



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Muerte y Filosofía. Una lectura del *Fedón*

Death and Philosophy. A reading of *Phaedo*

Autor/es

Jesús Garza Pérez

Director/es

Aida Míguez Barciela

Facultad de Filosofía y Letras / Universidad de Zaragoza / Grado en Filosofía
2021

Índice:

1. Introducción y objetivos. Página 3.
2. Método hermenéutico:
 - 2.1. Relevancia de la forma en el *Fedón*. Página 4.
 - 2.2. Ausencia de la voz del autor. Página 6.
 - 2.3. Momentos clave del *Fedón*. Página 7.
3. *Fedón*:
 - 3.1. Marco dramático y contextualización del *Fedón*. Página 8.
 - 3.2. Inicio y planteamiento del *Fedón*, Cebes como primer interlocutor. (57a-69e). Página 10.
 - 3.3. Cebes contra Sócrates. Exposiciones de los 3 argumentos: cíclico, reminiscencia y afinidad. (69e-85e). Página 15.
 - 3.4. Objeción de Simias y Cebes. Respuesta de Sócrates a Simias. (85e-95a). Página 19.
 - 3.5. Respuesta a Cebes. Inmortalidad e indestructibilidad de la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. (95a-115b). Página 21.
 - 3.6. Sócrates toma la cicuta. Fin del *Fedón*. (115b-118a). Página 24.
4. Conclusiones. Página 25.
5. Bibliografía. Página 27.

1. Introducción y objetivos:

Este trabajo consiste en una lectura hermenéutica del *Fedón* con el objetivo de entender el texto por sí mismo y alejarnos de las lecturas tradicionales. Para ello utilizaremos el texto griego original y compararemos dos traducciones. Dividiremos el trabajo en dos partes: una que hable sobre el método hermenéutico que vamos a usar y otra que será propiamente la lectura ordenada del *Fedón*.

Dentro del apartado del método hermenéutico hablaremos de la importancia de la forma en el *Fedón* para poder hacer una lectura correcta. La forma es importante debido a que se trata de un diálogo y se debe entender como tal en lugar de entenderlo como si fuera una obra en prosa o un tratado filosófico moderno. La ausencia de la voz del autor, que en este caso es Platón, también es importante. Pone de manifiesto que no hay un pensamiento como tal de Platón en el diálogo y refuerza características de su forma. Terminaremos el apartado sobre el método hermenéutico señalando una serie de momentos clave en el *Fedón* que a su vez nos servirán para dividir nuestra lectura en el segundo apartado.

Haremos nuestra lectura del *Fedón* en el segundo apartado en orden, desde el comienzo hasta el final. Los temas principales que nuestra lectura va a tratar son la muerte, la ψυχή, el εἶδος y la distancia que todo esto implica. No buscaremos estos temas desde fuera sino que veremos cómo surgen de nuestra lectura. El diálogo como tal consiste en la última discusión de Sócrates con sus amigos. Cebes y Simias jugarán un papel clave como interlocutores de Sócrates y a lo largo de todo el diálogo veremos un *leitmotiv* sobre que esta ocasión es la **última** vez que estos personajes van a conversar entre sí. A lo largo de nuestra lectura irán surgiendo cuestiones que podrían ser atribuidas al apartado previo sobre el método hermenéutico debido a que son aspectos de la forma pero como han surgido en la lectura y no en la preparación previa a esta he decidido dejarlas ahí.

Este trabajo busca evitar confiar en lecturas tradicionales ya hechas y cargadas de prejuicios de todo tipo. Para llevar este objetivo a cabo será necesario que nos fijemos en el texto griego original y reflexionemos sobre los términos griegos que aparecen y no en sus traducciones. Por ejemplo: no podremos confiar en la traducción tradicional de la ψυχή en tanto que “alma”. Queda claro que usaremos los términos griegos en lugar de traducciones para no traicionar a nuestros objetivos.

2. Método hermenéutico:

2.1. Relevancia de la forma en el *Fedón*:

Podemos ver en la historia de la filosofía dos formas distintas de entender a Platón y su obra. La primera es la que ha sido predominante y que vamos a llamar dogmática: consiste en entender la obra de Platón como un conjunto de enseñanzas cerradas y un sistema filosófico similar a los sistemas modernos. La segunda es la que vamos a seguir aquí: consiste en intentar entender la obra de Platón por sí misma y prestando atención al hecho de que no son tratados filosóficos sino obras “literarias”¹ y que hay que entenderlas como tales. La primera parte del trabajo va a servir para detallar la importancia de esta línea y la segunda parte será una lectura del *Fedón* de acuerdo a ella. Para hacer una lectura lo más correcta posible de los diálogos de Platón es imprescindible que prestemos atención a su forma, no solo a su contenido. En el ámbito filosófico se tiende a buscar inmediatamente las tesis que un autor plantea pero en el caso de Platón es necesario que entendamos el carácter de sus obras. Para hablar de la forma de los diálogos nos apoyaremos en M.M. McCabe² y en C.H. Kahn.³

Cuando hablamos de la forma de un diálogo podemos pensar en un primer momento que nos referimos a aquello dentro de lo cual está el contenido pero en el caso de Platón la forma y el contenido son igualmente relevantes. La forma es contenido en tanto que forma misma. Esto se debe al carácter “literario” de las obras. A lo largo de este texto nos vamos a referir a lo que hacemos como un esfuerzo hermenéutico: vamos a intentar prestar la mayor atención posible al texto mismo sin presuponer nada e intentando librarnos de todos los prejuicios posibles. Este es uno de los motivos por los cuales cuando pasemos a tratar el *Fedón* intentaremos fijarnos todo lo posible en el texto griego original, comparando diversas traducciones y problematizando los diferentes conceptos que vayan apareciendo.

Empecemos hablando del marco dramático. ¿Qué es exactamente? Basándonos en el trabajo de K.A. Morgan⁴, el marco dramático es la forma “literaria” dentro de la cual se va a desarrollar el diálogo en cuestión. En él podemos encontrar lo que

¹ Los diálogos son el primer género pensado para ser leído en Grecia. Antes de los diálogos lo que se escribía estaba pensado para ser cantado, recitado o interpretado ante un público. Es importante entrecuillar que los diálogos son “literatura” porque la literatura como tal no existía aún en ese período.

² McCabe, M.M. *Form and the Platonic Dialogues*. En: Benson, H.H. (2006). *A companion to Plato*. Blackwell Publishing. Malden.

³ Kahn, C.H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press. Cambridge.

⁴ Morgan, K. A. *Plato*. En: De Jong, I.J.F., Nünlist, R. y Bowie, A. (2004). *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*. Brill Academic. Leiden.

llamamos el diálogo marco, que va a ser el diálogo que podemos llamar “primero”, y diálogos narrados o indirectos que podemos encontrar dentro de él. Por ahora vamos a centrarnos en la importancia del marco dramático. La razón principal de su importancia que he escogido para comenzar es el hecho de que **problematiza** la veracidad que podría tener el texto, es decir, mediante sus formas los diálogos buscan crear una frustración y negar toda afirmación positiva sobre algo.

Pongamos como ejemplo el comienzo del *Fedón*. El comienzo del texto nos describe una conversación entre Fedón y Equécrates. Equécrates le pide a Fedón que le describa los últimos momentos de Sócrates. Fedón pasará a narrar la última conversación que tuvieron los amigos de Sócrates con él pero antes de que esto ocurra el diálogo hace explícitas varias cosas: que la conversación entre Fedón y Equécrates está teniendo lugar en Fliunte, una polis⁵ apartada de Atenas en la cual nadie puede corregir lo que Fedón diga; que los eventos que va a contar ocurrieron hace tiempo y que Fedón no está realmente seguro de que lo que va a contar sea totalmente preciso, pues únicamente **cree** que Platón no estaba ahí. Esta imprecisión de Fedón se ve constantemente tematizada en el texto: Equécrates insiste constantemente a Fedón para que dé el testimonio más preciso posible pero ya ha quedado claro en las primera líneas que esto no es posible.

A esto se le añade el hecho de que todo lo que se va a pasar a contar a continuación es un diálogo narrado por Fedón: una narración palabra por palabra de la conversación que tuvo lugar hace tiempo en Atenas en la celda de Sócrates. ¿Hemos de creer entonces que lo que se nos está contando es absolutamente cierto y preciso? Si aun así quisiéramos pensar esto, que esta conversación ocurrió tal y como está escrita, el marco dramático nos lo pone más difícil aún y es que nos veríamos en la obligación de preguntarnos cuánto tiempo pasó desde esta conversación entre Fedón y Equécrates hasta que llega a oídos de Platón, quien no está presente ni en la conversación entre estos dos ni en los últimos momentos de Sócrates, y cuánto tarda él en escribirla. El marco dramático hace imposible la tarea de tomarnos esto como una conversación real que ocurrió tal y como está escrita. Nos obliga a considerar la obra no como una autoridad que se pueda citar sino como lo que es: una obra “literaria”. ¿Por qué esto es así? ¿Qué busca conseguir Platón?

⁵ En caso de que el lector desconozca lo que es una polis, piense en ellas como ciudades autogobernadas y que no pertenecen a una nación mayor o “país”.

Los diálogos niegan toda tesis positiva y buscan que nosotros mismos establezcamos una suerte de diálogo con los diálogos mismos. Si hay algo que los permea por completo es la distancia, nadie asume una tesis positiva. Tal y como se nos presenta en los diálogos, la filosofía es un cultivo constante de la distancia que será a su vez un practicar para la muerte. La forma misma de los diálogos es un distanciamiento con lo que se dice en ellos.

2.2. Ausencia de la voz del autor:

Pasemos a hablar ahora de la ausencia de Platón en los diálogos. Platón es el autor de estas obras literarias y no aparece en ellas de ninguna forma: ni como personaje, narrador o comentador. ¿A qué se debe esto? Llamamos distancia dialógica al distanciamiento que tiene Platón con sus propios textos en tanto que no aparece en ellos. Podemos distinguir también entre mimesis y diégesis, términos utilizados para la obra homérica, siendo la mimesis aquello que los personajes dicen y la diégesis siendo propiamente la voz del autor. En este sentido todos los diálogos de Platón son mimesis y carecen por completo de diégesis. Incluso cuando llegamos a los tramos del texto que son un diálogo narrado por Fedón sigue habiendo únicamente mimesis, podría ser una diégesis de Fedón a Equócrates pero como Fedón no es el autor de la obra su voz sigue siendo la de la mimesis. Esta ausencia de la voz del autor hace que no podamos hablar de una doctrina de Platón como tal y genera una distancia extra de los contenidos del diálogo.

Platón no es el narrador de los diálogos, todo lo que encontramos en estos son narradores secundarios. El diálogo puede ser totalmente dramático y que no esté narrado por nadie, es decir, que ocurra de manera directa ante nuestros ojos, o puede ser un diálogo narrado como es el caso del *Fedón*. Esta ausencia de Platón en sus obras refuerza la idea de negar toda tesis positiva.

Si no podemos afirmar que en los diálogos existen unas tesis platónicas ocultas que se nos están intentando enseñar tampoco podemos decir que cuando Sócrates habla en ellos en verdad se trata de Platón escribiendo lo que él piensa realmente mediante la voz de Sócrates. Hemos de determinar entonces cuál es el papel de Sócrates. Más que como la voz oculta de Platón, podemos ver a Sócrates como el “filósofo ideal”, no por sus pensamientos sino por su constante negación de las respuestas dadas y su constante búsqueda de nuevas respuestas. Sócrates siempre está realizando preguntas sobre una

gran variedad de asuntos porque no está satisfecho con lo que se dice de ellos. Por otra parte, plantear que mediante Sócrates se intenta mostrar una figura o un modelo a seguir resulta contradictorio debido a que plantearlo como tal sería estar dando una respuesta que sí sería correcta: Sócrates es lo correcto, el modelo a seguir. Esto no puede ser así debido a que entra en conflicto con todo lo que los diálogos construyen: la negación de toda tesis positiva.

2.3. Momentos clave del *Fedón*:

De acuerdo a Press, G.⁶ podemos encontrar en ciertos diálogos, entre ellos el *Fedón*, cinco momentos clave. Es importante entender que esto solo es aplicable a algunos diálogos y que el motivo por el cual lo vamos a tratar es hacer una división del *Fedón* que nos ayude a organizar nuestra lectura:

1. Sócrates plantea una pregunta y solicita la opinión al respecto de un interlocutor. En el *Fedón* es la muerte inminente de Sócrates y su actitud frente a esta las que dan inicio a la discusión filosófica que tendrá a Cebes como primer interlocutor. Podemos delimitar este momento desde 57a a 69e en el texto griego de la edición de Burnet.

2. Sócrates responde a las preguntas del interlocutor. En el *Fedón* este momento lo podemos ver en la exposición que hace Sócrates de los argumentos cíclico, de la reminiscencia y de la afinidad. Podemos delimitarlo desde 69e a 85e.

3. Ocurre una crisis porque lo dicho hasta el momento es insuficiente para responder a las preguntas planteadas. Los tres argumentos resultan insuficientes y Simias se une a Cebes para plantear más objeciones a Sócrates. De 85e a 91c.

4. Sócrates plantea un punto de vista nuevo y más complejo. Sócrates habla del εἶδος y después narra una **historia** sobre las regiones a las cuales el alma puede viajar después de la muerte para remarcar la importancia de vivir la mejor vida posible mientras se está vivo. De 91c a 115b.

5. La discusión vuelve a las dificultades originales planteadas al comienzo, es el fin del diálogo. En el *Fedón* podemos ver esto con la muerte de Sócrates al tomar la cicuta y la actitud de algunos de sus acompañantes, quienes rompen en llanto. En el final del diálogo se sigue negando toda tesis positiva. De 115b a 118a, el final del texto.

⁶ Press, G. *Plato*. En: Popkin, R.H. (1999). *The Columbia History of Western Philosophy*. Columbia University Press. Nueva York.

3. *Fedón*:

3.1. Marco dramático y contextualización del *Fedón*:

El *Fedón*⁷ nos narra los últimos momentos de Sócrates previos a tomar la cicuta y morir debido a la sentencia de muerte que había recibido previamente en la *Apología*. Las referencias a que estos son los **últimos** momentos de Sócrates y la **última** vez que él habla con sus amigos son constantes, son prácticamente el *leitmotiv* de la obra. Se suele considerar que el tema principal del *Fedón* es la inmortalidad de aquello que se traduce como alma, sin embargo, la línea que vamos a seguir es un tanto distinta. No se trata de afirmar que la inmortalidad del alma no está presente en el diálogo, lo está, pero también será necesario intentar entender en qué consiste la ψυχή (aquello que traducimos por “alma” y cuya traducción está fuertemente cargada de prejuicios) para poder entender a su vez de qué se está hablando cuando se habla de su inmortalidad. Lo que vamos a hacer es cambiar el foco ligeramente, no nos centraremos tanto en la inmortalidad del alma como un tema porque eso sería buscar en el diálogo algo que hemos puesto nosotros. Si hay algo que abarca todo el diálogo es precisamente la negación de toda tesis positiva y eso incluirá también lo que se dice con respecto a la ψυχή.

Pasemos a hacer ahora una descripción formal del *Fedón*. Los primeros momentos del *Fedón* establecen el diálogo marco, dentro de él van a ocurrir todos los diálogos que veamos de ahora en adelante. Podemos decir que es un diálogo primero y quizá nos pueda ser de ayuda visualizarlo en forma de corchetes: [diálogos]. La forma concreta que tiene es la de un diálogo directo (una conversación directa no narrada entre dos interlocutores) entre Fedón y Equócrates. Fedón será quien le narre más adelante a Equócrates los últimos momentos de Sócrates pero por el momento nuestra ayuda visual quedaría así: [Fedón y Equócrates]. Un elemento importante a tener en cuenta sobre el marco dramático y lo que este nos quiere decir es que esta primera conversación está teniendo lugar en Fliunte.

Dentro de esta primera conversación van a ser contados los últimos momentos de Sócrates por parte de Fedón. El texto va a pasar a ser ahora un diálogo narrado, lo

⁷ La edición principal que vamos a usar es Rowe, C.J. (1993). *Plato/Phaedo*. Cambridge University Press. Cambridge. A su vez compararemos con las traducciones de Gil Fernández, L. (1995). *Fedón*. Alianza Editorial. Madrid. Y con Hackforth, R. (1955). *Plato's Phaedo*. Cambridge University Press. Cambridge.

cual también va a ayudar a la causa de relativizar los contenidos de este. Nuestro esquema quedaría ahora así: [Fedón y Equócrates, (últimos momentos de Sócrates)]. El diálogo narrado se rompe en dos ocasiones para volver al diálogo marco. De múltiples intérpretes podemos extraer dos formas de entender estas rupturas: o bien como una forma de enfatizar lo que se va a decir a continuación como especialmente importante para que prestemos más atención, o bien una forma de recordarnos que lo que se está narrando sale de boca de Fedón y que no es del todo fiable, es decir, como otro mecanismo más de distancia con lo que se dice. Veremos cómo lo interpretamos cuando lleguemos a la lectura de esos momentos pero por ahora solo los vamos a señalar, ocurren en: 88c y 102a. Pasados esos dos momentos el diálogo narrado no vuelve a romperse. Así pues, nuestro esquema quedaría del siguiente modo:

[FyE⁸, (59c-88b), 88c, (89b-101e), 102a, (fin del diálogo)].

Es un ejercicio útil comparar esta forma con la de otro diálogo. W.A. Johnson⁹ explica cómo la forma del *Parménides* transmite una distancia enorme. Céfalo es el personaje principal de este diálogo y mantiene una conversación con Antifón. Céfalo quiere que Antifón le cuente una conversación que ocurrió hace tiempo entre Sócrates, Zenón y Parménides. Se supone que Antifón conoce esta conversación debido a que era amigo de Pitodoro, quien a su vez era amigo de Zenón y estaba presente. Entonces, la conversación ha pasado por múltiples distancias hasta llegar a Céfalo: en un primer lugar ocurrió esa conversación hace tiempo, Pitodoro la memoriza y un tiempo más adelante se la transmitirá a Antifón quién también un tiempo más tarde se la contará a Céfalo porque se supone que él también la memorizó. A estas distancias hay que añadir cosas como el hecho de que el diálogo nos cuenta que Antifón ya no está interesado en la filosofía sino que está interesado en los caballos, lo cual pone en duda cuánto tiempo habrá pasado desde la última vez que Antifón practicó esta conversación que ya estaba llena de distancias por sí misma.

Podemos considerar que el *Parménides* es un diálogo mucho más distanciado que el *Fedón*. En ambos diálogos hay siempre una distancia constante que niega toda tesis positiva pero en el *Fedón* hay una distancia menor en comparación al *Parménides* para enfatizar el drama de los últimos momentos de Sócrates. El *Fedón* no quiere asumir ninguna afirmación pero tampoco quiere que nos perdamos en una distancia

⁸ Fedón y Equócrates.

⁹ Johnson, W. A. (1998). Dramatic frame and philosophic idea in Plato. *The american journal of philology*. 119 (4). 577-598.

excesiva, quiere que en cierta manera nosotros estemos también viviendo los últimos momentos de Sócrates igual que Equécrates los está viviendo de boca de Fedón.

3.2. Inicio y planteamiento del *Fedón*. Cebes como primer interlocutor. (57a-69e):

Empezamos ahora nuestra lectura del *Fedón* comenzando por el primer tramo que ocupa desde 57a a 69e. En él ya encontramos un ejemplo de la importancia de prestar atención al texto griego: justo al inicio encontramos que se usa la palabra φάρμακον para referirse a la cicuta que Sócrates tomó para morir. Lo importante de esta palabra es que puede traducirse tanto como “veneno” o como “medicina”. Es obvio que φάρμακον significa aquí para nosotros “veneno” pero es una palabra que refleja el juego que se va a dar en el diálogo: a pesar de que muchos ven la muerte como algo a temer, Sócrates la ve como algo a desear y el mayor bien para un filósofo. La muerte puede ser, en cierto sentido, un φάρμακον: una ambigüedad entre ser un veneno o una medicina, el mayor de los males o los bienes.¹⁰

La conversación con la cual comienza el texto tiene un propósito introductorio. Esclarece donde está teniendo lugar el diálogo entre Fedón y Equécrates y el hecho de que Fedón va a narrar todo lo que ocurra a continuación. Fedón tiene que explicar a Equécrates en primer lugar el motivo por el cual la muerte de Sócrates ocurrió tanto tiempo después de su juicio. Rowe apunta en su comentario a que el motivo es una regla religiosa pero es un poco más complicado que eso, ya que se trata de una θεωρία. El mismo día que tiene lugar el juicio de Sócrates comienza un ritual en el cual parte el barco de Teseo desde Atenas hasta Delos¹¹ y durante los días que el barco está fuera de la ciudad Atenas ha de mantenerse “limpia” y no han de cometerse ejecuciones. El θεωρός es un enviado de una polis a otra para presenciar unas festividades, en este caso las de la isla de Delos. En él están inscritas las ideas del viaje y del tiempo, el cual es sagrado mientras tiene lugar la θεωρία. Podemos ver una relación interesante entre el θεωρός y el filósofo: ambas son figuras que se alejan de lo dado para poder observar

¹⁰ Todo esto también pone de manifiesto la importancia de usar un texto comentado como el que estamos trabajando de Rowe, ya que ni la traducción de Hackforth ni la de Gil Fernández recogen esta ambigüedad.

¹¹ Hablamos del mismo Teseo de la historia del Minotauro. Este ritual se realiza para conmemorar la salvación de los siete hombres y las siete mujeres que viajaban con Teseo para ser sacrificadas al Minotauro pero que fueron salvadas por el propio Teseo.

mejor desde fuera. Sócrates se distancia del temor a la muerte que es lo dado, es decir, se aleja de lo dado para poder ser filósofo.

Podemos preguntarnos cuál es el motivo por el cual Platón hace coincidir el fin de Sócrates con el fin de una θεωρία. Platón escribe los diálogos un tiempo después de la muerte de Sócrates y cuando la polis griega está ya desmoronada. ¿Es el fin de Sócrates el fin de toda θεωρία, de la filosofía y de la polis? Esta sería una idea que encajaría con nuestra lectura: el *Fedón* es un diálogo sobre el fin de la vida de Sócrates pero también sobre la finitud en sí, incluido el fin de la polis. En cualquier caso, siempre hemos de preguntarnos por qué aparece en el texto lo que tenemos ante nosotros. Independientemente de la lectura que hagamos el hecho de que la muerte de Sócrates coincida con el fin de una θεωρία no es casual.

Encontramos algo similar cuando Sócrates pide que Jantipa, su esposa, sea acompañada fuera de la celda en la que se encuentran, pues según él no quiere llantos en sus últimos momentos. Jantipa le dice a Sócrates que esta será la **última** ocasión en la cual él hable con sus amigos, lo cual la lleva al llanto. Por su parte, Sócrates detesta el llanto debido a que es otra forma de silencio: el llanto detiene el intercambio filosófico que él quiere tener. De nuevo lo que aparece no es casual, el llanto tiene un papel importante en el *Fedón* y más adelante volverá a aparecer. El llanto es silencio en tanto que hace morir al diálogo y precisamente porque es el último que Sócrates va a tener no puede verse silenciado.

En 58e Fedón utiliza la palabra θαυμάσια para referirse a lo que él sintió en esos últimos momentos de Sócrates. Esta palabra la podemos traducir por “asombroso” o “maravilloso” y la traducción de Hackforth sí recoge este significado pero no la de Gil Fernández, quien la traduce como “extraño”. Es importante entenderla como “asombroso” porque Fedón con esa palabra nos está comunicando, entre otras cosas, su admiración hacia Sócrates en esos últimos momentos. Nos queda claro también que la narración va a estar cargada de sentimiento y además establece el tono del diálogo, que será mayormente trágico pero no completamente. Fedón lo explica como una extraña mezcla entre placer y dolor: dolor porque su amigo está a punto de morir pero placer por la actitud que él tiene ante la muerte, estando despreocupado, alegre, y manteniendo una conversación filosófica como es costumbre. El propio Fedón dice que en esos momentos lloraron tanto como rieron.

Después de esto Fedón enumera la lista de aquellos que estaban presentes en esos momentos. Es aquí cuando se explicita la ausencia del propio Platón en ellos y, de

nuevo, hemos de preguntarnos por qué Platón tematiza su ausencia. Nos encontramos ante un innegable mecanismo de distancia que explicita lo “literario” del texto y nos obliga a preguntarnos cómo es posible que Platón pueda conocer esta conversación para escribirla si no estaba en los últimos momentos de Sócrates y tampoco estaba junto a Fedón y Equécrates para escucharla directamente ahí. Vuelve a hacer explícito que estamos ante una obra “literaria” que no debe ser tomada literalmente, mantiene en pie esa frustración y continúa evadiendo ser una autoridad citable.

Comienza entonces la narración de Fedón sobre los eventos que transcurrieron en la celda de Sócrates. Después de la expulsión de Jantipa de la celda, Fedón narra cómo Cebes le pregunta a Sócrates sobre unos poemas que había estado escribiendo mientras estaba encarcelado. Esta pregunta viene porque a Cebes el poeta Eveno le había preguntado a su vez por estos poemas que se rumoreaba que Sócrates estaba escribiendo. Sócrates procede a explicar que sí ha estado escribiendo estos poemas pero, más importante aún, le dice a Cebes que cuando vea a Eveno le inste a seguirle (es decir, a morir) si de verdad se considera a sí mismo filósofo. Esto da comienzo a la discusión como tal, ya que Sócrates va a comenzar a hablar de la muerte en tanto que un bien para el filósofo. El hecho de que va a comenzar la discusión central del diálogo también viene marcado por la aparición del verbo διαλέγεσθαι, que matiza que en la conversación que va a ocurrir se va a dar un intercambio filosófico. Recordemos que la filosofía se juega en el diálogo mismo.

Algo que Cebes destaca es que en esa recomendación a Eveno de seguirle si realmente se considera filósofo Sócrates también ha prohibido el suicidio. Eveno ha de seguirle pero no ha de quitarse la vida para hacerlo. En otras palabras: Eveno ha de esperar al momento de su muerte y cuando llegue ha de afrontarla con calma y valentía en lugar de con miedo si realmente es filósofo. Sócrates va a contestar a esa contradicción que Cebes ve: que el filósofo haya de desear la muerte pero no dársela a uno mismo. Comenzará su explicación usando el término μυθολογεῖν, que podemos traducir por la acción de contar historias o de narrar con cierta exageración. Aquí la traducción de Gil Fernández sí recoge bien esto, pues traduce lo que Sócrates va a hacer como “referir algún mito” (61e). Cada vez que aparezca el término μῦθος u otros compuestos por él se va a estar intentando hablar de aquello sobre lo cual es imposible hablar. Al igual que todo el diálogo el μῦθος evita poder afirmar una tesis positiva. De la muerte no puede decirse nada realmente y el μῦθος evidencia esto.

Entonces, de lo que se va a hablar a continuación no es algo de lo que sea posible hablar directamente y esto hace que sea impreciso y que por lo tanto no nos tomemos lo que se va a decir a continuación como algo literal. En este mismo fragmento Sócrates habla de que va a pasar a otro lugar, el cual podemos llamar el Hades, ¿no está diciendo aquí entonces que del Hades lo único que se puede hacer es contar historias y no se puede decir nada cierto? Sin ir más lejos, en 70c podremos ver cómo Sócrates asocia la muerte con “estar en el Hades”. Esta idea viene reforzada por el uso del verbo τεθνάναι en 62a: es un verbo conjugado en infinitivo perfecto y, de acuerdo a Rowe, lo podemos entender como la completación del proceso de morir o como un estar muerto. En cualquiera de los dos casos no hay en esta palabra ni en lo dicho previamente ninguna prueba que nos lleve a creer en un lugar más allá de la vida, sino más bien lo contrario: el texto apunta a la muerte como fin y cierre de la vida.

Sócrates procede a contar estas historias o mitos en los cuales no vamos a entrar en detalle. La explicación de Sócrates en contra del suicidio resultará escasa siempre que se intente tomar el μῦθος como aquello que no es: una tesis positiva. La oposición de Sócrates al suicidio cobra sentido si la entendemos desde la actitud ante la muerte: no hay que suicidarse para acabar cuanto antes con la vida, hay que esperar a que la muerte llegue y cuando lo haga saber afrontarla. La vida no es un mal con el cual haya que acabar cuanto antes mediante el suicidio sino un proceso a completar y que es a su vez completado mediante la muerte.

Ahora que Sócrates va a comenzar su defensa sobre el porqué el filósofo debe esperar a la muerte va a aparecer uno de los términos más importantes del texto: la ψυχή. Antes de comenzar a dar su explicación sobre la muerte en tanto que recompensa para el filósofo, Sócrates comienza preguntando a todo el mundo si la muerte es algo, esto no se pone en duda y todo el mundo está de acuerdo. Sócrates comienza entonces su exposición, la cual se basa en la idea de que los filósofos “entrenan” para la muerte y que esta es más una recompensa que un castigo. Todo esto gira en torno a la ψυχή, el concepto que tradicionalmente se suele traducir como “alma”. No podemos confiar en esta traducción directamente del mismo modo que no hemos confiado en otras traducciones que hemos visto. El concepto “alma” viene altamente cargado de contenido de la tradición cristiana y moderna que hemos vivido y tenemos que intentar

acercarnos al concepto griego mismo y su indiscutible relación con la tradición homérica.¹²

En este punto vamos a diferir un tanto de Rowe y su interpretación. Rowe hace esta lectura más tradicional que hemos comentado: el alma como algo similar a la mente y que se entiende separada del cuerpo. En este sentido la muerte sacaría el alma del cuerpo y seguiría viviendo más allá de la muerte del cuerpo mismo. Se trata de una lectura un tanto cristiana si nos paramos a pensarlo: el cuerpo muere pero el alma asciende a un trasmundo concreto, viviendo más allá de la muerte. Se trata en definitiva de una negación de la muerte en favor de una vida eterna. Aquí vamos a hacer una lectura distinta a esta apoyada en el hecho de que Sócrates en el propio texto pone en duda que la ψυχή pueda ser consciente. La ψυχή no consistiría tanto en la idea de la mente frente al cuerpo sino en ser una figura definida y cerrada, opuesta al cuerpo que representa lo indefinido. Martínez Marzoa¹³ explica esto hablando de lo óntico y de lo ontológico. La ψυχή es lo ontológico: está cerrada y es también lo que da cierre. Cuando en las obras homéricas muere el héroe lo que queda es la ψυχή, pero en ese no-ser del héroe porque ha muerto es cuando su figura se ha cerrado y ya podemos decir lo que el héroe es. Por su parte, el cuerpo es lo óntico, es una cosa y en otro momento es otra y en otro momento es otra y así hasta el fin, que precisamente es necesario para dejar de ser esas muchas cosas y pasar a **ser**. La muerte da cierre y es necesaria.

En este sentido vamos a interpretar que se separan alma y cuerpo y en este sentido también vamos a leer lo que se dice en el texto: que el filósofo está inclinado hacia la ψυχή, es decir, hacia lo cerrado, hacia la figura definida, al ser. También en este sentido podemos decir que la ψυχή es inmortal: podría ser la muerte misma y lo que no puede morir es la propia muerte. La palabra griega que se usa para hablar de esta separación que acontece en el morir es κάθαρσις. La κάθαρσις es una limpieza, una purificación, se separa la ψυχή del cuerpo y queda el ser cerrado y definitivo.

Bajo este foco vamos a interpretar toda la defensa de Sócrates que viene a continuación. El filósofo distancia la ψυχή del cuerpo para centrarse en ella, en la figura definida, es en este sentido que no está interesado por los asuntos del cuerpo y estos le distraen de su verdadero propósito, ya que el cuerpo es lo que es una cosa y otra y otra... Tampoco se llega a decir en ningún momento que el filósofo deba ignorar el

¹² Es decir, con las obras de Homero: la *Iliada* y la *Odisea*. Ambas obras eran pilares fundamentales de la cultura griega y el concepto de ψυχή que encontramos en Platón estará fuertemente relacionado con el que encontramos en Homero.

¹³ Martínez Marzoa, F. (2011). *Distancias*. Abada Editores. Madrid.

cuerpo por completo y dedicarse a una especie de ascetismo, su interés tiene que estar en la ψυχή pero no hay un desprecio del cuerpo. La conclusión de la defensa de Sócrates será que si morir implica realmente esa separación de la ψυχή con el cuerpo el filósofo habrá de desear la muerte, pues pasará a ser únicamente ψυχή. Por lo tanto, no habrá de temerse a la muerte tal y como no la teme Sócrates y también se podrá decir que la filosofía es ocuparse de la muerte en la vida o practicar estar muerto. Hay un asumir la finitud humana en la propia filosofía.

3.3. Cebes contra Sócrates. Exposiciones de los tres argumentos: cíclico, reminiscencia y afinidad. (69e-85e):

Con esto terminamos el primer tramo que hemos señalado del diálogo y pasamos al segundo que se comprende desde 69e a 85e. Aquí ocurrirán las críticas de Cebes a todo lo que ha dicho Sócrates hasta este momento y él expondrá los tres argumentos, los cuales delimitaremos a su vez para que nos sea más cómoda la lectura. La objeción de Cebes consistirá en dos puntos centrales: que Sócrates ha presupuesto en su exposición que el alma (ψυχή) continúa existiendo después de la muerte y que también continúa poseyendo “poder e inteligencia”, lo que podríamos llamar “conciencia” si damos un salto epistemológico¹⁴. Como es de esperar, Sócrates propondrá seguir dialogando para intentar hallar una respuesta a estos problemas y para ello utilizará el verbo διαμυθολογῶμεν que, como podemos observar, está compuesto por el término μῦθος. Hemos explicado antes que el “mito” se utiliza en Platón para intentar hablar de aquello de lo que no se puede hablar y es un mecanismo que genera distancia en el diálogo. Esto no quiere decir necesariamente que se vaya a contar un mito, en este caso se refiere más bien a contar unas historias. Gil Fernández traduce este verbo como “charlar” y Hackforth como algo similar: “talk over”. En su edición Rowe da una traducción más literal: “spin tales about”: contar historias sobre algo.

Comienza después el tramo del argumento cíclico que se comprende desde 70c a 72e. La idea central de este argumento será que toda **cosa** que existe tiene su opuesto y necesita de él para existir, por ejemplo, estar dormido necesita estar despierto y viceversa. Del mismo modo vivir necesita morir y del morir también se pasa al vivir,

¹⁴ Hablo de dar un salto epistemológico debido a que el concepto de “conciencia” no lo podemos encontrar aquí en ninguna parte y debido también a que sería imposible que en la Antigüedad se entendiese la conciencia tal y como la entendemos ahora.

dando así un argumento a favor de la supervivencia del “alma” (ψυχή) después de la muerte. Cebes se muestra escéptico ante la afirmación de que los vivos vienen de los muertos pero sí que hay un acuerdo entre él y Sócrates de que las “almas” (ψυχαί) se encuentran en el Hades después de la muerte. Esto se debe a que no estar en algún sitio es equivalente a no estar en absoluto, por eso es necesario que las ψυχαί se encuentren en el Hades si realmente son inmortales. Como adelantamos antes, podemos leer que la expresión “estar en el Hades” puede ser usada para decir “estar muerto”.

Llegamos al argumento de la reminiscencia, que abarca desde 72e a 77a, debido a que esto ha podido demostrar que las ψυχαί sí sobreviven a la muerte pero no que mantengan inteligencia después de esta. El núcleo de este argumento será que todo conocer es realmente recordar y para que esto sea así el alma necesita mantener inteligencia después de la muerte, pues del morir se pasa al vivir y es en el momento del nacimiento cuando las cosas son olvidadas para que puedan ser recordadas de nuevo. Todo esto se construye sobre las formas. El término “forma” no aparece como tal en el diálogo hasta 102b bajo el término εἶδῶν (ο εἶδος). Cuando hablamos de las formas nos referimos a los momentos del texto en los cuales se **pregunta** en qué consiste algo que una cosa sea tal, por ejemplo en qué consiste la belleza. Este tipo de pregunta ya se había realizado en el tramo que comprende desde 65a a 66a donde Sócrates le pregunta a Simias si existe lo justo en sí mismo o la belleza en sí misma. Podríamos decir que le pregunta si existen la belleza y la justicia más allá de las cosas que son bellas y justas. Es una pregunta por el ser de las cosas que se engloba en este tramo en el término οὐσία. Hemos de tener cuidado igualmente cuando hablamos de una teoría de las formas. No hay una teoría de las formas sino que lo que hay es una pregunta que se formula constantemente a lo largo del *Fedón*. No es una teoría porque no hay unas tesis ocultas en los diálogos. Entendiéndolas de esta manera, las formas volverán a aparecer más adelante en un tramo que se comprende desde 95a a 102a, donde esta vez se usará un término diferente para designarlas: αἰτία.

La pregunta por las formas, por el εἶδος, es imposible de contestar. El εἶδος representa una distancia al igual que la ψυχή y por más que en los diálogos se pregunte constantemente por él siempre resulta imposible dar con una respuesta y sobrepasar esa distancia. El εἶδος es algo por lo cual se pregunta pero no es un conocimiento ideal que habita en otra parte y con el cual la ψυχή tiene contacto en una suerte de más allá. Por lo tanto este argumento no apunta tanto a un “después” de la ψυχή sino a un “antes”. La

ψυχή tiene un “antes” que le obliga a recordar todo lo que no conoce ahora, a hacerse la pregunta por el εἶδος.

Antes de pasar al último argumento de estos tres hay un breve tramo desde 77a a 78b que sirve para enlazar estos dos argumentos que ya hemos visto con el tercero. También en este momento Cebes alaba a Sócrates a la par que muestra preocupación por el hecho de que no podrán encontrar a alguien tan “encantador”¹⁵ como él una vez haya muerto. Sócrates responde primero negando estas alabanzas que Cebes le da y le contesta que habrán de buscar en la Hélade y más allá de ella (es decir, incluyendo los llamados pueblos bárbaros) en busca de alguien como él, pero que, más importante aún, habrán de buscar dentro de ellos mismos para convertirse en tal persona. Terminado este breve intercambio llegamos al argumento de la afinidad que se comprende desde 78b a 84b. El punto central de este argumento será que la ψυχή es inmortal debido a su afinidad con el εἶδος. Este argumento es el que probablemente esté más relacionado con lo que hemos tratado antes con respecto a las ψυχαί, ya que se hablará de aquello que es cambiante (el cuerpo) y aquello que no lo es (la ψυχή).

El punto central del argumento es que la ψυχή posee una cierta “afinidad” con las formas al poseer los mismos rasgos que estas: ser incompuestas e inmutables. De las cosas que son incompuestas e inmutables se sigue que han de ser también indivisibles, no cambian, son una única cosa cerrada y definida. También en este momento del texto se dice que son invisibles y se produce un juego de palabras entre αἰδῆ y Ἅδης: lo invisible y el Hades. Lo que está muerto (en el Hades) no es visible. Que algo sea incompuesto, inmutable e invisible implica que está totalmente distanciado. Debido a que las formas son incompuestas e inmutables no pueden morir, morir sería una forma de cambio que resulta imposible con ser incompuesto e inmutable. El hecho de que la ψυχή no pueda morir porque es ella misma la propia muerte es lo que la hace “afín” a las formas. Las formas siempre son y no cambian del mismo modo que la muerte siempre es y no cambia. La ψυχή debe ser inmortal en tanto que no admite cambio alguno. Si la ψυχή es más afín a las formas debido a su ser inmutable, no es de extrañar entonces que el cuerpo sea más afín a aquello que sí cambia, a aquello que es compuesto. Es difícil no caer en el dualismo cuerpo-alma, pero debemos entender que el

¹⁵ Gil Fernández traduce esto como “conjurador” pero la traducción inglesa de “charmer” me resulta más adecuada, ya que está relacionada, según Hackforth, con la actitud de Sócrates, cuya valentía y calma muestran que carece del temor dado a la muerte. Por otra parte, el término griego es ἐπιδός: el uso de encantamientos o canciones como una medicina. Sócrates está aplicando una medicina a sus amigos y más adelante también estará cantando al igual que los cisnes antes de morir.

cuerpo es aquí lo que es una cosa y otra, la indefinición. La ψυχή es la completa realización de la vida del filósofo, aquello que la cierra y le da un sentido último.

Una vez llegamos en nuestra lectura a 81d nos encontramos con otro problema a la hora de leer el texto: la ironía. Este momento del texto está muy cargado de ella, Sócrates pasa a hablar de fantasmas que vagan cercanos a sus tumbas y si hemos estado entendiendo en el texto hasta este punto una separación cuerpo-alma no sería de extrañar que no captásemos la ironía de este momento, ya que podríamos llegar a pensar que el alma (ψυχή) pudiese manifestarse como un fantasma. Cuando llegamos a 82a la ironía se hace más evidente aún, ya que Sócrates le responde en tono irónico a Cebes que sin lugar a dudas¹⁶ debe estar convencido ya por los argumentos dados hasta este momento. La ironía se nos presenta como un obstáculo adicional debido a que nos resulta imposible de captar en las traducciones pero no deja de ser un mecanismo dramático altamente importante a la hora de entender aquello que se está diciendo en este momento.

La ironía continúa en el breve interludio que se da entre 84c y 85e. Este interludio que enlaza con el siguiente tramo del texto comienza con una pregunta irónica de Sócrates hacia Simias y Cebes. Sócrates pregunta a ambos si encuentran en todo lo dicho hasta ahora algo que no les satisfaga a lo cual le responderán con cierta reticencia. Ni Simias ni Cebes quieren importunar a Sócrates más de lo que consideran debido en estos últimos momentos y por ello se abstienen de hacerle preguntas. Esto es una forma de silencio al igual que el llanto y el silencio se opone al διαλέγεσθαι, al diálogo. Sócrates no quiere que se haga el silencio porque eso implica que muera el filosofar. Este breve interludio nos resulta muy interesante. Sócrates habla de los cisnes y de sus últimas canciones ante esta reticencia de Simias y Cebes a la hora de realizar más preguntas. Del mismo modo que los cisnes cantan la canción más bella cuando se encuentran cerca de la muerte, Sócrates está cantando su canción más bella, su último canto antes de morir que no se ve obstruido por la proximidad de su muerte. Sócrates no va a abstenerse de “cantar” o de hacer diálogo por encontrarse unos momentos antes de la muerte, él es un enemigo del silencio. En cualquier caso, será un motivo añadido por el cual deberá esforzarse en cantar más fuerte y bellamente. Reprochará también a los mortales que piensan, debido al miedo que ellos mismos tienen a la muerte, que la

¹⁶ La ironía viene marcada por el uso del término ἀμέλει, que podemos traducir por “sin duda” y que es un término cargado de ironía en este contexto y en el léxico griego de acuerdo al diccionario Lidell Scott Jones.

canción de estos cisnes es un lamento con respecto al fin de la vida. Todo esto refuerza ese *leitmotiv* de que estos son los **últimos** momentos de Sócrates.

3.4. Objeción de Simias y Cebes. Respuesta de Sócrates a Simias.

(85e-95a):

Simias y Cebes exponen sus objeciones después de este interludio en el cual Sócrates ha incitado a seguir con la discusión filosófica. La objeción de Simias tendrá que ver con la *ἀρμονία* mientras que la de Cebes será un tanto más compleja y pasaremos a ella cuando hayamos terminado con la de Simias, del mismo modo que hace Sócrates en el texto.

La objeción de Simias gira en torno a la *ἀρμονία* que Gil Fernández traduce como “armonía” en 85e de manera, quizá, un tanto precipitada. A pesar de lo que podría parecernos a los lectores castellanos en un primer momento, la *ἀρμονία* es el estar bien afinada de, por ejemplo, una lira. Es decir: la correcta tensión de sus cuerdas que permite que se produzca música en lugar de unos sonidos discordantes. La *ψυχή* que entiende Simias en tanto que *ἀρμονία* surge entonces de una correcta “tensión” del cuerpo y sus partes, concepción que tendrá unas consecuencias éticas negativas y que es incompatible con el argumento de la reminiscencia con el cual sí está de acuerdo. Por su parte, la objeción de Cebes tendrá un carácter más metafórico. Cebes compara la *ψυχή* con un tejedor que a lo largo de su vida teje muchas capas. El hecho de que quede ahí la última capa que ha tejido no quiere decir que el tejedor no haya muerto y del mismo modo podría terminar muriendo la *ψυχή* aunque el cuerpo quede aquí. Rowe señala que la forma de hablar de Cebes es mucho menos fluida que la de Simias a la hora de exponer su objeción, quizá como una muestra de que él no ha podido superar del todo aún la vergüenza que le produce seguir cuestionando a Sócrates en estos momentos a pesar de que él mismo haya insistido en que siga.

Desde 88c a 91c se produce un breve interludio en la conversación que va acompañado de una ruptura del marco dramático, tal y como señalamos en nuestro esquema al comienzo del trabajo. Hackforth se refiere a este interludio como un argumento contra la “misología” entendida como un odio hacia el debate y la discusión.¹⁷ Esto se debe a que el interludio comienza ya con la ruptura del diálogo

¹⁷ No estamos ante un término que Hackforth inventa. En 89d encontramos el término *μισόλογοι* para referirse a esto mismo, Hackforth meramente decide englobar este tramo bajo esta temática.

marco: Equécrates rompe la narración para hablar con Fedón y contarle lo desanimado que se siente en este momento porque ha visto caer los argumentos que tan eficazmente había construido Sócrates en favor de la inmortalidad de la ψυχή y ahora ve imposible que se pueda llegar a decir algo al respecto de esto. Equécrates se convierte brevemente en una especie de “misólogo”: pasa a odiar la discusión debido a lo ocurrido, aunque sea por poco tiempo. Fedón procede a calmar a Equécrates y le explica, volviendo a la narración, que lo que él está sintiendo fue también sentido por todos los ahí presentes en ese momento. La advertencia contra la misología que es este interludio no deja de ser algo que gira en torno a la actitud del personaje Sócrates. Al ver la actitud de sus acompañantes, Sócrates procede a empujarlos más hacia la discusión en lugar de alejarlos de ella. La conversación no puede morir y Sócrates no piensa dejar que sus amigos callen porque la discusión haya fracasado en un primer momento del mismo modo que él no piensa callar por estar cerca de la muerte. Sócrates no quiere que se haga el silencio y vemos la importancia de la filosofía como actividad. En este interludio se da también una situación que nos es de interés: por aquel entonces Fedón llevaba el pelo largo y en señal de luto tendría que cortárselo al día siguiente debido a la muerte de Sócrates. Sócrates le dice que no habrá de cortarse el pelo por eso, solo habrá de cortárselo si no consiguen evitar que la discusión muera, si se hace el silencio, pues eso sí sería algo por lo que estar de luto.

El interludio finaliza y entramos ahora propiamente en la respuesta de Sócrates a la objeción de Simias. La crítica de Sócrates a Simias ocupa diferentes posiciones. En primer lugar, la ἀρμονία de Simias convertiría la ψυχή en algo compuesto, sería realmente las partes que mantienen ese “afinamiento” del que hablábamos y no sería ella por sí misma. Esto también volvería imposible la teoría de la reminiscencia la cual Simias acepta, ya que la ψυχή no sería capaz de recordar nada. Más allá de esto, el que es quizá el punto más fuerte de la crítica a Simias es el que tiene consecuencias éticas. Si la ψυχή es una ἀρμονία entonces la ética tendrá que ver también con esta ἀρμονία, es decir, las ψυχαί “malvadas” estarán peor afinadas que las buenas. De nuevo aparece la ψυχή con una gran implicación hacia lo ético: el filósofo debe estar “inclinado” hacia ella. Bajo el punto de vista de Simias la ψυχή del filósofo estaría mejor afinada que las demás pero esto nos lleva a una contradicción: si la ψυχή es un afinamiento no es posible que haya ψυχαί más o menos afinadas, ya que en el momento en el cual dejan de estar afinadas dejan de ser propiamente ψυχαί. Si aceptamos la ψυχή como ἀρμονία las responsabilidades éticas dejarían de existir debido a que no puede haber diferencias de

afinamiento entre unas ψυχαί y otras. La vida filosófica dejaría de tener sentido como la mejor, la importancia de la filosofía desaparecería por completo y toda discusión filosófica, incluida esta, también perdería su sentido y acabaría siendo inútil. Vemos que la preocupación de Sócrates reside en las consecuencias éticas. También se daría una inversión peligrosa: el cuerpo realmente estaría controlando la ψυχή porque esta es un resultado de la afinación del cuerpo, lo indefinido estaría controlando lo definido y no viceversa. Este es el último punto de la crítica de Sócrates y lo que quizá más nos interese de él es que termina en 94e con una referencia a Homero para ir en contra de esta idea de ἀρμονία. Las ideas del personaje Sócrates no están opuestas a las de Homero sino que están en la misma línea.

3.5. Respuesta a Cebes. Inmortalidad e indestructibilidad de la ψυχή. (95a-115b):

Sócrates procede a contestar a Cebes una vez termina su respuesta a Simias. La respuesta a Cebes es la más extensa y se compone de tres partes: una preparación previa de la respuesta, la respuesta en sí y un μῦθος que la cierra. Estos preparativos a la respuesta son una narración autobiográfica de Sócrates que gira en torno a la αἰτία, ese término que adelantábamos antes que iba a ser otro medio para llamar a la forma. Esta primera parte cumple otro propósito más: poner las bases de su ὑπόθεσις para el que será su último argumento. Tenemos de esta forma dos términos griegos a comentar: αἰτία y ὑπόθεσις. Vamos a comenzar por el segundo. La palabra ὑπόθεσις contiene una pluralidad de significados: es la asunción de la existencia de algo para la construcción de una discusión, así como el tema que se está tratando en ella o una suposición en términos más generales. No se trata de que la ὑπόθεσις pueda significar cualquiera de esas cosas sino que la ὑπόθεσις es todas esas cosas al mismo tiempo. Hacer de la ψυχή una ὑπόθεσις quiere decir que se la intenta tematizar a pesar de que es imposible conseguirlo porque siempre se escapa. La respuesta a la pregunta por el εἶδος también se escapa siempre. Sócrates critica en su relato autobiográfico la ὑπόθεσις de aquellos que estudió cuando era joven y plantea su propia ὑπόθεσις sobre la αἰτία (o el εἶδος). Por otra parte, si el lector está familiarizado con la historia de la filosofía no será extraño que asocie el término αἰτία con la traducción de “causa”¹⁸ normalmente asociada a Aristóteles. Rowe señala muy bien cómo esta traducción puede resultar

¹⁸ Gil Fernández así la traduce también en 95e del texto.

engañoso: la αἰτία está referida a la pregunta de en qué consiste una cosa (por eso decimos que es otro término para hablar de la forma), es más bien la **razón** de que una cosa sea tal cosa y no la **causa** de que sea tal cosa.

Todo esto le servirá a Sócrates para dar su último argumento sobre la inmortalidad de la ψυχή. En él aparece por fin el término εἶδος para hablar de lo que antes se trataba bajo la οὐσία o la αἰτία: la pregunta por el en qué consiste que una cosa sea tal. La relación del εἶδος y la ψυχή es muy estrecha. El εἶδος es una figura cerrada y definida igual que la ψυχή. Lo que algo es no puede cambiar constantemente porque entonces no sería una cosa sino que ahora es una cosa y luego otra y luego otra. La ψυχή es por lo tanto lo que le da **ser** a los mortales, lo que hace que sean tales. En ese sentido es la ψυχή el morir: un cierre necesario que determina lo que alguien es en definitiva. Morir es imprescindible para ser. Pero la ψυχή por sí misma no se deja tematizar y Sócrates cerrará su último argumento con un μῦθος para intentar hablar de aquello que no se puede hablar. Pero antes de pasar al μῦθος volvamos al argumento de Sócrates. El momento como tal en el que comienza el argumento viene precedido por la última ruptura del diálogo marco en 102a que hemos comentado al comienzo, probablemente con el objetivo de hacer explícita esa imposibilidad de tematizar la ψυχή. Lo que se va a decir a continuación no es una respuesta definitiva, ya que eso pondría fin a toda discusión.

El argumento como tal gira en torno a dos ideas centrales: que toda cosa participa de un εἶδος y que no puede participar de dos que sean contrarios. Sócrates hace una corrección importante aquí y es que no estamos hablando del mismo tipo de contrarios de los cuales hemos hablado en 69e-85e, ahí se hablaba de cosas contrarias pero aquí se habla de los contrarios en sí. La ψυχή participa del εἶδος “inmortalidad” (ἀθάνατος¹⁹) y por lo tanto no puede morir, ya que eso sería participar de su contrario. Aunque esto nos pueda hacer creer en un primer momento que todo lo que hemos dicho hasta ahora no tiene sentido, debemos seguir haciendo el esfuerzo de entenderlo como lo hemos venido haciendo hasta ahora en lugar de retroceder a posiciones más cómodas en la cual la ψυχή es un alma que sobrevive a la muerte. Que la ψυχή sea ἀθάνατον (sin-muerte) quiere decir que se opone a la muerte, es su contraria, la vida se opone a la muerte pero los seres mortales necesitan morir para poder tener ψυχή. Como a lo largo

¹⁹ Nosotros traducimos aquí ἀθάνατος por “inmortal” a falta de una palabra mejor en el idioma castellano pero tanto Rowe como Hackforth deciden traducirlo por “deathless” (sin-muerte) en lugar de “immortal” debido a los prejuicios que esta última palabra puede tener.

de su vida el mortal cambia y ahora es una cosa y luego otra, es la muerte lo que le va a dar un carácter definido, un **ser** algo. De esta forma la ψυχή no es solo aquello que hace que el mortal sea tal sino que también da una cierta obligación y responsabilidad: la muerte cerrará lo que somos y por lo tanto debemos vivir la mejor de las vidas. La posible existencia de un trasmundo no es relevante.

Esto podría resultarnos erróneo o contradictorio de nuevo si no entendemos el μῦθος que viene a continuación como un μῦθος. En el μῦθος se hace exclusivamente un intento de hablar de aquello que no se deja decir pero no es bajo ningún concepto una descripción de una realidad o de algo que se crea real. Es, ante todo, una **historia** y el hecho de que Sócrates acabe el último argumento que va a decir antes de morir contando una historia quizá pone más aún de manifiesto que sobre el tema del cual se está hablando no se puede decir nada con ningún tipo de certeza. Es importante que tengamos esto en cuenta para entender que Sócrates no está hablando de la necesidad de la existencia de un mundo más allá de la muerte con su μῦθος. Este μῦθος es una historia que quiere hablar de la importancia de vivir la mejor de las vidas posibles.

Ya al comienzo de la historia, Sócrates no hace referencia a aquello con lo que nacemos sino que pone todo el énfasis en aquello que aprendemos (en el argumento de la reminiscencia también encontramos la importancia de lo que se aprende en la vida) y hacemos en nuestras vidas para determinar la región a la que vamos después de la muerte. Aquel que haya llevado una vida buena no tendrá miedo alguno a ir a esta región del mismo modo que Sócrates no tiene miedo a ir a la muerte que le espera (se pone de nuevo de manifiesto la importancia de la actitud ante la muerte). Otro aspecto importante de este μῦθος es que estar en esta región (en el Hades que es lo mismo que estar muerto) es visto como una especie de purificación, de κάθαρσις. Que la separación de la ψυχή con el cuerpo sea vista como una purificación no es, de nuevo, un argumento a favor de una vida del alma más allá de la muerte. La separación de ψυχή-cuerpo será una purificación en tanto que dará cierre al ser humano que muera y si la vida que ha vivido es buena, su cierre y él mismo serán buenos. Estar inclinado hacia la ψυχή y no hacia el cuerpo no es un desprecio del cuerpo en favor de un alma, es estar orientado hacia lo cerrado y definido y estar preocupado por ello en lugar del cuerpo, que es lo abierto e indefinido. El μῦθος termina y entramos en el momento en el que Sócrates va a morir.

3.6. Sócrates toma la cicuta. Fin del *Fedón*. (115b-118a):

Los últimos momentos del *Fedón* son quizás los más especiales de todo el texto. Concentran el tono tragicómico que ha ido teniendo toda la obra y en ellos se vuelve a poner en juego la importancia de la actitud. El texto termina con Fedón dirigiéndose a Equécrates pero no se rompe el diálogo narrado, quizá para no romper ese momento tan único e importante como es la muerte de Sócrates. Acabamos de salir de un *μῦθος* pero lo que vamos a leer ahora es importante que no esté distanciado, es el momento más relevante de todos hacia el cual el diálogo se ha estado acercando de manera constante e inevitable. Como tal, este tramo lo protagoniza una conversación entre Critón y Sócrates. Simias y Cebes son abandonados como interlocutores después del último argumento que termina precisamente porque el propio Sócrates va a terminar. Critón juega un papel fundamental: es el que *a priori* no parece haber entendido todo lo que se ha dicho al respecto de la *ψυχή* y de la muerte como un bien para el filósofo. Habla con el Sócrates que aún está vivo delante de él como si fuese el que va a estar muerto en unos momentos:

“No logro, amigos, convencer a Critón de que yo soy ese Sócrates que conversa ahora con vosotros y que ordena cada cosa que se dice, sino que cree que soy aquel que verá cadáver dentro de un rato, y me pregunta por eso cómo debe hacerse mi sepelio.”²⁰

Critón le pregunta a Sócrates también sobre las instrucciones que le deja a sus amigos. La respuesta que Sócrates da no es nueva, es una repetición de todo lo que se ha dicho hasta ahora: deben cuidarse de vivir la mejor vida posible, es decir, de seguir haciendo filosofía. Sócrates le reprocha a Critón que piensa que todo cuanto se ha dicho hasta ese momento es una suerte de consuelo, algo para intentar afrontar mejor el mal de la muerte y no una actitud real hacia la muerte como un bien. Por ello mismo Sócrates tampoco se preocupa de su sepultura y pide que se haga lo que sea más conveniente de acuerdo a las costumbres. Lo que se va a quemar o enterrar es únicamente un cuerpo pero no en tanto que él vaya a ser un alma que esté en otra parte sino en tanto que él ya no está ahí. Ese cuerpo ya no tiene *ψυχή*, ha muerto y, por lo tanto, ha terminado. Es un cuerpo sin vida.

²⁰ Gil Fernández, L. (1995). *Fedón*. Alianza Editorial. Madrid. Página 135. (115c por la edición de Burnet).

El resto del grupo parece haber comprendido esto y Fedón admite que no se encuentran entristecidos por el destino de Sócrates sino por el de ellos mismos al tener que seguir viviendo sin su amigo. A pesar de sus lágrimas Fedón se quedará con Sócrates cuando beba la cicuta, pues sus lágrimas son por él mismo y no por Sócrates pero Critón se marchará de la habitación porque él sí sufre por el destino de Sócrates que ahora ya está cerrado. Momentos antes Critón le suplicaba a Sócrates que alargase el momento de tomar la cicuta lo máximo posible, que estuviese vivo hasta el último momento y aprovecharse el poco tiempo que le quedaba. Sócrates evidentemente rechaza esta propuesta porque retrasar lo inevitable, cuando además es un bien, es absurdo. Sócrates reprocha también los llantos del grupo, pues para evitarlos había expulsado de su celda a las mujeres (entre ellas Jantipa) y los niños. No quiere llantos pues los llantos son el silencio. El tono de la escena es totalmente tragicómico: el grupo se lamenta y llora descontroladamente por un lado y Sócrates, por otro, actúa con total calma y normalidad, llegando a reprochar que ellos no se comportan del mismo modo. Fedón adelantó al comienzo del texto que las lágrimas se juntaron con las risas en los últimos momentos de Sócrates.

Sobre las últimas palabras de Sócrates en el *Fedón* se ha hablado mucho: la deuda con Asclepio que pidió a Critón pagar. La interpretación de que se trata de un dato histórico no nos convence por todo lo que hemos visto hasta ahora pero tampoco lo hace la más tradicional. No podemos decir que la deuda hacia Asclepio venga de que Sócrates considere la vida como un mal y la muerte como su medicina (Asclepio era un semidiós asociado con la medicina y sus relatos son de finitud). La muerte es un bien pero no en detrimento de la vida, es un bien porque da cierre a una vida que ha sido buena por sí misma. La deuda a Asclepio estará relacionada con esto.

4. Conclusiones:

Veamos cuales son las conclusiones a las cuales hemos llegado mediante nuestra lectura hermenéutica. En primer lugar hemos visto cómo hay que prestar atención a la forma de los diálogos y cómo no podemos leerlos como si se tratasen de escritos en prosa. El marco dramático junto a la ausencia total de toda voz de Platón como autor hace imposible que el *Fedón* afirme una tesis positiva. Los diálogos niegan de manera constante todo tipo de tesis positivas y mediante su forma generan la distancia de la cual hablan usando el εἶδος o la ψυχή. La forma de los diálogos son un

distanciamiento que da cuenta de la imposibilidad de dar respuesta a las preguntas que se plantean mediante la filosofía. Sócrates no es la voz oculta de Platón sino la encarnación de todo esto: el filósofo que es consciente de que jamás va a encontrar respuestas pero no por ello deja de hacer preguntas.

La filosofía es una preparación para la muerte mediante el cultivo de la distancia. La κάθαρσις que se da en la muerte es una separación de la ψυχή con el cuerpo en tanto que queda una figura cerrada y definida y se deja lo indefinido atrás. Podemos entender que la ψυχή es al mismo tiempo la vida y la muerte. Es la vida porque en su ser ἀθάνατον (sin-muerte) se convierte en lo contrario a la muerte pero al mismo tiempo es la muerte porque para que se pueda completar el proceso de estar vivo se necesita morir de manera definitiva y sin ninguna vida más allá de la muerte. La vida se completa mediante la muerte. Por esto la ψυχή es la figura cerrada y definida que se separa del cuerpo (lo indefinido) cuando ocurre la muerte y no es de ninguna manera algo similar al alma cristiana.

No podemos decir entonces que el *Fedón* trate el tema de la inmortalidad del alma en un sentido tradicional. En primer lugar porque ya hemos explicado que el alma es la ψυχή y en qué sentido es la ψυχή “inmortal” (ἀθάνατον) y en segundo lugar porque es imposible que en el diálogo se encuentre una tesis positiva. Decir que en este diálogo se demuestra la inmortalidad del alma es decir que hay una tesis positiva central, lo cual es imposible y falso como ya hemos visto en nuestro estudio sobre la forma. También afirmar eso implicaría no haber prestado atención al hecho de que el *Fedón* es un diálogo que trata sobre finitudes: el fin de Sócrates, de la polis, de la θεωρία... La muerte es tratada como finitud y no como un proceso detrás del cual se encuentra otra vida. Pero incluso esto queda abierto a debate en el diálogo ya que siempre se niegan todas las tesis positivas. Hablar de la muerte es imposible porque la ψυχή se encuentra tan alejada como el εἶδος y de ninguna de ellas se puede decir realmente nada debido a su distancia. Esto se ve evidenciado mediante el uso del μῦθος que es contar una suerte de historia para intentar hablar de aquello de lo cual no se puede hablar pero siendo consciente de que precisamente jamás se va a poder decir nada sobre ello.

Sócrates sigue haciendo esas preguntas que sabe que jamás podrán ser contestadas y mediante ellas se prepara para la muerte. Esto hace que no la tema en el momento en el cual le llega a él mismo. Sócrates ha de ser entendido como el personaje ficticio de una obra “literaria” como es el *Fedón* para que el diálogo cobre sentido.

5. Bibliografía:

Gil Fernández, L. (1995). *Fedón*. Alianza Editorial. Madrid.

Hackforth, R. (1955). *Plato's Phaedo*. Cambridge University Press. Cambridge.

Johnson, W. A. (1998). Dramatic frame and philosophic idea in Plato. *The american journal of philology*. 119 (4). 577-598.

Kahn, C.H. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press. Cambridge.

Martínez Marzoa, F. (2011). *Distancias*. Abada Editores. Madrid.

McCabe, M.M. *Form and the Platonic Dialogues*. En: Benson, H.H. (2006). *A companion to Plato*. Blackwell Publishing. Malden.

Morgan, K. A. *Plato*. En: De Jong, I.J.F., Nünlist, R. y Bowie, A. (2004). *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*. Brill Academic. Leiden.

Press, G. *Plato*. En: Popkin, R.H. (1999). *The Columbia History of Western Philosophy*. Columbia University Press. Nueva York.

Rowe, C.J. (1993). *Plato/Phaedo*. Cambridge University Press. Cambridge.