

M. ISABEL MÉNDEZ LLORET

## **La simplicidad del alma en Platón y su inserción en el mundo sensible**

A mis padres

<<...lo bello es difícil>>  
*República* 435 C.

### Abstract

La doctrina platónica del alma es fundamental para integrar el Platón joven en el Platón de la madurez y la vejez: el alma es principio de movimiento inespecífico (*Fedro* y *Banquete*), es inmortal por su simplicidad (*Fedón*), pero como principio de movimiento es tripartita (*República*). Su inmortalidad, es decir, su igualación con lo divino, la adquiere en el momento en que consigue unificar su función motora, diversificada (tripartita) cuando cumple con su función animadora del compuesto humano, en la actuación racional. Esa es la simplicidad de lo inmortal y en eso consiste su divinidad.

Palabras clave: Platón, alma, inmortalidad, simplicidad, tensión (*stásis*), divinidad, movimiento

La teología astral, que Platón expone en sus últimas obras, viene a ser el último peldaño de una larga y ardua elaboración teórica cuyo fin es la formación de filósofos-reyes en el seno de la Academia. El elemento de cohesión de esa teología (presentada en un plano doble, de mutua integración, como religión del sabio y religión del vulgo) es, sin duda, el alma.

A la hora de su reconstrucción, los problemas que suscita la doctrina platónica del alma no sólo son numerosos, sino también de una considerable envergadura tanto por su complejidad como por el protagonismo que va adquiriendo la *psykhé* platónica en el conjunto del sistema.<sup>1</sup> Las grandes cuestiones emergen a propósito de la naturaleza y destino del alma humana, ante lo cual se han abierto tres grandes vías de solución: la ascética, representada por Wilamowitz y Taylor<sup>2</sup>; la cosmista, defendida por Hackforth<sup>3</sup> y la expuesta por Guthrie<sup>4</sup>, de tono más conciliador.

El problema, en concreto, se localiza en el *Fedón* y la *República*: en el primero la *psykhé* posee una naturaleza necesariamente simple atendiendo a su inmortalidad<sup>5</sup>; en la *República*, el alma es una realidad compuesta<sup>6</sup>. La cuestión reside, pues, no tanto en localizar en la obra platónica las atribuciones y cualidades de la *psykhé* como en armonizarlas; es decir, en lograr una lectura tal de los lugares en los que Platón procede al tratamiento del alma que permita integrar elementos y caracteres dispares en un todo coherente, no ya sólo con la doctrina del alma sino con su concepción de la filosofía en general.

En el *Crátilo*, diálogo que parece ser inmediatamente anterior al *Banquete* y al *Fedón*<sup>7</sup>, el alma o *psykhé* se ha definido como la fuerza que “porta” (*okheî*) y “soporta” (*ékhei*) la naturaleza (*phýsis*). El nombre que corresponde a tal fuerza es *physékhen* que, embellecido, resulta ser *psykhé*<sup>8</sup>. Las funciones que se le atribuyen al alma son, por lo tanto, las de ordenación y mantenimiento, funciones, por otra parte, mucho más específicas y superiores que las del alma considerada desde el punto de vista exclusivamente biológico<sup>9</sup>. En el *Fedón*, Platón procede a investigar

<sup>1</sup> En opinión de R. Hackforth (*Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952, p.75), la doctrina del alma en Platón presenta problemas fundamentales de difícil solución.

<sup>2</sup> U. Von Wilamowitz-Möllendorf, *Platon*, 2 vols. Berlín 1920, p.467 y A.E. Taylor, *Plato, The Man and his Work*, Londres 1960, p.307.

<sup>3</sup> *Phaedrus*, ed. cit., p.76.

<sup>4</sup> W. K. C. Guthrie, “Plato's Views on the Nature of the Soul”, en AA.VV., *Entretiens de la Fondation Hardt*, vol. III, *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Ginebra 1955, p.3-22.

<sup>5</sup> *Fedón* 107a y 107c-d.

<sup>6</sup> *República* 441bc, 439e, 351e, 352a, 554d, 480e, 603d.

<sup>7</sup> Supuestamente elaborado entre el 386 y 385 a.C.

<sup>8</sup> *Crátilo* 399d-400b, en la traducción de J.L. Calvo para Biblioteca Clásica Gredos, (BCG).

<sup>9</sup> *Crátilo* 399d-e: *el alma es la causa de la vida por cuanto procura al cuerpo la función de respirar y de refrescar* (anapsychôn). Sobre la etimología del término, cfr. Aristóteles, *De Anima* I, 2, 405b28ss: “Los que afirman que el alma es lo frío pretenden que *psyché* (alma) deriva su denominación de *psychrôn* (frío) en razón del enfriamiento (*katápsychis*) resultante de la respiración”, trad. de T. Calvo Martínez, BCG.

el tipo de fuerza de que se trata. La lectura del *Fedón* lleva a concentrar su análisis en unos pocos pasajes: la afirmación de la inmortalidad del alma (60b-69e) y de su vínculo con la vida (105c-107b); la doctrina de la compensación (69b-84b) y, finalmente, de su verdadero vínculo.

En el largo pasaje que transcurre entre 105a y 107b del *Fedón* el alma está caracterizada como fuerza o principio vital. En la medida en que se contrapone a la muerte, el alma es *αθανατος*, la negación de su contrario. La dialéctica de la contradicción, en este caso, demarca el ámbito de la existencia con una secuencia que rememora el discurso *parmenídeo* a propósito del principio de identidad: lo inmortal no admite la muerte.<sup>10</sup> Es, además, *indestructible*, *eterna* “y nuestras almas tendrán una existencia real en el Hades” (107a). Lo que le conviene, pues, al alma según su naturaleza (inmortalidad e incorruptibilidad) es la simplicidad e unidad.

Por eso, los términos “muerte” y “destrucción” (64c y 91d respectivamente) que indican “separación” y “desintegración”, son aplicables únicamente a lo corpóreo (propiamente, la materialidad), por cuanto es una realidad *orgánica* o compuesto, a la cual conviene más acertadamente la fórmula *apallagè tou pantós* (disolución de todo)<sup>11</sup>.

El discurso de Sócrates acerca del alma como fuerza vital y viva se completa en el *Fedón* con el detalle del tipo de vida que tiene el alma en su simplicidad y separación del cuerpo. Por lo demás y a grandes rasgos, el *Fedón* – a juicio de Guthrie<sup>12</sup> – debe leerse como defensa y fundamentación teórica de la concepción socrática del alma en los puntos siguientes: su procedencia divina e identidad con el *noûs* y la práctica de la virtud (*phrónesis* como *epistéme*)<sup>13</sup> como vía para su independización del cuerpo.

A propósito de este último punto, el *Fedón* resulta ser una apología de la muerte y una propuesta de forma de vida (la filosofía) consistente en la *práctica* (en *República* 600 se define la filosofía como *práxis*) continuada de la muerte<sup>14</sup>. Así pues, ya en el *Fedón* se puede apreciar algo que permite valorarlo a la luz de los últimos diálogos e integrarlo en una lectura unitaria de la obra de Platón<sup>15</sup>. Me refiero a la noción de *stásis*, a la que Dodds considera la gran y novedosa aportación platónica<sup>16</sup>.

En efecto, es la noción de *conflicto* (psicológico) lo que permite a Platón afirmar de forma completa y explícita en *República* IV 440e y 439c

<sup>10</sup> El principio lógico de la mutua exclusión de los contrarios revierte en el plano ontológico.

<sup>11</sup> *Fedón* 107c, 78c y 79c. Según la trad. de C. García Gual en BCG, *Diálogos*, vol. III, Madrid 1986.

<sup>12</sup> Loc. cit., p.5.

<sup>13</sup> Cfr. *Menón* 88b, *Eutidemo* 281b, 286d, *Teeteto* 145e.

<sup>14</sup> Muerte, en el sentido de separación con respecto al cuerpo por el ejercicio del pensamiento.

<sup>15</sup> Como acertadamente señala Guthrie en el artículo mencionado, p.3, adhiriéndose a Dodds, la filosofía de Platón no apareció totalmente madura sino que, al igual que sucede con un organismo vivo, se fue desarrollando en función de su propia ley de crecimiento y de unos estímulos externos precisos.

<sup>16</sup> *Los griegos y lo irracional*, pp.200-201. En relación con la *Stasis* ver especialmente pp. 204s. Para la noción de *Stasis* remito al excelente libro de Nicole Loraux, *La cité divisée*, París 1997 pp. 60-64, 81-84, 102-104, 203-206 y 252-254.

la partición del alma en *noûs*, *thymós* y *phrén* (parte racional, cólera o irascibilidad y parte apetitiva, respectivamente)<sup>17</sup>. Sin embargo, es cierto que la *stásis* no está planteada de la misma manera en el *Fedón* y en la *República*<sup>18</sup> o en el *Sofista* (228b), donde también aparece: mientras en los dos últimos diálogos citados el conflicto es siempre interno al alma<sup>19</sup>, en el *Fedón* la tensión se produce entre un alma, que es *noûs* y nada más que eso, y el cuerpo (*sóma*) al que da vida, que es negatividad.<sup>20</sup>

El conflicto que se atribuye en la *República* al alma, si bien es interno, tiene su origen en las relaciones entre *noûs* y las otras dos partes inferiores a éste, es decir, entre la parte racional ordenadora y la parte apetitiva<sup>21</sup>. Visto así, puede trazarse una línea continua entre la presentación del alma con relación al cuerpo en el *Fedón* y la *República*. Además, en ambos diálogos se define de forma idéntica la *nóesis* o forma de ser de la parte superior, en función de la cual se diferencia de las otras dos inferiores: *la práctica de la muerte* como ocupación propia de la vida filosófica o racional.

Así pues, resulta que la estructura psicológica presentada en la *República* responde al esquema que fundamenta la vida teórica expuesto en el *Fedón*. Sin embargo, lo que propiamente diferencia y distancia la exposición de la psicología platónica de *Fedón* y *República* es que la *stásis* es experimentada por el *noûs* de forma diversa. En efecto, en el *Fedón* la tensión se establece entre el alma y una realidad diferente y opuesta a ella (al menos en lo referente a la mortalidad) de manera que, en el momento en que sobreviene la muerte el alma queda liberada (106d) dando por finalizada así dicha tensión. El hecho de que en el *Fedón* “maldad” sea prácticamente sinónimo de “corporeidad” (66b-e) posibilita la completa liberación de la vida del *noûs*.

No ocurre así en la *República*, donde la integración de los movimientos inferiores en el alma-*noûs* provoca consecuencias inevitables, entre las cuales está el contagio continuado y *necesario* por la corporeidad. Esta situación comporta varias cosas: una revisión del valor del mundo físico y de la calidad ontológica del alma; la elaboración de una cosmología

---

<sup>17</sup> Esta tripartición es paralela a los tres linajes de la ciudad (Rep. 435a). En su *Vida de Pitágoras*, v.III, 30 Oxford University Press, 1964 (edición de H.S Long), Diógenes Laercio recoge una tripartición del alma semejante a la platónica, en los siguientes términos:

“την δ'ανθρώπου ψυχὴν διηρησθαι τριχῇ εἰς τὸ νοῦν καὶ φρενας καὶ θυμὸν”. Sin embargo, y a pesar de la cercanía intelectual de Platón al pitagorismo, no sería correcto asimilarlas, pues en el caso del alma pitagórica su vida parece depender en un primer momento de ciertos vínculos corporales (venas, arterias y nervios) para, alcanzada su madurez, lograr una autosuficiencia que la vinculará con el mundo sensible manifestándose a través de la razón y las operaciones.

<sup>18</sup> Mientras que en el *Fedón* el alma ha sido presentada como origen del movimiento ordenado, en la *República* lo es de todo movimiento, tanto ordenado como desordenado.

<sup>19</sup> En *República* IV, 431a, *Timeo* 89 e, *Leyes* 89b d y e, se afirma que en el alma del mismo hombre se encuentra algo que es mejor y algo que es peor.

<sup>20</sup> 67 a, 66c, 94d-e. En *Crátilo* 400c se conecta el término *sôma* con *sêma*, tumba.

<sup>21</sup> El mismo libro de la *República*, presenta la cólera o *thymós* como un apetito inespecífico.

que permita alojar en el mundo físico al alma en los distintos estadios de contaminación corpórea; un desarrollo original de la noción de ciclo atendiendo a la función que cumple en la filosofía de Platón la *metempsychosis*: un teleologismo tendente a identificar como verdadera *pólis* al *cósmos* en su conjunto. A todo esto hay que añadir la diferente descripción alegórica de la composición del alma de los dioses y la humana.

Wilamowitz y Taylor<sup>22</sup> defienden la presencia de una fractura interna en la concepción del alma, atendiendo sólo a los detalles presentes en la imaginería. Según el primero, «la complicada imagen del carro del alma con los dos caballos de distinto ánimo se ha pensado sólo para el comportamiento del alma en el cuerpo humano»<sup>23</sup>. Según Hackforth, en lo tocante a la doctrina del alma existen contradicciones irresueltas, ya que Platón se mueve en dos planos: el órfico-pitagórico (o religioso) en el cual el alma es esencialmente divina, (con actividades propias bien diferenciadas de las funciones físicas) y el “fisicista” que la hace responsable del movimiento propio y de “lo otro” (*tà alla*). Como entidad esencialmente divina (*Timeo* 90a) no parece justificada la causa de su caída y aprisionamiento corporales; como compuesto integrado por movimientos con tendencias diversas, no parece poder verse libre de la rueda que la encadena a la materia (*Fedro* 248c). Según Guthrie, que comparte la posición de Dodds, se debe a que <<Plato’s philosophy did not spring forth fully mature, either from his own head or from the head of Socrates, but is an organic thing which changed, partly in obedience to its inner law of growth, but partly also in response to external stimuli>><sup>24</sup>. El alma del *Fedón*, apenas contaminada por la materia, reproduce en su relación con el cuerpo la misma vinculación que a nivel macrocósmico mantienen el mundo arquetípico y el natural o corpóreo. La psicología expuesta en este diálogo se presenta posteriormente integrada en el plano cosmológico<sup>25</sup>. Esto se advierte con claridad ya en el *Fedro*. El alma, “soporte” vital de la Naturaleza, es fuente de movimiento, aunque sólo del ordenado. Esta caracterización se completa en la *República* donde al incluir el factor irracional en el alma permite presentar a la *psykhé* de *Timeo* 89e y *Leyes* 896d como fuente de todo movimiento, ordenado y desordenado.

El problema es, pues, complejo. Se trata no sólo de determinar el momento en que el alma queda liberada del cuerpo humano –tarea asumida desde la filosofía como *therapeía tes psykhes* y de sus vínculos con lo

---

<sup>22</sup> *Platon I*, p.467; *Plato*, p.307, respectivamente.

<sup>23</sup> <<Das komplizierte Bild des Seelenwagens mit den zwei verschieden gemuteten Rossen ist allein für das Verhalten der Seele im Menschenleibe erfunden>>, *Platon I*, p.467.

<sup>24</sup> Op. cit. p. 4, la justificación de la “caída” del alma no se dibuja como un problema; si lo es, en cambio explicar la doble dirección de la actividad humana (hacia arriba y hacia abajo).

<sup>25</sup> Es opinión de P. Boyancé. Cfr su estudio. “La religion astrale de Platon à Cicéron”, *Revue des Études Grecques*, 1952, pp.312-350.

corpóreo (el *cósmos*) sino, además, de la capacidad del alma para eliminar por completo su lastre. Ambas cuestiones dependen directamente de la naturaleza de la *psykhé*.

El *Fedón* se lee (ésta es la opinión de Guthrie y de Erland Ehnmark en su estudio «Socrates and the Immortality of the Soul») como una apología de la concepción socrática del alma, que concebía a ésta como destinada a una inmortalidad bendita<sup>26</sup>. El alma del *Fedón* es idéntica al intelecto, superior al cuerpo e independiente por completo de éste. La simplicidad del alma, que la distancia del cuerpo compuesto, es inmune a la destrucción (78c).

El alma de la *República*, como puntualiza Sócrates, no es ciertamente «algo que rebose diversidad, desigualdad y diferencia en relación consigo mismo». Se trata, no obstante, de un alma compuesta por varios elementos<sup>27</sup>; de un alma única dividida internamente en partes disimilares; un alma cuya forma de ser es *tensa*, incapaz de anular los elementos inferiores, porque forman parte de su composición; se trata de un alma que ha diversificado la dirección de su movimiento y cuya inmortalidad puede cuestionarse atendiendo a su complejidad: en el libro X (611a y ss.), Platón señala que es difícil para un *syntheton* (compuesto), como es el caso del alma, ser eterno. El problema es serio, pues afecta no sólo a la naturaleza del alma sino a la cosmovisión platónica en su totalidad.

La solución de Guthrie<sup>28</sup> permite leer con coherencia el conjunto de la obra de Platón al tiempo que señala la coincidencia, al menos en sus líneas fundamentales, del alma del *Fedón* y la *República*. En efecto, el alma es inmortal por su afinidad y parentesco con lo divino y el ser en sentido propio<sup>29</sup>. Su complejidad se debe a su unión con el cuerpo<sup>30</sup>.

El alma, en esencia, es simple, pero compuesta como resultado de su asociación con el cuerpo. Este la modifica haciéndola partícipe de la característica que lo define: la disimilaridad, esto es, la variedad, la multiplicidad, la diferencia en suma<sup>31</sup>. El alma es, pues, afín a lo divino e inmortal en estado de pureza, separada del cuerpo (*Fedón* 79d); su simplicidad o complejidad estará en función de su cercanía o distancia respecto del cuerpo, es decir, si el alma puede subsistir sin el cuerpo (con anterioridad a su “caída” o con posterioridad a la ruptura del ciclo de

---

<sup>26</sup> Véase Erland Ehnmark, *Eranos Jahrbuch*, 1946, pp.105-122.

<sup>27</sup> En la *República* la composición del alma se presenta de manera más explícita que en el *Gorgias* 503 ss. En contra de la opinión de Frutiger en *Les Mythes de Platon*, Paris 1930, p.85, en *República* IV se detalla la partición del alma en razón, apetito y el elemento intermedio, *thymós*.

<sup>28</sup> «Plato's Views on the nature of the Soul», cita p.1

<sup>29</sup> <<syngenès ousa to te theio kai athanato kai to aei ontí>> (*Fedón* 79d). Su complejidad se debe a su unión con el cuerpo, quien la daña (<<lelobeménon... hypó te tes tou sómatos koinonías kai 'állon kakôn, hósper nun hemeis theómetha>>)

<sup>30</sup> *República* 611 b-c.

<sup>31</sup> Cfr. *Supra* nota 27, <<polles polkilás te kai anomoiotetos te kai diaphoras gémein autò pròs autó>> (611b).

reencarnaciones que la encadena y comprime en un cuerpo) o si, por el contrario, mantiene indefinidamente lazos con la materia por su naturaleza (ser *arkhè tes kynéseos*); si hay un “antes” y un “después” de la primera caída del alma en el mundo o si esa “caída” no es más que un recurso metafórico para indicar diferencias fundamentales respecto a la materia<sup>32</sup>.

Una posible solución pasa por la lectura de *Fedón* 78c-80b donde la inmortalidad del alma, y su supuesto necesario, la simplicidad, está expuesta en conexión con el conocimiento<sup>33</sup>: el alma es afín a su objeto de conocimiento; siendo éste simple e invariable, idéntico a sí, «el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo»<sup>34</sup>. La *semejanza*, no la identidad, puede funcionar como elemento de definición de lo inmortal (y necesariamente simple, por ello) y lo corruptible (y necesariamente compuesto).

El alma actúa respecto al cuerpo como *arkhè tes kynéseos* (*Fedro*). En esta situación de “animadora”, el alma se diversifica – alejándose así de lo simple – “cayendo” en la materia y concretando su actividad (en dirección descendente) en los movimientos propios de la irascibilidad y concupiscencia. En consecuencia, esas dos “partes” del alma dejan de ser (perecen) cuando se produce la separación del cuerpo porque por su especificidad esa actividad o movimiento animador cesa, aunque no ocurre así con la capacidad del alma para desarrollar de nuevo esas actividades, hecho que se confirma con la afirmación platónica de las sucesivas reencarnaciones y con la presentación, en diversos lugares de su obra, de un alma “contaminada” por la materia. Su equivalente en el mundo sensible es el acto contemplativo (la vida filosófica como *meditatio mortis* del *Fedón*): en la contemplación, el alma es simple<sup>35</sup> en razón de su semejanza o afinidad con su objeto de conocimiento y, por tanto, inmortal<sup>36</sup>. Parece, pues, que el alma, simple, desarrolla, en cuanto *arkhè tes kynéseos*, sus

---

<sup>32</sup> En la medida en que el tratamiento del alma queda completamente perfilado en la *República*, podría decirse que la función del alma está ensamblada en el sistema cosmológico, por lo que la caída, que afecta más a la temática ontológica, no pasaría de ser una anécdota de clara reminiscencia pitagórica primitiva. La reencarnación continuada, sucediéndose cada ciertos períodos (*Fedón* 113 a-114 d) facilita esta interpretación, siendo algo semejante, al menos en sus partes inferiores, al alma-principio físico aristotélico. Su inmortalidad debería entenderse como atemporalidad.

<sup>33</sup> En *Menón* y *República* la inmortalidad del alma se pone en relación con el conocimiento.

<sup>34</sup> *Fedón* 80b. Por el contrario, <<el cuerpo es lo más semejante a lo humano mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo>> (*ibidem*.)

<sup>35</sup> La parte superior o *daímon*, emparentada con el cielo, que alberga la parte superior o razón, que es inmortal, del *Fedro*.

<sup>36</sup> Muerte en vida de *Fedón* 64c y ss. Sin embargo, mientras el alma permanezca en un cuerpo mortal, la inmortalidad se recupera sólo durante breves instantes. Se trata, por lo tanto, de morir lo más continuadamente posible y de prolongar lo más posible esos instantes de muerte, imponiéndose la razón a cualquier otro tipo de movimiento que pueda desarrollar el alma. Ya Guthrie señala que tanto en *Menón* como en *Fedón* y *República* la inmortalidad del alma es puesta en conexión con la teoría de que el conocimiento es recolección, pero nada se dice de su composición (loc.cit., p.7); en realidad, nada hay que decir: *cuando el alma contempla o conoce es simple*, al menos por afinidad con su objeto.

funciones con un alto grado de especialización atendiendo a aquello que anima (la razón no puede animar las funciones inferiores del cuerpo; tampoco éstas pueden dedicarse a la contemplación); parece también que cuando sus movimientos se dirigen hacia abajo, su capacidad contemplativa se atenúa (encadenamiento o encarcelación del alma en el cuerpo), pero que cuando su actividad se orienta en línea ascendente, son las funciones inferiores las neutralizadas.

Hay, pues, una cierta complementariedad en la prevalencia de una actividad sobre la otra. En la *República* Platón reconoce la existencia de una tensión en la propia alma y esta figura del conflicto interno (*stásis*) también se desarrolla en el *Sofista* (228b): no se trata tanto de *suprimir* su asistencia a la materia (*Fedro* 246b) como de *controlarla y regularla*. Esta tarea es la propia del alma filosófica, el alma inmortal (*Timeo*). La inmortalidad es reconquistada a través de la sabiduría y el conocimiento. Ser inmortal y simple depende sólo y exclusivamente de la propia alma: su carácter de *autokynetón* (*Fedro* 245c) la convierte en única responsable de su suerte; es ella y sólo ella quien determina cuándo y hacia dónde dirigir sus facultades<sup>37</sup>. El cuerpo no es propiamente el causante del deterioro del alma simple, pues de ser así, el alma se ve libre de sus cadenas tras la muerte (*Fedón* 79c-d). Siendo *el objeto de conocimiento lo que determina su simplicidad o su complejidad*, la diferencia esencial no es entre un alma encarnada y otra desencarnada<sup>38</sup> sino entre un alma y su culpa en razón de lo cual el alma está atada al *kýklos barupénthes*<sup>39</sup> («círculo del profundo dolor») o ha escapado y regresado *eis tò autò hóthen hékei* («al lugar de donde vino»). *Sólo tras escapar logra completamente la inmortalidad*, pues escapar a la muerte no es sólo una cierta técnica o habilidad para abandonar o anular al cuerpo; supone completa pureza e implica la divinización del alma. Se trata de homologar la diferente composición del alma de los dioses y la de los hombres: ambas, alegóricamente descritas, son como un auriga y caballos con la diferencia de que los caballos de los dioses son dóciles: «Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada»<sup>40</sup>.

Las almas de los dioses, también resultado de una composición de fuerzas, mantienen su pureza y simplicidad atendiendo a una única dirección. Las almas de los hombres, débiles por su ignorancia (o sea, por no cultivar la *theoría* y dispersarse en el movimiento, en lo múltiple) e incapaces de contrarrestar y domesticar una de sus fuerzas, son presa de lo

---

<sup>37</sup> Cfr. *República* 614b ss; (Mito de Er) y *Fedro* 249b.

<sup>38</sup> El poder combinado de los caballos y su carro dirigido por un auriga en *Fedro* 246 a, a propósito de la descripción del alma de dioses y hombres, hace pensar que las funciones inferiores del alma están presentes también en las almas desencarnadas.

<sup>39</sup> Sobre este tema remito a la obra de A. Lampugnani, *Il Ciclo nel pensiero greco fino ad Aristotele*. Florencia.

<sup>40</sup> *Fedro* 246 a; Trad. de E. Lledó, BCG.

corpóreo. Las almas impuras, contaminadas por lo terreno, permanecen atadas irremisiblemente a la rueda de encarnaciones<sup>41</sup>, esto es, a la temporalidad. El alma no se ve, pues, liberada de pasiones y apetitos tras la muerte<sup>42</sup>. Separada del cuerpo, permanece así en la esfera de lo corpóreo, con lo que persigue unirse de nuevo.

Ahora bien, ¿cuál es la causa de la caída, cuando la constitución del alma humana es *semejante* a la divina? La “caída” en Platón no deja de ser una imagen, como ocurre en el relato del *Génesis*, para constatar un hecho: la similitud y vínculo del hombre con lo divino y su diferencia (el estado de penuria actual del hombre alejado de Dios, desde donde se arbitra la vía de recuperación de lo divino –la *homoíosis theoi* –)<sup>43</sup>, únicamente superable cuando el alma, fuente única de energía –*eros*– que se manifiesta de tres modos<sup>44</sup>, olvida las gratificaciones de los objetos de deseo mundanos y dirige todas sus energías a la prosecución de la sabiduría, poniéndose de manifiesto únicamente la acción del *noûs*. No es tanto que la “parte” superior del alma tripartita sea *noûs* cuanto que toda su energía o fuerza motriz se ha canalizado hacia un único objeto de deseo, superior por ser simple, al que el alma accede sólo noéticamente (*Fedro* 247c). Así pues, el alma de los sabios, cuando contempla (proceso de simplificación), no deja de ser principio vital, es más, tienen vida y la tienen más abundantemente<sup>45</sup>, al estar presente por semejanza, en aquello de donde procede la vida, el orden. Sin embargo, el momento contemplativo no elimina el *éros* filosófico. El objeto de deseo del *noûs* excede sus límites (según *Fedro* 248b, todas las almas son incapaces de ver el ser); el alma filosófica sólo alcanza una semejanza con lo simple. La “corrupción” del alma alude a este estado, a la imposibilidad por incapacidad de identificarse con su objeto<sup>46</sup>. He aquí el aspecto místico de la religiosidad de Platón, donde da comienzo una actividad de otro tipo.<sup>47</sup> que iguala al hombre y al dios. El alma

---

<sup>41</sup> Según Guthrie, *loc. cit.* p.12, la mancha de lo terreno permanece en las almas sometidas al ciclo tanto durante las encarnaciones como entre ellas.

<sup>42</sup> Cfr. *Fedón* 81 a y ss., especialmente 81c; *Gorgias* 524 d-e.

<sup>43</sup> No se debe olvidar que el discurso donde se plantea esta problemática tiene función religiosa. Platón cree en unas verdades de las que racionalmente no puede dar explicación. Según Guthrie (*loc. cit.* p.14), un maestro religioso que cree que el hombre está hecho a imagen y semejanza de dios no tiene respuesta a la cuestión acerca del origen del mal en el hombre.

<sup>44</sup> Es la explicación de F. M. Cornford en su estudio “La doctrina de *Eros* en el *Banquete* de Platón”, recogido en *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Barcelona, 1974, p.133) *The Doctrine of Eros Cambridge* 1950, p.71, en referencia a la *República*. Según Guthrie, *loc. cit.* p.17, *Psykhé* es el principio vital, la misma energía de la vida.

<sup>45</sup> *Fedro* 247c-e <<donde la verdad es plenitud>>, (*he gàr nou enérgeia zoe*), como dirá Aristóteles y 248b., <<la actividad del entendimiento es vida>>, *Metafísica* XII, 7, 1072b, 26. Trad. de T. Calvo en BCG.

<sup>46</sup> Según Guthrie (*loc. cit.* p. 18) El alma del filósofo desencarnada contrarresta la fuerza indómita que la aboca al cuerpo, pero la presencia de esa fuerza en ella, el caballo díscolo, es la gran diferencia entre el alma de un dios y la de un hombre.

<sup>47</sup> Ya advertida por Aristóteles a propósito de la distinción entre *kínesis* y *enérgeia*, donde el movimiento es ‘enteléjeia kinetou atelés’ de *Física* VIII 257b8. El fin del movimiento no es el inicio de la pasividad

filosófica habrá roto el ciclo de la *palingenesis*<sup>48</sup> cuando su movimiento erótico cese<sup>49</sup>, evitando así la dispersión de la energía. Esta es la inmortalidad, simplicidad y divinidad del alma humana de Platón a las que no renunciará Aristóteles<sup>50</sup>.

«Y ahora, precisamente, hay que intentar decir de dónde le viene al viviente la denominación de mortal e inmortal. *Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado*, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo se llama ser vivo y recibe el nombre de mortal. El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente, nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras»<sup>51</sup>.

De la misma manera que la composición del alma de los dioses es diferente de la de los hombres<sup>52</sup> (semejante en su estructura por ser fuerza motriz, pero no idéntica, por animar otro tipo de cuerpos), su presencia y actuación en el ámbito corpóreo también lo es. Los dioses se hallan en las regiones celestes y supracelestes<sup>53</sup>.

El alma de los hombres se encuentra desde la zona más externa de los cielos<sup>54</sup> hasta lo más oscuro del interior de la tierra<sup>55</sup>, en función de la calidad del alma. El alma, pues, como realidad inmortal no termina su andadura en un cuerpo. Sus distintos momentos en el camino de ascenso se identifican geográficamente. Estos lugares se fijan exclusivamente por lo vivido en el cuerpo, de ahí la importancia del cuidado del alma (*Fedón* 107 c-d). Las almas ya separadas del cuerpo ponen de manifiesto su formación mostrando su docilidad (siendo compañeras de los dioses) o resistencia

---

sino el principio de otra actividad completa y sin frenos. Esta actividad aparece descrita en *Fedro* 247c-e como la vida propia de los dioses y en *Fedón* 114e.

<sup>48</sup> *Fedón* 114c.

<sup>49</sup> Mientras haya éros, habrá imperfección (en el *Banquete* a Eros se le hace hijo de Penía (203b)).

<sup>50</sup> Gen. An. 736b 28, *Ética Nicom* 1177b 28, Met. 1070 a 25.

<sup>51</sup> *Fedro* 246b-d.

<sup>52</sup> Que el alma de los dioses es compuesta queda claro en la anterior cita, donde Platón afirma su unión con el cuerpo como recurso explicativo de su ser *arkhé tes kynéseos*, es decir, viviente; inmortales ambas por tal motivo.

<sup>53</sup> *Fedro* 246d-247b y 247 c-e.

<sup>54</sup> El alma del auténtico filósofo: *Fedro* 248a y *Fedón* 114b-c.

<sup>55</sup> El alma de los insensatos: *Fedón* 111a y 113d-c.

(almas errantes, abandonadas y arrastradas por la necesidad<sup>56</sup>), a la guía de su *daímon*, reconociendo o no el panorama que tienen ante sí, la topografía del terreno.

El sentido de la vida del hombre consiste en la mejora del alma; se trata, pues, de conquistar las moradas más externas y cercanas a la luz y al aire; de manera que la *pólis* pensada por Platón no se reduce a un grupo de individuos. El auténtico filósofo (filósofo-rey) reconoce como *pólis* al cosmos en su conjunto, ser vivo, habitado (y por eso también animado) por almas desde su región más interna y oscura hasta la más exterior, desde donde «la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste...»<sup>57</sup>. Sólo la mente del filósofo es *alada*<sup>58</sup>; esto es, sólo el alma filosófica posee “sabiduría moral”, *sophrosyne*<sup>59</sup> pudiendo, por ello, dominar los movimientos inferiores, ordenándolos y contrarrestándolos. Pero incluso ésta, «soliviantada por los caballos, apenas si alcanza a ver los seres»<sup>60</sup>. El sabio platónico adquiere así una proyección cósmica por cuanto su alma, como fuerza motriz (*Fedro* 245d-246a) o erótica (*Banquete* 206a y ss.; 207d, *eros* como deseo de inmortalidad) no puede desasirse del cuerpo. Aspira a ello, a ser igual a los dioses,<sup>61</sup> a nutrir a sus caballos no con la opinión (*Fedro* 247e) sino con el alimento adecuado (*Fedro* 247e). Pero no lo consigue. Así, la organización del *cósmos* platónico se acoge a la historia de cada alma particular<sup>62</sup> en su andadura por una pluralidad de cuerpos y en los periodos que median las encarnaciones, contenidos en el ciclo. Esta actividad organizativa es lo que impide al entendimiento, *piloto del alma* – fórmula de *Fedro* 247c – contemplar el ser y ser inmortal<sup>63</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. *Fedón* 108b-c.

<sup>57</sup> *Fedro* 248a. La política cósmica enlaza directamente muchos pasajes de *Fedón*, *Fedro* y *República* con *Timeo*.

<sup>58</sup> *Fedro* 249c y 248b.

<sup>59</sup> Temas del *Laques* y *Cármides*. Véase también *República* 427e-444e, *Fedón* 68cd, *Filebo* 66a-c. Sobre la primacía de la *phrónesis*. Platón habla extensamente en el *Político*. En *Eutidemo* 281b, ‘*epistème* garantiza la acción correcta, mientras que su contraria denota ausencia de *sophía* y *phrónesis*; en 288d, *philosophía es ktesis 'epistèmes*. Según Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge U.P. 1975, p.156 n.5) “*phrónesis* and ‘*epistème* are equated by Plato. See e.g. *Meno* 88b (...) The common meaning of *sophrosyne* is further illustrated at *Gorg.* 491d (...) and *Symp.* 196c. Cfr. Also *Phaedrus* 237e. That Socrates equated *sophrosyne* and *sophía*, because of the close connexion which he maintained between having knowledge and acting on it, is remarked on by Xenophon, *Mem.* 3.9.4.” En *Eutidemo* 281b, *phrónesis* y *sophía* están igualados con *epistème* y en 286d, Sócrates define la filosofía como la adquisición de *epistème*. Cfr. 282a y *Teeteto* 145e.

<sup>60</sup> *Fedro* 248a.

<sup>61</sup> La inmortalidad es la cualidad que constituye su divinidad cuya actividad o vida consiste en mantener y conducir la naturaleza (*Crátilo* 400b, donde *physis* o bien significa cuerpo o bien indica dos niveles diferentes de presencia y actuación del alma: cuerpo y *physis* como realidad organizada

<sup>62</sup> Para las implicaciones cosmológicas del alma, vid. D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol 1970, cap. V p.92.

<sup>63</sup> Las almas no pierden su individualidad una vez fuera del cuerpo. La primera presentación de esta doctrina se hace en el *Menón* 81a-c, a partir de la forma dada a esta creencia por Píndaro como opinión verosímil –*orthè dóxa*–, no como procedente de la *phrónesis*.

La doctrina de la reencarnación, además, sirve para introducir otra cuestión muy presente en la obra de Platón: el equilibrio numérico constante entre la vida y la muerte (*República* 611a y *Timeo* 41e), entre lo mortal y lo inmortal (dialéctica cósmica)<sup>64</sup>. El alma como fuerza motriz se inserta en la historia del cósmos a través de dos leyes: la ley de alternancia (*Fedón* 72a-c) y la ley de compensación (que imposibilita la creación *ex nihilo*). El cósmos deviene así un animal vivo, plenamente armónico por la permanencia del alma en él a través del movimiento cíclico. Las almas encarnadas, pues, no se extinguen del mundo sensible, lograda su purificación; más bien colaboran a la regularidad del ciclo, no de la reencarnación, (pues ésta le viene impuesto al alma por la necesidad) ni tampoco del ciclo de la historia, pues es el dios quien se encarga de volver al orden el desequilibrio cósmico (mito del *Político* y *República* 597c), sino del ciclo celeste. El alma llegada a los lugares superiores de los cielos, transportada por el movimiento circular (*Fedro* 247d), tiene a su cargo la corrección de las desviaciones de las conductas individuales de las almas inferiores. La tarea directriz de las almas astrales permite establecer relaciones entre ellas y las almas humanas<sup>65</sup>. Admite así Platón un cierto influjo astral sobre los fenómenos terrenos aunque no con la rigurosidad de los pitagóricos.<sup>66</sup> A cada alma se le asigna un signo propio (*Timeo* 41d-e) desde el cual supervisa la buena marcha del mundo sublunar al tiempo que alza su mirada hacia lo alto ansiando contemplar la verdad (*Fedro* 347d), cosa que no logra por ser arrastrada por el movimiento celeste<sup>67</sup>. Los cielos, en su conjunto, tanto en lo que respecta a cada uno de los astros como a sus movimientos respectivos, se muestran así inteligentes y divinos<sup>68</sup>.

Desde esa morada, las almas llevan a cabo una actividad lo más perfecta, ordenada y racional posible procurando de esta manera su acercamiento e inmediata identidad con la verdad transcendente al mundo (*Banquete* 211b-212a). La vida virtuosa<sup>69</sup>, la del auténtico filósofo, consiste en esto, en el logro de la divinización (*Fedro* 249c): <<Así que con vistas a eso que hemos relatado, Simmias, es preciso hacerlo todo de tal modo que

<sup>64</sup> La circularidad del movimiento de las almas en la metempsicosis garantiza la permanencia del mundo y la inserción del hombre en el cósmos. Para el alma del filósofo hay tres ciclos: la *metempsicosis*, el movimiento celeste y la historia cíclica. Cfr. *Fedón* 72a-b.

<sup>65</sup> *Timeo* 42a.

<sup>66</sup> DK 148a y Porfirio, *Vida de Pitágoras* 19. El texto de *República* 617e, complementado con el ya citado de *Fedón* 107c-d, son pruebas claras de la libertad del alma para determinar su destino, libertad que es prueba, a su vez, de la conservación de la individualidad de las almas.

<sup>67</sup> *Fedro* 247d. Este movimiento tiene un valor doble: el movimiento de traslación de los cuerpos celestes observado y, en cuanto movimiento, la imperfección aún presente en las almas astrales, consistente en la incapacidad para abarcar su verdadero objeto de deseo desde su posición (el desfase entre el objeto de conocimiento y el sujeto cognoscente posibilita la permanencia del *eros* en las almas, traducido, en términos físicos, en movimiento).

<sup>68</sup> *Timeo* 40a. Vid. En relación con esto, *Leyes* X 898ab.

<sup>69</sup> Sobre el valor de las actividades del filósofo y del ignorante, vid. M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Madrid 1995, pp. 193-228.

participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza grande (*Fedón* 114c, trad. para *Gredos*).>>