

**LA MUERTE DEL FILÓSOFO,
EL *PHAEDO*. ¿UNA JUSTIFICACIÓN DE LA MUERTE MISMA O DE UNA VIDA
BIEN VIVIDA?**

SANDRA MILENA ECHEVERRI HURTADO



**FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2018**

**LA MUERTE DEL FILÓSOFO,
EL *PHAEDO*. ¿UNA JUSTIFICACIÓN DE LA MUERTE MISMA O DE UNA VIDA
BIEN VIVIDA?**

SANDRA MILENA ECHEVERRI HURTADO

**DIRECTOR:
FRANÇOIS GAGIN**

**PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:
PROFESIONAL EN FILOSOFÍA**



**FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI
2018**

Contenido

	Pág.
Resumen	4
Prefacio	6
Presentación de la obra	9
Obra	10
Capítulo I	13
El problema: La disposición del filósofo a la muerte, un problema moral	13
Virtud y sabiduría	18
II Capitulo	20
Sobre como el filósofo se prepara para la muerte a partir de una vida filosófica	20
La muerte como separación del alma y el cuerpo	23
El alma como fuente de conocimiento moral	26
<i>Aesthetica</i> presente en el alma	27
Conclusiones	29

Resumen

El tema del suicidio siendo un dilema existencial exige una respuesta que no es enteramente lógica. En este sentido los amigos de Sócrates exigen también una respuesta frente a la paradoja del consejo a Eveno. Para comprender cuál es el problema del concejo y cuál es la respuesta de Sócrates se examinará la relación sabiduría- virtud, cuerpo- alma como nuevos conceptos que definen la actividad filosófica y justifican la actitud de Sócrates frente a la muerte. En este sentido el concejo a Eveno no se extingue en la paradoja sino que al contrario es el concejo a una aspiración de una conducta filosófica que solo tiene validez en la vida y para la vida.

Palabras clave:

Disposición, ocupación, suicidio, filósofo, muerte, sabiduría-virtud, cuerpo- alma.

*En memoria de mi tía consuelo
(1954-2017)
ha perdido la batalla
en el duelo de gigantes,
pero alcanzó la inmortalidad
por la sabiduría y el amor que
plantó en nuestros corazones.*

Prefacio

El presente trabajo está propuesto como un ensayo filosófico en el marco del problema del hombre frente a la muerte y se desarrollará con la pregunta que responde Sócrates en el dialogo del *Phaedo*: ¿Cómo el prepararse para la muerte puede ser ocupación natural del filósofo? Y de acuerdo a este interrogante: ¿Es entonces Sócrates un filósofo que desprecia la vida?

El ser mortal es una condición natural de los seres vivos, como también salvaguardar la vida propia; sin embargo cuando nuestro pensamiento se dirige sobre la muerte, ese instante nos deja perplejos; puesto que lo único conocible sobre la muerte es su certeza, el límite de la existencia. Lo que ocurre comúnmente después de ese instante es el temor; cuando hemos experimentado el dolor es natural desear huir de aquella experiencia dolorosa, sin embargo, aquella no-existencia no ha sido experimentada, por ello no tiene sentido huir de la muerte; en este sentido es irracional aquel temor a la muerte.

¿Qué es entonces lo único posible frente a la muerte? Una actitud; es la respuesta del filósofo del *Phaedo*: “Ni el sol ni la muerte pueden mirarse con fijeza, solo pueden osar hacerlo los filósofos; bajo las diversas representaciones de la muerte que manejan se encuentra una virtud incomparable: la lucidez”. Estas líneas de Pierre Hadot (2006, p.41), en su libro: *ejercicios espirituales* nos ayudan a ilustrar el estado del filósofo en la conciencia plena de su finitud porque este Sócrates del *Phaedo* tranquilo y sereno frente a la certeza irrevocable de la muerte tendrá que justificar su actitud y es en ese punto donde se da inicio el diálogo filosófico.

En las palabras iniciales del *Phaedo* los amigos de Sócrates se encuentran con un hombre feliz: Tal estado es tan extraño que Fedón dice no tener compasión por aquel acontecimiento fúnebre pero tampoco placer cómo cuando hablaban de filosofía como era costumbre (Miles, (2001, p.58-59).

Aquel sentimiento de extrañeza se hace aún más evidente cuando Cebes escucha el consejo de Sócrates a Eveno y advierte dos enunciados aparentemente contradictorios (1) Algún hombre sabio estará dispuesto a morir pero tal vez Eveno no se hará daño a si mismo (Miles, (2001, p.60), porque (2) ningún hombre debería cometer suicidio ya que va contra la ley divina y debe esperar que el dios envíe una ocasión forzosa. A Cebes le parecerá absurdo que los filósofos fácilmente quieran morir si es la divinidad quien cuida de los hombres y los hombres son posesiones de éstas.

Si bien estamos frente a un dilema importante como lo dijo Albert Camus al inicio del mito de Sísifo: el suicidio es el problema filosófico más serio y pregunta: Es fácil ser lógico, pero ¿es posible ser lógico hasta el fin? Es difícil fijar el instante preciso, el instante sutil en que el espíritu ha apostado afrontar la muerte, es más fácil extraer del acto mismo las consecuencias que supone. El suicidio advierte Camus, es confesarse que no merece la pena vivir (Camus, 1942, p.14-15). Si Sócrates respalda en su defensa, que los filósofos estarían dispuestos a morir ¿Es entonces Sócrates un filósofo que desprecia la vida?

Si revisamos en unas primeras lecturas, parece que la tranquilidad de Sócrates es defendida por la esperanza de ir al lugar de los bienaventurados con los argumentos de la inmortalidad del alma. Esta respuesta no es convincente porque pone en duda la importancia de una vida filosófica pues finalmente su argumento descansa sobre una esperanza ¿qué sentido tiene entonces una vida filosófica para la muerte?

Para superar este primer dilema el objetivo de este trabajo en el capítulo I es examinar en el inicio del *Phaedo* cuál es la paradoja inicial que Cebes encuentra en los dos enunciados sobre el suicidio y ¿cuál es la solución que dará?, si la hay. Para ello esta investigación se apoyará sobre el artículo *Plato on Suicide* (“*Phaedo*” 60c-63c-9876) ¹de Miles Murray el cual descarta que la contradicción de Sócrates sea lógica y concluye que al no estar presente en la obra una alusión de sus discípulos sobre las enseñanzas morales de Sócrates, tampoco habría contradicción de tipo moral.

Al no haber contradicción, Sócrates no tendrá nada que resolver; así el tema del suicidio queda en una aporía tan usual en los diálogos de Platón que fácilmente nos llevará a pensar que El *Phaedo* no es más que una defensa por la inmortalidad del alma y de un alma propia de un filósofo quien no le teme a la muerte ya que dedica su vida a morir, esto es, separar el alma y el cuerpo, hasta llegar al estado de purificación después de la muerte.

El primer capítulo termina con una respuesta y posible solución al dilema que deja Murray. El objetivo al concluir el capítulo I es demostrar que Sócrates sí busca sustentar el primer enunciado: “Algún hombre sabio estará dispuesto a morir” a partir de la definición de virtud en relación a la sabiduría (*phronesis*). En el capítulo II, comprenderemos a partir de la definición de muerte en relación al cuerpo y el alma cómo el filósofo se prepara para la muerte a través de una vida filosófica.

Las relaciones virtud- sabiduría, alma-cuerpo, tienen un peso moral que dan sentido a la decisión y actitud tomada de Sócrates frente a la muerte. El análisis de los argumentos estarán

¹ Artículo publicado por Classical Association of Canada, es un artículo para la revista Phoenix, escrito por el profesor de Filosofía Murray Miles de la universidad de Brock, Canadá, 2001. La tesis del artículo es que si no hay en el *phaedo* una clara exposición sobre las enseñanzas morales sobre la felicidad y el bien, entonces no hay una contradicción. Más bien Sócrates se compromete con ambos enunciados: la elección del filósofo de morir amparado por el designio de los dioses (su destino inevitable).

sostenidos por una lectura crítica de Beatriz Bossi en su libro *saber gozar, estudios sobre el placer en Platón*, que nos advierte sobre la importancia del goce en el ejercicio filosófico presente en los argumentos de defensa Socráticos, superando la visión ascética del filósofo platónico. Como conclusión final del ensayo se dará respuesta a la pregunta inicial del trabajo de grado, si esta obra es una justificación de la muerte misma o de una vida bien vivida. A continuación antes dar paso a los dos capítulos se hará una presentación introductoria de la obra.

Presentación de la obra

La obra está ubicada junto al *Banquete*, *Fedro* y *la República* en lo que se llama periodo de madurez y en el que se presenta el sistema de las ideas platónicas. Entre los importantes estudiosos de Platón hay una interpretación común frente al dualismo presente en la obra. Guthrie (1998), en su comentario sobre la obra expresa que el tema central es la inmortalidad del alma y los argumentos de Sócrates para sostener esa idea, hacen más fuerte el ascetismo y el desprecio por el cuerpo: “la vida del filósofo en su totalidad es un entrenamiento para la muerte, con desprecio del cuerpo y todas sus obras” (p.327). Pero hay una interpretación defendida por Beatriz Bossi en su libro *Saber gozar, estudios sobre el placer en Platón*; en cuanto a la mirada del ascetismo como un placer sapiensal, el cual no es tanto el desprecio por el cuerpo sino la decisión deliberada de dar prioridad a lo que resulta más importante y placentero, esto es, la investigación filosófica (Bossi, 2008, p.144).

Es tan amplio el legado intelectual de Platón que es casi imposible sostener una sola lectura que afirme un tema principal del *Phaedo*, pero en general todas las lecturas apuntan a que en sus obras de madurez hay un sistema filosófico cuyo conjunto de teorías asientan un

proyecto, una figura de filósofo que pone en descubierto la apariencia del mundo desde los juicios y opiniones provenientes de las enseñanzas de los sofistas.

Durante el periodo de avance intelectual después del florecimiento cultural de Atenas del siglo V, el interés político se ha extendido al poder popular, el cual exige adquirir un conocimiento sobre los problemas morales y humanos debatiéndolos en el Ágora. No obstante, estos dilemas caían en un conocimiento relativo y para Platón no tenían un fundamento desde la razón provocando que las acciones de los jóvenes influyentes fueran acciones perversas. De esta manera la dualidad entre alma y cuerpo toma importancia en medio de una necesidad de renovación moral. Es así como Platón dibuja la figura del sabio representada por Sócrates en los diálogos y propiamente en el *Phaedo* está presente como un referente de la aspiración humana y regulador de una vida perfecta gracias a la Filosofía.

La obra

El dialogo inicia con el encuentro entre Fedón y Equecrates, quien desea saber quiénes estuvieron presentes el día en que Sócrates bebió el veneno y cuáles fueron sus últimas palabras. Equecrates es referido por Diógenes Laercio en el Libro VIII, como el último de los pitagóricos. Fedón fue tomado como esclavo cuando su ciudad natal fue invadida, luego logra su rescate con ayuda de Sócrates. Cebes y Simias aparecen en el diálogo como los dos interlocutores principales de Sócrates y exponen las principales objeciones del dialogo. Ellos también son pitagóricos y según Gadamer (1995, p.44), representan la herencia científica de la evolución pitagórica, puesto que usan los temas y las metáforas de los pitagóricos para describir los resultados de la ciencia de su época.

Sócrates en un tono fresco y calmado afirma que un filósofo se dará muerte así mismo, pero al tiempo trae la creencia que ha escuchado de parte de Filolao: Que no es lícito suicidarse puesto que los hombres no son dueños de su propia vida, los dioses cuidan de los hombres y que estos son posesión de los dioses. Pero en el caso de Sócrates los dioses envían una ocasión forzosa para hacerlo. Cebes y Simias asombrados por esta actitud increpan con la pregunta: ¿Por qué querrá huir el sabio, de unos buenos gobernantes, los dioses, esto no es liberarse del bien?

La respuesta de Sócrates está basada en la creencia de encontrarse con hombres buenos y dioses benevolentes; esta respuesta no es suficiente y llevará a la discusión de si el alma es inmortal o muere junto con el cuerpo; y además de justificar lo que dice, tendrá que justificar su actitud. Para justificar su actitud, Sócrates dirá que si la muerte es la separación del alma y el cuerpo, entonces el filósofo en su vida muere constantemente ya que actúa casi siempre conducido por el alma y no por el cuerpo.

El primer camino que toma Sócrates para justificar su actitud, es racional; ya que a través de la pregunta: ¿Es la muerte algo?, la respuesta permite vincular eso que no es destruido por la muerte con el alma; partiendo de un supuesto en el que si la muerte es la separación del alma y el cuerpo, el filósofo no tiene por qué desdeñar sobre lo que volcó su vida, ya que los filósofos se han dedicado toda su vida al cuidado del alma. Sócrates sabe que la muerte es dada a él como posibilidad dentro de lo que le corresponde al ser mortal, sin embargo esto no es afirmar que conoce la muerte, aguardarla sin reproche es labor del filósofo, debido a que: “..No sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo...” En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien” (Platón, 1981).

El segundo camino es mítico y da un lugar a las cosas que permanecen donde todo aparentemente se pierde. Es en este segundo camino donde se percibe la posición de Platón frente a Sócrates: "...Sentía que no se podía desvincular así no más la suerte del hombre de la del resto el cosmos, como había hecho Sócrates y por otra parte, los misterios iniciáticos le hicieron intuir un cara de la muerte distinta de la que había vislumbrado en la muerte heroica de un hombre que como su maestro, había sabido llevar las convicciones hasta sus últimas consecuencias" (Miles, 2001, p.35). Por ello dirá que frente al momento de la muerte es más conveniente que quien va a emigrar hacia allí examine y relate mitos acerca del viaje a ese lugar, de qué clase es; ¿Pues qué otra cosa podría hacer uno en el tiempo que queda hasta la puesta del sol?

La conclusión final de Sócrates es que si el alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto al tiempo de vida (breve sección de la larga vida de un alma inmortal) sino respecto a todo momento; el alma no se libera de vicios ni expía culpas sino que se lleva al hades su educación y su crianza. "Si el alma se ha recogido en sí misma en la medida en que se ha ejercitado continuamente, ¿No es esto filosofar y ejercitarse en morir con buena disposición?". Lo que sigue luego será lo que Sócrates describirá como lo que "se dice" del viaje hacia el hades y la descripción del hades en relación a la tierra y a quienes se encontrará; ya sean dioses y hombres virtuosos (Miles, 2001, p.107).

Ahora bien, la tesis de Sócrates en el *Phaedo* es que el ejercicio filosófico implica un cuidado del alma no sometiéndola al cuerpo, y si la muerte es la separación del alma y el cuerpo, los filósofos mueren constantemente. ¿Pero este deseo del filósofo por cuidar el alma muriendo a cada instante, significa que la vida, como momento presente en un lugar en el mundo tiene o no tiene sentido?

Capítulo I

El problema: La disposición del filósofo a la muerte, un problema moral

Como se expuso al inicio del ensayo, la pregunta filosófica de la obra inicia frente a dos enunciados sobre el suicidio, cuya aparente contradicción ha provocado la extrañeza de Cebes. El artículo de Miles (2001), tiene como objetivo determinar si hay una contradicción y de qué clase es. Esto con el fin de comprender desde la modernidad, la extrañeza de Cebes después de escuchar el consejo a Eveno.

Recordemos: Sócrates aconseja a Eveno si es Filósofo que lo siga, pero no estará dispuesto a quitarse la vida. Afirma que un filósofo se dará muerte así mismo pero al tiempo trae la creencia que ha escuchado de parte de Filolao: que no es lícito suicidarse puesto que los hombres no son dueños de su propia vida, los dioses cuidan de los hombres y que estos son posesión de los dioses. Pero en el caso de Sócrates, los dioses envían una ocasión forzosa para hacerlo. Cebes y Simias asombrados por aquellas palabras increpan con la pregunta: ¿Por qué querrá huir el sabio, de unos buenos gobernantes, los dioses, esto no es liberarse del bien?

En el artículo de Miles (2001), se encuentra una aparente contradicción en los dos enunciados:

“Cebes encontrará eso paradójico que aquellos que estarían mejor muertos no podrían suicidarse pero pueden esperar a alguien más. Esto será “irracional” (Miles, 2001), al prohibir el suicidio en los casos donde estos sean del interés de otros, mas no del mismo sujeto. Esto es, en efecto, el punto básico, en el discurso completo porque es precisamente la aparente contradicción entre un veto sobre el suicidio y la creencia de que la muerte a veces puede ser un bien propio, que Sócrates tratará de resolver” (Gallop, citado en Miles, 2001).

Miles (2001) observa con cautela la traducción de *irracional* o absurdo tanto en Sócrates como en Cebes. Cebes solo califica el enunciado (1) como ἄτοπον o extraño más no irracional, en cambio Sócrates insiste que (2) es οὐκ ἄλογον (no es irracional), al emplear el argumento pitagórico, que los dioses son nuestros dueños y maestros. En este sentido Miles (2001), tiene en cuenta que la declaración (2) es un rumor de fuente pitagórica y Sócrates no la toma como su convicción; en este sentido no hay una contradicción. La tesis de Miles (2001) es que los rumores de estas fuentes de los misterios son diferentes a las enseñanzas morales de Sócrates y es en este sentido que si habría una aparente contradicción. Se está entonces frente a dos enunciados que conllevan a implicaciones morales diferentes dado que (1) no tiene una fuerza moral; el *telos* individual es lo que lleva a tener una vida buena y en (2) es un enunciado que tiene una referencia moral (divinidad) que lleva a tener una vida buena. Esto conlleva entonces a pensar que la muerte es buena para el filósofo e ilícita para el suicida.

Ahora bien, en el sentido griego la felicidad abarca todo lo que la vida merece la pena vivir (rica, gratificante y satisfactoria). La relación entre virtud y felicidad fue gran tema de la filosofía griega; para Platón y Aristóteles la virtud juega un papel importante en logro de la felicidad (florecimiento humano). Vlastos afirma que “la virtud no es identificable con la felicidad para Sócrates; sin embargo, aunque no es el único, es el bien "soberano" (Vlastos, citado en Miles, 2001), de modo que con solo eso uno no puede dejar de ser feliz, mientras que sin la virtud, ninguna de esas cosas (salud, belleza, riqueza, posición social, éxito en la guerra, etc.), la vida sería solo “bienes” en absoluto.

Además, Cooper señala: Lo que es bueno o malo es de materia objetiva (Cooper, citado en Miles, 2001, p.247), por lo que en (1) al afirmar que la muerte es buena para el Filósofo, su actuación implica que: A) Él es bastante razonable y desea en su virtud obtener el bien y b) actuar sobre su deseo tomando su propia vida es al menos el curso de acción no moralmente correcto que el filósofo tome. De una manera más simple “la muerte es buena para el filósofo” y “el filósofo está ansioso de morir”, estaría entonces dispuesto a quitarse la vida. Esta misma acción desear la muerte en relación a (2) es moralmente incorrecto y tiene su validez objetiva considerando que los mismo dioses lo prohíben. Así, ambas son verdades objetivas. Una es una declaración sobre lo no moral y el otro sobre la bondad moral, no se puede afirmar que entren en conflicto; de esta forma Sócrates admite los dos enunciados y no comete ninguna contradicción.

Siendo así, una solución para comprender el reproche de Cebes es hacer una hipótesis desde las posibles enseñanzas socráticas para comprender la falta de sentido en los dos enunciados del concejo a Eveno y la actitud serena frente a la muerte. De acuerdo con el principio básico del eudemonismo planteado en la *Apología* y el *Menón* que (3) toda acción humana (racional), apunta al bien al menos evitando lo peor y obteniendo lo mejor, entonces el suicidio si es ilícito porque los dioses siempre quieren y ordenan lo mejor para la humanidad, doctrina de la benevolencia (4).

Por otra parte, si toda acción humana apunta al bien (3); y mientras el filósofo actúe de una manera que el crea que es lo mejor para él, no puede actuar de una forma que es *moralmente* culpable y si la muerte es algo bueno para el filósofo (1) (quien está dispuesto a morir en alguna circunstancia) implica que es moralmente “permisible” para los filósofos elegir la muerte por su propia mano en lugar de la vida (5). Este carácter permisible como consecuencia de una acción

objetiva y propiamente de un sabio hace que se encuentre en conflicto con la ley divina de (2): Ningún hombre debería cometer suicidio.

De la misma manera se tomará el enunciado de la ley divina (2). De acuerdo a “la bondad divina”: Los dioses quieren y ordenan lo mejor para los hombres (4), se complementa con la declaración de Sócrates en el *Eutifron*: no hay nada bueno en las acciones si no se reciben por orden de los dioses, pues estos no actúan inmoralmente y de acuerdo a lo anterior toda acción humana es racional (3) se sigue que la muerte por suicidio no es ventajosa para nadie (6).

Hasta ahora se ha hecho una serie de implicaciones posibles en el caso de que la extrañeza de Cebes proviniera de su recuerdo del principio de eudaimonia: “Toda acción humana apunta al bien” y la teoría de la bondad divina: “los dioses desean y siempre ordenan lo que es mejor para la humanidad”. La conclusión del artículo es que habría contradicción si dentro del texto se hiciera una alusión a las enseñanzas sobre el bien y la virtud; pero en el *Fedón* no hay referencia sobre estas enseñanzas como tal, dice Miles (2001). Por lo tanto no hay una contradicción claramente expuesta en el *Fedón* y Sócrates se concentrará no tanto en irse por uno de los dos enunciados sino que se compromete con ellos y comienza su argumento en torno a una definición de la muerte como separación del alma y el cuerpo y una cierta definición de la filosofía de acuerdo a la purificación y cuidado del alma como profesión del filósofo a la que añade Platón una teoría cuasi-pitagórica para sostener la esperanza de encontrarse con dioses benevolentes después de la muerte.

Ya que no hay una contradicción lógica, el malestar que genera el tema del suicidio en Cebes tiene un peso moral que según Miles (2001) no está justificado claramente en la obra. En cuanto a esta conclusión del artículo Sócrates en el *Phaedo* se compromete a justificar el primer enunciado: Algunos hombres sabios están dispuestos a morir; hay una actitud sostenida por

principios morales, que si están referidos en el *Phaedo*; no se trata de defender su postura sino de comprender de qué habla Sócrates cuando define la ocupación del filósofo como ejercitarse en morir.

Tengamos en cuenta que el suicidio es una elección para Sócrates puesto que trató en su defensa de no persuadir a los jurados para que lo declararan inocente. Hay tres fuentes que coinciden tanto con las acusaciones como con la narración de la actitud punzante de Sócrates hacia los jurados y acusadores: Jenofonte, Platón y Diógenes Laercio (Stone, 1988, p.213). Cebes y los demás tienen una gran desazón por la decisión de Sócrates puesto que él ya había rechazado las alternativas de huir en su apología. Al igual que Platón, Jenofonte no estuvo en el juicio, fue Hermogenes quien le relató lo sucedido y contó como rogó a Sócrates que preparase una defensa elocuente ante un jurado impresionable a la oratoria.

Sócrates responde que su *daimon* o voz interior le aconsejaba morir ahora antes que le alcanzara los males de la vejez. “Si mi vida se prolonga, sé que inevitablemente aparecerá las fragilidades de la vejez; mi vista será menos perfecta y mi oído menos agudo y seré más lento para aprender y más rápido para olvidar lo que he aprendido”. Su muerte fue una elección voluntaria. Sin embargo aun con aquella declaración de su Daimon, no hay una respuesta satisfactoria y la apología continua en el *Phaedo*.

A continuación se realizará la presentación del pasaje que señala el compromiso moral demostrado en la relación de virtud y sabiduría, como el argumento importante de la obra donde Sócrates justifica su elección y actitud.

Virtud y sabiduría

En el *Phaedo*, Sócrates parte de una definición de la muerte para demostrar en una forma dialéctica como el filósofo vive una vida coherente con la virtud. Si la muerte es la separación del alma y el cuerpo, entonces los filósofos han dedicado toda su vida en morir y estar muertos puesto que el ejercicio filosófico parte de un uso adecuado del alma. Cuando se trata de tomar una decisión quien estará más cerca de la verdad será el filósofo. Sobre esto hay un pasaje importante del *Phaedo* en el que distingue las acciones mal nombradas valentía y templanza, por ejemplo hay quienes consideran la muerte como uno de los grandes males, así que por miedo de mayores males, afrontarán la muerte, por temor son valientes y creen vencer la muerte con valentía. “..Y eso que la gente llama templanza,² el no dejarse excitar por los deseos, sino dominarlo moderada y ordenadamente” (Miles, 2001, p.68). Son moderadas por una cierta intemperancia porque por temor de verse privados de otros placeres y por más que los desean, renuncian a unos dominados por otros. Veremos a continuación el siguiente pasaje en el que se introduce una nueva definición de virtud en relación con la sabiduría.

“Quizá no sea ese el cambio correcto en cuanto a la virtud, que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea solo una la moneda válida, contra la cual se deba cambiar todo eso, la sabiduría. Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia y, en conjunto, la verdadera virtud en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras, temo que la virtud resultante sea sino un juego de

² Cabe traer a colación la nota que hace García Gual para *sophrosyne* por templanza como “moderación”, “cordura”, “sensatez” o “sabiduría moral”, responde a un concepto esencial básico en la ética griega, mucho más que “templanza” en la nuestra.

sombras, y servil en realidad y que no tenga nada sano ni verdadero. Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador” (Miles, 2001, p.69).

Dos puntos importantes y dicientes se destacan en el pasaje. El primero: Es ¿qué no es la virtud? Esto es, no se cambia o se compra la virtud por otra como el ejemplo sobre quienes creen poseer la valentía y la templanza. El segundo punto es que la verdad sobre la virtud se alcanza por medio de un rito purificador, la sabiduría. La traducción de *phronesis* por sabiduría tiene un valor práctico como sabiduría moral y no solo teórico y técnico como la *sophía*. (Miles, 2001, p.49); este pasaje relaciona la sabiduría con la virtud, más exactamente cuando las acciones morales deben ser precedidas de aquella purificación comentada al final del pasaje.

Sócrates dice que si dirigimos nuestras acciones por temor a la muerte, actuamos de manera irracional y no hay ninguna virtud verdadera en aquellos actos, en cambio si las acciones y las pasiones están dirigidas por la sabiduría, indagando sobre lo verdadero tendremos acciones verdaderamente virtuosas. Ahora bien, ¿de qué se trata este trabajo purificador?

En el capítulo II se analizarán los pasajes del *Phaedo* donde Sócrates precisa en qué consiste esta purificación y como sostiene la postura del filósofo frente al suicidio, justificando el primer enunciado (1) algunos hombres si son filósofos estarán dispuestos a morir.

Capítulo II

Sobre como el filósofo se prepara para la muerte a partir de una vida filosófica

Hay una idea constante presente en la *Apología* y en el *Phaedo*. Sobre el modo de elegir lo mejor dando un valor moral a las acciones; ahora bien, aquella voz que Sócrates llama en la apología espíritu divino, tenía siempre una advertencia oponiéndose cuando fuera a actuar de forma no recta. Ni al salir de su casa y al subir al tribunal aquella voz no se presentó para guiar sus discursos y persuadir a los jueces de la absolución. Solo hay una causa posible y es que haya una esperanza de que todo sea por un mayor bien. Lo que la opinión dice sobre la muerte es que es un mal mayor, pero el sabio dado que sabe que no es nada, la muerte para él será una ganancia maravillosa; o bien porque la totalidad del tiempo de todos los días y las noches resultan ser más que una sola noche o bien puede ser una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar a otro (Miles, 2001, p.184); y la segunda parte del *Phaedo* resulta ser la justificación de encontrarse allí con verdaderos jueces, justos. No existe entonces mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de la muerte.

Una mirada sobre la actitud lógica de Sócrates hasta el fin lo tendrá Vladimir Jankélévitch que dice que en el *Phaedo* se duda del instante porque sugiere que solo hay angustia en la muerte cuando hay instante y el instante está cuidadosamente disimulado (Janquélevitch, 2002, p.241). Ya sea por las palabras de su discurso racional o por el mito relatado al final, el instante es evadido; por más tranquila que fuera la actitud de Sócrates frente a sus interlocutores, Fedón y los que están ahí no pueden evitar sentir dolor y caen en llanto en el instante que Sócrates bebe el veneno; este es el instante en el que la muerte se presenta, pero este instante es borrado cuando él llama a la calma para no desentonar todo ese momento al que comúnmente es

llamado *Euphemía*³ Y luego se sigue escamoteando ese instante cuando el veneno está haciendo efecto:

“...Ya estaba casi fría la zona del vientre cuando descubriéndose, pues se había tapado, nos dijo; y fue lo último que habló:

Criton, le debemos un gallo a Asclepio, así que págaselo y no lo descuides. Así se hará, dijo Criton, mira si quieres algo más. Pero a esta pregunta no respondió...

¿Es entonces Sócrates un filósofo que desprecia la vida, como lo sugiere la lectura de Nietzsche en el Crepúsculo de los ídolos? Dado que hay una idea de que el Filósofo se encontrará mucho mejor después de la muerte, si no hay un momento para la muerte no existe la filosofía de la muerte: “la vida no nos habla de la nada, la vida nos habla de la vida misma” (Jankélévitch, 2002, p.208)

De acuerdo con Jankélévitch, en tanto que no sabemos ni podemos decir nada sobre la muerte, la meditación de la muerte tendrá dos soluciones: pensar sobre ella o pensar en algo opuesto (vida). Sobre la primera solución no podemos pensar la muerte porque no podemos decir nada sobre ella; frente a la segunda solución no es una solución. La conclusión es que para pensar necesitamos un objeto, un modo de ser; pensar en los seres mortales y así se piense en la muerte, piensa en la vida.

De ahí que la verdadera justificación del Filósofo ante el suicidio no la encontremos claramente en un discurso dialectico, sino en su vida misma. El saber del sabio concierne a las decisiones sobre lo que está mal o es injusto. Cuando Sócrates se refiere a lo que no sabe, esto es, las cosas del hades; usa términos tales como: hay una esperanza, lo que se dice de las opiniones de, etc.; esto aunque parezca obvio vale la pena resaltarlo y es que no hay un conocimiento

³ La ausencia de palabras y gestos las cuales no son propicias para celebrar un rito.

seguro sobre las cuestiones de la muerte; pero si hay algo de lo que Sócrates está seguro y es sobre lo que es injusto; este es su saber.

“No es difícil evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad, en efecto, corre más deprisa que la muerte. Ahora yo como soy lento y viejo, he sido alcanzado, por la más lenta de las dos, en cambio mis acusadores como son temibles y ágiles han sido alcanzados por la más rápida, la maldad” (Platón, 1981, p.182). El sabio posee la virtud y el conocimiento sobre no cometer injusticia, esta es su única verdad y tal como Pierre Hadot lo afirma: “Hay un saber que Sócrates descubrió por sí mismo y en sí mismo y es una clara oposición entre el saber y el no saber, examinar las acciones si son justas o injustas; no conoce el valor de la acción moral y de la intención moral, porque dependen de su elección, de su decisión, de su compromiso, tienen pues origen en él mismo. Aquel saber no es una serie de proposiciones, una teoría abstracta sino la certeza de una elección, de una decisión, de una iniciativa; el saber no es un saber a secas, sino un saber lo que hay por preferir, luego un saber vivir.” (Platón, 1981, p.46)

Este saber sobre las acciones morales llevan a un examen constante sobre sí mismo, tanto que a unos les parezca que los filósofos andan moribundos y preocupados en morir como pensarán algunos compatriotas tebanos quienes tenían fama de dedicarse más a los placeres del cuerpo que a los del espíritu (Miles, 2001, p.39). Sócrates toma este modo de parecer moribundo y lo compara con la definición de la muerte como separación del alma y el cuerpo, y dirá si los filósofos se dedican constantemente a los cuidados del alma entonces es de esta clase que serán moribundos y se preparan para la muerte constantemente.

Aquí se puede comprender la dirección del consejo a Eveno. Ahora la idea del suicidio como disposición del filósofo para huir de esta vida a un mundo mejor va perdiendo fuerza, en

cambio se justifica la idea sobre esta disposición de la muerte; anticipada por un modo de vida ya que compromete tanto al alma como al cuerpo.

Ahora bien la pregunta que se genera a partir de la lectura del *Phaedo* es: ¿Cómo el filósofo alcanza aquel conocimiento, es una suerte de conocimiento divino? Bien, la respuesta está en el argumento inicial que hace por analogía sobre la clase de muerte que debe merecer un filósofo, ya que solo se preocupan en morir y estar muertos y la definición de la muerte como separación del alma y el cuerpo.

La muerte como separación del alma y el cuerpo

La pregunta por qué es la muerte es una pregunta dialéctica y no busca una respuesta definitiva, el objetivo es transformador; lo que se pone en examen con esta pregunta nos son las posibles opiniones sino una forma de vida. El *apallage apo tou somatos*, se traduce como apartamiento del cuerpo, lo que se apartará es el alma y serán los filósofos quienes se dedican al cuidado de ella en comparación a otros hombres:

- ¿Te parece que es propio andar dedicado a los que llaman placeres, tales como los propios de comidas y bebidas?
- En absoluto, Sócrates – dijo Simmias.
- ¿Y qué hay respecto de los demás cuidados del cuerpo? ¿te parece que tal persona los considera importantes? por ejemplo la adquisición de mantos y calzados elegantes y los demás embellecimientos del cuerpo, ¿Te parece que los tiene en estima o que los desprecia en la medida en que no tiene una gran necesidad de ocuparse de ellos?

- ¿es que no está claro, desde un principio que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?
- Está claro. – responde Simmias. (Miles, 2001, p. 40-41)

Este pasaje sobre los placeres y el cuidado del cuerpo no es una disposición natural del filósofo, ya que no tiene una gran necesidad de ocuparse de ellos. Beatriz Bossi advierte en este pasaje que las expresiones como: *El filósofo no dedica su vida al cuidado del cuerpo, no tiene como fin propio el placer corporal*, no significa que lo odie, sino sólo que se desentiende de él; no es un ascetismo religioso sino un goce filosófico. No es que no haya nada mejor o placentero que hacer en la vida, sino que el filósofo a través del cuidado del alma encuentra el bien (Bossi, 2008, p.150-151). Muy a propósito Bossi trae como analogía un fragmento del cuento “el inmortal”, un cuento de J.L Borges:

El cuerpo era un sumiso animal doméstico y le bastaba, cada mes, la limosna de unas horas de sueño, de un poco de agua y de una piltrafa de carne. Que nadie quiera rebajarnos a ascetas. No hay placer más complejo que el pensamiento y a él nos entregábamos. A veces, un estímulo extraordinario nos restituía al mundo físico; por ejemplo, aquella mañana el viejo goce elemental de la lluvia; esos lapsos eran rarísimos; todos los inmortales eran capaces de perfecta quietud; recuerdo a alguno a quien jamás he visto de pie: Un pájaro anidaba en su pecho (Bossi, 2008, p.152).

No hay un llamado a la represión del cuerpo sino que no disfruta aquellas actividades en las que interviene lo corpóreo; es el filósofo gozando de su actividad propia. El lugar del alma en el *Phaedo* también es principio de vida, pero no como el halito vital del mundo homérico que

exhala el muerto por la boca y viaja hacia el hades como imagen. Tiene más bien un carácter espiritual y racional, es el auténtico “yo” del hombre frente al cuerpo, como lo dice Vernant (1999), antes de decir mi alma, es más apropiado decir el alma en mí, Sócrates también lo dirá con estas palabras:

“No logro persuadir amigos, a Criton de que yo soy éste Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto y me pregunta ahora cómo va a sepultarme... querido Criton -dijo él-, no expresarse bien no es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas.... Así que es preciso tener valor y afirmar que sepultaras mi cuerpo.” (Miles, 2001, p.137)

El tema del alma y el cuerpo, lo corrupto y lo divino es tratado en épocas anteriores a los filósofos. El mito órfico de la última edad de los dioses, relata el nacimiento de Dionisos y de los Hombres. Cuando los Titanes devoran los miembros del hijo de Zeus (Zagreo), desgarrando al dios (lo uno) en varias partes, Atenea rescata el corazón del dios y se lo da a Zeus, quien lo devora, dando nacimiento a Dioniso, restaurando la unidad divina. Luego, los titanes que han devorado las partes del dios son fulminados por el rayo de Zeus, de sus cenizas nacen los hombres partícipes de lo múltiple y en quienes se encuentra la bondad de Dioniso Zagreo y la maldad de los Titanes (Rodhe, 2009, p.181).

Rodhe advierte que la distinción entre lo dionisiaco y lo titánico en el hombre se expresa alegóricamente a través de la distinción entre el alma y el cuerpo, según la doctrina órfica el hombre debe tender a liberarse de las ataduras del cuerpo que pesan sobre el alma como la cárcel sobre el preso. Puesto que las dos partes de la naturaleza del hombre deben llegar progresivamente a ser una; así se vive de esta manera en una constante purificación que no

termina con la muerte sino que la vida es sólo una parte del todo, el eterno retorno de las almas es penosamente vivida hasta que haya una total purificación.

Ahora bien esta purificación de las sectas religiosas, si tienen practicas ascéticas siendo más vivo aquel desprecio por el cuerpo, el filósofo en cambio teniendo saber de lo que es mejor para sí, alcanza estados de bienestar, Los sabios también tienen sus placeres, también viven las diminutas dichas, los momentos felices sin depender de las enfermedades o las corruptas que puedan llegar a ser las pasiones. Así se comprende la tranquilidad del filósofo al momento de la muerte. Aunque en el *Phaedo*, el alma no se define como concepto, si es posible extraer dos cualidades particulares expuestas en los argumentos de Sócrates resaltando la importancia del alma en relación con el cuerpo en la vida del filósofo; la primera cualidad es el alma como fuente de conocimiento, la segunda es la estética en tanto que hay una relación desde la participación del logos y la práctica del sabio en el mundo.

El alma como fuente de conocimiento moral

No se puede tener alguna verdad sobre valores como lo justo, lo bello y lo bueno a través del oído, la vista o alguno otro sentido corporal. ¿ Lo hará de tal modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que usando solo de su inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y en una palabra del cuerpo entero, porque lo confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuándo se le asocia? (Miles, 2001, p. 43-44).

Cuando el cuerpo usa los sentidos para observar algo, arrastra el alma hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, produciendo juicios y opiniones erradas sobre las cosas del mundo; así un acontecimiento puede parecer justo e injusto a la vez, pero cuando el alma observa las cosas por sí mismas, se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal que se mantiene siempre idéntico, esto es, *lo que es en sí*; de esta manera jamás se aceptará en la idea de la justicia; lo injusto, por ejemplo, es lo que Sócrates les reprocha a sus acusadores quienes en el nombre de la justicia condenan a hombre justo, para tal acto si es un mal mayor; más allá del desprecio del alma sobre el cuerpo, lo que ocurre, según este pasaje, es el anticipo del alma al cuerpo, es una elección libre puesto que en la tensión del cuerpo y del alma priman las realidades puras, sin juicios sin opiniones, ni pasiones que por ejemplo podrían llevar a condenar a una persona sin razón.

***Aesthetica* presente en el alma**

Que Sócrates abrace la muerte con tranquilidad, implica una anticipación, no en su último momento antes de su muerte, sino durante toda su vida. Es el filósofo quien traslada la mirada al pensamiento y en términos modernos, al lenguaje; sólo a través de esta vía puede llegar a lo que no se conoce a través de los sentidos. El alma es conductora de todo eso que se percibe sin los sentidos. ¿Hay entonces una expresividad del logos en el *Phaedo*? *Aesthetica* traduce: Dotado de percepción o de sensibilidad y el término *percepto* compuesta del prefijo *per* (intensidad), del verbo *capere* (capturar) y el sufijo *tio* (acción, afecto) , es decir, acción y afecto de capturar bien las cosas. Estas son las características o la facultad que se tiene para alcanzar el conocimiento. En este sentido la relación entre estética y filosofía se da por el carácter moral. Así la obra de un

filósofo es bella no por sus líricas o estilo literario ni sus bellos discursos, esto es solo un recurso, sino por su carácter útil.

En el lenguaje de la obra se encuentra muy a menudo los términos pureza y sencillez, las cuales están más lejos de ser una liberación divina pero si están cerca del modo de conducir el lenguaje, el acontecer filosófico que exige Sócrates fijando la mirada del alma en las cosas, es a la vez una limpieza del lenguaje. Si volvemos a revisar el pasaje en el que Sócrates le dice a Critón: *No expresarse bien no es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas*, es una muestra de ello. Cuando el alma se purifica conoce *lo que es en sí*, lo bello, lo justo, lo bueno, lo feo, lo injusto y lo malo.

“El ejercicio de la muerte resulta ser un ejercicio espiritual, que consiste en cambiar de perspectiva, en pasar de una visión de las cosas dominada por las pasiones individuales a una visión del mundo gobernada por la universalidad y la objetividad del pensamiento.”

Como lo aprecia Francois Chatelet en *Historia de la Filosofía* “Platón no saca una conclusión con la teoría de la idea pero establece con claridad lo que no es, lo que no podría ser el saber: ni sensación, ni juicio verdadero (en sentido de la opinión), ni siquiera juicio verdadero acompañado de su justificación. La constitución del conocimiento no supone una refundición parcial de las modalidades de la enunciación, sino una mutación completa del espíritu.” (Chatelet, 1967, p.112).

El ejercicio de la separación del alma y el cuerpo implica entonces el uso del logos, separando lo que es y lo que no es. El tema que repite el filósofo durante el diálogo gira en torno al apartar el alma de los placeres y los pesares ya que por ellos se cree estar sufriendo el mayor de todos los bienes o mayor de todos los males. A esa repetición se añade una actitud frente a la

idea de aplazar la muerte propuesta por Critón, quien tras haberle llegado la hora de beber la cicuta comenta lo siguiente:

Creo yo, Sócrates que el sol está aún sobre los montes y aun no se ha puesto. Y además, yo sé que hay algunos que lo beben incluso muy tarde, después de haberseles dado la orden tras haber comido y bebido en abundancia, y otros incluso después de haberse acostado con aquellos que desean. Así que no te apresures, pues aún hay tiempo (Miles, 2001, p.139).

A lo que Sócrates responde:

“Es natural, Critón, que hagan eso los que tú dices, pues creen que sacan ganancias al hacerlo; y también es natural que yo no lo haga. Pues pienso que nada voy a ganar bebiendo un poco más tarde, nada más que ponerme en ridículo ante mí mismo apegándome al vivir y escatimando cuando ya no queda nada.” (Miles, 2001, p.139).

Conclusiones

Dada necesaria la justificación de la actitud serena de Sócrates, los argumentos de la muerte como separación del alma y el cuerpo, el alma como fuente de conocimiento moral y la estética del alma son argumentos suficientes para responder la pregunta del presente ensayo: La muerte del filósofo en el Phaedo es una justificación de una vida bien vivida.

“El ejercicio de la muerte resulta ser un ejercicio espiritual, que consiste en cambiar de perspectiva, en pasar de una visión de las cosas dominada por las pasiones individuales a una visión del mundo gobernada por la universalidad y la objetividad del pensamiento.” El ejercicio de la separación del alma y el cuerpo implica entonces el uso del logos.

Al leer la obra traducida al español, en repetidas ocasiones fue necesario detenerse en el consejo a Eveno, intentando comprender aquella afirmación de que los filósofos están dispuestos a morir; porque no eran suficientes aquellas interpretaciones que apuntaban a una filosofía de la muerte y a una vida filosófica consagrada a la preparación heroica para la gran batalla final; por ese motivo en este trabajo fue necesario centrarse en aquellos pasajes, sobre la relación entre virtud y sabiduría y entre alma y cuerpo, puesto que era posible encontrar en ellos la verdadera justificación de Sócrates y una satisfacción en él por haber vivido una vida filosófica.

A la luz del artículo: *el suicidio en Platón* de Miles (2001), se pudo concluir que la extrañeza provocada por el consejo a Eveno tiene más que una inquietud lógica un peso moral y claramente existencial. La separación entre alma y cuerpo es un ejercicio constante del logos que se anticipa a la acción mediante la correspondencia entre virtud y sabiduría.

Este es el consejo a Eveno y el aporte filosófico a la aspiración de una conducta humana. Sócrates posee una lucidez mirando de frente la luz cegadora de la muerte misma, tiene la certeza de su propia muerte dada por la condena y elige entre otras posibilidades, la muerte. Lo único entonces que justifica su elección es una vida bien vivida. Tomándolo desde el punto de vista de un cristiano, en el momento de la condena, el hombre que ha cometido un crimen pide perdón y es absuelto por dios; el cristiano no se anticipa a la acción, sino que reflexiona después de cometer un acto injusto, pide perdón, repite los dogmas cristianos y es expiado de toda culpa y hasta el último día de su muerte, tiene la oportunidad de borrar toda culpa y morir tranquilamente. Esta no es la operación del sabio inscrito en las obras filosóficas de Platón; de ahí que toda conducta filosófica solo tiene validez en la vida y para la vida.

Bibliografía

- Bossi, B. (2008). Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón. Madrid: Editorial Trotta.
- Brochard V. (1994). Estudios sobre Platón y Sócrates. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Camus, A. (1942). El mito de Sísifo. Madrid: Alianza Editorial.
- Chatelet, F. (1967). El pensamiento de Platón. Barcelona: Editorial Labor.
- Cornford, F. (1980). Antes y después de Sócrates. Barcelona: Editorial Seix y Barral S.A.
- Gadamer, H. (1995). El inicio de la filosofía occidental. Barcelona: Plaza de Edición.
- Grube, G. (1987). El pensamiento de Platón. Madrid: Editorial Gredos.
- Guthrie, W. (1970). Historia de la Filosofía Griega. Madrid: Editorial Gredos.
- Jankélévitch V. (2002). La muerte. Valencia, España: Editorial Pre-textos.
- Miles, M. (2001). Plato on Suicide (Phaedo 60c-63c). Phoenix, vol. 55 N° ¾. Classical Association of Canada.
- Mondolfo, R. (1976). Sócrates. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Nietzsche, F. (2007). El nacimiento de la tragedia. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Platón. (1981). Apología de Sócrates. Barcelona: Biblioteca Básica Gredos.
- Rodhe, E. (2009). Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos. España: Fondo de Cultura Económica de España.
- Stone I. (1988). El juicio de Sócrates. Barcelona: Editorial Mondadori.
- Taylor A. (2005). Platón. Madrid: Editorial Tecnos.
- Vernant J. (1999). El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia. Editorial Paidós
Barcelona: Editorial Paidós.
- Williams, B. (2002). Platón: La invención de la filosofía. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Zeller, E. (1995). Sócrates y los sofistas. Buenos Aires: Editorial Nova.