

## LA ESTRUCTURA DEL HOMBRE EN EL FEDRO PLATÓNICO

### I. Introducción.

El tratamiento de un tema tan específico como el que nos ocupa en un autor tan rico y profundo como Platón nos lleva inmediatamente a la consideración de otros muy afines. El tema antropológico (y, en especial, el tema del alma) no sólo es uno de los más cargados de contenido sino, también, uno de los más difíciles de resolver. Y, tal vez, sea por ello necesario recurrir, para el esclarecimiento de ciertos aspectos, al análisis de otras cuestiones íntimamente ligadas. Nos referimos, concretamente, a asuntos tales como qué es y qué función cumple el mito en Platón, por qué los usa cuando tiene que tratar temas tan escabrosos como lo son el alma, el mundo y Dios, y, finalmente, qué relación existe entre el mito y el logos.

Pero, además, tenemos que tener presente otra cuestión importante. Muchas veces ocurre que cualquier problema presente en un texto se aclara con otro. En nuestro caso no podemos comprender profundamente lo que Platón en el *Fedro* nos enseña si no lo consideramos a la luz de la *República*, *Fedón* y el *Timeo*. En este sentido, nos parece que Platón en estos diálogos (y, en este orden: *Fedón*, *República*, *Fedro* y *Timeo*) inicia y culmina el desarrollo del tema del alma. Creemos que la doctrina del alma en Platón es una y la misma expresada en modos distintos o, mejor, cada uno de estos diálogos enfatiza aspectos distintos. Tal vez parezca apresurada o conjetural nuestra afirmación pero, en todo caso, nos atrevemos a decir lo siguiente: en el *Fedón*, el interés primero y fundamental de Platón es mostrar la clara diferencia de naturaleza que existe entre el alma y el cuerpo. Quizás sea por ello que Platón exagere, por así decir, las notas propias de cada uno de ellos, así, el alma es absoluta unidad, puramente racional, eterna, afín, por lo tanto, a la idea; el cuerpo, en cambio, está ligado a lo sensible, se corrompe, es la causa de todos los males y la causa de la contaminación del alma. Como dijéramos en otra oportunidad<sup>1</sup> el *Fedón* es el primer

<sup>1</sup> Véase nuestro artículo "La estructura del hombre en el Fedón platónico y en la Taittiriya-Upanishad" en *Oriente-Occidente* II, I (1981) pp. 43-62.

diálogo metafísico y pareciera que Platón tratara de dar a entender de un modo definitivo las naturalezas distintas del alma y el cuerpo y, tal vez, sea por ello que los presente tan tajantemente opuestos.

En cuanto a *República* parece que el interés es otro. No es ya la oposición del alma y el cuerpo como naturalezas diferentes, sino, más bien, existe una especie de vuelta al alma en sí misma, independientemente del cuerpo. Y es allí donde, por primera vez, encontramos la idea de la tripartición referida al alma, sus distintas tendencias, la relación existente entre ellas. Y, todo ello, fundado en un nuevo aspecto que se quiere destacar: la idea de armonía o desarmonía, orden o desorden interno del alma. Además, sabemos, que esto está ligado a un propósito aún mayor que es el de esbozar la República ideal, donde también es posible hablar o no de armonía. Desde el punto de vista del *Fedón*, parecería, a simple mirada, que Platón pasa de una concepción unitaria a otra tripartita del alma.

En el *Fedro* nos enfrentamos con un esquema muy similar. Pero dicho de otro modo, es decir, en forma mítica. Cabe preguntarse por qué. Creemos que esto obedece a otra necesidad. La necesidad de Platón de plantear otro tema muy importante, que es el tema de la liberación. Se describe aquí el estado *post mortem* del alma, y, entonces, ¿por qué se sigue considerando distintas tendencias del alma, si es que ella está libre del cuerpo, el cual, se supone como la causa de la contaminación? Sobre este punto volveremos después.

Finalmente, en el *Timeo*, Platón completa y culmina su doctrina del alma. La vemos aquí considerada en relación con el mundo: su íntima naturaleza es la misma que la del alma del Mundo.

Por otra parte, este orden propuesto (*Fedón, República, Fedro, Timeo*) que, además, supone una decisión con referencia a la cronología de los mismos<sup>2</sup>, no revela necesariamente, como creen algunos<sup>3</sup>, una evolución en el propio pensamiento de Platón; se trataría, como dijéramos al comienzo, de una misma doctrina expresada en formas distintas. La intención de Platón parece ser la de que el lector acceda a la comprensión total del asunto a través de distintos niveles de inteligibilidad.

## II. Unidad-Multiplicidad del alma.

Cuando en el *Fedro* 246b se trata de describir cómo es el alma, se

<sup>2</sup> De todos modos este orden parece ser aquel que cuenta con más partidarios entre los eruditos modernos. Una exposición detallada de las diferentes posiciones al respecto puede verse en De Vries, G.J., *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969, p. 7-11.

<sup>3</sup> Por ejemplo Rohde, que afirma que el pensamiento de Platón evolucionó de la concepción tripartita a la unitaria del alma.

expresa: “. . . describir cómo es el alma sería cosa de una investigación en todos los sentidos y totalmente divina, además de larga; pero decir a qué es semejante puede ser el objeto de una investigación humana y más breve”. Es decir, Platón vuelve a recurrir al lenguaje del mito. ¿Por qué? En primer lugar, respondemos que, dado que la realidad es en sí misma inagotable, el mito es la forma de expresión que más se acerca a describirla, ya que está libre de toda esquematización racional. Es, como dice Hackforth<sup>4</sup>: “. . . la visión de un poeta cuyas imágenes no son doctrinas disfrazadas sino que brotan de una intuición no racional, el lector debe permitirse suspender su facultad racional y crítica buscando sentir con el poeta”. Por lo tanto, el mito, lejos de ser un sustituto del logos, es superior a él. Por otro lado, el mito siempre ilustra una verdad<sup>5</sup>. Además, creemos que es esencial superar la separación entre mito y logos e interpretar la filosofía platónica a la luz de su mutua y profunda relación.

En segundo lugar, “Lo que más importa en el mito es su sentido, sentido ante todo *funcional*” (como bien observa C. Eggers Lan<sup>6</sup>): distintas funciones según el contexto. La función del mito del *Fedro* es mostrar lo que le pasa al alma, algo así como su historia y, en especial, su liberación. Se trata de un mito etiológico y escatológico<sup>7</sup>. Pero en este sentido no compartimos lo que dice C. Eggers Lan<sup>8</sup> acerca de que los mitos presentes en *Gorgias*, *Fedón*, *República* y *Fedro* se contradicen entre sí en puntos que son claves para configurar una concepción unitaria. Pensamos que, en cada caso, Platón está ilustrando distintos aspectos de una misma realidad: el hombre.

Citaremos a continuación los pasajes del *Fedro* que ocuparán especialmente nuestra atención: “Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas. Los caballos y aurigas de los dioses son todos ellos buenos y constituidos de buenos elementos; los de los demás están mezclados. En primer lugar, tratándose de nosotros, el auriga guía una pareja de caballos; después, de los caballos, el uno es hermoso, bueno, y constituido de elementos de la misma índole; el otro, está constituido de elementos contrarios y es él mismo contrario.

<sup>4</sup> Hackforth, R., *Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press, 1972, p. 79.

<sup>5</sup> La definición más usual del mito de la época helenística era la de “relato ficticio que ilustra una verdad” (Theon, *Progym.* 3). P. Frutiger (*Les Mythes de Platon*, París, 1930, p. 181 n. 2) cree encontrar el origen de la definición en Platón, *Rep.* 377 a.

<sup>6</sup> C. Eggers Lan, *Fedón*, Buenos Aires, 1971, p. 58.

<sup>7</sup> J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, London, 1960, p. 294.

<sup>8</sup> C. Eggers Lan, *op. cit.*, p. 58.

En consecuencia, en nosotros resulta necesariamente dura y difícil la conducción" (*Fedro* 246b).

"Toda alma. . . cuando es perfecta y alada vuela por las alturas y administra todo el mundo; en cambio, la que ha perdido las alas es arrastrada hasta que se apodera de algo sólido, donde se establece tomando un cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo a causa de la fuerza de aquella. . ."

"La fuerza del ala consiste naturalmente en llevar hacia arriba lo pesado, elevándose por donde habita la raza de los dioses y así es, en cierto modo, de todo lo relacionado con el cuerpo, lo que en más alto grado participa de lo divino. Ahora bien, lo divino es hermoso, sabio, bueno, y todo lo que es de esta índole; esto es, pues, lo que más alimenta y hace crecer las alas; en cambio, lo vergonzoso, lo malo, y todas las demás cosas contrarias a aquéllas, las consume y las hace perecer" (*Fedro* 246d-e).

"Por allí, los carros de los dioses, bien equilibrados y dóciles a las riendas, marchan fácilmente; pero los otros con dificultad, pues el caballo que tiene mala constitución es pesado, e inclina hacia la tierra y fatiga al auriga que no lo ha alimentado suficientemente" (*Fedro* 247b).

"Así, pues, como el pensamiento de la divinidad se alimenta de inteligencia y de ciencia sin mezcla, y lo mismo el de toda alma que se preocupa de recibir lo que le conviene, al ver, en el transcurso del tiempo la realidad, la ama, y contemplando la verdad se alimenta y se siente feliz hasta que el movimiento circular en su revolución la vuelve a llevar al mismo lugar. Y en esta circunvalación contempla. . . la ciencia, no la que implica devenir, ni la que es diferente según trata de cada una de las cosas diferentes que nosotros ahora llamamos realidades, sino la ciencia que versa sobre lo que es realmente la realidad" (*Fedro* 247d).

"Tal es, pues, la vida de los dioses. En cuanto a las demás almas, la que mejor sigue a los dioses levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior y es llevada con ellos en la revolución circular, turbada por los caballos y contemplando a duras penas las realidades; otra, unas veces levanta y otras baja la cabeza, y, por causa de la violencia de los caballos, ve unas realidades y otras no. Las demás, aspirando todas a subir, intentan seguir a los dioses; pero, siendo incapaces de ello se hunden al ser llevadas en la circunvalación, pisoteándose y echándose unas encima de las otras, e intentando la una colocarse delante de la otra. Así, pues, se produce un tumulto, una lucha y un sudor extremos en que, por impericia de los aurigas, muchas quedan cojas y muchas se estropean las alas. En una palabra, todas ellas, pasando muchos trabajos, se retiran sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad, y una vez que se han retirado de allí, se alimentan de opinión" (*Fedro* 248a-b).

Como en todo mito platónico, en el relato del "carro alado" del *Fedro* se encuentran presentes muchos elementos simbólicos. Algunos de ellos

como el carro, las alas, son frecuentes en la tradición griega (recordemos, a modo de ejemplo, el viaje celestial del Proemio de Parménides).

Con referencia a la interpretación de estos elementos es bastante generalizada la opinión de quienes ven en los caballos alados y el auriga, íntimamente ligados, representada el alma (*ψυχή*); en el auriga (*ἡνίοχος, ὁ ἄρχων*) el aspecto racional y directivo de la misma; en el caballo bueno y bello (*ἵππος καλός τε καὶ ἀγαθός*) el aspecto pasional; y, finalmente, en el caballo malo (*ὁ τῆς κάρης ἵππος μετέχων*) el aspecto apetitivo. Y, todo ello, con una referencia directa el libro IV de la *República*, donde, como sabemos, Platón menciona las "partes" del alma: *τὸ λογιστικὸν μέρος, τὸ θυμοειδές, y τὸ ἐπιθυμητικόν*.

Cuando M. Isnardi Parente<sup>9</sup> trata el tema del desarrollo de la psicología platónica analiza distintas interpretaciones, a las que agrupa del modo siguiente: a) Posiciones unitaristas, como la de Hermann (para quien *Fedón*, *República* 611a, 612a y *Timeo* —que hablan de la inmortalidad solo de la parte racional del alma— no están en contraste con el *Fedro*, pudiendo las tres partes del alma, simbolizadas por el auriga y los dos caballos, ser interpretadas como una tripartición interna del *λογιστικόν*) o como la de Shorey o Ritter (que prefieren negar validez teórica a la tripartición) o como la de Wilamowitz (quien opina que la tripartición es problemática, dado que no se puede separar lo teórico de lo mítico); b) interpretaciones que obedecen a un criterio genético, es decir, suponen una evolución de la concepción tripartita a la unitaria o de la unitaria a la tripartita. Los primeros, Pfeleiderer y Rohde (este último afirma que la tripartición no considera al alma en su verdadera esencia, cf. *República* 611a, y que el *Timeo* aclara el problema de la *epitumía* y, en general, de lo irracional) ponen al *Fedón* al final del proceso. Finalmente, algunos proponen: *Fedón* (simplicidad absoluta, sin idea de tripartición), *Fedro* (tripartición en forma mítica como cuestión que sólo puede ser objeto de *παιδεία*), *República* (tripartición con un tratamiento filosófico), *República* X y *Timeo* (se torna a la concepción del alma como simple, considerada en su verdadera esencia, y con la concesión de partes inferiores o facultades más afines a la corporeidad que ella adquiriría temporariamente durante su unión con el cuerpo).

L. Robin<sup>10</sup> tratando de aclarar esta cuestión afirma que el pensamiento de Platón tiende siempre a superar la primitiva contraposición radical entre sensible e inteligible en vista a una continuidad jerárquica entre tales

<sup>9</sup> Cf. Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II volume III/1 a cura di M. Isnardi Parente, Firenze, 1974, p. 375, n. "La psicología platónica nel suo svolgimento".

<sup>10</sup> Cf. L. Robin, *Phèdre, Oeuvres Complètes*, Platón, París, 1961, p. 118.

dos polos opuestos. El desarrollo de la teoría del alma está, según el autor, orientado en este sentido. Así, en el *Fedón* el alma es intermediaria entre lo sensible e inteligible, en *República* la composición es llevada a la misma interioridad del alma, en el *Fedro* esa misma composición se declara intrínseca a la esencia del alma, mientras que en *República* 611a subsiste la composición sólo en virtud de la encarnación del alma en el cuerpo.

Por otra parte, R. Hackforth<sup>11</sup>, que comparte la opinión de Wilamowitz según la cual Platón nunca logró una total reconciliación de los varios puntos de vista expresados en sus diálogos, sintetiza la problemática del modo siguiente: *Fedón*, simplicidad del alma y su restricción al *nous*; *República* IV, tripartición, aunque con alguna expresión de duda (cf. *Rep.* 435d); *República* X, sugerencia de que el alma en su verdadera naturaleza puede ser no compuesta (cf. *Rep.* 611d, 612a); *Fedro*, tripartición del alma antes y después de su encarnación y almas compuestas de los dioses; *Timeo*, tripartición del alma con un lugar habitante para cada una de ellas (cf. *Timeo* 69c) y restricción de la inmortalidad a la razón (pero, nuevamente, expresión de duda cf. *Timeo* 72 d).

Luego de esta reseña de opiniones se ha podido comprobar, en síntesis, que los críticos concluyen o una contradicción en el propio pensamiento de Platón o, por otra parte, dejan de lado algunos problemas aparentemente insolubles alegando el carácter mítico de ciertos pasajes.

Una de las interpretaciones, a nuestro juicio, más agudas es la que propone W.K.C. Guthrie<sup>12</sup>, quien ve en la sucesión *Fedón*, *República*, *Fedro*, *Timeo* un sustancial enriquecimiento del pensamiento platónico con una continuidad de fondo y sin contradicciones. Por otra parte, considera resoluble la aparente contradicción del libro X de la *República* y el *Fedro*: la tripartición no es esencial al alma. Una vez aceptada (junto con la prioridad de la *Rep.* sobre el *Fedro*) la afirmación de la inmortalidad sólo para el *logistikón* del libro X, ¿cómo conciliar este con la representación del *Fedro*, en que el alma aparece tripartita también una vez liberada de los lazos de la corporeidad?

Esta es una pregunta fundamental que muy pocos se hicieron y muy pocos resolvieron satisfactoriamente, como, por ejemplo, aquellos que ven en la tripartición un recurso pedagógico sin significado real<sup>13</sup>.

Guthrie, retomando una explicación ya en un tiempo presentada por

<sup>11</sup> Cf. R. Hackforth, *op. cit.*, p. 75.

<sup>12</sup> Cf. W. K. Guthrie, Plato's views on the nature of the soul, en Plato II: *Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion, A collection of Critical Essays*, New York, 1979, p. 231-243.

<sup>13</sup> El interesante artículo de C. Herrán ("Los mitos y la filosofía de Platón", *Escritos de Filosofía*, II, (1979), pp. 107-122) está dentro de esta línea de interpretación.

Groag, destaca y señala la clave de la problemática: no basta para Platón la liberación puramente física del cuerpo, venida con la muerte, para liberar al alma de toda impureza. Es decir —agregamos nosotros— la liberación no es algo mecánico que se logra simple y automáticamente con la muerte (entendida como la separación del alma y el cuerpo) sino, muy por el contrario, el hombre debe conquistarla. El desapego por lo sensible, cultivar el espíritu en grado sumo, en fin, la vida filosófica, son medios para llegar a ello. Sin esta preparación se torna difícil para el alma el *real* desprendimiento de los lazos que la atan a lo corpóreo, con todo lo que ello significa. Sin esta preparación le es imposible al alma eliminar el lastre del peso de las acciones vividas. Tal vez, pueda alguien objetarnos que al cabo de diez mil años las alas vuelven a crecer (*Fedro* 249a) y un nuevo ciclo comienza: entonces, para qué preocuparnos en lograr la liberación si en definitiva y a la larga toda alma se libera. Pero debemos destacar que la reencarnación es para el alma un sufrimiento. Se trata de ponerle fin lo más pronto posible y evitar el peso del dolor que significa para el alma el volver a ser prisionera de un cuerpo. Por otra parte, creemos que esta idea de lastre o residuo que el alma impura deja al separarse del cuerpo no aparece por primera vez en el *Fedro*. Recordemos, a modo de ejemplo, el pasaje 108b-c del *Fedón*: “Una vez llegada a donde están las demás, el alma que no se ha purificado de lo que haya hecho —sea que haya perpetrado homicidios injustos o cometido otros crímenes afines a aquéllos, por ser obra de almas afines— es rehuída y rechazada por todos; nadie está dispuesto a convertirse en su compañero de viaje ni en su guía. Por ello anda errante, poseída por toda clase de duda, durante un cierto tiempo, transcurrido el cual es llevada por la necesidad a la morada adecuada a ella”.

En este sentido, también es sumamente significativo el pasaje del *Fedón* 81c-d: “Pero esto (corpóreo que se le ha tornado connatural) hay que tener en cuenta que es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Un alma con tal bagaje pesa demasiado, y es arrastrada nuevamente hacia el lugar visible, por el temor del (lugar) invisible que es llamado Hades, donde se queda rondando en torno a monumentos y tumbas, alrededor de los cuales se han visto sombríos fantasmas de almas, que son espectros producidos por almas que no se han liberado con pureza, sino que han participado de lo visible, y por ello son vistas”.

“Y no son precisamente las almas de los buenos, sino las de los malos las que son forzadas a andar errantes en torno a esos lugares, pagando la pena por su anterior manera de vivir, que ha sido mala”.

En cuanto al alma de los dioses, también representada, surge otra dificultad: ¿por qué Platón sigue utilizando el símil del carro con dos caballos, si es que el alma de los dioses es pura? En primer lugar, para responder a este interrogante debemos recordar que, en el caso de los dioses, los caba-

llos son de la misma naturaleza, ambos buenos y dóciles a las riendas del auriga; por lo tanto no hay mezcla: son almas puras. En este sentido no compartimos la opinión de Hackforth<sup>14</sup> quien al referirse a esta cuestión dice: "Mientras la tripartición en *Rep.* IV se deduce de un hecho de conflicto moral, debemos aún postular tres partes del alma cuando no hay cuestión de tal conflicto: aún el alma "pura" es *θυμοειδής* y *ἐπιθυμητικός* así como *λογιστικός*". Por otra parte, Guthrie observa con agudeza que el hecho de que Platón hable de las almas de los dioses como tripartita, tiene poca importancia, subrayando que esto obedece a la necesidad de Platón de mostrar una imagen de la verdad religiosa en la que cree, al no poder dar una explicación racional<sup>15</sup>. Es como si las almas de los dioses y de los hombres fueran semejantes: cada una un conductor de carros con caballos alados. De esta manera se decreta el carácter de parentesco que liga al alma humana con el alma divina.

Nosotros creemos que esto obedece a una necesidad impuesta por el mismo contexto en que se dice, esto es, si Platón al tratar de describir qué es el alma recurre a un mito en el que se hallan presentes ciertos elementos, es obvio que al referirse al alma de los dioses tenga que respetar esa misma estructura mítica. La diferencia va a estar dada por la distinta naturaleza de esos elementos. Así, tratándose de los dioses ambos caballos son buenos y dóciles, no hay conflicto, no hay mezcla, son almas puras; tratándose de los hombres los caballos son malos, indóciles, por lo tanto son almas impuras, contaminadas.

Algunos autores señalan especialmente que con respecto al alma terrestre se nos ofrecen las mismas dificultades insalvables que surgen cuando se afirma que la composición del alma celeste en el *Fedro* es la misma que en la *República* (v. g. A. Gómez Robledo)<sup>16</sup>. Hay autores que afirman, como L. Robin<sup>17</sup>, que la clave de la solución de este problema se encuentra no en la *República* sino en el *Timeo*.

A nuestro juicio, y según las consideraciones anteriores, tales dificultades pueden ser superadas. Compartimos la opinión de L. Robin según la cual la clave debe encontrarse en el *Timeo*, pero entendemos que en este diálogo Platón, más bien, culmina el desarrollo de su teoría sobre el alma. Allí se refiere a ella como la mezcla de lo Mismo y lo Otro, lo Inmortal y lo Mortal. Con esto, Platón parece volver a los primeros principios metafísicos respecto de toda existencia, incluso la del alma. El alma tiene en sí la

<sup>14</sup> R. Hackforth, *op. cit.*, p. 76.

<sup>15</sup> W.K. Guthrie, *op. cit.*, p. 238.

<sup>16</sup> A. Gómez Robledo, *Platón, México*, 1973, p. 349.

<sup>17</sup> L. Robin, *op. cit.*, p. 122.

posibilidad de ser lo Mismo (unidad, pureza, racionalidad, inteligibilidad, inmortalidad) o lo Otro (multiplicidad, impureza, irracionalidad, desorden, principio de devenir y cambio), según predomine en ella uno u otro de los elementos de los que fue hecha.

El desarrollo de estas cuestiones nos ha llevado a una conclusión definitiva: el alma es, en su verdadera esencia, en su misma naturaleza, simple. Pero ella, por distintas circunstancias y motivos, se manifiesta en una multiplicidad que le es extraña. Finalmente, creemos que los términos de la polaridad no son unidad versus tripartición, sino más bien unidad versus bipartición. Con esto queremos indicar que la tripartición se reduce a una bipartición, porque, en todo caso, las posibilidades que se presentan son las de Mortales-Inmortales (*Timeo* 69e), Racional-Irracional (*Rep.* 604-605), Mismo-Otro (*Timeo* 35c). Vemos, por ejemplo, que en el *Fedro*, el caballo blanco o bien es dócil al auriga o bien se deja arrastrar por el caballo negro. Luego, en sí mismo, no posee ninguna fuerza.

### III. La voluntad.

Según hemos visto, este esquema bipartito del alma (o tripartito) distingue en ella tres facultades o partes<sup>18</sup>: la racional y la irracional, esta última dividida a su vez en una parte más noble y otra menos noble. La más noble es el ánimo, la voluntad apasionada (el caballo blanco, ὁ θυμὸς, τὸ θυμοειδές); la menos noble comprende la totalidad de los apetitos y las pasiones (el caballo negro, ἐπιθυμητικόν); la parte racional es el pensamiento, llamado λογιστικόν y también nous. Sería forzar el propio pensamiento de Platón si se tratara de establecer una correspondencia entre dichas partes con la tradicional tripartición de razón, voluntad y sentimientos<sup>19</sup>.

Con referencia a la voluntad, nosotros entendemos que ella no constituye una facultad aparte con un ámbito propio y desligada del alma como totalidad. Muy por el contrario, la voluntad es algo así como una tendencia presente en el alma, como un deseo que puede llevarla hacia el logro de los bienes supremos o, por otra parte, encausarla hacia los apetitos y placeres. En el alma hay dos tendencias, la racional y la irracional, y la voluntad está presente en ambas (cf. *Fedro* 237d, 238a). Consideramos con ello que el

<sup>18</sup> Preferimos hablar de tendencias más que de partes con el fin de no olvidar que, en última instancia, la unidad es un rasgo esencial al alma. Para mayores detalles sobre estas cuestiones ver: D.A. Rees, "Bipartition of the soul in the early Academy", *JHS*, LXXVII, 1957, pp. 112-118.

<sup>19</sup> Cf. Zeller-Mondolfo, *op. cit.*, p. 425.

planteo es metafísico y no psicológico. "...el *nous* no es para Platón el mero intelecto separado de la pasión y el deseo como una superficial lectura del *Fedón* y *República* nos obligan a suponer, es una razón o pensamiento movido por el deseo; el deseo de conocer y regocijarse en su objeto..."<sup>20</sup>

En este sentido, nos parece fundamental el papel del *eros*. El amor es la renovación de las alas del alma, la recuperación de su naturaleza divina, a través de la contemplación de la Idea de la Belleza. Y aquí justamente se introduce el concepto de locura divina: "...cuando alguien, viendo la hermosura de este mundo y acordándose de la verdadera, toma alas y, una vez alado, deseando emprender el vuelo y no pudiendo, dirige sus miradas hacia arriba, como un pájaro, y descuida las cosas de esta tierra, se le acusa de estar loco: ésta es, pues, de todas las formas de posesión divina, la mejor y la constituida de mejores elementos, tanto para el que la tiene como para el que se asocia a ella, y, por participar de esta locura se dice del que ama las cosas bellas que está loco de amor" (*Fedro* 249d).

Se trata de un deseo metafísico que lleva al hombre a su superación. Por lo tanto el deseo no siempre implica irracionalidad.

Por otra parte, nos atreveríamos a afirmar que esta idea de una voluntad separada, es decir, como una facultad autónoma, no solo no se encuentra en Platón sino que tampoco se halla presente en el contexto de la Grecia clásica. No obstante, algunos críticos creen ver en Aristóteles tal concepto, sobre todo cuando el estagirita considera los actos voluntarios como distintos de los involuntarios.

#### IV. La liberación.

Platón en *Fedro* 245c dice: "Toda alma es inmortal; pues aquello que se mueve a sí mismo es inmortal, mientras que lo que mueve a otro y es movido por otro, al tener un fin de su movimiento, tiene también un fin de su vida". Este argumento del movimiento constituye para Platón una nueva prueba acerca de la naturaleza del alma como distinta del cuerpo. Frecuentemente encontramos en el contexto platónico la idea de la inmortalidad del alma, y además desde sus primeros diálogos. En este sentido no compartimos la opinión de Rohde<sup>21</sup> de que la "idea de la inmortalidad no está incluida desde el principio en la filosofía de Platón". Lo que, en cambio, nos parece claro es que en Platón se pueden distinguir

<sup>20</sup> R. Hackforth, *op. cit.*, p. 10.

<sup>21</sup> E. Rohde, *Psyche*, Barcelona, vs. eds., p. 487.

dos usos de la palabra 'inmortal'. Por una parte aparece 'inmortal' en el sentido de la separación del alma y el cuerpo ante la muerte, pero, en otro sentido, el más fundamental, 'inmortal' significa 'eterno'. Esta última inmortalidad no la logra toda alma sino sólo la liberada (i.e. la del filósofo). Y es en este último sentido que se dice que el *nous* (aquella parte superior del alma que generalmente se traduce por *logistikón*) es inmortal.

Una cuestión bastante discutida tanto por los críticos antiguos como modernos es cómo ha de entenderse el *ψυχή πάσα ἀθάνατος*, es decir, cómo "cada alma", "toda el alma", "el alma en su totalidad". Frutiger<sup>22</sup> observa el uso del *πᾶς* con y sin el artículo y se decide por el segundo. Nosotros compartimos la opinión de Hackforth<sup>23</sup> para quien la distinción entre un uso colectivo y distributivo no está presente en la mente de Platón, agregando además que si bien es cierto que el argumento presente no puede ser considerado como un argumento directo para la inmortalidad de las almas individuales, es razonable creer que Platón considere cualquier demostración de la inmortalidad del alma en general como aplicable a las almas individuales. Hackforth mismo cita a R.K. Gaye<sup>24</sup> (*The platonic conception of immortality*, p. 39) quien dice que Platón mismo debe haber sabido que nunca podría probar la inmortalidad individual.

Examinaremos algunas consideraciones de eruditos modernos. Rohde<sup>25</sup> dice que "el verdadero filósofo, ya en la tierra, se ha convertido en inmortal y divino y vive aquí como si estuviera en la isla de los Bienaventurados. El alma individual puede escapar al espacio y al tiempo y salvarse en la eternidad sin perder por eso su universalidad. Las almas son para Platón individuos conscientes de sí y que viven como han vivido desde el principio, por tiempo indefinido y fuera de la temporalidad. La filosofía de Platón nos habla de la inmortalidad personal".

Por otra parte, C. Eggers Lan<sup>26</sup> observa que "la concepción 'semimoderna' de la vida en el más allá es estrictamente individualista y semirectilínea: tal vida comienza —de una vez para siempre— después de la muerte única. El mito de la palingenesis que subyace en la exposición platónica, en cambio, es básicamente cíclico: la vida en el más allá se da también antes del nacimiento, y por lo demás implica repetidas 'reencarnaciones' aquí y repetidas incursiones en el más allá, entre cada muerte y cada nuevo nacimiento. Y eso excluye la posibilidad de una continuidad riguro-

<sup>22</sup> P. Frutiger, *op. cit.*, p. 130-134.

<sup>23</sup> Cf. R. Hackforth, *op. cit.*, p. 64.

<sup>24</sup> Cf. R. Hackforth, *op. cit.*, p. 65.

<sup>25</sup> E. Rohde, *op. cit.*, p. 502-503.

<sup>26</sup> C. Eggers Lan, *op. cit.*, p. 57.

samente individual, como el mito 'semimoderno'. Si yo he sido Pedro, Juan, etc. (cf. Empédocles, Frag. 117) el *yo* no puede ser ese *ego* que cultivamos nosotros tanto los semimodernos".

Sin duda, afirma Hackforth<sup>27</sup>, "...La creencia en la inmortalidad individual involucraría creencia en la continuidad de la memoria y la doctrina platónica de la anámnisis no involucra alguna memoria personal, memoria de experiencias personales en una vida anterior". Nosotros creemos que, en todo caso, esta falta de una memoria personal no es argumento contundente para negar la perduración del alma individual dado que de igual modo se podría hablar de una cierta continuidad a la cual no necesariamente llamaríamos *ego* como soporte y núcleo de la individualidad. En definitiva, creemos que no hay en el *Fedro* elementos que permitan demostrar rotundamente alguna de las dos posibilidades, es decir, la supervivencia del alma individual o, por el contrario, la volatilización de esta en un Absoluto Universal o Alma del Mundo. Pensamos que esta cuestión puede aclararse con el estudio profundo del *Timeo*, investigación que, por el momento, escapa a nuestra tarea inicial. Pero considerando tal problemática en un contexto pre-platónico podría considerarse como plausible esta segunda posibilidad. Durante el s.V existen muchas instancias que refieren la resolución del alma —o principio del individuo—, en lo Absoluto, instancias basadas, sin duda, en la Física de los Milesios<sup>28</sup>. Tal idea aparece también en el contexto de la doctrina pitagórica de la trasmigración a partir de los testimonios hallados por Alejandro Polihistor (ap. Diógenes Laercio VIII. 24)<sup>29</sup>. Así mismo, también en Empédocles probablemente el *daimon* individual perderá su individualidad una vez obtenida la liberación del ciclo de las reencarnaciones<sup>30</sup>.

Finalmente, quisiéramos considerar el aspecto que constituye la contrapartida necesaria de la liberación: la caída.

Muchos críticos intentaron buscar una explicación a la misma. Nos referiremos brevemente a las interpretaciones más significativas.

<sup>27</sup> R. Hackforth, *op. cit.*, p. 87.

<sup>28</sup> Cf. el pasaje de Eurípides de Hel. 10-16 donde se afirma que el intelecto del difunto es "algo mortal que se sumerge en el éter inmortal", y la misma idea en Supl. 5.3.3 ("...el espíritu va al éter y el cuerpo a la tierra"). Respecto de los Milesios pensamos sobre todo en Anaxímenes.

<sup>29</sup> Alejandro Polihistor había encontrado textos pitagóricos que consideran el alma como un fragmento de éter y la suponen inmortal *en tanto* es inmortal la fuente de la cual el alma fue desprendida.

<sup>30</sup> E. La Croce muestra convincentemente en su artículo "La doctrina de la trasmigración en Grecia pre-platónica" en *Argos* II, (1978), 2, pp. 71-85 esto respecto de Empédocles. Cf. asimismo este artículo para la conexión general de la doctrina de la trasmigración con la idea de la reasunción del alma liberada en lo Divino o Absoluto.

Para E. Rohde<sup>31</sup>, esta "caída del nacimiento aparece en el *Fedro* como la consecuencia necesaria de una culpa intelectual que se consume en la propia alma".

Según R. Hackforth<sup>32</sup>, en "la descripción de la caída Platón se acerca a la doctrina órfica. El alma es un *daimon* caído".

En cambio, M. Isnardi Parente<sup>33</sup> dice que "en el *Fedro* Platón está a punto de comprender como la razón de la caída reside en la íntima estructura de la misma".

¿Se puede hablar realmente de una caída originaria, una suerte de pecado original o, por lo menos, de una degradación en lo corpóreo de una condición natural de pureza intelectual?

Ante esta pregunta R.S. Bluck<sup>34</sup> responde que "el alma es hecha originariamente para encarnarse, la degradación es debida a la experiencia de las vidas precedentes". Por el contrario, Mc. Gibbon<sup>35</sup> dice que "una vez que se acepta la doctrina del alma como prisión o tumba como propia de Platón, eso comporta necesariamente la creencia de una naturaleza absolutamente pura del alma en su origen y luego también la idea de una caída originaria".

De una u otra manera todas estas interpretaciones<sup>36</sup> tienen en común el hecho de pretender responder a la pregunta por qué es posible la caída. Nosotros creemos que el propósito de Platón no es tanto dar cuenta del porqué sino del cómo. Es decir, la caída es un hecho del cual se parte y al cual no hay que buscar su porqué. Constituye un *datum* existencial, considerado por muchos filósofos anteriores a él pero siempre en forma mítica (por ejemplo, tal característica tiene la caída del *daimon* de Empédocles por perjurio o crimen).

Cristina Marta Simeone

(Conicet)

(Universidad de Buenos Aires)

<sup>31</sup> E. Rohde, *op. cit.*, p. 491.

<sup>32</sup> R. Hackforth, *op. cit.*, p. 83.

<sup>33</sup> M. Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 355, n. 12.

<sup>34</sup> R.S. Bluck, "The Phaedrus and reincarnation", *AJPh*, LXXIX, 1958, pp. 156-164.

<sup>35</sup> D.D. Mc. Gibbon, "The fall of the soul in Plato's Phaedrus", *C.Q.* XIV, 1964, pp. 56-63.

<sup>36</sup> Creemos que la interpretación de A. Gómez Robledo (*op. cit.* p. 352) se aparta, en este sentido, de las otras ya citadas: "No es por llevar ya consigo los apetitos sensibles por lo que se precipitan las almas a sus cuerpos mortales (por qué habrían de hacerlo si con ellos han podido estar en lo alto?) sino por la victoria del elemento irracional en el alma puramente espiritual. Es la caída como la de los ángeles rebeldes, espíritus puros, pero afectados igualmente, de la tendencia al desorden y al mal, con el que acabaron por identificarse".

