

**EL PROBLEMA DE LA  
INMORTALIDAD DEL ALMA  
(SEGUN PLATON)**

**MANFRED KERKHOFF**

MANFRED KERKHOFF (RESUMEN). Nacido y educado en Alemania. Estudios de Filosofía Clásica y Filosofía. Ph.D. Munich 1962. 1962-1964 profesor de alemán en Tegucigalpa/Honduras. 1964/65 profesor de Humanidades en el Colegio Regional de Humacao. Desde 1965 profesor de Filosofía en Río Piedras (Catedrático 1973). Director del Seminario de Filosofía 1980/81; Director del Departamento de Filosofía 1981-1985. Profesor visitante de Bonn, Frankfurt, Munich y París. Tiene publicados cerca de 50 artículos, la mayoría en la revista *Diálogos*; diez traducciones de textos primarios del alemán y del griego; reseñas de más de cuarenta libros. Campos de especialización: Filosofía Antigua, Filosofía Alemana del siglo XIX y XX; Estética; Estructuralismo y Mitología maya.

*"El mito de la transmigración de las almas es de todos los mitos jamás ideados el más rico en contenido y significado, y el más cercano a la verdad filosófica; y de ello tanto que lo tomo por el non plus ultra de la representación mítica. Por esta razón, Pitágoras y Platón lo han venerado y aplicado; y por esta misma razón, el pueblo en el que reina como una creencia popular, teniendo una influencia muy decisiva sobre su vida, ha de considerarse el pueblo más maduro lo mismo que es el pueblo más antiguo."*  
Arthur Schopenhauer

Es un riesgo hablar sobre el alma; especialmente en nuestros días: nadie parece saber qué es lo que realmente significa esta palabra. Muchos prefieren usar términos como "espíritu" o "carácter" (en lugar de esa palabra tan cargada de connotaciones religiosas); los científicos usan, en vez de "alma", el término "psiquis", derivado del griego *psyché* (=soplo). Por el otro lado, casi nadie negaría que tiene un alma, si es que lo preguntan; algunos hasta dirían que *son* un alma.

Más arriesgado aún resulta querer hablar de la inmortalidad de esta 'alma'; otra vez: muchos concederían que 'creen' en ella: pero, preguntados cómo habría que imaginarse esa inmortalidad concretamente, seguramente confesarían su ignorancia. Y si por acaso se mencionara la reencarnación — como *una* forma de la inmortalidad— la mayoría pensaría en algún tipo de superstición.

Especialmente para un filósofo es un riesgo hablar de este tema; escéptico como suele ser, debería abstenerse en opinar en este caso, dejándose a los teólogos. Y no obstante, desde sus principios, la filosofía ha tenido que ver con este tema; intentemos entonces reconstruir estos principios.

## I

Según la leyenda, el primero en usar el término “filosofía” y en llamarse a sí mismo “filósofo”, *amante* de la sabiduría, era Pitágoras; él entendía que la sabiduría misma estaba reservada al dios (Apolón, en este caso), y que el hombre podía solamente tratar de aspirar a ella. Esta autolimitación del conocimiento humano correspondía a la consigna del oráculo de Delfos —¡Conócete a tí mismo!— y a la regla apolínea de evitar el exceso en todos los asuntos y de saber medir bien lo que a cada cual le correspondía o convenía, según las circunstancias.

Ahora bien, —¿en qué consistía esa nueva búsqueda del saber que se llamaba ‘Filosofía’? Según se nos cuenta, esa era precisamente la pregunta que un gobernante le hizo una vez a Pitágoras; y éste respondió lo siguiente:

“La vida de los hombres se parece a un festival celebrado con los mejores juegos de toda Grecia, para el cual algunos ejercitaban sus cuerpos para aspirar a la gloria y a la distinción de una corona, y otros eran atraídos por el provecho y lucro en comprar o vender, mientras otros que eran de cierta estirpe y del mejor talento, no buscaban el aplauso ni el lucro, sino que acudían para ver y observar cuidadosamente qué se hacía y cómo. Así también nosotros, como si hubiéramos llegado a un festival célebre desde otra ciudad, vamos a esta vida desde otra vida y naturaleza, algunos para servir a la gloria, otros a las riquezas; pocos son los que, teniendo a todas las demás cosas en nada, examinan cuidadosamente la naturaleza de las cosas. Y estos se llaman amantes de la sabiduría, o sea filósofos.”

En este texto hay dos asuntos que llaman nuestra atención; primero, la comparación de la vida humana con la visita a un festival; pues tal visita se llama en griego “*theoría*”, y ésta es la misma palabra que significa “contemplación” — la actividad filosófica; además, “*theoría*” puede traducirse como “visión

del dios”, en el sentido, quizás, de adoración de Apolón, dios de la sabiduría (ese mismo dios quien declaró, a través de su oráculo en Delfos, a Sócrates el hombre más sabio porque sabía que no sabía nada). “*Theoría*” en su pleno sentido, significaba entonces que una delegación es mandada, en honor a Apolón, a un festival, y en esta delegación se encuentran unos pocos que sólo van para mirar y admirar, para contemplar “la naturaleza de las cosas”.— El segundo factor extraño que menciona la leyenda sobre Pitágoras, es que “vamos a esta vida desde otra vida y naturaleza”; aquí tenemos una velada alusión a una doctrina que siempre se ha atribuido a Pitágoras, a saber la doctrina de la llamada “*metempsicosis*”, que es todo lo contrario de una psicosis, a saber la transmigración de las almas, o reencarnación; de hecho, de Pitágoras se contaba que él recordaba sus existencias anteriores. Pero ¿cuál sería la “otra naturaleza” que menciona el texto? La leyenda nos ayuda en este contexto con la noticia de que Pitágoras fue celebrado como el “hijo de Apolón”, es decir que aquella “otra naturaleza” era la divina (o semidivina, “heróica” como la llamaban los griegos). ¿Pero qué hay de divino en el hombre? ¿Qué es lo que es mandado hacia acá para asistir a una especie de festival? Es lo que migra de cuerpo en cuerpo, de vida en vida, los ‘psique’ de aquella *met-empsicosis*, el alma. ¿Y por qué el alma hace estos viajes, emigrando de su ‘patria’ divina y exiliándose en unos cuerpos perecederos? ¿Por qué esta estadía temporera en un cuerpo se llama un festival, una “*theoría*”? Si tomamos dicho festival en un sentido original, es decir: religioso, nos damos cuenta de que se trata en realidad de un culto o rito, y la “*theoría*” en sentido filosófico, la contemplación, es el equivalente del rito por excelencia. Porque el hecho es que no se contempla para contemplar, nada más; hay un propósito detrás de esta visita contemplativa que un alma le hace a un cuerpo: el cuerpo (*soma*) es para el alma un ‘lugar’ (de contemplación), mejor dicho (según la terminología pitagórica): un cuartel, un puesto de observación y de vigilancia, que el ‘*estrategia*’ divino —Apolón, el fichador— le ha asignado; y ya que un cuartel es también una especie de cárcel o prisión, según los pitagóricos, el alma está en la prisión del cuerpo, esperando su liberación oportuna. Sólo que tal liberación no se obtiene automáticamente —ni aún cuando este cuerpo muere—, sino

que hace falta preparar el alma, entrenarla o, como dicen los pitagóricos, “purificarla” —y la mejor purificación es la contemplación. ¿Por qué? Porque lo que se contempla, decía nuestro texto, es “la naturaleza de las cosas”, es decir: “qué se hace y cómo” en la naturaleza. La contemplación es la investigación del orden del mundo; ese orden, enseñaba Pitágoras, es un orden bello —“kósmos” significa ‘orden bello’—, y es bello porque en él reinan simetría, proporción, armonía,— una armonía matemáticamente comprobable y musicalmente imitable.\* Esa armonía cósmica, el coajuste simétrico de sus componentes, no es otra cosa que el ‘alma’ del mundo, principio de su vida y de su estructura matemático-musical. Ahora se entiende mejor por qué la contemplación de dicho orden macrocósmico purifica el alma, la cura, la pone internamente en armonía: lo que contempla el alma fuera no es sino su propia estructura interna; en el microcosmo se refleja el macrocosmo, y la armonía contemplada restaura la armonía en el contemplante, le devuelve su “otra naturaleza”, perdida y manchada, le produce la ‘cátarsis’ (purificación) indispensable para la gran liberación. Pero, se preguntará, ¿cómo es que su paz interna se ha destruido? ¿De qué tiene que purificarse? Por un lado, la misma estadía en el cuerpo la afecta; el cuerpo, como prisión o tumba (*sema*) —“soma-sema” era una especie de saludo entre los pitagóricos— no significa un lugar o una estadía agradable para el alma; la molesta con sus exigencias, sus deseos insaciables, no le deja en paz, no la deja contemplar en calma. Pero por el otro lado, —y ésta es la segunda razón de la necesidad de una purificación— este cuerpo es la oportunidad misma de la purificación— este cuerpo es la oportunidad misma de la purificación: se le ha asignado al alma como un puesto en el cual debe permanecer cuanto tiempo necesite (para esta purificación), sirviendo sus años para cumplir su ‘sentencia’, sufriendo ‘castigo’. Pero ¿qué es lo que ha cometido, por qué la castigan? Según el mito, el alma está expiando una viejísima culpa, una especie de ‘pecado original’ que cometieron nuestros antepasados, los titanes (unos dioses caídos, rebeldes, quienes atentaron contra el orden de Zeus): los titanes mataron y descuartizaron al hijo

\* (Pitágoras fue el primero en aplicar esta vez “kosmos” al universo).

de Zeus, Dionisio, cuando este era un niño y jugaba con sus juguetes. Aquí tenemos entonces el mito universal de la muerte y resurrección de un niño salvador — y Dionisio es, al lado de Apolón, el otro gran salvador de la religión griega.

Nuestro destino consiste en el hecho de que nos componemos de una parte divina, el alma, herencia dionisiaca; y otra “titánica”, perecedera, el cuerpo, que tiene esa tendencia funesta de “devorar” el alma, si este no se protege. El cuerpo es entonces nuestra herencia titánica, al mismo tiempo lugar de castigo (para el “pecado” originario de los titanes) — y lugar de posible purificación o expiación; esta prisión titánica, supervisada por los olímpicos, significa nuestra limitación temporal —la finitud—, la estadía en la multiplicidad (simbolizado en el mito por Dionisio dilacerado); una estadía temporera, oportunidad de expiación por contemplación, que cubre la etapa de las reencarnaciones necesarias para la gran liberación final, el retorno del alma individual, a la unidad cósmica, al alma universal (simbolizado en el mito por Dionisio resucitado, reunido consigo mismo). De esta verdadera alma cósmica, cada alma individual no es sino un trozo desgarrado, pero también un signo (otro significado de “Sema”),— signo tanto de nuestra culpa colectiva, como de su expiación. Resulta entonces que, dado todo ese trasfondo pitagórico, la definición de la filosofía como “theoría”, contemplación de la armonía macro-microcósmica, está íntimamente ligada al destino prenatal y postmortal del alma, a la muerte y la inmortalidad.

Ahora bien, — ¿cómo se determinaba que un alma se había purificado? De ciertas tumbas en el Sur de Italia —región pitagórica por excelencia— se han excavado pequeñas plaquitas de oro con inscripciones en las que el muerto declaraba su pureza o inocencia; y hay por el otro lado, en algunos sarcófagos tardíos, representaciones de la llamada “psicostasia”, la pesa de las almas. Debe haber existido, entonces, una tradición según la cual una especie de juicio tendrá lugar en el mundo de los muertos, el Hades; allí se determinaría en qué estado el alma se ha separado de su (último) cuerpo y cuál sería su destino próximo. (A propósito: de Pitágoras se afirmaba que había descendido al Hades en vida.) Todo este contexto nos remite a Egipto, al “Libro de los muertos”, donde también encontramos la escena en la “Sala de la doble Maat” (Justicia)

donde el alma del difunto es pesada ante un juez y un escriba (Toth; = Hermes); también hay pasajes en este “Papiro del salir del día” —éste es el título más exacto del “Libro de los muertos”— donde el alma confiesa todo aquello que *no* ha cometido (lista de vicios posibles), para así quedar “justificada”. Y naturalmente no falta una leyenda según la cual Pitágoras ha visitado Egipto; pero también se alegra que tuvo contacto con la India; y de hecho, la doctrina del metempsicosis remite más a India que a Egipto donde no se conoce el tipo de reencarnación que enseñaba Pitágoras: y a la India pertenece también la doctrina de la disolución del alma personal (*atman*) en el alma universal (*braham*). Finalmente, el ideal de la vida ascética (abstenciones de toda clase y técnicas del control de la respiración) remite al Yoga de la antigua India; parece, pero no hay seguridad en esta información, que los pitagóricos conocían una técnica para parar la respiración durante mucho tiempo, y que este ejercicio llevaba el nombre de “aprender a morir” o “práctica de la muerte”. [Ya que una de las prohibiciones pitagóricas era la de no verter sangre, se practicaba también un estricto vegetarianismo.]

Todas estas reglas de purificación, y en gran parte los mitos sobre el más allá, eran patrimonio de *un* grupo de pitagóricos, los llamados “acusmáticos”, mientras que los llamados “matemáticos”, es decir: los filósofos limitaban sus esfuerzos catárticos al estudio científico, asumiendo que la teoría y práctica de la simpatía cósmica (de la amistad entre todos los seres) purificaba en vida, especialmente el estudio de las medidas (místicas) del tiempo y del espacio tenía este efecto purificador; de ahí que la más antigua definición del contenido concreto de la filosofía identifica esta última con el “conocimiento de las medidas del *kairós*”, es decir; del tiempo justo y del lugar adecuado para todo.

Respecto de este último aspecto, vale la pena destacar que la filosofía, entendida como *kairosología*, fue considerada por Pitágoras mismo como un arte; él enseñaba que en cada acción no hay otro bien que su ser propicia, y que poder prever en cada caso lo conveniente, es decir el momento oportuno, el lugar adecuado, y la manera más mesurada, era el mejor talento para la práctica de la amistad entre los hombres. Aplicando esa teoría del tiempo justo también a las diferentes fases del

tiempo humano (las estaciones, las edades de la vida, los horas del día etc.), parece haber asumido que el uso del tiempo justo era muy polifacético, siendo convenientes ciertos actos en determinado momento del año y en otro no; y lo mismo respecto de las edades, porue *un* tipo de comportamiento es adecuado entre jóvenes, otro entre adultos, y otro entre jóvenes y adultos. De hecho, Pitágoras solía dirigirse, en torno al mismo tema —digamos la amistad— en diferentes discursos, con diferente duración y diferente retórica, a los niños, a los jóvenes, a los adultos y a los viejos. Desde luego, esa doctrina del reconocimiento del tiempo justo de cada acción, no la inventó él; se encuentra en los libros de sabiduría de todos los pueblos, y naturalmente se encontraba también entre los dichos de los famosos siete sabios de Grecia. [A propósito: La septimidad valía como la medida perfecta, y por eso, nos dice Aristóteles, los pitagóricos simplemente identificaron el *kairós* con el siete, porque creían que todos los procesos importantes en la naturaleza seguían el patrón de la septimidad; hubo hasta un libro entero sobre la *hebdómada* y su eficacia en la naturaleza y en la vida humana.] Todo eso formaba parte de un arte de la vida, de una prudencia en la acción, que se regía por los ritmos y ciclos cósmicos; conocer las simetrías del tiempo en lo grande, era el equivalente de conocerse a sí mismo, conocer sus propias medidas. No es de extrañarse que este principio se haya personificado en el dios Kairos; y este “hijo más joven de Zeus” (según Ion de Quios) no representaba solamente el momento oportuno o victorioso, sino también, por lo menos en ciertos círculos, el dios que pesaba las almas, el momento decisivo en el destino del alma, el juicio en la hora de la muerte; — y en este sentido la muerte ha sido llamada (por el neoplatónico Plotino) el “*kairós* de la vida”. A la sabiduría práctica del pitagórico pertenece también el reconocimiento, la aceptación serena de la muerte, cuando la hora ha llegado: no es lícito “irse” antes, — porque entonces uno se priva de la oportunidad de purificación, del plazo concedido — ni después, aferrándose a la vida más de la cuenta; “morir a tiempo” — esa consigna que a primera vista suena absurda — no es sino la consecuencia ‘lógica’ de una vida vivida de acuerdo con el principio de la *kairosología*.

Esta *kairos*ofía la encarna Sócrates, por lo menos el Sócrates en la hora de su muerte, tal como Platón —¡un pitagórico!— lo ha pintado en las tres obras que tienen que ver con la muerte del maestro, la “Apología”, el “Critón” y el “Fedón”. Sócrates va a rechazar todas las ofertas de fuga, porque él cree que este es, “por necesidad divina”, *su* momento: a la edad de setenta, él no se visualiza ya en otro lugar como exilado: Atenas es *su* lugar, el sitio justo de su actividad filosófica, y si ésta se le prohíbe, él prefiere morir. Si no se le quiere dar más oportunidad para ejercer su misión apolínea, —y ésta era una condición para absolverlo, eventualmente: la de dejar de filosofar— entonces ésta es para él una señal divina de poder dejar la “prisión” (del cuerpo), no huyendo de la prisión de Atenas; no abandonando el “puesto” en el que Apolón lo ha colocado (el puesto de filósofo más sabio) —abandonar el “puesto” (del cuerpo) para seguir filosofando, como alma liberada, con otras almas liberadas, allá en el Hades,— o donde sea (esa es su esperanza). Y por eso, ahora, en su último día, —¿qué otra ‘purificación’ le queda que esta última oportunidad de transmitir a los discípulos la contemplación por excelencia, la de la naturaleza inmortal del alma? En otras palabras: si hay *un* momento oportuno para analizar con ellos, los amigos, la posibilidad de la metempsicosis, entonces es ahora mismo, cuando ya se prepara el veneno que él beberá pronto: ahora él está lo más cerca posible del gran misterio, este es el momento favorable de dilucidarlo, ahora que ya está por defenderse ante otro tribunal, con una argumentación definitivamente purificadora. Ahora no es el tiempo para emociones —Sócrates tiene que amonestar a sus discípulos que no saben si llorar o alegrarse, emocionados como están por esta serenidad del maestro— ahora es el momento de la última concentración, del debate decisivo, de la contemplación más crítica.

Platón ha enmarcado la narración de dichas discusiones sobre la naturaleza y el destino del alma con una determinación del lugar y del tiempo que enseguida nos confirman el principio de la *kairos*ofía: no me refiero solamente a la *hora* de la muerte y el *lugar* de la prisión —dos instancias claras del *kairós* decisivo cuando se deja la “prisión” temporera y oportuna del cuerpo—, sino al marco del diálogo, pues éste no es

transmitido directamente como un reportaje “live”, sino —naturalmente— contado después de los hechos por uno de los que habían estado presentes —Fedón— a otro que no estuvo, Eúcraates el pitagórico (y sus amigos); ahora bien, toda la re-narración tiene lugar en un pueblo “pitagórico”, en Fliunte, —pues este fue también el lugar en el cual, según la leyenda, Pitágoras le dio a aquel gobernante la respuesta sobre el sentido de la palabra “filosofía”.

Mientras que esta coincidencia local podría interpretarse ya como poco casual, una segunda convergencia, esta vez temporal, es altamente significativa: nos enteramos por Fedón que la ejecución de Sócrates ha tenido que postponerse por un mes, ya que la ciudad de Atenas había mandado una embajada sagrada a Delos, lugar de nacimiento de Apolón, para conmemorar el evento mítico de la victoria de su legendario fundador, Teseo, sobre el minotauro en el laberinto de Minos en Creta; y la ley prohíbe que durante ese período sagrado se lleven a cabo ejecuciones, de manera que Sócrates beberá el veneno el día del retorno de esa delegación —(la cual, como recordamos, se llama “*theoría*”). Y no solamente coincidirían así dos tipos de “*theoría*”, el viaje purificador de la delegación ateniense— el viaje empezó el día de la sentencia de Sócrates y debe interpretarse como un intento de purificación por parte de la ciudad — y la contemplación purificadora de Sócrates; sino, además, se nos da a entender que Sócrates es el nuevo Teseo que superará el monstruo del miedo a la muerte, ese monstruo que temen los discípulos, como los niños temen al cuco: en el ‘laberinto’ de los argumentos, dicho monstruo se volverá aún más monstruoso en la forma del odio a los argumentos —la “*miso-logía*” cuyo rechazo forma el centro del diálogo—; y el mismo Sócrates-Teseo nos hablará de su propia (segunda) “navegación”, el viaje sagrado (*theoría*) de su nueva forma de contemplación (*theoría*) que no tiene ya la naturaleza (*physis*) como objeto, sino aquella “otra naturaleza”, la meta-física, que anunciaba Pitágoras en Fliunte. Un detalle a primera vista poco importante confirma la coincidencia triple en el *kairós* ‘divino’: Teseo estaba acompañado de siete muchachas y siete muchachos —cuya suerte era ser sacrificados al minotauro—; y Sócrates, en su navegación figurada, está acompañado por catorce discípulos cuyos nombres son

enumerados por Fedón: son nueve atenienses y cinco extranjeros: y esta asimetría tiene un precedente en el viaje de Teseo, ya que dos de las muchachas eran muchachos disfrazados.

Finalmente, hay otro detalle de connotación pitagórica que se menciona en la introducción (en la entrada al 'laberinto'): Sócrates cuenta que ha tenido un sueño en el cual una voz le pidió que compusiera música; y pensando él primero, que esto significaba que su ocupación, la filosofía, era "la música más excelsa", después atendía que la voz en realidad le pedía una especie más popular de música, un poema. Y así, afirma Sócrates, mientras que la ciudad que lo había condenado injustamente, se purificaba mediante aquella delegación apolínea a Delos, él compuso un himno al mismo dios, Apolón, que siempre lo había amonestado a filosofar, para así quedar purificado de la eventual arrogancia que su "oficio" a veces implicaba.

## II

Hemos sugerido que el *Fedón* es un laberinto en el cual el nuevo Teseo, Sócrates, se enfrenta, con ayuda de sus argumentos y pruebas en favor de la inmortalidad del alma, al monstruo de la muerte, especialmente a la "monstruosa" sospecha de que las pruebas eventualmente no prueban nada y de que, en consencuencia, la desconfianza en la eficacia de estas 'armas' filosóficas pueda llevar a un odio a la razón misma (la misología). No debemos concluir, sin embargo, que este laberinto de debates en pro y en contra (de la inmortalidad del alma) equivalga a un caos estructural: Platón, su autor genial, presenta este 'texto' como un 'tejido' bien simétrico, fiel al principio pitagórico de la armonía o de la estructura 'oportuna', es decir: 'adecuada a las exigencias decisivas de este momento crucial'. Se distinguen claramente seis partes principales, de las que tres están dominadas por la discusión y los razonamientos, mientras que las otras tres podrían llamarse míticas, ya sea porque están constituidas por un mito propiamente dicho, ya sea porque aluden a tradiciones míticas (pitagóricas) en las cuales Sócrates y sus interlocutores creen, — por más que algunos detalles de estas creencias los dejen perplejos. Si a

estas seis partes entre sí bien enlazadas agregamos, como séptima parte, subdividida en dos, el principio y el final de la obra —las circunstancias de la postposición y de la ejecución de la sentencia—, obtenemos el número de la perfección, la septimidad kairosófica ya mencionada; más aún, si contamos las argumentaciones solas, también llegamos a siete (tres pruebas en la primera parte del diálogo, dos objeciones y dos refutaciones en la segunda). Un análisis de cada uno de los argumentos probablemente llevaría al mismo resultado, pero no podemos extendernos aquí sobre estos detalles. Lo que sí hay que subrayar es que la secuencia de las pruebas y contrapruebas obedece a una lógica de creciente profundización y depuración: lo que hay de cuestionable en las primeras, es gradualmente eliminado, hasta llegar a la prueba final que implica ya un conocimiento de la teoría clásicamente platónica de las "ideas" o formas puras; no podemos seguir este arduo progreso argumentativo en todos sus pasos: nos limitaremos a discutir una de las siete pruebas, usándola como muestra representativa de un encadenamiento bien construido de razones, a saber la segunda; la escogemos porque implica en forma especial la teoría de la reencarnación a la que ya hemos aludido antes, y porque no presupone, como la tercera y cuarta prueba, el conocimiento completo de la mencionada teoría de las formas puras que es imposible exponer en algunos minutos, debido a su alto grado de abstracción y la inmensa literatura secundaria (erudita) sobre ella. Ahora bien, antes de dirigir nuestra atención a dicha prueba seleccionada como ejemplo mito-lógico, debemos naturalmente fijarnos en la discusión inicial sobre la relación entre el suicidio y la filosofía, una discusión que evoca todo el trasfondo pitagórico al cual después remitirá la prueba escogida. Hay una circunstancia bastante rara en el *Fedón*: se dice expresamente que Platón, el discípulo por excelencia, no estaba presente durante este último día en la vida de su maestro. Se alega, es decir: Platón, el autor *de* la obra, alega *en* ella, que estaba enfermo. ¿Podemos creerle esto? ¿Acaso no podría haber ido a pesar de todo? Muchos críticos se ven tentados a creer que esta marcada ausencia del discípulo-estrella significa que Platón no estaba de acuerdo con el 'suicidio involuntario' de Sócrates; [hasta se sospecha que con intención hace a Sócrates presentar unas

pruebas medio flojas, para subrayar su protesta]. Y de hecho, de lo primero que se quejan los dos interlocutores más combativos, los pitagóricos Simias y Cebes —ellos tratarán después de formularle objeciones a Sócrates— es que no se explican cómo este piensa abandonarlos tan indiferentemente. Cuando Sócrates hasta sugiere que un poeta amigo le siga, cuando pueda, a la muerte, implicando que todos los que filosofan en serio, no desean otra cosa que morir, pero no en el sentido literal de ejercer violencia sobre sí mismo, se le pide que aclare esta contradicción de “morir sí, pero suicidarse no”. Sócrates, asombrado, contesta que ellos, como pitagóricos, deberían saber que el suicidio está prohibido y que su propio maestro, Filolao, hizo una exposición al respecto; al ellos recordar vagamente que de hecho este Filolao hablaba sobre este tema, Sócrates expresa que en este asunto, aunque pueda haber personas para las cuales sería mejor estar muertas, la prohibición es, no obstante, absoluta: el suicidio es una impiedad, y esta regla no admite excepciones. Para fortalecer su argumento, Sócrates remite a la tradición mística que dice que los hombres estamos en una especie de presidio, y que no debe uno liberarse a sí mismo, hasta que la divinidad, nuestro amo bueno, no envíe “un motivo imperioso”. Pero, objeta Cebes, entonces la recomendación de estar dispuesto a morir es todavía más absurda. Especialmente en este caso casi es indigna la facilidad con la cual Sócrates está por abandonar no sólo a sus discípulos, sino también a sus buenos amos, los dioses (quienes incluso le han ofrecido una posibilidad de escapar del destino que ahora abraza). Sócrates contesta que él cree que la divinidad le está mandando hace tiempo señales de que su tiempo está cumplido; pero, agrega, él reconoce ahora la necesidad de justificar esto ante ellos, sus discípulos, como jueces: defenderá su convicción de que después de la muerte no solamente hay algún destino reservado a los muertos, sino que, de hecho, él, en su caso, se va a encontrar con hombres y mejores y con sus amos, los dioses. A lo que los discípulos le reiteran su deseo que comparta con ellos la razón de esta convicción, en otras palabras: que les ayude a creer que el alma, después de su separación del cuerpo, sigue existiendo y ejerciendo sus facultades; Sócrates promete presentarles las pruebas a que, a raíz de tales dudas, le piden.

Pero antes de proceder a dichos argumentos, Sócrates quiere dilucidar su tesis de que ‘filosofar es aprender a morir’ o, como afirma literalmente: “que cuantos se dedican por ventura a la filosofía en el recto sentido de la palabra, no practican otra cosa que el morir y el estar muertos”. ¿En qué sentido, entonces, los filósofos de verdad están moribundos? En el sentido de que, deseando conocer la verdad, tienen que concentrarse en el cultivo de aquellas facultades que les ayudan en esta búsqueda, y tienen que menospreciar todas las inclinaciones que parecen obstaculizarla. La experiencia les muestra que la meditación (theoría) presupone que no le ceda al cuerpo y a sus deseos solamente el mínimo para poder sobrevivir, pero que uno no se deje distraer por lo que él continuamente solicita, interrumpiendo la reflexión, molestando con sus necesidades y estorbando la paz interna. En otras palabras, ‘aprender a morir en vida’ significa tratar de separar, lo más posible, el cuerpo del alma, mortificarlo, reducir sus cuidados al mínimo indispensable. Esta difícil separación, que durante la vida (del cuerpo) nunca es posible en forma completa, se nos concede por fin con la muerte, que no es sino esto: separación definitiva de alma y cuerpo. Entonces, por fin, el alma del filósofo está sola, liberada, y ahora sí puede contar con la posibilidad de conocer la verdad que antes buscaba (y eventualmente encontraba en parte). Si el alma, afirma Sócrates, refiriéndose otra vez a las antiguas tradiciones míticas, está en estado de purificación, cuando —a tiempo— se separa del cuerpo, no habrá impedimento para conocer la verdad. Por eso es que el filósofo purificado no tiene que temer la muerte; al contrario, le dará la bienvenida, pues con ella se cumple lo que siempre ha deseado y lo que no ha debido cumplir antes del tiempo previsto por el favor divino. Así se disuelve la aparente contradicción entre la prohibición del suicidio y la definición de la filosofía como práctica del morir; y así se justifica también la irritante serenidad de Sócrates.

Hasta aquí Sócrates ha fundamentado su esperanza (en la perduración del alma) en motivos de fe, en la creencia en revelaciones divinas sobre nuestro (supuesto) destino postmortal; y hay que decir que esta confianza en los mitos, Sócrates la usará durante la búsqueda laberíntica de razones firmes que confirman esta fe, como un hilo conductor que lo llevará fuera



del 'laberinto', hacia el gran mito final (es como si éste fuera el equivalente del 'hilo de Ariadna' que salva a Teseo). Pero ahora Cebes expresa otra vez su duda sobre la naturaleza del alma: ¿no se disipará, como el aliento o el humo, cuando se separe del cuerpo? Con esta pregunta no solamente se alude al significado literal de la palabra "psyché" (soplo), sino que ya se anticipa una duda más radical que se formulará más tarde: ¿qué pasaría, si el alma *no* fuera algo separado o separable del cuerpo, sino solamente su armonía, una cierta proporción matemática de sus tendencias (concepto pitagórico)? ¿No debe el alma morir hasta antes del cuerpo, como una melodía desaparece cuando el instrumento que la produjo se rompe pero se conserva aun? Lo que está en juego, entonces, es, además de la eventual sobrevivencia del alma, su naturaleza o esencia.

Por el momento, sin embargo, Sócrates presenta primero un argumento muy general que se refiere a todo lo vivo en relación con lo muerto (no solamente al alma humana): Todas las cosas que tienen un contrario, en él precisamente tienen su origen: lo más grande procede de lo que antes era más pequeño, lo más fuerte de lo que era débil, y al revés. Entre cada par de opuestos hay, por consiguiente, *dos* procesos que van de cada uno de ellos a su contrario, como por ejemplo la disminución y el aumento en el caso de lo mayor y menor. En consecuencia, si *de* lo vivo se produce lo muerto, como de lo despierto se pasa a lo dormido, y si este proceso se llama "morir" (o caer dormido), debe haber también un proceso inverso, en el cual *de* lo muerto se produce lo vivo (como de lo dormido, lo despierto), y este proceso será el "revivir". Así que las almas de los muertos deben existir en alguna parte de donde vuelven a la vida; y el movimiento de este proceso entre los opuestos debe ser circular, ya que en otro caso, — si se diera en línea recta, ya todo se habría acabado (como parecidamente todos los antes despiertos estarían ya hace tiempo en estado de sueño infinito). Se ve que esta primera prueba es muy esquemática y sólo asegura que de lo muerto debe producirse de nuevo lo vivo, si vale la regla de un proceso recíproco entre contrarios. Es como si la cantidad de materia fuese limitada y de esa cantidad se produjera en ida y vuelta lo vivo y lo muerto, pero este argumento no contesta la segunda parte de la

duda de Cebes, a saber si las almas siguen siendo activas, pensando y, como espera Sócrates, hasta pensando mejor que durante la vida (del cuerpo). Es a este aspecto de actividad pensante que se dirige ahora la segunda prueba; en ella se va a hacer referencia a una teoría expuesta por Platón en otro diálogo (anterior al *Fedón*), a saber la llamada *teoría de la reminiscencia (anamnesis)* de la cual en esta ocasión se acuerda Cebes, recordándose a Sócrates (Es decir: se trata de una *teoría del recuerdo* que ahora, oportunamente, se recuerda—; una ingeniosa anticipación del contenido de la teoría en la forma de presentarla). Recordemos también nosotros, oportunamente, que Pitágoras supuestamente recordaba su existencia anterior, y que lo que tenemos aquí es el recuerdo oportuno de un principio del recuerdo en el cual de lejos se recuerda aquel recuerdo de Pitágoras.— La demostración apunta hacia la tesis de que todo conocer en esta vida equivale a un re-conocer de aquello que antes de ella ya conocimos, pero olvidamos, y ahora, oportunamente, recordamos —con lo cual quedaría probado que el alma humana debe haber existido antes de inmigrar en este cuerpo; y de que esta existencia *prenatal* debemos luego inferir también —con ayuda de la primera prueba— su existencia y actividad cognoscente *postmortal* (al respecto, el incansable Cebes preguntará más tarde si no existe la posibilidad de que el alma se agote o canse en tantas estadías en cuerpos, después de tantos recuerdos y olvidos sucesivos). Pero veamos ahora la argumentación en sus pasos detallados, los cuales descontándose la introducción y la conclusión, son siete, como era de esperarse (si recordamos bien...):

- A 1 Se recuerda una demostración pasada de una teoría pitagórica de la reminiscencia en la que, con un ejemplo de teoría matemática, se comprobó —con ayuda de un esclavo no formado en matemáticas— que todo conocimiento (o aprendizaje) es solamente el re-conocimiento (o recuerdo) de un saber prenatal. ((La demostración se dio en el *Menón*))
- 2 Se decide partir ahora inductivamente de la experiencia del recuerdo corriente (cuyo mecanismo conocemos), para después analizar el tipo de reminis-

cencia no-corriente (pre-natal) que se asemeja a aquel (lo 'recuerda').

- B 1 Se muestra primero cómo la percepción actual de algo aquí presente permite una asociación con algo ausente (tres ejemplos: un vestido presente nos recuerda la persona ausente; una persona presente nos recuerda otra ausente; la imagen de una persona ausente nos recuerda la persona misma como si estuviera presente)
- 2 Se constata luego, al comparar lo actualmente percibido con lo concomitantemente recordado, que existen, a la vez, una semejanza y desemejanza entre lo comparado; lo que obliga a concluir que debe haber habido un conocimiento previo del original (que ahora es comparado con su imagen).
- 3 Luego uno se da cuenta de que, además de la mayor o menor semejanza entre cosas (más o menos) iguales, existe una desemejanza todavía mayor entre las cosas relativamente iguales (entre sí) por un lado y la igualdad ideal por el otro (ejemplo de dos palitos "iguales", pero jamás idénticos).
- 4 Se reconoce que mientras que unas cosas (o cualidades) entre sí bastante iguales en *un* aspecto son a la vez desiguales entre sí en *otro* aspecto, — la igualdad ideal no es nunca desigual a sí misma (es decir; no cambia; no admite el paso a su contrario).
- 5 Se nota que, a pesar de esta diferencia entre la igualdad ideal y sus imitaciones (recuerdos) reales, debe haber, no obstante, una cierta semejanza entre el modelo y sus copias; esta semejanza permite a las cosas imitar (participar de) la muestra ideal correspondiente, y al hombre formarse un concepto (recuerdo) difuso de ella (la muestra).
- 6 Ya que la igualdad ideal no se da nunca aquí en su forma pura —sólo es recordada vagamente con motivo de la percepción oportuna de algo comparativamente igual— se debe concluir que el conocimiento puro de la igualdad en sí ha ocurrido antes de toda percepción posible; y que este figura entonces, en forma de

conceptos que lo recuerdan, como condición de la posibilidad de la percepción, conceptualización y comparación (de cosas "iguales" aquí).

- 7 Se debe inferir también que la visión prenatal de la verdad (= de los modelos ideales de lo que aquí es imitación material) es olvidada al nacer (al reencarnarse el alma en un cuerpo nuevo), y que es re-despertada por la técnica socrática que lleva de la ignorancia (= olvido) al saber (= recordar).
- C 1 Se concluye que necesariamente el alma es ingénita (preexistente al cuerpo, y de ahí, post-existente a él) y que ya conoce la verdad que supuestamente busca; al recordarla, la meditación (concentración purificadora) lleva al alma a reconocer su propia naturaleza ideal, su parentesco con lo incambiable: aprendiendo a morir (= filosofando), re-produce su propia eternidad.
- 2 Probada la inmortalidad del alma, se comprueba también la verdad de la reminiscencia metafísica como fundamento de toda búsqueda filosófica.

Hasta aquí la prueba. Ella parece confirmar lo que sentimos a veces cuando descubrimos algo o nos encontramos con alguien por primera vez, a saber que en el fondo ya lo sabíamos o conocíamos, a pesar de presentarse como nuevo. Esta prueba es aceptada, por lo menos racionalmente, por los dos pitagóricos, probablemente también porque les 'recuerda' las enseñanzas de sus maestros al respecto; y ellos aceptan esa prueba a pesar de que contiene una peligrosa circularidad (se alega que para conocer hay que recordar, pero se parte de la premisa opuesta de que para poder recordar algo, hay que primero conocer/percibir algo que moviliza la memoria); la aceptan, además, sin poner en duda los supuestos con los cuales se lleva a cabo, por ejemplo: la existencia de algo como "la igualdad ideal", es decir: la existencia de ella, no solamente en nuestra memoria o mente (como recuerdo o concepto nuestro), sino también fuera de nosotros, en algún 'mundo' ideal al cual el alma supuestamente se enfrenta después de la muerte o antes del nacimiento (del cuerpo): la existencia de tal "mundo" metafísico se da aquí por sentado. Tampoco nuestros dos pitagóricos se dan cuenta de que el

concepto del alma que esta prueba presupone, no puede concordar con el concepto que ellos mismos tienen de ella (el alma como armonía del cuerpo); al contrario, cuando más tarde ellos avanzan esta concepción suya, basta que Sócrates diga que ella es incompatible con la prueba del anámnisis (que ellos han aceptado como válida), para que ellos empiecen a dudar de su propia concepción. Pero no podemos ahora poner el dedo en las posibles fallas de esta prueba. (que en parte serán remediadas por Sócrates más adelante). Baste con haberla presentado como un ejemplo del procedimiento argumentativo de Sócrates en ese laberinto de demostraciones y contra-demostraciones.

Para Sócrates personalmente, ni esta ni otras demostraciones, ni tampoco su eventual refutación, otorgan alguna fuerza adicional (ni se la quitan) a su convicción ya expresada de que él 'sabe' o espera que dentro de poco él va a reunirse con otras almas purificadas, para seguir discutiendo "más allá". Lo que sí le importa por el momento es que sus discípulos pierdan ese miedo ante la posible extinción (aún del alma) que tanto los obsesiona; lo importante es que ellos no pierdan la fe en la fuerza convencidora de los argumentos racionales y terminen abandonando la causa del Logos (de la razón). Por ello también, él decide concluir su propia purificación con la narración de un mito escatológico que pinta, de manera verosímil, un cuadro de lo que nos espera después del gran tránsito. Si a este mito del *Fedón* agregamos lo que otros mitos complementarios (del *Fedro* y del último libro de la *República*) evocan sobre nuestro destino postmortal y prenatal, tendremos una bella visión del más allá platónico.

### III

Quizás surja la pregunta de por qué Platón, como filósofo (y Sócrates, su portavoz, como defensor de la necesidad del Logos) recurre(n) a los mitos, sea basándose en los ya existentes, sea inventando unos nuevos; la respuesta suele ser que los mitos logran expresar indirectamente, en forma de narraciones, lo que directamente, es decir: racionalmente, es difícil de captar o inefable. Pero hay una razón adicional: mientras que la razón se dirige a lo eterno e incambiable, el mito es la

forma adecuada para hablar del destino del alma, de su dinámica o "movimiento": siendo el principio de la vitalidad misma, el alma tiene una naturaleza que está, parece, siempre en proceso —por ejemplo inmigrando y emigrando respecto de los cuerpos que visita 'festivamente'—, y el mito presenta esa esencia unitaria del alma en forma de una multiplicidad de fases (de pre- y postexistencias), como si su eternidad se desplegara en el tiempo (que es la "imagen de la eternidad", pero una "imagen eterna"). En fin, el mito cuenta un hecho intemporal en forma de una historia temporal, 'inventa' la leyenda de la caída (culpa), purificación y salvación del alma para dramatizar la situación 'eterna' del alma, a saber: su estar expuesta a la influencia de algo ajeno a ella y su querer mantener su esencia propia frente a esa amenaza. En sí, el alma "es" la presencia de las realidades ideales (formas puras); en los mitos sobre su llamado destino, esta presencia se transforma en un desarrollo, en otras palabras: la esencia invisible se hace imagen visible, representación de lo eternamente presente, temporalización del kairós divino. Los mitos nos dan en forma de un cuento (de hadas), es decir: en forma fácilmente comprensible, lo que en sí es difícil de comprender, la verdad casi indecible en forma de una verosimilitud narrable.

En este sentido dice Sócrates, tras haber contado el mito final del *Fedón*; "Sin embargo, que tal es, o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse a sí mismo; razón por la cual me estoy extendiendo yo en el mito hace rato." Y en el *Fedro*, antes de empezar a contar el mito, Sócrates, habiendo probado la inmortalidad del alma —con una prueba distinta de las del *Fedón*— alega que describir la esencia del alma "exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente...; en cambio, es decir a lo que se parece, implica una exposición al alcance de cualquier hombre..."; finalmente, al final del mito narrado en el décimo libro de la *Politeia*, Sócrates expresa su confianza de que este tipo de narración puede salvarnos, es decir: hacernos

cruzar “el río del olvido” [— *Lethe* — que nos separa de la verdad — *Aletheia*.] En conclusión, lo que vamos a oír en adelante, es asunto de fe.

Sócrates da primero una especie de pre-resumen de las etapas del destino postmortal del alma, para luego entrar en los detalles: “Y he aquí lo que se cuenta: a cada cual, una vez muerto, le intenta llevar su propio genio, el mismo que le había tocado en vida, a cierto lugar, donde los que allí han sido reunidos, han de someterse a juicio, para emprender después la marcha al Hades en compañía del guía a quien está encomendado el conducir allá a los que llegan de aquí. Y tras de haber obtenido allí lo que debían obtener, y cuando han permanecido en el Hades el tiempo debido, de nuevo otro guía les conduce aquí, una vez transcurridos muchos y largos espacios de tiempo.” Tenemos entonces cinco etapas: descenso al sitio del juicio, el juicio mismo, marcha al Hades, estadía en él por un tiempo “debido”, y re-ascenso a la tierra. Algunos detalles de la segunda y quinta etapa se dan en el mito de la *República* (el juicio y, ante todo, la selección del tipo de vida que llevaremos después de la quinta etapa); el *Fedón* presenta la geografía mítica del Hades, correspondiendo a la tercera y cuarta etapa; el *Fedro* cuenta de un evento que probablemente tiene lugar entre la cuarta y quinta etapa. Presentaremos los detalles en el orden crono-mítico, teniendo en mente que, si sumamos a las cinco etapas mencionadas las estadías del alma en la tierra —antes y después de su destino “más allá”—, obtenemos, otra vez, el número (kairomórfico) de la perfección, el siete.

(1) El descenso (*katábasis*)

El hecho de que en esta primera etapa se necesite un guía (o “genio”, *daímon*) indica que existe la posibilidad de perderse y que no hay un solo camino sino varios, con muchas bifurcaciones. En el *Fedón*, Sócrates menciona que solamente las almas sensatas siguen enseguida a su genio y llegan rápidamente, porque conocen su situación; las almas que han mostrado mucho apego al cuerpo, no quieren irse enseguida y dan vueltas alrededor de la tumba: su genio tiene que llevárselas a la fuerza, y por sus resistencia y falta de orientación andan errantes por mucho tiempo y, además, son rehuidas por

las otras almas. En la *República* se cuenta —se trata ahí de un relato de una persona que sufrió durante algunos días (doce) una muerte aparente y recordó después lo que había sucedido entretanto— que después de una larga caminata, las almas llegaban a un sitio llamado “pradera del juicio”.

(2) El juicio (*diákrisis*)

En este sitio están sentados los jueces, en medio de dos aberturas en la tierra, por un lado, y dos aberturas en el cielo, frente a aquellas. (Los jueces son las almas “desnudas” de unos ex-jueces de tiempos pasados). Cuando han sido sentenciadas, las almas justas van hacia la abertura derecha del cielo, las otras hacia la abertura izquierda de la tierra. En correspondencia simétrica, después de “mil” años, vuelven a presentarse en la pradera, saliendo de las otras dos aberturas de cielo y tierra, las unas contando a las otras qué les ha pasado entretanto; las almas que regresan del interior de la tierra, están cubiertas de fango y polvo, las otras son diáfanas. Castigo y recompensa duran diez veces más que una vida humana completa (de cien años). A los más grandes criminales la abertura de la tierra les niega la salida, y ellos son tirados al abismo central (Tártaro) de donde no vuelven; correspondientemente, los más puros, parece, viven con los dioses en las “islas bienaventuradas” o en “la verdadera tierra”.

(3) *Estadía en el Hades* (“purgatorio”) (*kátharsis*)

Según el *Fedón*, nuestra tierra no es la verdadera tierra, ni la única; en realidad vivimos aquí en una caverna de la inmensa ‘verdadera tierra’ y tomamos falsamente el aire encima por el cielo (eter) que en realidad se encuentra por encima de la verdadera superficie de la verdadera tierra. Ahora bien, nuestros mares y ríos están subterráneamente conectados con las aguas de otras cavernas, y todo el interior de la verdadera tierra está lleno de un sistema de enormes ríos subterráneos que salen del Tártaro y vuelven a desembocar en ese abismo que penetra de arriba hacia abajo toda la masa telúrica; las aguas en él y en los ríos —hay también ríos de fuego— suben y bajan continuamente en un movimiento de

vaivén. Uno de estos ríos se llama Aqueronte y en él se embarga la mayoría de las almas, y llegan a una laguna, llamada Aquerusia, donde permanecen el tiempo debido hasta que sean enviadas de vuelta a la tierra para animar nuevos cuerpos; se trata de almas mejorables de personas más o menos buenas. Los que han cometido ciertas violaciones más serias pasan su tiempo en un río de fuego, para purificarse (después de un año en el Tártaro mismo); su purificación se acaba cuando, arrojadas hacia la laguna Aquerusia, logran el perdón de las almas de aquellos a los que han hecho daño. Las almas incurables (en su mayoría de políticos criminales) se quedan, como ya se ha dicho, en el Tártaro; y las totalmente purificadas y justificadas suben a la verdadera superficie de la verdadera tierra y no vuelven a reencarnarse a nuestra tierra-caverna. Parece que entre ellos, los filósofos hasta logran vivir en ciertos astros, es decir: con los dioses.

(4) *La vuelta a la tierra (Láquesis)*

Antes de su próxima reencarnación, las almas son llevadas, después de una estadía de siete días en la pradera del juicio, hacia el "Huso de la necesidad" (Ananke; eje cósmico) cuyo fuste (o varilla) está rodeado de siete lazos concéntricos (las esferas planetarias); todo este huso está a su vez rodeado de luz (octavo círculo, o firmamento). En torno a este huso están sentadas las Parcas, divinidades del destino que mantienen el huso en movimiento: Láquesis, Cloto y Atropos quienes cantan, respectivamente, pasado, presente y futuro. Las almas se sientan en orden delante de la primera; entonces un hierofante (mensajero/profeta) recoge de las rodillas de Láquesis unas suertes (papelitos con números) y las vidas futuras y anuncia a las almas que ahora deben escoger su genio (daimon), su lote de vida. Lanzando las suertes al azar entre las almas, pide que cada una recoja la que ha caído delante de ella; luego despliega en el suelo los tipos de vida entre los cuales selecciona cada alma el que quiere, cuando le toca (por el número) elegir. Se entiende que cada tipo de vida consiste de una mezcla de factores (como pobreza,

riqueza, salud, enfermedad etc.) que uno conoce de la vida anterior; y si ha aprendido de sus experiencias pasadas, seleccionará una vida mejor; si no, otra peor. [También pueden escogerse cambios, como de animal a hombre o al revés; a su vez, esta auto-predestinación predetermina la próxima estadía en el hades, indirectamente.] Se trata entonces de un sorteo en el cual factores de libre elección se mezclan con factores del azar; mucho depende, en este último aspecto del número que me ha tocado, es decir el turno que hago en la selección; el sistema preve, sin embargo, que aún al último le quedan lotes para escoger; y el peligro es precisamente ser uno de los primeros, por la atracción de los destinos dañinos (riqueza; gobernación, etc.). De todos modos, después de la selección de suertes, las almas reciben de Láquesis el genio que les va a servir de guardián, mientras las otras dos Parcas confirman y ratifican la elección hecha. Luego, pasando por el 'trono de la Necesidad', atraviesan un desierto caluroso y llegan a la "llanura del olvido" para pernoctar a orillas del río allí (se llama también "Despreocupación"); sedientas, muchas almas no logran refrenarse, beben del río y olvidan todo: costará mucho esfuerzo volver a recordar, después de la reencarnación la que ocurre repentinamente entre truenos y temblores: como estrellas, las almas saltan, dispersándose, hacia los lugares de su próxima "prisión".

(5) *El viaje hacia el lugar supraceleste (Anábasis)*

Mientras que el *Fedón* nos situaba en la dimensión telúrica, y la *República* en la cósmica, el *Fedro* nos abre una perspectiva metacósmica. En este diálogo, el alma es comparada, en un símil que se origina en la India, con una carroza tirada por dos caballos (uno blanco y bueno, otro negro y rebelde, = los instintos que tiran hacia arriba o hacia abajo) y conducida por un cochero hábil (la razón); todo el conjunto es imaginado alado, las alas simbolizando la capacidad para trascender desde lo físico hacia lo metafísico, el amor de lo eterno. Ahora bien, cada diez mil años, un alma no encarnada en un cuerpo tiene la oportunidad de participar en un viaje

festivo —*theoría*— que realizan los dioses-astros hacia la “llanura de la verdad” o el “lugar supraceleste”, más allá del borde del universo (que el mito anterior visualizaba como un huso); durante una rotación entera del cosmo, las almas divinas y humanas tratan de aprovechar este *kairós* único, pues la visión de lo que hay allá, “fuera del mundo”, sirve de alimento para las alas del alma (hasta la próxima “visita”). Ya que las almas divinas son más perfectas —sus dos caballos blancos— les es más fácil sostenerse en el borde del mundo durante la rotación del mismo; las almas humanas, más débiles, luchan por mantenerse en equilibrio, pero ya que un caballo tira hacia abajo, hay tumulto, mutua obstaculización de la vista, competencia y caídas. El resultado es que antes de cumplirse la rotación entera (diez mil años), pierden la fuerza de las alas, o estas mismas, caen hacia la tierra y se reencarnan, tratando de recobrar fuerzas para el próximo intento de alimentación purificadora. De los filósofos se dice aquí que si logran elegir tres veces el mismo destino, pueden, después de tres mil años, considerarse libres, es decir: no serán encarcelados ya en un cuerpo. Las almas que obtuvieron una visión parcial del lugar supraceleste quedan libres por un período, pero tendrán que intentar otra vez; tres visiones logradas libertan para siempre: tales almas se quedan en el séquito de los dioses-astros. Pero, se preguntará: ¿qué es lo que se ve, eventualmente, en ese “lugar”? Las realidades ideales, las formas puras, cuya contemplación nutre (purifica) las almas, las inmortaliza. Entre estas formas puras la que más brilla es la idea de la belleza, y haberla contemplado significa poder recordarla cuando uno, otra vez en un cuerpo, se enamora de otro cuerpo, de otra alma, en fin, de lo bello de este mundo: y este enamorarse no es otra cosa que aquel deseo de saber, de ver claro, de contemplar lo armonioso, que se llama ‘filosofía’.

El “lugar supraceleste” no es en realidad ningún lugar, ningún sitio localizable; lo mismo que la “llanura de la verdad” y su anverso, la “llanura del olvido”, no son en realidad regiones localizables en el mundo. El hades con sus ríos y

abismos podría entenderse como una metáfora del subconsciente —de hecho, la palabra “Hades” se traduce también como “lo invisible”, lo sin aspecto—, y el llamado ‘mundo inteligible’, lo supraconsciente, el anverso (igualmente invisible) del infra-mundo, no es literalmente un ‘mundo’, ni siquiera “otro mundo”, sino la metáfora para lo que trasciende la capacidad de razonar, — porque es la condición de la posibilidad de razonar. De ahí que la contemplación “amorosa”, erótica, de la cual habla el *Fedro*, es una visión extática, un momento intemporal de iluminación divina, el instante inefable de la invasión de “la locura divina”, el *kairós* de la epifanía ‘estética’. El viaje hacia la verdad (la que coincide, en su claridad brillante, con la belleza), ese vuelo que deja atrás los espacios y tiempos, ocurre en un momento extra —o supra— temporal que equivale a una especie de “muerte” porque en tal ‘instante’ uno olvida que tiene un cuerpo, uno es elevado sobre sí mismo, transportado fuera de la vida. El mito, en fin, nos inspira hacia la eventual vivencia de tal *kairós* repentino — “eventual”, porque no es planificable, es un asunto de “favor divino”, de “gracia”, de “azar místico”; y el mito que nos inspira, también nos entusiasma, nos hace aspirar a lo casi imposible; y nos permite respirar libremente en un mundo lleno de sufrimiento: nos consuela y nos asusta (como lo fascinante que causa susto). Estos momentos-cumbres de inspiración, aspiración y respiración, estremecimientos del espíritu, nos ayudan a soportar la vida, la aclara y, eventualmente, la transfiguran, arrojando una luz esclarecedora hacia atrás y hacia adelante, condensando la existencia en un puntorayo, — estos momentos de la experiencia *kairo-sófica* por excelencia justifican el destino. Si filosofar es, según el pitagórico Filolao, conocer las medidas del *kairós*, y según el pitagórico Platón, aprender a morir, entonces debemos unir estas dos definiciones y entender que filosofar significa vivir y morir según el criterio del *kairós*; en este sentido la llamada inmortalidad del alma no es sino la metáfora mítico-poética para la eventual vivencia de la irrupción de lo eterno en el tiempo, en el instante supratemporal; aprender a morir se entendería, según esta interpretación kairo-sófica, como la inmortalización-en-vida, muerte y resurrección de la razón en el momento mítico, transmutación depuradora; hallazgo de lo

que en otro tiempo se llamaba “la piedra filosofal”, símbolo de la transparencia diáfana de lo que se descubre en el instante que no revela “todo a la vez ahora”.

Con esta interpretación muy personal y quizás demasiado arriesgada, de la mitología platónica, hemos acercado la concepción socrática de la filosofía a la concepción hindú de la liberación o iluminación instantánea en vida (no después de la muerte del cuerpo), la llamada “*Ekaksana-abhi-sambodhi*” (= bienaventuranza inmediata en un instante), — y este tipo de acercamiento no sea quizás lícito; existen, sin embargo, indicios de que no sea totalmente erróneo. Si nos preguntamos: ¿qué es lo que pasa realmente cuando Sócrates, después de haberse bañado (alusión al aspecto físico de la purificación), bebe el veneno y expira?, la respuesta depende naturalmente de qué es el alma: ¿qué “sale” del cuerpo con el último hálito de la respiración? La respuesta suena banal: la vida; o mejor dicho: el principio universal de lo vivo, la vitalidad; pues esa fue la última definición que Sócrates dio del alma — a saber: que era lo vivo por excelencia que no admite el principio contrario. Se ha alegado que esta identificación del alma con la vida (y de esta con la respiración), parece sugerir que lo que ocurre en la muerte es la disolución de la individualidad X (llamada Sócrates), el retorno de la fuerza vital que habitaba en ese cuerpo X, a la fuerza vital cósmica, o como se enseñaba en la India, la disolución del *atman* individual en el *brahman* universal. Esto significaría que no se trata de una inmortalidad individual de ese individuo llamado Sócrates —que precisamente cesa de ser—, sino una inmortalidad ‘colectiva’ o universal que presupone precisamente la extinción de lo que más se quiere conservar, a saber: de este yo particular. Si ésta es la interpretación correcta, el aprender a morir socrático-pitagórico —que es sinónimo de un aprender a amar (lo bello y armonioso)— sería la práctica de un tipo de meditación cuya meta es la disolución-en-vida (es decir: necesariamente temporera) del yo en un Sí-mismo más abarcador.—

El hecho es que Sócrates es ‘inmortal’ por la escritura de Platón: el discípulo inmortalizó al maestro en la letra muerta de sus obras, animadas por el espíritu socrático (moribundo):

en este sentido, el riesgo (de su morir) ha sido bello (como él mismo previó), porque Platón nos ha conservado ese bello morir en un escrito igualmente bello.

Hablar del alma sigue siendo un riesgo; espero que haya sido bello, o por lo menos: no desagradable.

Es hora de terminar, por el momento...

Conferencia pública, dictada el 21 de abril de 1989 ante la Logia Rosacruz de P.R.