la mayoría de los hombres viven desdichadamente porque no son filósofos.

El alma filosófica busca la verdad en sí de las cosas, el modo de obtenerla se indica en la ascensión realizada por el alma como parte de la formación filosófica. Tal ascensión tiene

como propuesta teórica la línea del conocimiento y como ilustración la alegoría de la caverna. El conjunto de los dos aspectos anteriores postula a lo existente con cuatro modos de ser, lo cual coloca una escala que trata de identificar la verdad y lo que participa en mayor o menor grado de ella, a la vez que divide las cosas en dos naturalezas; en esencia inteligible y multiplicidad sensible. El alma se encuentra por su unión con el cuerpo en la multiplicidad, pero mediante la inteligencia puede ascender al grado de contemplar las Ideas y tratar de fundirse con ellas. Aun así, en *República* hay una fuerte preocupación política, pues, aunque el principal objetivo del filósofo es morir filosofando, como lo indica el *Fedón*, ahora no se aleja del Estado ni de la vida apelando a un lugar que es más apropiado para él, el de orientar el gobierno del Estado mediante el entendimiento de las Ideas eternas. Así, la ascensión del alma en el conocimiento se expande en la práctica, ya que en *Fedón* el entendimiento de las Ideas trataba de ser apoyo para el no renacimiento del alma, todo era con un fin completamente particular, sin embargo, en *República* el filósofo se preocupa por apoyar a la forma de vida de la *polis* o Estado. Ahora el filósofo se centra en exponer los argumentos que muestren la utilidad de poseer armonía en el alma y, con ello, los grandes peligros de no tenerla, todo a partir del postulado que menciona al hombre o individuo como la base necesaria del Estado y, por tanto, reflejo de éste.

Es en ese momento en donde la actividad filosófica cobra su mayor sentido, imitar las Ideas (*mimesis*) y hacer uso de esa imitación para formar un Estado orientado a la verdad eterna. Es en la imitación en donde se encuentra la relación hombre, filósofo y Estado, pues el alma por naturaleza posee la posibilidad de contemplar las Ideas mediante la inteligencia y el ejercicio de tratar de hacerlo es propiamente filosófico, en donde de ser posible contemplar la verdad y tratar de aplicarla al Estado para beneficio de éste.

La planificación de la ciudad a partir de la contemplación de las Ideas es una de las nociones más conocidas como utópicas en la historia de la filosofía, a veces hasta señalada como ingenua, pero la teoría y la intención no puede ser considerada como tal, pues los propios diálogos no cesan de mencionar que aunque en el alma se encuentren conocimientos que pueden ser recordados, lo cierto es que depende de la naturaleza de los hombres, si poseen una naturaleza necesaria para filosofar, la *República* indica constantemente las facultades necesarias para poder filosofar y gobernar como se debe. Así, la teoría de organizar el Estado

de acuerdo con la verdad es complicada, porque al parecer el ejercicio filosófico es difícil de cultivar como es debido y, más aún, de ser practicado, de ahí la insistencia en que el gobernante sea filósofo o el filósofo gobierne, solo así es posible tratar de configurar un Estado en consonancia con la Verdad.

## II. El vínculo necesario entre conocimiento y música.

La música es un arte de importancia capital para el despliegue filosófico platónico pues es el arte que influye fuertemente en el alma. Debe indicarse que la música que entiende Platón como vital para la formación del alma es la moderada y virtuosa, propia de las practicas pitagóricas, en efecto, una filosofía que este a favor de la moderación y alejamiento del cuerpo no puede permitir la introducción de música de tendencia extática, pues donde no hay control no hay moderación, además, donde no hay control hay perdida en la multiplicidad, en consecuencia, los rasgos esenciales de la música en la filosofía platónica son todas aquellas que promuevan la virtud y la medida. Las practicas musicales de carácter religioso místico le otorgaban una función de vital importancia, pues si se toma como ejemplo los misterios órficos no se tardará en percatarse de que la música tiene una función extática, es decir, de separar el alma del cuerpo, por esa importancia en aquellos misterios no es extraño que se le otorgue a la música el título del arte que permite al hombre viajar momentáneamente al Hades. No obstante, otra influencia igual de importante es la que considera a la música como instrumento que relaciona a los hombres o al alma con lo divino, tal es el caso del pitagorismo la cual es una doctrina filosófica que no deja de lado intenciones religiosas, pues sigue pensando en otorgar al alma la posibilidad entrar en resonancia con lo divino, entendiendo como divino el número ya que éste es en este sistema el principio del *cosmos*, su fundamento. Así, la música entendida como armonía permite al hombre entrar en consonancia con el orden numérico (divino) del mundo, la fuerza de aquella doctrina de la música se encuentra en ser considerada la base de la virtud entendida como correcto ajuste de las pasiones del alma.

De lo anterior, la filosofía platónica tiene un vínculo estrecho con el pitagorismo en lo que a la música se refiere, no es de extrañar, una doctrina postulando la virtud del alma como correspondencia con el orden matemático del mundo y los cielos (*cosmos*) no podía pasarse por alto a la filosofía platónica, tan preocupada por la medida y la armonía.

Lo que se desarrolla en este apartado nace de una preocupación vital en el despliegue filosófico de Platón. La música tiene, tanto por sí sola como por su relación con el conocimiento, un lugar privilegiado en las artes del hombre. De lo anterior, no es de extrañar la importancia otorgada por Platón al arte de la música, justificándola como una preparación del hombre para contemplar las Ideas, colocándola como una de las artes más importantes en las que el filósofo debe prepararse para aprender a dialogar adecuadamente.

La música es una de las artes más benéficas para el hombre, lo armoniza tanto en su alma como en su actuar para evitar muchos de los pesares de su existencia, que podrían mencionarse como una vida desdichada.

—Entonces tanto el lenguaje correcto como el equilibrio armonioso, la gracia y el ritmo perfecto son consecuencia de la simplicidad del alma; mas no de esa falta de carácter que por eufemismo llamamos simplicidad, sino de la disposición verdaderamente buena y bella del carácter y del ánimo (*República*, 400e).

Lo anterior se encuentra relacionado con la armonía, que no sólo se limita a los instrumentos musicales sino también al discurso otorgándole la verdad o lo adecuado, la armonía le hace el mismo bien al hombre. En Platón la música es un concepto más amplio al actualmente aceptado como válido. El hombre puede aprovechar la armonía para orientarse a un adecuado comportamiento que tiende al existir verdadero y, por tanto, se puede considerar a la música como un elemento fundamental de la ética platónica. De tal modo que:

—En tal caso, aquel que combine la gimnasia con la música más bellamente y la aplique al alma con mayor sentido de la proporción será el que digamos con justicia que es el músico más perfecto y más armonioso, con mucha más razón que el que combina entre sí las cuerdas. (*República*, 412a)

De lo anterior se infiere la relación entre vida dichosa y vida armoniosa. La ejercitación de la música es un arte capaz de otorgarle nobleza al hombre, lo opuesta a ella le otorgará una

desdicha no pequeña, como sucede con los *Estados afiebrados*, pues éstos no poseen orden y límite sino desorden por ser ilimitados en sus deseos.

Ahora bien, la música, como se mencionó, es un arte necesario para el filósofo de la esencia. El filósofo de la esencia busca el conocimiento de lo *en sí*. Por tanto, la música condiciona el conocimiento ya que prepara al hombre para la dialéctica. Luego, el hombre que desee ser un filósofo verdadero debe necesariamente ser un hombre armonioso mediante el conocimiento de la música. La música, en el sentido platónico, es lo que hace posible armonizar, primeramente, al alma y, posteriormente al cuerpo, dando lugar a la medida que para la vida buena es un concepto necesario, además debe señalarse que la música, como la expone Platón, se encuentra en sintonía con la propuesta por la doctrina pitagórica, al menos en su sentido de armonizar las pasiones, de otorgarle al hombre la templanza. Un alma armonizada es necesaria para reflexionar filosóficamente sobre lo en sí.

Ahora bien, la armonía en el alma es uno de los objetivos de la filosofía platónica, la cual, aunque se apoya de la doctrina pitagórica de la música también difiere con ella, pues en la filosofía platónica se encuentra muy claro que el alma posee tres facultades y estas son las que deben de ser armonizadas tanto en correcta proporción como en jerarquía, las cuales son en orden adecuado, el alma racional, afectiva o impetuosa e irracional o apetitiva. El alma posee las tres posibilidades y de cierta manera se dan al mismo tiempo, están conviviendo, la diferencia es cuál toma el control y domina las otras. Según las características diseñadas por Platón inevitablemente es la facultad racional la que debe tomar siempre el control, pues las otras son más alejadas de la armonía, si el alma impetuosa o apetitiva domina se pierde el equilibrio en el alma, la racional es la que permite el equilibrio, pues es la única que entiende los beneficios de éste. En consecuencia, es imposible desvincular la noción de armonía (música) con el cuidado y orden en el alma, la educación musical es necesaria en el hombre si se quiere tener un Estado bien formado.

### III. El gobernante como guardián del Estado

El hombre más adecuado para gobernar el Estado es el más apto para protegerlo. La educación musical es la apropiada para hacer a los hombres moderados, lo que es benéfico para el pensar y el actuar. La vida moderada es armoniosa, el hombre moderado es el que debe ser protector del Estado, pues al ser moderado posee la condición necesaria para ser un buen protector.

—En tal caso, hay que seleccionar entre los guardianes hombres de índole tal que, cuando los examinemos, nos parezcan los más inclinados a hacer toda la vida lo que hayan considerado que le conviene al Estado, y que de ningún modo estarían dispuestos a obrar en sentido opuesto.

—Serían los más apropiados, en efecto.

—Por eso me parece que en todas las etapas de la vida se los debe vigilar observando si son cuidadosos de aquella convicción y si en algún momento son embrujados y forzados de modo tal que llegan a expulsar, como si lo hubieran olvidado, el pensamiento de que se debe obrar de la manera que sea mejor para el Estado (*República*, 412d-e).

El gobernante no puede nunca dejar de beneficiar al Estado con su moderación, si sucede la perturbación de la moderación por el exceso dejaría de ser un verdadero gobernante-guardián. Lo anterior implica que el alma puede seguir la moderación musical, pero también puede ser afectada por los apetitos del cuerpo. El hombre, aunque por su inteligencia dignifique su existencia, no puede estar del todo libre de la apetencia. Así el hombre que posee la condición para ser guardián debe mostrarla constantemente, no es algo que solo con una vez mostrado baste. El gobernante-guardián lo es estrictamente por las características del alma y, en específico, porque su alma fue educada mediante la armonía musical presente en toda la naturaleza. En este caso, la medida nace siempre de la inteligencia y es la única vía por la que el hombre puede hacer bien al Estado, entonces un Estado bien organizado sólo lo será si su gobernante este iniciado en el arte musical.

#### IV. La sabiduría, la valentía y la moderación

Las reflexiones en torno a las ocupaciones propias de un Estado llevan a concluir que hay tres partes de este, el gobernante, el soldado, y los practicantes de oficios, siendo respectivamente la sabiduría, el valor y la moderación las virtudes propias de cada uno. Además, se considera que cada parte del Estado está vinculada entre sí de forma correcta cuando *cada uno hace lo suyo*. Esa noción se encuentra implícita desde momentos anteriores, pues de no ser así, la armonía, que se infiere debe de encontrarse necesariamente en un Estado que tienda a estar bien organizado, no funcionaría y de nada serviría la educación musical. Pero sólo el gobernante es más afín a la armonía, pues sólo por sabiduría se entiende su importancia, sin embargo, todas las partes del Estado deben conocer algo de ella para que no se extravíen de sus ocupaciones perturbando las demás.

—En el sentido de que tanto la valentía como la sabiduría, aun residiendo cada una de ellas en una parte del Estado, logran que éste sea valiente, en un caso, sabio en el otro; mientras que no sucede lo propio con la moderación, sino que ésta se extiende sobre la totalidad de la octava musical, produciendo un canto unísono de los más débiles, los más fuertes y los intermedios, en inteligencia o en fuerza o en cantidad o en fortuna, como te guste, de manera que podríamos decir, con todo derecho, que la moderación es esta concordia y esta armonía natural entre lo peor y lo mejor en cuanto a cuál de los dos debe gobernar, tanto en el Estado como en cada individuo (*República*, 432a).

La moderación, al estar vinculada con la armonía y la armonía con la correcta función del Estado, no es algo que deba alejarse de las partes de éste, le sería imposible no estar en todo el Estado y seguir manteniendo la armonía. En consecuencia, aunque las partes del Estado solo se centren en sí mismas, para no perturbar las labores de las demás, es cierto que deben poseer un vínculo que las armonice, esa es la moderación, es el hilo conductor de todo el Estado, lo que mantiene juntas a las partes del Estado sin que estas se perturben entre sí.

Estos tres aspectos atribuidos al alma representan la virtud de cada una de las facultades del alma, así la sabiduría es virtud del alma racional, la valentía del alma impetuosa y la moderación de la apetitiva. El alma al poseer esas tres facultades y esas tres virtudes debe de ponerlas en consonancia entre sí, buscando cual es la mejor manera de ordenarlas jerárquicamente, esto no puede desvincularse de la noción de justicia que propone Platón indicando que justicia es que cada parte de un todo haga lo que le es propio y no se mezcle con lo que no le corresponde, cada elemento trabaja de la mejor manera ya que sólo se centra en lo suyo.

Se tiene como supuesto que el alma racional y la sabiduría son las aptas para gobernar al Estado, pero antes deben gobernar el alma del gobernante, pues solo a un hombre bien gobernado o armonizado le es naturalmente posible gobernar a los demás, así, la función de la sabiduría consiste en ser la guía y la puesta en práctica de la armonía y la justicia en el hombre y en el Estado. En lo que corresponde al valor es configurar el elemento necesario para que el Estado sea bien protegido de otros Estados y respecto a la moderación este consiste en que los hombres que habiten en un Estado no se dañen entre sí por querer saciar su apetencia, por ello es de vital importancia el desarrollo de esa virtud en el alma de los hombres en general.

El alma en cuanto tal, al poseer las características antes mencionadas, implica siempre la posibilidad de razón, ímpetu y apetencia en el hombre, lo importante es ordenarlas de acuerdo con lo que a cada facultad le es propio y a su mejor función. La jerarquía en orden correcto se muestra como: razón y sabiduría, ímpetu y valor, siendo la última la apetitiva y moderada. Esa jerarquía hace que el hombre posea un alma armonizada y, por tanto, justa, pues se encuentra cada cosa en el lugar que le corresponde por naturaleza. De esta forma debe estar organizado el Estado: la sabiduría representada por el gobernante, el valor con el soldado y la moderación con el artesano. Se debe buscar que esos componentes cumplan con su actividad respetando la jerarquía del alma, pero ahora en el Estado, de ser así, el Estado sería armonioso y justo.

## V. Definición de Justicia y las partes del alma

La justicia es definida por Platón como: *que cada uno haga lo suyo en el Estado*. Es una definición parecida a la de armonía, de hecho, técnicamente es la misma, pero con una variación importante, pues se añade específicamente el Estado. En consecuencia, la justicia podría mencionarse como la armonía en el Estado. Propiamente desde la definición propuesta por Platón se comienza a considerar una investigación más clara sobre la justicia que desde los diálogos socráticos se considera como excelencia del hombre.

Si el Estado es justo es del mismo modo excelente, si en el alma hay justicia también poseerá excelencia. La unión entre Estado y alma se ejemplifica mediante los individuos. Estos son la base de los Estados.

—¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues éstos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general, así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto, no se generara en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos (*República*, 435e-436a).

Así, las almas de los hombres son el reflejo de los Estados y viceversa, ese reflejo es la prueba más clara del modo de vida y en específico, del tipo de alma que gobierna dichos Estados. El modo más adecuado es aquél en donde el alma sabia gobierna, la valiente le apoya y la moderada se encuentra en los sitios donde se está en más contacto con los placeres, pero también estando presente en las demás. Esa jerarquía se considera valida por responder a la armonía, cualquier otra es inadecuada. De ser así, el reflejo de las almas en el Estado aclara si este es adecuado o inadecuado.

Con ese ejemplo se justifica que, en efecto, las almas condicionan el Estado, por lo cual existe correspondencia necesaria entre alma de los individuos y el Estado, razón por la cual comparten características y atributos. Esas características son claras por cómo se fue desarrollando el diálogo. El Estado puede ser sabio porque el alma puede ser sabia, el Estado puede ser valiente porque el alma puede poseer valor y lo mismo sucede con la moderación. En consecuencia, si en el Estado puede existir armonía, justicia y excelencia, entonces en el individuo debe suceder lo mismo, así como de forma inversa.

El alma y sus facultades tienen, ahora, vital importancia en todo lo relacionado con el hombre, en especial si anhela una buena existencia. Resulta necesario entonces que conceptualice claramente esas facultades para que al entenderlas pueda ponerlas en armonía como se realizó con el ejercicio de la configuración de un Estado justo.

—Pues no sería infundadamente que las juzgaríamos como dos cosas distintas entre sí. Aquella por la cual el alma razona la denominaremos ‘raciocinio’, mientras que aquella por la que el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos es la irracional y apetitiva, amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general (*República*, 439d).

El alma entendida en tipos como la racional e irracional exponen la naturaleza del alma misma y del hombre como compuesto. El alma racional busca siempre lo en sí; la irracional se aleja de ello por los apetitos del cuerpo, es decir, se indica la relación del alma consigo misma y la relación del alma con el cuerpo, como el dominio que el alma puede ejercer sobre el cuerpo y el dominio que el cuerpo puede ejercer sobre el alma. Esas dos posibilidades son inherentes al hombre en cuanto tal, forman parte de su naturaleza.

Así como se configuró un Estado justo, así debe configurarse un hombre justo. Si la naturaleza del hombre puede ser así de contrapuesta, como se indicó anteriormente, solo habrá de considerarse a la más adecuada como modelo a seguir, la relación del alma consigo misma para recordar el conocimiento. Pero recuérdese que el hombre en cuanto es el compuesto de alma-cuerpo no puede simplemente alejarse del cuerpo como se sostiene en el *Fedón*, pues la preocupación de la *República* está fuertemente unida a la intención de hacer un hombre justo para que sea la condición de posibilidad de un Estado igual de justo. De esa consideración se sigue, por contraposición, la que corresponde al alma irascible, pues hay clara relación entre el conocimiento y la justicia, así como de lo falso y la injusticia, que influye inmediatamente en la conducta.

—Este relato significa que a veces la cólera combate contra los deseos, mostrándose como dos cosas distintas.

—Eso es lo que significa, en efecto.

—Y en muchas otras ocasiones hemos advertido que, cuando los deseos violentan a un hombre contra su raciocinio, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en aliado de la razón de ese hombre. No creo en cambio que puedas decir, por haberlo visto en ti mismo o en cualquier otro, que la fogosidad haga causa común con los deseos actuando contra lo que la razón decide.

—No, por Zeus (*República*, 440a-b).

El alma irascible es el punto medio de las dos anteriores, pues es una especie de conflicto entre el alma racional y la irracional. Es el punto en el que tienen que parar las almas para que se decida qué va a dominar: *el alma al cuerpo o el cuerpo al alma*.

En suma, la correspondencia entre alma y Estado es necesaria. Las facultades del alma tienden a configurar Estados y al hombre mismo. La importancia otorgada a la armonía no es poca, indica la necesidad para el funcionamiento natural correcto de las cosas; la música al influir en el alma armoniza su naturaleza y, por ello, es necesaria para la educación, de esta forma se recupera la doctrina pitagórica de la música, pero sin su aspecto místico numérico, pues lo resaltado por Platón es que a partir de la armonía se puede inferir la naturaleza del alma, y de la estructura que le conviene si quiere ser armoniosa y provechosa para sí misma tanto como para el Estado.

El correcto ajuste del alma no se da ya sólo por el sonido musical sino por la guía de la razón, se pasa de lo inmediato de la música, como comúnmente se entiende, a una armonía abstracta, presente en todas las cosas. Esa armonía abstracta permite pensarla en las relaciones correspondientes entre las partes de un todo. Las partes del alma son la racional, la irascible y la irracional, la relación que deben tener entre sí es de subordinación en ese orden. En consecuencia, así como la justicia en el Estado sólo es posible si el sabio gobierna, así el hombre justo sólo lo será si la parte racional de su alma lo gobierna, de ser esto así el gobernante del Estado, como el gobernante de sí mismo, debe poseer completa armonía y justicia en su alma. Además:

Tácitamente está la idea de que quien es dueño de sí mismo es un hombre libre, pues quien es esclavo de sí mismo es, precisamente, alguien sujeto a otra autoridad. La esclavitud viene dada no externamente sino interna, por sí mismo. (...) La posibilidad real entre la libertad y la esclavitud radica no en que otro me someta, sino en que yo no logre gobernarme. Ser “dueño de mí mismo” es lograr que lo apetitivo no pueda más que la razón.<sup>35</sup>

Así el alma tiene tres posibilidades, ellas nacen de la manera en que se relaciona consigo misma y con el cuerpo, originando así una forma de actuar en los hombres la cual será ética si sigue a la razón y será viciosa si sigue a lo irracional, originando así *Estados prudentes* o *Estados afiebrados* y, con ello, vida privada y pública virtuosa o desdichada.

---

<sup>35</sup> Roberto Rivadeneyra, *Música y matemática en la filosofía de Platón. Remedios y profilácticos contra el mal* (Ciudad de México: Editorial Nun, 2021). p. 264.

## VI. El alma filosófica o el rey filósofo

Al alma se la ha dividido de acuerdo con sus partes, de la más noble a la menos noble. El alma racional se tomó como la más noble; ella debe regular lo que será el correcto actuar del hombre. En primer lugar, el alma racional se corresponde con la filosofía, es esta actividad la que, de ser ejercitada correctamente, gobierna el alma, debe, en consecuencia, también gobernar el Estado, pues demuestra ser la más apta para ello. Si se siguen detenidamente los diálogos anteriores y se complementa con la *República* no se tarda en notar las dificultades que esto implica, pues el filósofo verdadero no abunda en las ciudades, no solo ello, también la vida filosófica, indicada como la más adecuada, es la contraria a la apreciada comúnmente por la gente, pues a sus ojos: ¿quién es el ingenuo que se aparta de los placeres del cuerpo y del sentido común? Aun así, la propuesta platónica es interesante, pues el hombre entre más piense las Ideas, más se aleja del cuerpo y entre más se aleje del cuerpo, más bien le hace al Estado, ya que el daño que éste puede padecer se basa en el exceso, en el ignorar la armonía en las cosas.

—En cambio, aquellos que son capaces de avanzar hasta lo Bello en sí y contemplarlo por sí mismo, ¿no son raros?

—Ciertamente. (...)

—Veamos ahora el caso contrario: aquel que estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes, ¿te parece que vive despierto o soñando?

—Despierto, con mucho.

—¿No denominaremos correctamente al pensamiento de éste, en cuanto conoce, “conocimiento”, mientras al del otro, en cuanto opina, ‘opinión’?

—Completamente de acuerdo (*República*, 476b-d).

El alma del gobernante ha de ser filosófica; el gobernante debe ser filósofo, esto solo puede demostrarse si aquel hombre puede intuir lo Uno en lo Múltiple o mejor dicho las Ideas en las cosas. Las Ideas en cuanto tal y la contemplación que el alma puede hacer de ellas tienen un estrecho vínculo con el Estado. La filosofía platónica trata de guiar al Estado mediante la contemplación de las Ideas, es el camino más laborioso, pero el más estable y verdadero.

Además, el alma al tender a las Ideas tiende al conocimiento, el conocimiento se recuerda en el alma y por el alma, pero no sólo el alma racional por si sola es suficiente para el gobernante, sino que necesariamente debe poseer conocimiento.

El filósofo rey únicamente puede acceder al conocimiento mediante la separación de su alma del cuerpo, pues si es verdad que el conocimiento solo responde a la esfera del *Ser* y, por tanto, a su pureza racional no debe basarse en el mundo material que por contraste es solo opinable.

—¿Sabes entonces qué hacer con tales cosas —pregunté—, o las ubicarás en un sitio mejor que entre la realidad y el no ser? En efecto, ni aparecerán sin duda más oscuras que el no ser como para no ser menos aún, ni más luminosas que el ser como para ser más aún.

—Es muy cierto.

—Por consiguiente, hemos descubierto que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y demás cosas están como rodando en un terreno intermedio entre lo que no es y lo que es en forma pura.

—Lo hemos descubierto.

—Pero hemos convenido anteriormente en que, si aparecía algo de esa índole, no se debería decir que es cognoscible sino opinable y, vagando en territorio intermedio, es detectable por el poder intermedio (*República*, 479c-d).

Así el conocimiento pertenece a las Ideas, el mundo sensible a lo opinable y la ignorancia a lo que no puede ser de ninguna manera. En consecuencia, el alma puede conocer y opinar, pero parece que nunca, estrictamente, ignorar, pues o contempla las Ideas mediante la inteligencia o se pierde en la multiplicidad de las cosas, pero la ignorancia estrictamente no le acompaña. No obstante, la opinión puede, de cierta manera, ser ignorancia, en la medida en que no tiene claro el *Ser*, así la opinión sería una especie de ignorancia pasiva. El alma, o conoce o ignora pasivamente, e incluso, pueden darse las dos posibilidades, porque el alma puede estar en condición de conocer y quizá obtener conocimiento. Estar en condición de conocer implica que es posible obtener conocimiento a la vez que el alma ignora. En consecuencia, el alma puede tratar de conocer las Ideas, por tanto, en un mismo proceso es ignorante a la vez que está conociendo, si se hace caso a la importancia de la hipótesis, pues ésta, recuérdese, implica, de ser correcta, una proposición que tiende a lo *en sí*, pero sin ser la Idea, es decir es un fragmento de conocimiento como lo indica Platón en el *Menón*.

El alma filosófica verdadera conlleva un actuar filosófico verdadero, es decir, en el comportamiento del rey filósofo se efectúa su ética. Es quien vincula la verdad de las Ideas con la multiplicidad de las cosas, siendo ese vínculo la imitación (*mimesis*) que el alma puede hacer de las Ideas una vez contempladas.

Mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite?

—Es imposible.

—Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible al hombre. Pero la calumnia abunda por doquier.

—Del todo de acuerdo.

—Por consiguiente, si algo lo fuerza a ocuparse de implantar en las costumbres privadas y públicas de los hombres lo que él observa allá, en lugar de limitarse a formarse a sí mismo, ¿piensas que se convertirá en un mal artesano de la moderación, de la justicia y de la excelencia cívica en general?

—De ningún modo (*República*, 500c-d).

El alma posee la característica de valor para el buen vivir del hombre: *la imitación*. Esa imitación solo es posible combinando el alma racional con el cuerpo, usándolo como instrumento, un adecuado uso del cuerpo, pues sólo en la medida en que éste se encuentra en el mundo sensible le es posible al alma, que conoce las Ideas, influir en él. El comportamiento nacido de la contemplación de la verdad es la prueba de la existencia de las Ideas. Así, el alma prueba su afinidad con lo eterno no solo por razones sino por acciones llevadas a cabo por el rey filósofo. Con ello se confirma la presencia de las Ideas en las cosas múltiples por poder influir en ellas, como en el caso mencionado del comportamiento del filósofo y la posibilidad de moldear la ciudad de acuerdo con esas verdades, de una manera similar lo expone el siguiente fragmento:

Las Formas, realidades en sí y por sí (es decir, no dependientes de circunstancias particulares ni de la materialidad), son sólo inteligibles y, metafóricamente, están en un “lugar” opuesto al de lo sensible. (...) Respecto de lo sensible, cumplen una función causal, tanto en lo que concierne al conocimiento (sólo ellas son totalmente cognoscibles) como ontológicamente (son causa de su existencia) (...) A pesar de la separación entre ambos “lugares”, las Formas están “presentes” en lo sensible, y lo sensible

“participa” de las Formas. Gracias a ello, las Formas son criterios para distinguir un valor de otro y modelos a seguir.<sup>36</sup>

Así, las Ideas no son solo causa de materialidad, sino también de comportamiento ético, lo cual no es material, sino que es un estado del alma que puede influir en el mundo.

## VII. La Idea de Bien: el fundamento de lo real y todo lo que participa del Ser

La doctrina de las Ideas, a lo largo de los diálogos abordados, aún no se encuentra del todo terminada, falta la explicación de algo importante, la base de todo lo que existe. Esa base es la Idea de Bien, la cual se infiere como el soporte de las demás Ideas, pues en todas ellas existe el Bien, la Verdad y la Belleza. El ejemplo dado por Platón es el proceso realizado en toda búsqueda de las Ideas, pero infiriendo donde están soportadas.

—Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.

—Eso parece, en efecto.

—Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas (*República*, 508d-e).

El ejemplo toma un símil entre el ojo y su vista, lo material y la luz del sol, explicando que el ojo ve no por su propia virtud sino por la luz del sol, del mismo modo los cuerpos no son

---

<sup>36</sup> Néstor Luis Cordero, *Platón contra Platón. La Autocrítica del Parménides y la Ontología del Sofista* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016), p. 56 y 57.

visibles por ser sensibles sino porque la luz les permite ser vistos. El símil es usado para la explicación de una verdad superior, fundamento de cualquier otra verdad, la cual hace posible al alma y su inteligencia, a las cosas y a la verdad. Si el alma entiende no es por ella misma sino porque hay verdad (Ideas) en las cosas, es decir, la multiplicidad está alumbrada por la verdad de las Ideas, por esa razón el alma puede intuir las. Esa luz, que puede entenderse como las Ideas, nace del sol metafísico o Idea de Bien.

### VIII. La línea del conocimiento y la existencia del mundo sensible e inteligible

El conocimiento, que desde el *Menón* se entiende como algo completamente puro, hace a todo lo relacionado con él afín a esa pureza, lo que muestra al alma respondiendo naturalmente a la estabilidad del conocimiento. Las Ideas al ser objeto de conocimiento son objeto de imitación, lo cual abre la posibilidad de un Estado bueno y justo. El gobernante solo puede configurar un Estado de esas características mediante la filosofía. El filosofar se da en la parte más noble del alma, pues corresponde a su parte racional. Así, el gobernante no puede serlo sin alejarse del cuerpo. El cuerpo siempre ha sido un obstáculo para la contemplación filosófica de la verdad, la razón es su gran aliada. En consecuencia, así como el hombre ha demostrado ser dual del mismo modo debería serlo todo lo que existe.

Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participen de la claridad.

—Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices (*República*, 511d-e).

Lo que existe se divide en dos, en el mundo sensible y en el mundo inteligible. Aquella división hace posible al alma percatarse de la existencia de cuatro categorías que poseen entre sí una relación necesaria con las Ideas, pero existiendo un orden jerárquico entre ellas. Si el alma entiende el lugar de cada una de esas categorías a la vez que entiende su afinidad con el conocimiento supremo, el dialéctico–filosófico, entonces el alma, en cuanto afín a la

verdad y en tanto que se encuentra en un cuerpo que la vincula con el devenir, tiene como objetivo hacer un camino de ascensión en la escala del conocimiento.

El conocimiento forma parte de todo lo que existe, pero en grados, es decir, todo tiene algo de verdad, pues de no ser así el sol metafísico y la intuición del alma no son posibles. El camino ascendente que debe de hacer el alma, si quiere ser buena y justa, no difiere de un camino de preparación para contemplar las Ideas. Si se toma en cuenta el hilo que une al orfismo y al pitagorismo con la filosofía platónica no es raro considerar a esa ascensión como una purificación del alma mediante un alejamiento completamente racional del cuerpo, siendo así el ejercicio filosófico una purificación racional.

## IX. Las artes que purifican el alma

Las artes purificadoras del alma tienen la característica de que tienden a lo *en sí*. Pero lo cierto es que ellas mismas no son propias de la filosofía. Las artes recomendadas son las correspondientes a la matemática, específicamente, aritmética, geometría, astronomía y música. Estas artes no son propiamente filosóficas, son propedéuticas, al estar orientadas a lo *en sí*, teniendo como diferencia la manera en la que la hipótesis es entendida. La hipótesis, si es usada como principio deductivo, no puede llegar al principio de todo, como sí ocurre con las Ideas, lo anterior es posible porque la hipótesis se interpreta como un supuesto que tiende a la inducción lo cual es el paso inicial de la dialéctica filosófica. En consecuencia, el alma puede purificarse de manera deductiva examinando conceptos matemáticos para estar en condiciones de contemplar, posteriormente, las Ideas.

Es cierto que los conceptos propios de la matemática también pueden pensarse de manera inductiva, pasando de un uso material a una contemplación filosófica de los conceptos importantes para el conocimiento matemático.

—Sería conveniente, Glaucón, establecer por ley este estudio y persuadir a los que van a participar de los más altos cargos del Estado a que se apliquen al arte del cálculo, pero no como aficionados, sino hasta llegar a la contemplación de la naturaleza de los números por medio de la inteligencia; y tampoco para hacerlo servir en compras y ventas, como hacen los comerciantes y mercaderes, sino con miras a la guerra y a facilitar la conversión del alma desde la génesis hacia la verdad y la esencia.

—Es muy bello lo que dices (*República*, 525c).

La importancia de estas artes es permitir el paso del alma filosofante del mundo del devenir al mundo de la esencia. El alma debe alejarse de los ejercicios matemáticos basados en la deducción y en la utilidad banal, examinándolos, ahora, a partir de la búsqueda de lo *en sí* en ellas. Por medio de las artes matemáticas, en las que el alma busca lo *en sí*, se ejercita en el correcto razonar; el correcto razonar es el que se basa y tiende a la esencia o Idea, de tal modo que el correcto actuar se basa también en la esencia. El filósofo tiene que ser matemático para poder aprender a razonar adecuadamente, para que en el ámbito ético pueda buscar la verdad de la Justicia, Bondad, Belleza y todo tipo de Ideas de las que se puede servir un buen gobernante para bien de sí mismo y del Estado. La verdad solo puede ser buscada por el alma purificada de lo sensible mediante el razonamiento que tiene como objetivo la esencia. En consecuencia, la vida anhelada por el hombre solo puede moldearse si su alma es capaz de dar razón de las Ideas, el camino de ascensión que el alma debe de tomar no tiene otra finalidad que hacer dichosa la vida del hombre. Al parecer la felicidad no le es ajena al hombre, pero sí lejana.

## X. La formación del filósofo

La formación correcta del filósofo es aquella por la cual el alma consigue llegar a realizar el ejercicio dialéctico, guiando su actuar por los conocimientos surgidos de ese método. El filósofo es aquel que puede intuir las Ideas en las cosas y dar razón de ellas; lo cual le permitiría poseer conocimiento. El conocimiento tiene la importancia de poder ser imitado, no es algo susceptible de agotarse en la contemplación efectuada por el alma de él, al contrario, la contemplación es el primer paso para poder guiar su existencia mediante un cuidado de sí proporcionado por el conocimiento de las Ideas. El filósofo es necesario para la organización correcta de la ciudad. De ahí la importancia de la formación del alma para tal fin, pues es claro que acceder a la contemplación de las Ideas no es algo al alcance de todos, es un camino de preparación en donde el alma sigue un proceso difícil de lograr. El proceso

es la educación recibida por el alma en un orden bien definido. Siguiendo los diálogos anteriores y apartados del presente se puede mencionar que el proceso que el alma debe seguir es el siguiente:

El hombre debe armonizarse teniendo una educación musical en general, abarcando tanto al alma como al cuerpo, pero que tiene la particularidad de poseer la intención pitagórica de armonizar las pasiones para, así, poseer una vida ordenada, lo cual implica un correcto razonamiento y un buen actuar. No obstante, no es suficiente ya que el hombre está rodeado de incitaciones al placer y al dolor lo cual perturba la armonía conseguida, lo anterior indica que la música por sí sola no es suficiente para volver al hombre virtuoso; de tal manera que es necesario pensar el alejamiento del alma del cuerpo como una vía adecuada justificada por la búsqueda de lo en sí. Lo anterior a su vez está fundamentado por conceptos como: *metempsicosis*, *nóesis*, *hipótesis*, *dialéctica*, *anámnesis* y *mimesis* los cuales al funcionar en la cadena de las cosas *que son*, se validan, Platón los explica e ilustra con la alegoría de la línea del conocimiento y la de la caverna; estableciendo así que todo lo que existe participa en cierto grado de la escala del *Ser* cuyo único fundamento es la Idea de Bien.

Al alma del filósofo rey, al serle necesario contemplar las Ideas y su fundamento para imitarlas, le es imposible no ejercitarse en el correcto razonamiento susceptible de adquirirse en el estudio de las artes matemáticas, como lo son la aritmética, geometría, astronomía y música, orientando siempre el pensamiento a lo en sí presente en ellas, todo con el objetivo de poder poseer un alma que razone correctamente para iniciar el ejercicio filosófico verdadero: el dialéctico. Mediante el cual, de razones de los conceptos éticos, naturalmente afines al hombre y los únicos provechosos para él. En consecuencia, el alma es capaz de recordar conocimientos siguiendo un proceso que involucra a toda la naturaleza, pues toda ella participa en algo de las Ideas y del Sol Metafísico.

La propuesta platónica no adolece en su fundamento teórico, pero pone especial énfasis en el aspecto práctico, a tal punto que Platón postula una forma de educación y comportamiento del filósofo en la ciudad para demostrar que realmente lo es. Es una formación que abarca desde la infancia hasta los 50 años.<sup>37</sup> La obra platónica ofrece un método tanto teórico y

---

<sup>37</sup> Para la educación postulada por Platón véase (*República*, 536d-541b)

práctico para formar a filósofos de la esencia y buenos gobernantes. El alma, en la doctrina Platónica, posee cualidades que le permiten justificar su existencia como aquella posesión del hombre a la que le está permitido entender e imitar lo divino que fundamenta, soporta y hace posible todo lo que existe.

## XI. El alma y las formas de gobierno

La *República* tiene una preocupación claramente marcada en lo que refiere al gobierno, pues éste es lo que condiciona la forma en la que el Estado se orienta. La manera de dirigir al Estado depende del tipo de alma que tanto el gobernante como los habitantes del lugar poseen. Es por ello por lo que tanto el alma y el Estado se encuentran fuertemente vinculados, hay una relación de necesidad. La existencia de distintos tipos de gobierno evidencia la existencia de varios tipos de alma y, sobre todo, que el alma es el fundamento del Estado, de ahí que el cuidado de ésta mediante la música y la filosofía sea necesaria si de verdad se tiende a un buen gobierno, a un buen vivir. En consecuencia, el vínculo entre el alma y el Estado será más o menos estable, dependiendo de qué tanto se encuentra el alma separada o próxima de la filosofía; el Estado bien gobernado se basa en la rememoración de la contemplación de las Ideas efectuada por el alma correctamente educada.

La estabilidad del Estado depende, también, de la manera en la que el alma se relaciona consigo misma y con el cuerpo. Es por ello por lo que las partes del alma que Platón menciona en el libro IV poseen no poca autoridad a la hora de que toman su control, ya que ésta puede dar lugar desde un Estado que imite a las Ideas y se guíe por la razón hasta un Estado donde gobierne la desmesura. Todas las posibilidades que el alma puede combinar entre sus partes muestran sus resultados en los tipos de gobierno, pues es cierto que el Estado en el que gobierne el filósofo será aquel que se aleje del cuerpo, es decir, la aristocracia intelectual es propia del Estado al que Platón desde el libro II llamó Estado sano.

A mí me parece que el verdadero Estado, el Estado sano, por así decirlo, es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afiebrado; nada lo impide. En efecto, para algunos no bastarán las cosas mencionadas, según parece, ni aquel régimen de vida, sino que querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y

golosinas, con todas las variedades de cada una de estas cosas. Y no se considerarán ya como necesidades sólo las que mencionamos, primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás. ¿No es verdad?

—Sí —contestó. (*República*, 372e-373a)

Esto resulta particularmente interesante por el hecho de que toda la buena o mala organización de un Estado se encuentra en si el hombre es moderado o no. La moderación nace de una noción de orden y límite que el alma puede conseguir, no obstante, en su relación con el cuerpo puede orientarse a la apatencia. Por tanto, es cierto que el Estado será justo, bueno y mesurado o lo contrario, dependiendo de la manera en que el alma se armonice y se relacione con el cuerpo, y a qué le de más importancia. Lo anterior permite aseverar que el predominio del cuerpo es la base de los males del Estado, por eso no es de extrañar la constante reiteración de la búsqueda de la moderación que hace en la *República*. Obsérvese, no obstante, que ahora la manera de alejarse de las pasiones es mediante la moderación, no es un alejamiento radical como se expresa en el *Fedón*. Lo anterior se basa en que el hombre justo debe actuar en el Estado, ¿cómo podría hacerlo si sólo contempla la verdad y no la imita? En consecuencia, el cuerpo, de ser un estorbo para la reflexión, es tomado ahora como un instrumento que puede ser útil para la vida cívica.

Es precisamente esa utilidad la que permite que exista su contrario, la mala influencia. Si cada parte del alma puede gobernar al hombre y al Estado, entonces todo Estado puede ser bueno, justo y sabio o malo, injusto e ignorante, dependiendo el grado en que una parte del alma afecte a las otras dos pueden formarse estados como el aristócrata, timocrático, oligarca, democrático o tiránico. Estos respectivamente indican el nivel de separación que se encuentran de la verdad. De tal manera que para que el Estado no se contamine con maldad, el gobernante no se puede permitir no ser un filósofo y guiar a su Estado desde la verdad de las Ideas y la Idea de Bien.

## XII. La dicha y la desdicha del hombre y del Estado

En este punto, si es verdad que la dicha sólo es posible mediante el conocimiento, debería ser claro que mediante una vida filosófica y un Estado guiado por el filósofo-rey es posible un buen existir, uno apropiado para el hombre y la sociedad. De tal modo que una vida alejada de la filosofía naturalmente se alejara de la dicha, viviendo de modo inestable o miserable. Pero no es necesario que exista una separación tajante, pues puede ir por grados, así como los grados de verdad del símil de la línea del conocimiento indican que, aunque hay cosas alejadas del *Ser*, es cierto que al participar de él tiene su grado de verdad. Así puede procederse con el grado de dicha, basado en los tipos de gobierno que se exponen en el libro VIII, pues cada uno muestra si está más o menos alejado de la contemplación y guía de las Ideas, al ir por grados implica que el alejamiento de la verdad causa desdicha también por grados, por ejemplo, el gobierno oligarca es más desdichado que el aristócrata, pero más dichoso que el tiránico. En consecuencia, en el alma no hay una clara línea de separación entre la que es dichosa de la que no lo es, puede indicarse de mejor manera que en lugar de una línea de separación existe una difuminación, pues recuérdese que incluso el alma más dichosa, que es la del gobierno aristocrático, también adolece de cierta desdicha al encontrarse en el cuerpo que no le permite fundirse con las Ideas.

La difuminación queda mostrada por el ejemplo de la quimera propuesto por Platón como imagen alegórica del alma y su funcionamiento.

—Pues bien; a aquel que afirma que cometer injusticia es provechoso para el hombre y que obrar justamente no produce ventaja alguna, repliquémosle que no está diciendo otra cosa que para ese hombre es de provecho alimentar y fortalecer la bestia polifacética, así como al león y lo que pertenece al león, y debilitar en cambio y matar de hambre al hombre, de modo que éste sea arrastrado hacia donde cada una de las otras dos partes lo lleve, y que, en lugar de acostumbrarlas a convivir amigablemente una con otra, se les permita que, luchando entre sí, se muerdan y devoren mutuamente. (*República*, 588e-589a)

Respecto al ejemplo de la quimera deben mencionarse aspectos que resultan importantes. El primero es que al ser una alegoría del alma indica que ésta posee facultades discordantes entre sí, que bien pueden ser armonizadas por una correcta guía o al faltar ésta, ser discordantes por completo, lo cual nos lleva a reconocer la inestabilidad del alma, pues de ser estable permanentemente no habría necesidad de educación y de un proceso de preparación para contemplar las Ideas y orientar la vida con ellas. Al no ser estable el alma,

aún con la educación, puede volverse inestable, como lo indica Platón en lo referente a los sueños, mencionando que incluso cuando la razón gobierna hay escenarios en donde la parte apetitiva e irracional trata de tomar el control. Lo anterior permite comprender que la educación del alma y la contemplación e imitación realizada de las Ideas no sea algo que se obtiene y ya no se pierde, sino más bien una especie de disputa constante con las pasiones, disputa no tan dolorosa porque se conoce la belleza de la verdad y se entiende su importancia para el alma, lo cual no evita su molestia; por tanto, en el alma filosófica, mientras se tenga cuerpo, siempre existirá una semilla de maldad. De lo anterior, el alma solo se puede tratar de armonizar más no se puede controlar en su totalidad. Si el alma posee siempre cierta inestabilidad y la inestabilidad es molesta, entonces el hombre no puede nunca vivir cómodamente por lo que su dicha es estar inclinado al entendimiento de la verdad y su desdicha estar inclinado en la ignorancia de la apetencia, pero ambas están inclinadas a un lugar sin estar precisamente en él.

## Conclusiones

Para considerar alguna conclusión o quizá algunas conclusiones es importante destacar aspectos mostrados como conceptos reguladores relacionados con el concepto de alma en la filosofía platónica abordados a lo largo de los anteriores capítulos. No obstante, debe resaltarse una proposición planteada en el capítulo uno, que teniendo como objeto la noción de alma en un momento histórico – filosófico anterior a la obra platónica puede afirmarse que, en lo que respecta a ella, existen atributos comunes tanto en la poesía mitológica como en el aspecto religioso-mistérico y filosófico sectario, pues en ellas el alma suele ser entendida (predominando un concepto más que otro dependiendo de las bases de la doctrina) como principio de *vida*, como *conciencia* (lo cual implica individualidad y voluntad) y como *razón*, la cual es entendida como aquella facultad propia del hombre que posee afinidad con lo divino. Así, en el momento reflexivo previo a la filosofía de Platón, puede mencionarse que la noción de alma es aquella posesión del hombre que le otorga vida a su cuerpo, una voluntad e individualidad consciente (base para la reflexión moral y ética) y una facultad racional que termina por considerarse como el vínculo que el hombre tiene con lo que considera divino y por ello existe una tendencia religiosa y racional de tratar de fundirse con ello. El ejemplo que permite ilustrar la noción de alma que en esos momentos se poseía es el modo de vida que los protagonistas de las doctrinas abordadas representan. Así la noción de alma en la poesía homérica es representada por Aquiles y el concepto de areté, en los misterios órficos por Orfeo acompañado por los conceptos de éxtasis y catarsis, y en el caso del pitagorismo por el propio Pitágoras y el concepto de armonía.

Las consideraciones hechas por Platón en los diálogos socráticos han sido en este trabajo entendidos como las propias o al menos las más afines con lo propuesto por Sócrates (no ignorando que el Sócrates de los diálogos es el Sócrates platónico y entendiendo las dificultades implicadas en los estudios dedicados a Sócrates), en estos diálogos se muestran consonancia con las características del alma desarrolladas en el capítulo uno, así por ejemplo, en lo relacionado con la vida recuérdese *Critón* (47c-48c), *República* (353d-354b), con respecto a la conciencia, voluntad y razón, *Critón* (44c-46e) y con respecto a lo relacionado con lo divino *Apología* (31c-d), como lo es la noción del *daimon* que, por ahora, sin importar

si Sócrates es el único que posee *daimon* o si es propio de cualquier alma que filosofa, lo importante es la inexistencia de problemas en relacionar una característica del alma con algo divino y reflexionar racionalmente sobre los consejos del *daimon*.

Una vez indicada la correspondencia de los diálogos socráticos con la noción de alma anterior a los tiempos de Platón (sin olvidar que los diálogos socráticos atienden específicamente a la razón) fue vital resaltar los aspectos importantes atribuidos al alma en el ejercicio filosófico de Platón. Respecto a los atributos inferidos de aquellos conceptos se ha hablado de forma un tanto somera en la parte final del capítulo dos y son importantes de abordar en el capítulo tres por estar siempre presentes en la actividad filosófica que el alma realiza. Los conceptos resaltados de la filosofía platónica, en su periodo de juventud, son la *razón*, la *búsqueda de conocimiento*, la *aporía*, así como la *bondad* y la *justicia*, todos con vistas a mejorar el alma (aspecto clave de la filosofía socrática). De ellos es posible pensar la razón como *facultad*, la búsqueda de conocimiento como una especie de *movimiento* del alma, la *aporía* como *estado* de ésta y la justicia como *excelencia* del alma, y con ello como algo a entender y a practicar. En consecuencia, el alma posee dentro de sí *facultades*, *movimientos*, *estados* y *virtudes*. No debe olvidarse que ya en los diálogos socráticos el alma se centra fuertemente en la facultad racional, de hecho, de ella se derivan las explicaciones teóricas de las características mencionadas. Ahora bien ¿en qué consiste cada una de estas características que al momento se presentan como propias del alma? El intento de dar respuesta a esta pregunta se centró en el análisis del elemento que hace posible todos los atributos mencionados, es decir, *la razón*.

La razón como facultad del alma es la encargada de realizar reflexiones sobre la verdad de las cosas, qué es algo o qué no es algo, es algo muy regular en la filosofía socrática y tiene su mayor ejemplo en el ejercicio dialéctico. La dialéctica responde a las intenciones de la razón, por ello es precisada con la intención de buscar y encontrar conocimiento, así la finalidad de la razón es el conocimiento mientras que la dialéctica puede entenderse como método para tratar de obtenerlo. De lo anterior se pueden destacar los conceptos de *conocimiento* como finalidad y *dialéctica* como método, de tal modo que a los atributos del alma se pueden sumar que posee *finalidad* y *método* como posibilidad de conocer, siendo una vía construida por el alma. Si la finalidad es el conocimiento y el conocimiento solo es posible en el examen de sí mismo, la finalidad de obtener conocimiento se encuentra dentro

del alma misma. En consecuencia, los atributos mencionados hasta el momento se encuentran dentro del alma, pues se desarrollan dentro de ella y su finalidad no sale de ella. Si nada sale de ella, entonces el objeto de las intenciones de poseer conocimiento a que el alma tiende es el alma misma. Por ello no es de extrañar que todo lo que el alma hace como filosofía sea un intento de conocerse a ella misma o lo que intuye que se encuentra dentro de ella misma. Ese anhelo de conocer le es suficiente para encontrar mediante la dialéctica el saber negativo que es el propio del hombre; *saber que no sabe*, pero no le es suficiente para satisfacer la intención de conocer positivamente.

Da la impresión de que el concepto de alma va madurando a la vez que lo hace la obra de Platón, pues va introduciendo conceptos con el fin de tratar de superar el *conocimiento negativo* y la *aporía*, por uno que pueda permitir conocer lo que realmente *es* algo. El *Menón* es prueba de ello, con el supuesto de que el alma posee conocimientos, pero no los recuerda (supuesto que descansa en la recuperación de la tradición órfica de la *metempsicosis*) hace que la dialéctica cobre un sentido distinto, pues en los diálogos denominados socráticos trataba de encontrar conocimiento, pero siempre llegando a la *aporía*, lo cual llegaba, únicamente, al conocimiento negativo de *solo sé que no sé*. Pero esto, a estas alturas, ya no es un impedimento para tratar de buscar el conocimiento en sentido positivo, pues lo cierto es que la verdad negativa es ya un conocimiento, así que por ello no es raro suponer que en el alma se encuentran verdades que pueden pensarse como positivas al añadir el concepto de *hipótesis*.

La *hipótesis* es un concepto central porque es una proposición que, aunque responda a lo en sí (lo cual de poder definirse sería un conocimiento positivo) también implica la aceptación que el alma hace de *saber que no sabe*, en efecto, si el alma conociera no postularía hipótesis y si realmente no le fuera posible conocer no podría postular alguna. En consecuencia, la *hipótesis* se encuentra en el punto medio entre el conocimiento positivo y la completa ignorancia, se encuentra (de cierta manera) en el mismo lugar que el *sé que no sé*, pero ahora puede pensar la posibilidad de conocer positivamente porque el ejercicio dialéctico del recordar mediante preguntas y respuestas completamente racionales, que tienden a lo *en sí*, responde a definiciones necesarias y por tanto positivas; lo cual desemboca en la posibilidad del recuerdo de una verdad completamente racional que se encuentra naturalmente en el

alma. En consecuencia, el alma al poder intuir en ella la existencia de verdades puramente racionales se adentra a tratar de conocerlas mediante el método dialéctico, diferente en algo tenue, pero muy importante respecto a la dialéctica socrática; la dialéctica platónica busca lo *en sí* con plena conciencia. Por tanto, se infiere la existencia en el alma de verdades estables. Así, a los atributos del alma se añade el de *verdad positiva*, el cual no debe confundirse con el de *conocimiento*, pues el *conocimiento* solo lo es cuando el alma lo recuerda (*anámnesis*) sin embargo la *verdad* ya existe, aunque no se conozca (o el alma no recuerde), ello puede mostrarse en la búsqueda del conocimiento, es decir, se busca lo que se acepta que existe, en este caso la verdad como lo *en sí* de las cosas múltiples, tal verdad solo debe buscarse en el alma y por el alma. Así, en el *Menón* ya se encuentra la noción de que en el alma hay verdad positiva y posibilidad de conocerla.

Algo interesante sucede con el alma en el *Fedón*, se sigue reflexionando sobre ella misma añadiendo, ahora, su afinidad con las Ideas, introduciendo conceptos que posibilitan esa proposición como son: *nóesis* y remarcando el de *anámnesis*, con ellos el alma se entiende como afín a la verdad, sin depender esta última de ella. Así, el alma tiene afinidad con lo eterno (o lo que es lo mismo) con la pureza que hace posible al mundo material, pues recuérdese que las Ideas son la base de lo múltiple (las esencias son el fundamento de lo sensible). ¿Qué implica para el alma ser afín a las Ideas? Lo que implica de forma inmediata es un atributo pilar en la filosofía Platónica del alma, la *inmortalidad*. Tan importante es ese concepto para Platón que en el *Fedón* expone argumentos a favor de ésta, no es de extrañar, pues el supuesto ontológico de que el *Ser* es la *Verdad* y ésta a su vez *esencia* o *Idea* hace necesario atribuir estabilidad eterna a la verdad, sin esa eternidad no sería en ningún caso verdad (*Ser*) sino solo opinión (devenir). En consecuencia, puede pensarse que como el alma es afín a las Ideas por poder recordarlas le pertenece el atributo de *eternidad* por estar vinculada a las esencias que soportan el mundo. En este diálogo, desde nuestro punto de vista, se hace clara la diferencia y afinidad entre Ideas y alma.

En *República* el alma se encuentra fuertemente vinculada con la *Verdad*, es decir, la ascensión que el alma hace hacia el conocimiento, ilustrada por la línea del conocimiento y la alegoría de la caverna, mediante la formación filosófica expuesta en dicha obra hace posible pensar la siguiente proposición: el alma en sí misma posee conocimiento que puede

ser recordado si se responde solo a la razón abstracta; esto es demostrado por la dialéctica que busca lo *Uno* en lo *múltiple* o la *esencia* en la *multiplicidad*. Esa búsqueda no puede realizarse inmediatamente sin antes haber preparado al alma para filosofar, teniendo como punto clave el dominio de las artes matemáticas, como lo son la *aritmética*, *geometría*, *astronomía* y *música* que le hacen posible acostumbrarse a razonar abstractamente y concentrar el alma en sí misma; de esas artes la *música* tiene un lugar especial por ser la que no solo ayuda al alma a pensar abstractamente sino que la influye éticamente, por serle necesaria para apreciar y desarrollar la armonía y la moderación. Por tanto, antes de tratar de contemplar (recordar) las Ideas mediante la dialéctica, el alma tiene que hacer un ejercicio de preparación. En consecuencia, otro atributo del alma es la posibilidad de *preparación* o *formación*, esto es así porque para que el alma pueda recordar las Ideas debe estar, necesariamente, formada, siendo tal formación el alejamiento del cuerpo mediante el razonamiento abstracto. A entender de este trabajo el alma formada es condición necesaria para conocer y es uno de los pilares del diálogo *República*.

Por lo anterior deben mencionarse nuevamente los atributos considerados como propios del alma, según su orden de aparición, los cuales son: *vida*, *voluntad e individualidad*, *facultades*, *movimientos (intenciones, por ejemplo, de buscar conocimiento)*, *estados*, *virtudes*, *finalidad*, *método*, *verdad*, *eternidad*, *formación*. Estos conceptos que se han tematizado en el presente trabajo permiten proponer algunas consideraciones sobre el alma en Platón, sin olvidar que en los diálogos abordados Platón no proporciona una definición clara de lo que es el alma, únicamente refiere características propias de ella, lo anterior no es extraño, pues tratar de colocar en una definición lo que de hecho se atribuye como eterno no sería coherente, además, el ejercicio realizado por Platón no se desvincula con las intenciones del propio Sócrates, pues ambos métodos tratan de que el alma se conozca a sí misma, conozca su naturaleza, añadiendo que en la obra de Platón también hay intención de que el alma conozca su relación con la *Verdad*, sostén de todo lo que participa del Ser. Como hipótesis se puede plantear que estrictamente al alma se podría definir solo cuando se ha explorado en su totalidad, lo cual parece difícil de lograr.

No obstante, no hay que desfallecer en el intento de tener algo en claro sobre la noción del alma en Platón. Recuperando los atributos indicados es necesario señalar que hay al menos

dos elementos reguladores en la noción de alma platónica: uno, el anhelo de pasar de la ignorancia y el saber negativo al conocimiento completamente verdadero y eterno; segundo, es que el alma, y todo lo relacionado con ella, se basan en un ejercicio de contraste con el cuerpo, la propia estructura del alma dada por Platón en *republica* lo deja claro, lo cual desencadena la división del mundo en inteligible y sensible de todo lo que participa del Ser absoluto (Idea de Bien). No obstante, no debe olvidarse el postulado de que el alma participa del mundo de la esencia y la verdad eterna. Ahora bien, ¿qué puede proponerse que es el alma teniendo como base las consideraciones anteriores? Para tratar de dar respuesta a estas preguntas deben explorarse las implicaciones de cada uno de los atributos mencionados

En primer lugar, se ha indicado que el alma tiene relación con la vida o es ella misma vida, así, el alma es la condicionante de que el cuerpo pueda vivir y de todos los aspectos relacionados con la vida más inmediatos, como el movimiento, el crecimiento o decrecimiento del cuerpo. Se ha mencionado que el alma del hombre posibilita la conciencia y por tanto la individualidad y la voluntad. También se ha mencionado que el alma propia del hombre posee facultades que se colocan por grados, por ejemplo, el alma racional existe en el alma por el alma misma, la irascible existe entre la razón y los deseos del cuerpo, mientras que el alma apetitiva o irracional solo responde a los deseos del cuerpo. Así, el alma tiene un aspecto puro y otros dos relacionados en menor y mayor medida con el cuerpo.

Otro aspecto para tener en cuenta es lo mostrado como movimiento del alma, entendido como la búsqueda de conocimiento efectuada por el alma consigo misma. Así, el alma es capaz de pensarse racionalmente a sí misma. Ese movimiento conlleva el deseo de dejar de estar en un estado determinado, entiéndase por estado una posición en la que se encuentra el alma, por ejemplo, la ignorancia, el saber negativo, opinión verdadera o el conocimiento positivo. Por tanto, el alma tiene la posibilidad de estar en cualquiera de esas posiciones dependiendo de que tanto filosofe. Dependiendo de la atención otorgada por el alma a la filosofía puede desarrollar virtudes que se encuentran como posibilidad natural en ella, como lo son la sabiduría, el valor y la moderación. En consecuencia, el alma tiene la posibilidad de una existencia ética si filosofa sobre sí misma. Todo el trabajo filosófico realizado sobre si misma es siempre con el objetivo de llegar a una verdad positiva, es decir, a un conocimiento eternamente verdadero, *un llegar a lo que son las cosas*. Así, el alma en su aspecto racional

siempre tenderá al conocimiento de lo en sí. Pero no puede avanzar sin un orden, por ello le es necesario construir un método, el cual debe ser completamente racional para tratar de alcanzar las Ideas eternas. Por tanto, para conocer, el alma tiene que seguir un orden racional el cual se muestra mediante los conceptos creados por Platón. Si se piensa a sí misma para rememorar conocimientos muestra que el alma posee verdades y, por tanto, es ella misma verdad. En consecuencia, todo lo verdadero para el hombre se encuentra relacionado con el alma. La importancia otorgada por Platón a la eternidad es de vital importancia para su noción de verdad y de alma, pues al ser estas dos afines comparten los mismos atributos. Así, para que la verdad sea posible necesita ser eterna y para que el alma recuerde le es necesario ser inmortal. Además, la posibilidad de recordar las Ideas teniendo como base la intuición racional de lo *Uno* en lo *múltiple* señala que la *Verdad*, para el hombre, se encuentra en el alma, pero, no por ello, en cuanto tal se encuentra solo en el alma, ya que las Ideas son las que sostienen todo lo que participa del Ser, así, el alma solo intuye la *Verdad* por su afinidad con ésta. Por tanto, el alma es afín a la verdad, más no es la verdad en cuanto tal.

Si el alma no se ejercita filosóficamente le será imposible desarrollar su completa naturaleza, filosofar permite al alma comenzar a entender sus propias potencias, tratando de usarlas para unirse con lo verdadero y de esta forma ser de utilidad en el Estado. De ahí la necesidad de un proceso de formación en las almas más dotadas para que sean capaces de contemplar las Ideas, imitarlas y usarlas a favor de sí mismo y de la *polis*. Por tanto, el alma en su naturaleza puede tratar de contemplar las Ideas, pero para ello necesita acostumbrarse a esa naturaleza mediante un camino de ascensión en el conocimiento, el cual implica alejarse del cuerpo mediante el razonamiento abstracto que tiende a lo *en sí*.

Ahora que se han considerado las implicaciones de los atributos del alma desarrollados a partir de los conceptos proporcionados por Platón puede concluirse que el alma se encuentra vinculada a dos cosas: a la *Verdad* y al cuerpo. El vínculo del alma con la *Verdad* se hace patente en toda la obra Platónica, todos los conceptos desarrollados tienen la función de orientar al alma hacia las Ideas, entendiendo ese camino como el más conveniente para el hombre, mientras que advierte de los peligros de perderse en la multiplicidad de lo sensible, de los placeres y dolores del cuerpo. Es por el vínculo que el alma tiene con los contrarios que no es extraño que tienda a seguir a cada uno de ellos en algún momento. Aunque de

acuerdo con el propio Platón, el alma debe tender a unirse con la *Verdad* de las Ideas separándose lo más que pueda del cuerpo, pero en ese intento que el alma racional realiza para contemplar las Ideas puede orientar al hombre y al Estado con auxilio del cuerpo en una correcta función basada en lo verdadero. En consecuencia, la noción de alma platónica no puede desvincularse de la verdad ni del hombre (como compuesto de alma y cuerpo); no proceder así dejaría de lado la importancia otorgada por Platón al alma como parte fundamental de una vida armoniosamente contemplativa y práctica.

El alma se presenta a la reflexión como algo no limitado a una sola cosa; dar vida al cuerpo, razonar, verse perturbada por los deseos del cuerpo, intuir y tratar de dar razón de las eternas verdades que sostienen el mundo sensible, todo ello implica que el alma está vinculada en el mismo momento a la verdad y al cuerpo. Así, el alma es lo eterno, lo verdadero, lo éticamente benéfico para el hombre, lo afín a la verdad, pero, también, puede ser perjudicial para el hombre, todo depende de qué tanto el hombre cuide su alma por medio de la filosofía en la búsqueda de la esencia o la descuide por medio de los deseos del cuerpo. Si el alma está vinculada a dos cosas opuestas como la verdad en sí y los deseos del cuerpo, es en el hombre donde el alma se encuentra en disputa entre esos contrarios en el que cada uno trata de arrastrarla a su dominio. Esa es una característica propia de la noción de alma platónica. En consecuencia, la implicación más inmediata en la vida filosófica, siguiendo lo anteriormente mencionado, es una vida intranquila, pues no es posible que exista tranquilidad en lo que está en disputa entre el Ser absoluto y las apetencias del cuerpo.

Las posibilidades del alma que Platón acentúa y organiza se basan fuertemente en la formación filosófica, por lo que la noción de filósofo que presenta la obra platónica es en donde el alma puede ejercer todas sus potencias, pues es donde se conoce a si misma. Tal conocimiento que el alma realiza sobre ella misma tiene como punto clave la contemplación racional de la verdad y tal contemplación solo es posible por la búsqueda que el alma realiza de la esencia en la multiplicidad. Esta postura sobre el alma y el conocimiento posibilitan un modo de vida filosófico propio del platonismo. El modo de vida filosófico postulado en la obra platónica contrasta fuertemente con el modo de vida que los hombres han tomado como principal guía en la actualidad; el contraste se nota con claridad en una vida guiada por los apetitos del cuerpo, no es que en la época de Platón tal tendencia no existiera, es más, las

intenciones de satisfacer los deseos del cuerpo han acompañado al hombre a lo largo de su existencia, el contraste se da, por tanto, en lo que se entiende por hombre. En la filosofía platónica se menciona con total claridad como un compuesto de alma y cuerpo, y por ello mismo la tendencia a teorizar la naturaleza de cada uno de los dos componentes del hombre además de la manera en que se relacionan, mientras que el modo en que el hombre se entiende actualmente se orienta más hacia un entendimiento de sí mismo no como un compuesto sino como un todo único. Tal entendimiento es el que ha posibilitado un alejamiento de la contemplación filosófica al tiempo que una tendencia más marcada hacia lo inmediato. Por tanto, el entendimiento del alma y sus posibilidades como la presenta el platonismo solo se pueden acentuar en una comparación con el cuerpo y si en la actualidad no se encuentra tal comparación como punto fundamental de la reflexión filosófica sobre el hombre, no es extraño que no se desarrollen meditaciones sobre el alma en sí misma y su cuidado, que serían de gran auxilio para los tiempos actuales.

## Bibliografía

- Platón. *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Grandes Pensadores, 2010 y 2014.
- Bernabé, Alberto. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2011.
- Bernabé, Alberto. *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Bernabé, Alberto y Casadesús, Francesc. *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008.
- Conford, F.M. *Antes y después de Sócrates*. Barcelona: Ariel, 1980.
- Cordero, Néstor Luis. *Platón contra Platón. La Autocritica del Parménides y la Ontología del Sofista*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016.
- Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Gomperz, Theodor. *Pensadores griegos. Tomo 1. De los comienzos a la época de las luces*. Barcelona: Herder, 2000.
- Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1987
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega IV. Platón. El hombre y sus diálogos, primera época*. Madrid: Gredos, 1998.
- Harpur, Patrick. *La tradición oculta del alma*. Barcelona: Atalanta, 2013.
- Irwin Terence. *La ética de Platón*. Ciudad de México: UNAM, 2000.
- Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega. Libro primero*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Jaeger, Warner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2022.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo 1. Antigüedad y Edad media*. Barcelona: Herder, 1988.
- Rivadeneira, Roberto. *Música y matemática en la filosofía de Platón. Remedios y profilácticos contra el mal*. Ciudad de México: Editorial Nun, 2021.
- Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Tovar, Antonio. *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Vanzago, Luca. *Breve historia del alma*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.