

**Vol. 10**  
**Nº 1 / 2007**

# ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de estudios de  
filosofía platónica y cristiana



**udp**

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

**Vicerrectoría Académica**  
**Universidad Diego Portales**  
**Santiago de Chile**



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

**Vicerrectoría Académica  
Universidad Diego Portales  
Santiago de Chile**

**ΔΙΑΔΟΧΗ**

***Diadokhē: revista de estudios de filosofía platónica y cristiana®***

ΔΙΑΔΟΧΗ es una revista editada por la Vicerrectoría Académica  
de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile

***Director:*** Óscar Velásquez  
***Secretario:*** David Morales

***Consejo Editor***

Antonio Arbea (Santiago)  
Anneliese Meis (Santiago)  
Graciela Ritacco (Buenos Aires)

***Corresponsales***

Fernando Navarro (Argentina)  
Víctor Hugo Méndez Aguirre (México)

***Consejo Asesor***

Francisco García Bazán (Codirector emérito, Buenos Aires)  
Werner Beierwaltes (München) - Alberto Caturelli (Córdoba)  
Annick Charles-Saget (Paris-Nanterre) - Kevin Corrigan (Saskatoon)  
Miguel Cruz Hernández (Madrid) - Otto Dörr (Santiago) - John F. Finamore (Iowa)  
Humberto Giannini (Santiago) - Gastón Gómez Lasa (Santiago)  
Gary M. Gurtler, S.J. (Chicago) - José Montserrat i Torrents (Barcelona)  
Gerard J.P. O'Daly (London) - Héctor Jorge Padrón (Mendoza)  
Jean Pépin (París) - Roberto Radice (Milano) - Thomas M. Robinson (Toronto)  
Francesco Romano (Catania) - Carlos Steel (Leuven)

La Revista *Diadokhē* se distribuye por suscripción o por canje.  
Su valor para Chile es de 4.000 pesos y para el extranjero es de US\$ 20 (flete aéreo incluido).

## LA GÉNESIS DEL CONCEPTO DE INMORTALIDAD EN GRECIA: DESDE LOS ORÍGENES HASTA SÓCRATES

**Faustino Ruiz<sup>1</sup>**

Madison, Wisconsin

### **Resumen**

El descubrimiento racional del alma como realidad incorpórea fue uno de los logros más importantes del pensamiento griego. La transición de la creencia en un elemento inmortal en el hombre a la reflexión filosófica que la justificaba dio lugar a una doble vía de acceso al alma –la del conocimiento y la del deseo–, desembocando en el *Fedón* y el *Banquete*, respectivamente. Ambas vías, aunque de un modo desigual, dejarán un profundo marco conceptual en la Antropología Filosófica que surge con la irrupción del Cristianismo. Esta primera parte que ahora presentamos corresponde a lo desarrollado desde los inicios hasta el pensamiento de Sócrates.

**Palabras clave:** inmortalidad, alma, cuerpo, religión griega, credo órfico, filosofía socrática.

### **Abstract**

*The rational discovery of the soul as an incorporeal reality was one of the most important feats of Greek thought. The transition from the belief in an immortal element in men to the philosophical reflection which justified such immortality gave way to a double means of access to the soul –that of knowledge and that of desire– developed in the *Fedon* and the *Banquet* respectively. Both means, although in their own individual way, bequeath a profound conceptual framework to philosophical anthropology that arises with the outbreak of Christianity. The first part, presented here, belongs to the development from the beginning until what is now known as Socratic thought.*

**Key words:** *Immortality, soul, body, Greek Religion, Orphic Creed, Socratic Philosophy.*

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile.

## 1. EL AMBIENTE GRIEGO RESPECTO DEL ‘MÁS ALLÁ’

El historiador griego Herodoto remonta hasta los egipcios la idea de la inmortalidad muy unida a la palingenesia:

“Los egipcios fueron los primeros en sustentar esta doctrina; que el alma del hombre es inmortal, pero al corromperse el cuerpo penetra en otro animal entonces engendrado; y cuando haya concluido su ciclo a través de los animales terrestres, acuáticos y volátiles, vuelve a entrar en un cuerpo de hombre engendrado a la sazón; este ciclo dura tres mil años”.<sup>2</sup>

Según el fragmento 19 recogido en la obra de Diels, se atribuye a Heráclito el texto de que ‘a los hombres les aguardan cuando mueren cosas que ni esperan ni imaginan’.<sup>3</sup> Y en los *Stromata* de San Clemente de Alejandría se atribuye a la poesía filosófica de Empédocles la afirmación de que nuestra alma puede llegar a compartir ‘la morada de los inmortales, los que en la misma mesa se hallan apartados de las aflicciones humanas, indestructibles’.<sup>4</sup> Sea propio de Heráclito y de Empédocles o no lo sea, lo cierto es que expresa una mentalidad general en la Grecia del s. VI a. C. acerca del sentido de la muerte del hombre; mentalidad que se manifestaba en la creencia, después de la muerte, bien sea en ‘La Isla de los Bienaventurados’<sup>5</sup> –si es que habían sido famosos y pertenecían a la raza de los héroes–; bien en el ‘Hades’, lugar frío y gélido –si es que habían pertenecido a la época de bronce, de hombres guerreros y de grandes batallas.<sup>6</sup> Conforme pasaba el tiempo, iba apoderándose del hombre griego la idea de que el viaje después de la muerte hacia el Elíseo –otro nombre dado al bienestar

<sup>2</sup> Herodoto, *Historias*, lib. II, párr. 123. Editorial Didot, París, 1870. Cf. L. R. Altuna, *La Inmortalidad del Alma a la Luz de los Filósofos*, Gredos, Madrid, 1959. p. 20.

<sup>3</sup> C. Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, Gredos, Madrid, 1979, vol. II, fr. 19.

<sup>4</sup> C. Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, *op. cit.* vol. II., pp. 249 y 461.

<sup>5</sup> Según el discurso de Fedro, Aquiles recibe la recompensa divina de poder ir a la Isla de los Bienaventurados “porque a pesar de saber por su madre que moriría si mataba a Héctor y que, si no lo hacía, volvería a su casa y moriría viejo, tuvo la osadía de preferir, al socorrer y vengar a su amante Patroclo, no sólo morir por su causa, sino también morir una vez muerto ya éste”. Cf. Platón, *Diálogos V, Banquete*. Gredos, Madrid, 1992, 179d.

<sup>6</sup> Hesíodo, *Obras y Fragmentos: Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Fragmentos, Certamen*, Gredos, Madrid, 1978. En *Trabajos y Días*, p. 167, afirma: “A los otros el padre Zeus Crónida determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los confines de la tierra. Éstos viven con un corazón exento de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel, lejos de los Inmortales; entre ellos reina Cronos”.

del más allá—,<sup>7</sup> no solamente estaba reservado para los que eran como dioses o semidioses y héroes en las batallas, sino para aquéllos cuya vida había sido éticamente buena.<sup>8</sup> En los poemas homéricos, aunque Aquiles afirma que prefiere ser siervo de un hombre pobre a Rey entre los muertos, aparecía ya la concepción de una vida bienaventurada profetizada por el dios Proteo a Menelao después de su muerte:

“Pero en cuanto a ti, Menelao, progenie de los dioses, no está dispuesto que mueras en Argos criadora de caballos, ni encuentres allí tu destino; sino que a la llanura Elísea y a los más remotos confines de la tierra te enviarán los inmortales, donde habita Radamante de hermosa cabellera, donde la vida es más fácil para el hombre. Allí no hay nieve, ni dura tormenta, ni aun lluvia, sino siempre Océano envía las brisas de claro hálito del Céfiro. Allí te enviarán porque tienes a Helena por esposa y eres a los ojos de los dioses yerno de Zeus”.<sup>9</sup>

Y es que la trayectoria religiosa que se produce en Grecia desde la aparición de *La Iliada* y *La Odisea* hasta el s. VI viene marcada por el auge de la concepción que iba reservando el más allá para aquellos cuya vida había estado marcada por la honestidad, aquí en la tierra, o por haber sido iniciado en algún misterio, más que por ser pariente de Zeus. Según afirma Guthrie:

<sup>7</sup> “Debemos recordar que el Elíseo (o las Islas de los Bienaventurados: ambas expresiones se emplean a menudo indiferentemente) era el nombre de una única morada de los bienaventurados mucho antes de que se desarrollaran los dogmas órficos, más elaborados y en algunos aspectos altamente espirituales”. Cf. W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la Religión Griega. Estudios sobre el Movimiento Órfico*, Eudeba, Buenos Aires, 1966, p. 185.

<sup>8</sup> “Y estaba difundiendo por toda Grecia, oscurecido un tiempo por el inmenso influjo de Homero pero resurgido ya en el siglo VI, el culto de los dioses ctonios. De algún modo (aunque bien puede ser que no hayamos alcanzado aún la verdadera razón de ello), la gente vinculaba con ese culto sus propias esperanzas de una vida póstuma más plena”. Cf. W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la Religión Griega. Estudios sobre el Movimiento Órfico op. cit.*, p. 158.

<sup>9</sup> Homero, *La Odisea*, 4, versos 561 y ss. Bien es verdad que la tendencia dominante sobre la vida futura en los poemas homéricos es que la muerte es la privación de todas aquellas cosas que hacen digna la vida del hombre en la tierra, y por tanto más vale vivir como esclavo en la tierra que como rey en el Hades. Cf. G. M. A. Grube, *El Pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1984, p. 190: “No aparece insinuación alguna de que la psyche sea en ningún sentido la parte más elevada o más noble del hombre. Nada espiritual hay en las almas homéricas, y sus muertos volverían con gusto a la vida, aun en condiciones penosas”. Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. I, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, voz ‘Inmortalidad’, págs. 963-966, afirma que lo que mantiene tanto la religión popular griega como la de Homero es que las almas de los hombres, entendidas como sus alientos o sombras, van a parar al reino de los muertos que es el reino de lo sombrío.

“... el orador ático Hipérides manifestaba cosas que encontrarían una respuesta instintiva en el corazón de su pueblo –o de otro cualquiera– cuando decía: ‘Pero si hay vida consciente en el reino del Hades, y protección divina, entonces es razonable esperar que quienes han muerto defendiendo el honor de sus dioses patrios se encontrarán con la amorosa benevolencia del poder divino después de la muerte’”.<sup>10</sup>

No era por tanto extraño a la mentalidad de un ateniense en el año 399 a. C. que Sócrates expresara lo mismo respecto de la muerte:

“Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos, Radamanto, Eaco y Triptólemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje?”.<sup>11</sup>

Cuando el hombre griego empieza a dar sus primeros pasos por la filosofía ante el asombro suscitado por la naturaleza y en medio de un mundo lleno de religiosidad<sup>12</sup> y de creencias populares, dos de los elementos más necesitados de ser asumidos por la razón humana vendrán a ser el acontecimiento de su propia muerte y la búsqueda de un principio absoluto que justifique el ideal ético del ciudadano griego. En este ambiente, y dentro del resurgir religioso del s. VI a. C., serán las doctrinas órficas extendidas por Grecia las que fueron creando la mentalidad de que, en el hombre, ese elemento que llamaban alma, era muy superior al cuerpo; que la parte principal del alma era la intelectual;<sup>13</sup> y que, por lo tanto, en esta vida había que dedicarse más bien al cuidado de lo mejor que preocuparse por los placeres del cuerpo. Todo esto iba unido también a la doble creencia religiosa de un pecado cometido por el alma debido al cual había sido castigada por los dioses a la cárcel del cuerpo y a la creencia de las sucesivas reencarnaciones si, mientras vivía en el cuerpo, no se purificaba de él.

El conjunto de todo este credo órfico, más o menos difuso, junto a las primeras reflexiones de los presocráticos de Milecia y Jonia, desembocó de forma directa en la mente de Pitágoras, fundador de una de las escuelas religioso-filosóficas más influyentes en Grecia. El sistema pitagórico, difícilmente separable de su origen órfico, aglutinará en

<sup>10</sup> W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la Religión Griega. Estudios sobre el Movimiento Órfico*, op. cit., pp. 153-154.

<sup>11</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, op. cit., 41a.

<sup>12</sup> Tales de Mileto hablaba de que ‘todo está lleno de dioses’. Cit. en L. R. Altuna, *La Inmortalidad del Alma a la Luz de los Filósofos*, op. cit., p. 20.

<sup>13</sup> “De ellos (de los órficos) debió provenir la concepción del intelecto como la parte más noble e inmortal del hombre y la idea de la salvación a través del conocimiento”. Cf. G. M. A. Grube, *El Pensamiento de Platón*, op. cit., p. 191.

torno a la concepción del alma la triple idea de la metempsícosis –las almas se reencarnan sucesivamente en diversos seres–, la metemsothis –encarcelamiento del alma en el cuerpo– y la catarsis –proyecto ético y redentor para purificar el alma en esta vida de su contacto con el cuerpo mediante el rito, la música o las matemáticas;<sup>14</sup> ideas todas que habían llegado a constituir el ambiente común popular de Grecia,<sup>15</sup> y no solamente el de los sabios.

Dentro de esta escuela, una de las ideas más importante en lo que se refiere a la inmortalidad, fue la concepción, todavía no bien fundamentada, del carácter incorpóreo del alma<sup>16</sup> así como de ser principio de movimiento que se mueve a sí misma. Arquitas de Tarento,<sup>17</sup> Filolao de Tebas<sup>18</sup> y Alcmeón de Crotona –quien afirmó abiertamente el carácter inmortal del alma por su parecido a los seres inmortales–, fueron proporcionando el material, ya con cierta elaboración, para que la reflexión ética, gnoseológica y metafísica sobre el alma se diera en Sócrates y Platón. El resumen de toda esta etapa órfico-pitagórica acerca de la inmortalidad, que abarcaría los siglos VI y V a. C., lo podemos encontrar en las pinceladas históricas que sobre ellos hace Aristóteles en el libro I de su tratado *Acerca del Alma* y que vienen compendiadas en lo mantenido por Alcmeón, discípulo de Pitágoras:

<sup>14</sup> L. R. Altuna, *La Inmortalidad del Alma a la Luz de los Filósofos*, op. cit., p. 22.

<sup>15</sup> “Que toda una corriente de ideas sobre la inmortalidad personal y las sanciones de ultratumba era, por lo menos desde fines del s. V, patrimonio común de las gentes de Atenas, y no sólo doctrina esotérica de comunidades cerradas órficas o pitagóricas, se prueba tanto por los fragmentos de la *República* arriba aducidos como, sobre todo, por el hecho de que Aristófanes pudiese presentar en el a. 405 una comedia como *Las Ranas* en la que tales ideas se suponen del dominio de todos”. Cf. J. Vives, *Génesis y Evolución de la Ética Platónica*, Gredos, Madrid, 1970, p. 165.

<sup>16</sup> “El paso del concepto de ‘incorpóreo’, como realidad sutil y penetrante, al de ‘espiritual’ parece que se debe a las sectas pitagóricas, de las que lo tomó Platón, siendo probablemente fuente primitiva y común de ambos la doctrina de los órficos, a los que se remontan expresamente los neoplatónicos”. Cf. C. Fabro, *Introducción al Problema del Hombre: la Realidad del Alma*, Rialp, Madrid, 1982, p. 206.

<sup>17</sup> “El hombre es con mucho el más sabio de todos los animales, puesto que puede contemplar la verdad y conseguir la ciencia y la prudencia en todo. Por lo cual, algo divino grabó en su alma la facultad de hablar... El hombre ha sido engendrado y compuesto para contemplar la razón de la naturaleza de las cosas y de la sabiduría... Y Dios es el principio, fin y medio de todas las cosas que se terminan conforme a justicia y rectitud”. Cf. L. R. Altuna, *La Inmortalidad del Alma a la Luz de los Filósofos*, op. cit., p. 24.

<sup>18</sup> “Atestiguan también los teólogos y vates antiguos que el alma, por ciertos castigos, está encadenada al cuerpo y enterrada en él como en una tumba, a la que igualmente se llama cárcel”. Cf. L. R. Altuna, *La Inmortalidad del Alma a la Luz de los Filósofos*, op. cit., p. 25.

“Cercano a los anteriores (Demócrito, Anaxímenes, Diógenes, Tales y Heráclito) es también, a lo que parece, el punto de vista de Alcmeón acerca del alma: efectivamente, dice de ella que es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos los seres divinos –la luna, el sol, los astros y el firmamento entero– se encuentran también siempre en movimiento continuo”.<sup>19</sup>

## 2. LAS CONSECUENCIAS DEL ORIGEN RELIGIOSO

Lo que se evidencia de las sectas órfico-pitagóricas así como de los fragmentos que se conservan de los presocráticos es, por un lado, que la inmortalidad que pudiera alcanzarse para aquéllos cuya vida fuese una constante catarsis de las pasiones y de los placeres del cuerpo consistía en una inmortalidad más bien a creer que en una inmortalidad basada en una demostración racional a partir de premisas ciertas; por otro lado, que la afirmada superioridad del alma con relación al cuerpo, y la relevancia que la actividad cognoscitiva iba tomando como diferencia específica respecto de los demás seres,<sup>20</sup> no solamente no lograban satisfacer ni calmar a la razón griega, sino que la estimulaban con ritmo vertiginoso a plantearse los principales problemas que toda ética, toda antropología y toda metafísica futura habían de responder: ¿Cuál es el fin último del alma y su actividad reina?; ¿cuál es la naturaleza y el origen del alma?; y si es inmortal, ¿cuál es la causa de su inmortalidad?<sup>21</sup>

Fijémonos que, estando en los orígenes de la filosofía, nos hallamos situados al mismo tiempo en uno de los momentos cumbres de ella porque la dirección y la respuesta que a estas preguntas dieron los grandes maestros de Grecia va a marcar profundamente el desarrollo posterior de la Filosofía Cristiana cuyo objetivo será el de conseguir

<sup>19</sup> Aristóteles, *Sobre el Alma*, Gredos, Madrid, 1982, libr. I, 405a29-405b2.

<sup>20</sup> Una prioridad que, consciente o inconscientemente, dejaba de lado, sin explicación, otras funciones propias del alma: “Alcmeón afirma que el hombre se distingue de los demás seres en que sólo él piensa, mientras que los otros tienen sensación pero no piensan”. Cf. L. R. Altuna, *La Inmortalidad del Alma a la Luz de los Filósofos*, op. cit., p. 25.

<sup>21</sup> Al establecer aquí que lo que se extendió en Grecia en la quinta centuria con el resurgir religioso fue la ‘mentalidad general’ de creencia en la inmortalidad del hombre, no excluye la existencia también de algunas manifestaciones contrarias a esta ‘mentalidad’. Ya vimos el caso de Demócrito y cuál era la postura general respecto de la muerte en Homero. Y, en definitiva, durante todo el desarrollo de la civilización griega, aparecen expresiones negando la inmortalidad, como la que reza aquel epitafio encontrado en la tumba de un griego, y citado por W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la Religión Griega. Estudios sobre el Movimiento Órfico*, op. cit., p. 153: “Yo no era: nací; y fui: ahora no soy. Esta es la suma. Si alguien dice otra cosa, miente. No seré”.

una síntesis cabal que unifique la ética, la antropología y la metafísica, y comunique recíprocamente la realidad del hombre y la realidad de Dios. Y, junto a esto, no se ha de olvidar que las primeras respuestas de carácter ético, gnoseológico y metafísico, dadas por Sócrates, Platón y Aristóteles, nunca lograron independizarse de forma radical de aquel concreto núcleo órfico que había reducido la realidad del hombre a su alma, dejando al cuerpo, en el mejor de los casos, como elemento no constitutivo de su definición; y había reducido la actividad propia del alma a la del conocimiento y la sabiduría como catarsis de las pasiones. Y en razón de ello, las reflexiones filosóficas, junto al descubrimiento brillante de la naturaleza espiritual del alma, convertirán simultáneamente al cuerpo bien sea en el pariente inútil, pobre de la antropología; o bien en el enemigo molesto, de la ética y del conocimiento;<sup>22</sup> o incluso, llegarán a negar, junto con toda la materia, su carácter verdaderamente real en metafísica (ὄντως ὄν).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Sin que sea esta la intención de C. Fabro a la hora de escribir su 'Historia del Problema del Alma', deja bien en claro la relevancia del pensamiento órfico-pitagórico para la inmediatamente posterior reflexión sobre el alma: "Tienen una capital importancia para la formación de las doctrinas griegas sobre el alma las tradiciones órficas a que hemos aludido y que formaron con el tiempo un cuerpo único con las pitagóricas". C. Fabro, *Introducción al Problema del Hombre: la Realidad del Alma*, op. cit., p. 207.

<sup>23</sup> El análisis profundo realizado por Etienne Gilson, en los capítulos I y II de su obra *El Ser y los Filósofos*, Eunsá, Pamplona, 1979, sobre el olvido explícito e implícito de la metafísica griega en relación al individuo singular, está a la base de estas consideraciones; hablando del ser de Parménides, afirma: "Cuando hizo este descubrimiento, Parménides de Elea llevó inmediatamente la especulación metafísica hasta lo que iba a quedar como uno de sus últimos límites; pero a la vez se metió en lo que todavía es para nosotros una de las peores dificultades metafísicas". (pp. 29 y ss.) Lo mismo piensa W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la Religión Griega*, op. cit., hablando del influjo órfico en Platón a su teoría sobre el cuerpo como cárcel del alma: "Esta doctrina central de los órficos ejerció sobre Platón una fascinación tremenda y, está uno a veces tentado de decir, infortunada". p. 158. Y por citar una obra antigua y clásica, Th. Gomperz, en el vol. II de su obra *Pensadores Griegos*, Editorial Guaranía, traducción del alemán de Pedro von Haselberg, 1952, afirma que en la filosofía de Platón "se extraen las últimas conclusiones de las premisas contenidas en la doctrina órfico-pitagórica. Llegase a expresar una forma de pensar y de sentir que ejerció profunda influencia en la antigüedad posterior y cuyo efecto duradero ha llegado a nuestros días". p. 423. Aunque no pertenece al tema central que estamos tratando, pero sí íntimamente unido a él, sería interesante analizar los paralelismos existentes entre aquellas doctrinas órfico-pitagóricas y una corriente importante de la mística cristiana, como acertadamente señala A. Gálvez, hablando de la consideración cristiana sobre las cosas creadas: "El pensamiento cristiano clásico, por lo que se refiere a la estructuración de su antropología, quizá haya insistido demasiado en la doctrina de la superioridad del alma con respecto al cuerpo". Cf. A. Gálvez, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, Shoreless Lake Press, New Jersey, 2000, vol. II, p. 33.

Lo que con esto se quiere decir aquí es que la particular influencia religiosa en el punto de partida de la filosofía fue un factor esencial para el desarrollo ulterior de la misma y para el planteamiento de sus interrogantes. En absoluto se pretende reavivar la polémica surgida a fines del XIX y principios del XX acerca de si los griegos descubrieron el mundo de lo espiritual en el hombre o fue exclusivo de la irrupción del cristianismo.<sup>24</sup> La lectura de los pasajes de la *República*, *Timeo*, *Fedro*, y el *Fedón* sobre el alma; el conocimiento cada vez más exacto de los textos esparcidos de los presocráticos; el acceso a materiales que proporcionan una mejor clarificación de los credos religiosos griegos, concretamente órficos, nos hacen sostener que el carácter incorpóreo de nuestra alma fue ya descubierto por la razón griega y que las preguntas acerca del origen, naturaleza y fin del hombre fueron determinantes en la constitución de los diversos sistemas filosóficos.<sup>25</sup>

Y es que el clima que se estaba creando en el Siglo de Oro Griego en torno al hombre dirigía casi irremediamente las reflexiones filosóficas a la investigación porfiada sobre esa realidad que cada vez más

---

<sup>24</sup> Dejando explícitamente manifiesto que las preguntas anteriormente dichas estuvieron en el nacimiento de la filosofía griega y, que como tales preguntas, fueron asumidas también en la aurora de la Filosofía Cristiana, la posición de ciertos teólogos como la de Newmann, Loisy y, más en concreto, la de Laberthonnière, difiere radicalmente con lo que aquí se establece. Probablemente, por ciertos prejuicios idealistas o subjetivistas que subyacen en su pensamiento, Laberthonnière afirma que fue derecho de propiedad del cristianismo el hacerse las preguntas: ‘¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?’. Cf. Laberthonnière, *Le Réalisme Chrétien et l’Idéalisme Grec*, París, 1904, cap. II-III. Cf. Festugière, *L’Idéal Religieux des Grecs et l’Evangile*, quien afirma: “Con todo, el espiritualismo cristiano es por cierto el heredero de la sabiduría antigua, en particular de la filosofía platónica, cuyo coronamiento parece constituir”. Citado por R. Mondolfo, *La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura Antigua*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1955, p. 40, cap. II: “La Incomprensión de la Subjetividad”.

<sup>25</sup> Mondolfo, termina la exposición de esta polémica: ‘Podemos concluir, por lo tanto, sin multiplicar los ejemplos y las citas, que mientras quienes afirman la existencia de una oposición terminante entre el pretendido objetivismo antiguo y el subjetivismo cristiano-moderno, se encuentran obligados –a pesar suyo, como hemos visto– a reconocer parcialmente formas y corrientes de subjetivismo en la filosofía antigua; por otro lado los historiadores desvinculados de la tesis mencionada van poniendo de relieve aspectos importantes de tal conciencia de la interioridad, que se presentan en esa misma filosofía’. Cf. *op. cit.*, p. 62. Aclaremos que con el término ‘subjetivismo’ en este texto, no se hace referencia a la actitud filosófica que surge de Descartes, sino al descubrimiento de lo espiritual en el hombre. Una breve y concisa exposición de las diversas opiniones enfrentadas con respecto al descubrimiento griego del mundo incorpóreo aparece también en S. Castellote, “Actualidad del Problema Alma-Cuerpo. Análisis Histórico-Epistemológico”, *Anales Valentinianos*, XVII (1991), 34, pp. 345-426, en especial pp. 378-381. Conviene destacar que la propuesta final de Castellote después de su análisis histórico –la versión antropológica del complementarismo–, no es aquí compartida.

asombraba al filósofo. ¿Cómo era posible que el hombre fuera capaz de poseer el mundo de las ideas, que gozan de inmutabilidad, en un universo donde ‘todo fluye’? ¿Cómo había de ser ese principio humano y qué propiedades había de tener para que diera acogida a la Ciencia y el conocimiento? Y si la religión griega se había adelantado a este descubrimiento, ¿acaso no era necesario que la razón quisiera encontrar un camino de acceso a este conjunto de creencias? Precisamente esta ‘conexión fáctica’ del factor religioso griego en el nacimiento de la filosofía podría ser la causa determinante de por qué el filósofo griego, cuando se preguntó acerca de la naturaleza del hombre sustituyó en la formulación de la pregunta el término ‘hombre’ por el de ‘alma’ y, al mismo tiempo, quizá por el descubrimiento del poder y de la fuerza del ‘*νοῦς*’ universal del que participaba el alma, junto a la capacidad que tenían las matemáticas como camino de purificación y actividad introspectiva, el oráculo de Delfos –‘Conócete a ti mismo’– iba a presentar el mejor camino para la definición del alma y la determinación de su actividad propia: a saber, el conocimiento y la reflexión. Por último, la creencia en la inmortalidad o la esperanza en que después de la muerte pudiera haber una recompensa, obligaba al ciudadano prudente a empezar a preocuparse por el ‘cuidado del alma’ en esta vida, más que por los placeres del cuerpo. Sócrates fue, en este sentido, verdadero hijo religioso de su tiempo.

### 3. LA INMORTALIDAD SOCRÁTICA

Debido a la falta de escritos propios de Sócrates, resulta imposible determinar con absoluta certeza quién de los dos, él o su discípulo, fue el primero en plantearse, desde el punto de vista de la razón, la naturaleza inmortal del alma y su incorporeidad. Lo que con toda seguridad se puede afirmar a partir de los primeros diálogos platónicos es que en el ambiente del relativismo de la sofística que había convertido al hombre en la medida de todas las cosas, y contra la negación explícita de la inmortalidad en Demócrito<sup>26</sup> y Epicuro que dejaba al ciudadano griego sumido en la desesperanza, Sócrates está firmemente convencido en la existencia del alma y tiene, por lo menos, una grande creencia en el más

---

<sup>26</sup> Demócrito, según los fragmentos a él atribuidos, creía en la existencia de los dioses, afirmaba la necesidad de una vida honesta, pero no creía en la inmortalidad del alma por reducirla a materia o átomos: “No pocos hombres, que no tienen idea de la disolución a la cual se halla sometida la naturaleza mortal, pero que tienen conciencia de las malas acciones que han cometido en su vida, se ven durante toda su existencia agitados por angustias y terrores, porque se forman en su mente falsos mitos acerca del tiempo posterior a la muerte”. Cf. C. Eggers Lan, *Los Filósofos Presocráticos*, op. cit., fr. B, 297.

allá para ella, como uno de los puntos de apoyo para la vivencia de la virtud. Aceptando como opinión más compartida entre los *scholars* que la *Apología de Sócrates* es la primera obra escrita de Platón conservada<sup>27</sup> y la narración hecha allí respecto del juicio y de la defensa de Sócrates es verídica,<sup>28</sup> la primera mención explícita sobre la necesidad de una indagación racional acerca de la inmortalidad del alma la encontramos precisamente en las palabras de consolación que dirige, pronunciada la sentencia de muerte, a los que votaron por la absolución:

“Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar... Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una noche. Si por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces?”<sup>29</sup>

Y en concreto, esta creencia es asumida por Sócrates como ‘probabilísima esperanza’ para aquellos que prefieren sufrir la injusticia antes que cometerla.<sup>30</sup> La ética nueva de Sócrates, enfrentada abiertamente contra la actitud sofista que colocaba la felicidad en la búsqueda del placer y hacía al hombre la ‘medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son’, no podía dejar

<sup>27</sup> Un estudio resumido y claro, junto con el problema de la historicidad, es el de W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Gredos, Madrid, 1990, vol. IV, pp. 73-104, cuya postura al respecto es la siguiente: “Si los testimonios externos fueran convincentes, uno no querría oponerse a ellos por medio de conclusiones extraídas de las impresiones personales que tenemos de la obra misma. Pero no es ése el caso y estoy inclinado a conceder, por influencia de aquéllos, que es la primera obra de Platón, escrita no mucho después de lo acaecido. Sin embargo, la certeza es imposible”. p. 78.

<sup>28</sup> “En cualquier caso lo que importa es que Platón nos está describiendo a Sócrates –lo que él vio en Sócrates, naturalmente, y sin lugar a dudas (como les gusta decir a algunos críticos)–, más que una fotografía, es el retrato de un artista, y por eso es por lo que refleja su personalidad con la mayor fidelidad. Esto, por lo menos, lo admitiría hoy día todo el mundo...” Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. IV, *op. cit.*, p. 85.

<sup>29</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, vol. I, *op. cit.*, 40ce.

<sup>30</sup> “En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre...”. Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 29a. Cf. L. Robin, *Platon*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 15: “Mais tout ce que dira Socrate à ce sujet, il le note soigneusement, ne vise qu’à la *probabilité*, à la *vraisemblance*”.

de tener en cuenta como consolación de una vida de sufrimiento la probabilidad de una vida mejor después de la muerte.<sup>31</sup>

Pero lo que se patentiza en la defensa de Sócrates ante Meleto, Anito y Licón, al exponer su carencia del temor a la muerte, no es solamente que la acusación de ateísmo e impiedad es falsa. El δαίμων que lo había acompañado hasta ahora no lo abandona en el momento más difícil de su vida hasta el punto de sucederle algo extraño: así como en otras ocasiones le retenía su discurso, en la apología, ‘no se le ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra’, lo cual era prueba de que le iba a ocurrir algo bueno;<sup>32</sup> los dioses estaban con él o, por lo menos, los hijos de los dioses,<sup>33</sup> según el significado griego de δαίμων. Ni solamente se desprende de la acción moral de que, por grandes peligros que nos puedan esperar, incluso el de la muerte, no es lícito cometer una acción deshonrosa como la desobediencia al que es mejor. Hasta el propio Aquiles, rechazando el consejo de su madre diosa y vengando la muerte de su amigo Patroclo, ‘desdeñó la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos’.<sup>34</sup>

Lo que se descubre es la presencia, en el triple discurso de la defensa, por un lado, de toda una concepción antropológica del hombre, propiamente socrática, que incluía, a su vez, una determinada ética para esta vida junto a la intuición filosófica de que la muerte de aquél que vivía conforme a esa ética se podía convertir en una ganancia para él. Y, por otro lado, que el principio absoluto, garante del recto obrar de Sócrates, por encima y más cierto que el de la esperanza en la inmortalidad, radicaba en la existencia de dioses –o de un solo dios– que vivían preocupados por las almas de los griegos. El Sócrates que presenta Jenofonte es el de un hombre cuya creencia en un dios, suprema sabiduría, está asociada al cuidado amoroso que aquél recibía de éste.<sup>35</sup> Los dioses inmorales homéricos que convertían la vida

<sup>31</sup> “¿Qué se podía contraponer a los sofistas, que defendían la felicidad y el poder del hombre sumamente injusto, y demostraban su afirmación con numerosos ejemplos de la vida cotidiana, sino que los justos no premiados por los hombres en vida, serían premiados por los dioses en la muerte?” Cf. M. F. Sciacca, *Platón*, Troquel, Buenos Aires, 1959, p. 285.

<sup>32</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 40bc.

<sup>33</sup> La defensa socrática contra la acusación de impiedad y de ateísmo de Meleto se fundamenta en su creencia en el δαίμων que lo acompaña siempre. Platón, *Apología Socrática*, *op. cit.*, 27de.

<sup>34</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 28cd.

<sup>35</sup> “The mentions of a god who is the supreme wisdom in the world, as our mind is in us, are associated with an insistence on his loving care for mankind”. Cf. W. K. C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge University Press, London, p. 155.

del hombre en diversión y entretenimiento de ellos, y los dioses del mundo de Demócrito, distantes, ensimismados en sus quehaceres, que abandonaban a los hombres hasta el punto de no querer saber nada de ellos, muy poco tienen que ver ya con esa especie de δαίμων que acompañaba constantemente a Sócrates, y con ese dios que le ordenaba anunciar a los hombres el camino de la felicidad:

“Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios”.<sup>36</sup>

### 3.1. La Antropología Socrática

En efecto, resulta evidente tanto de los textos platónicos como del Sócrates que presenta Jenofonte que la concepción socrática del hombre era la de ser un alma ‘que usa de un cuerpo’ como de su instrumento, y que la naturaleza de aquélla era de tal dignidad que exigía del ateniense prudente la preocupación por su ‘salud’ más que la del cuerpo.<sup>37</sup> Hasta tal punto esta idea antropológica está incrustada en el pensamiento socrático que ni siquiera la amenaza de la muerte, el exilio de su amada Atenas y el amor al cuerpo son capaces de derribarla. El mandato divino, la obediencia al dios, estaba por encima del cumplimiento de las leyes de los atenienses:

“Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando”.<sup>38</sup>

Cualquier hombre, sea ‘joven o viejo, forastero o ciudadano’<sup>39</sup> podía ser adoctrinado en esta prioridad del alma sobre el cuerpo con tal que fuera capaz de aceptar el conocimiento de su propia ignorancia acerca de la virtud verdadera y de la felicidad del hombre. Y el carácter profético del que se siente revestido Sócrates le llevó a dedicarse, con

<sup>36</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 30a.

<sup>37</sup> “The living man is the *psyche*, and the body (which for the Homeric heroes and those still brought up on Homer took such decided preference over it) is only the set of tools or instruments of which he makes use in order to live”. Cf. W. K. C. Guthrie, *Socrates*, *op. cit.*, p. 149.

<sup>38</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 29d.

<sup>39</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 30a.

exclusión de otras tareas y hasta el punto de quedarse sin dinero,<sup>40</sup> a la salvación de las almas griegas, increpándolas cariñosamente por su ceguera moral:

“Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?”<sup>41</sup>

Siendo el cuidado del alma mejor que el del cuerpo, y habiendo recibido el mensaje divino de la Pitia de Delfos de que no existía en Grecia alguien más sabio que Sócrates, había que buscar un camino ético, específico y propio, para conseguir la felicidad del alma. La búsqueda de la verdadera sabiduría, ideal del filósofo, después de setenta años de indagación, sólo quedaba parcialmente satisfecha, con el simple reconocimiento de que el sabio sólo sabe que no sabe nada. Pero este principio moral de la indigencia que padecía el conocimiento humano y ese ideal de vivir buscando el verdadero saber sin encontrarlo nunca,<sup>42</sup> era capaz de fundamentar –no se sabe cómo– todo un cuadro de virtudes –más vividas por Sócrates que temáticamente definidas–, y hasta tal extremo exigidas a sus oyentes, que ninguno de los jóvenes que le escucharon durante tantos años podría levantarse en el juicio para hacerle responsable de una acción moralmente mala.<sup>43</sup> En ese catálogo de virtudes se podía encontrar, entre otras, el amor a la verdad; la humildad de reconocerse como ignorantes; la obediencia a los dioses, ya depurados de muchas de sus faltas; padecer la injusticia antes que cometerla, y la fidelidad a los principios morales por encima

<sup>40</sup> “Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza a causa del servicio del dios”. Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 23bc.

<sup>41</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 29de.

<sup>42</sup> W. K. C. Guthrie, hablando del diálogo *Cármides*, afirma: “(Sócrates) Nunca pudo afirmar positivamente que poseía este saber: sólo se limitaba a exhortar a sus amigos para que se unieran a él en la búsqueda, como la cosa más valiosa de la vida”. *Historia de la Filosofía Griega*, vol. IV, *op. cit.*, p. 172.

<sup>43</sup> “Pero vais a encontrar todo lo contrario, atenienses, todos están dispuestos a ayudarme a mí, al que corrompe, al que hace mal a sus familiares, como dicen Meleto y Anito. Los propios corrompidos tendrían quizá motivo para ayudarme, pero los no corrompidos, hombres ya mayores, los parientes de éstos no tienen otra razón para ayudarme que la recta y la justa, a saber, que tienen conciencia de que Meleto miente y de que yo digo la verdad”. Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 34ab.

de la misma vida.<sup>44</sup> Y todo ello se compendia en la exhortación general de cuidar al alma por encima del cuidado del cuerpo tal y como mandaban los dioses. Por ello toda la ironía de Platón al escribir la defensa de Sócrates contra Meleto se fundamenta en el hecho de que se quiere acusar de ateísmo e impiedad probablemente al ateniense más creyente y piadoso o, por lo menos, con una fe más grande que la de sus acusadores.<sup>45</sup> El absurdo de la acusación radica en el hecho de que nadie, por muy poca inteligencia que tenga, podrá ser persuadido para que, al mismo tiempo, crea que hay cosas relativas a las divinidades y a los dioses y, por otra parte, que esa persona no crea en divinidades, dioses ni héroes.<sup>46</sup>

Y por último, en el marco de esta antropología socrática, dos precisiones hay que destacar. La primera es que la diferencia que se establecía entre alma y cuerpo no llegaba a determinar los límites de cada uno de ellos. La misma analogía que se utilizaba para explicar el misterio de las dos realidades carecía de un marco formalmente metafísico. Es por eso por lo que no se puede pretender buscar una definición socrática del constitutivo formal del alma o de su esencia. Pero ello no impedía la explícita manifestación de la existencia de dos realidades distintas, una muy superior a otra, que unidas, no se sabe cómo, entraban a formar parte de esa realidad que era el hombre.<sup>47</sup>

La segunda precisión consiste en darse cuenta de la existencia de un elemento importante que no siempre se ha valorizado, a saber, el hecho de que el cuerpo para Sócrates no era el enemigo del alma, siempre y cuando aquél se dejara conducir por ésta. Lo que Sócrates intenta exhortar a los griegos es la superioridad ética del elemento espiritual y la inferioridad ética del elemento corporal en orden al gobierno de la realidad humana. Pero en absoluto se encuentra en él la tendencia radical a convertirlo en la cárcel del alma. El consejo sabio que oyó Sócrates del Rey-dios tracio Zalmoxis para la medicina del

<sup>44</sup> “Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante el Tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y crearme sabio sin serlo”. Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, op. cit., 29a. Cf. W. K. C. Guthrie, *Socrates*, op. cit., p. 153: “And the virtue of a complete man both as an individual and as a social being is knowledge of the moral and statesmanlike virtue –justice, courage and the rest– which all ambitious Athenian politicians carelessly claimed to understand, but of the nature of which it was Socrates’s painful duty to point out that they (and himself no less) were so far ignorant”.

<sup>45</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, op. cit., 35d.

<sup>46</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, op. cit., 27e-28a.

<sup>47</sup> “Por los días de Sócrates y Demócrito se estaba sólo empezando a adquirir plena conciencia de las diferencias fundamentales entre ‘materia’ y ‘espíritu’, pero los límites entre uno y otro campo quedaban en muchos aspectos nebulosamente indiferenciados”. Cf. J. Vives, *Génesis y Evolución de la Ética Platónica*, op. cit., p. 129.

cuerpo es manifestativo de la diferencia ética entre la consideración del cuerpo como instrumento y el cuerpo como cárcel. Para poder tener sana nuestra cabeza y nuestros ojos, es prioritario empezar por tener sana nuestra alma, ya que ‘todo lo bueno y lo malo del cuerpo y del hombre entero tiene su origen en el alma y brota de ella, al igual que ocurre con los ojos respecto de la cabeza. El alma debería ser, por tanto, nuestra primera y mayor preocupación, si es que la cabeza y el resto del cuerpo han de estar sanos’.<sup>48</sup> Y una vez que se hace caso del consejo de Zalmoxis, ‘resulta fácil proporcionar salud a la cabeza y al cuerpo’.<sup>49</sup> No existe en la filosofía de Sócrates, atendiendo a lo expuesto en la *Apología* platónica, indicios o señales ni de la *metensomatis* ni de la *catarsis* órfico-pitagórica. Por el contrario, la ‘salud’ corporal únicamente se consigue mediante la ‘salud’ del alma. El Sócrates histórico no estaba enemistado con su cuerpo tal y como aparece en el *Fedón*.

No obstante hay que decir que lo que constituyó en el plano ético una diferencia grande según sea el cuerpo instrumento del alma o cárcel de ella –diferencia entre Sócrates y Platón– no resultó tanto en el desarrollo antropológico posterior para la definición del hombre. A fin de cuentas, instrumento o cárcel, el cuerpo iba a quedar desligado de la esencia del hombre en el instante en que el ideal socrático de una búsqueda sin término acerca de la virtud como saber se transforme, por obra y gracia de Platón, en el ideal de una búsqueda en cuyo horizonte se empezaba a vislumbrar la Belleza de las Formas supra materiales.<sup>50</sup> Horizonte divino para el que sólo estaban capacitados aquellos seres que en su naturaleza fueran semejante a los dioses y del que quedaban excluidos aquellos otros cuya esencia estuviera íntimamente ligada al mundo terrestre. El paso de la consideración del cuerpo como mero instrumento del alma a la consideración del cuerpo como instrumento inservible y defectuoso solamente requería tiempo.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Platón, *Cármides*, *op. cit.*, 156bd.

<sup>49</sup> Platón, *Cármides*, *op. cit.*, 156e.

<sup>50</sup> “Sin duda que el mismo Sócrates se habría sonreído ante la ironía de la historia si hubiera podido ver cómo sus preocupaciones por la acción habían de dar origen a una corriente racionalista e idealista que pondría su ideal en el *bios theoretikós*”. Cf. J. Vives, *Génesis y Evolución de la Ética Platónica*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>51</sup> Por ello son justas las afirmaciones que hace J. Vives sobre la diferencia entre la antropología socrática y la platónica: “Esto podría sugerir –no quiero afirmar más– que la concepción mística de las relaciones cuerpo-alma es una superestructura impuesta por Platón a una vieja idea socrática, bajo el influjo del pensamiento de la Magna Grecia”. Cf. J. Vives, *Génesis y Evolución de la Ética Platónica*, *op. cit.*, p. 135.

### 3.2. El Principio Constitutivo de la Ética Socrática

Hemos señalado antes que la creencia en dioses preocupados por los asuntos humanos y compañeros de los hombres es la piedra fundamental de la ética socrática. La religión de Sócrates garantiza la ética de Sócrates. Los textos son bien claros y la *Apología de Sócrates* da muestra de ello. Toda la vida del hombre, todas sus acciones y hasta la misma muerte está en manos de los dioses. El fin del diálogo platónico prelude a lo lejos el sentido de la providencia y de la justicia cristiana: “Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos excepto para el dios”.<sup>52</sup>

La afirmación de este principio constitutivo-religioso de la ética socrática plantea de inmediato el puesto que la inmortalidad jugaba en la vida de Sócrates.<sup>53</sup> Es justo decir que para la mentalidad filosófica que se estaba originando, la noción de alma no exigía, como propiedad suya esencial, la inmortalidad. Grube<sup>54</sup> y Guthrie<sup>55</sup> entre otros, lo han puesto de manifiesto a la hora de estudiar el concepto de ψυχή griego para no caer en el anacronismo de atribuirle lo que la visión cristiana, y la filosofía que surge de ella, entiende por tal. Sócrates carecía del instrumento metafísico necesario para poder deducir de la naturaleza del alma su inmortalidad. En realidad, él era congruente con su ideal filosófico. El conocimiento de su propia ignorancia abarcaba el tema de la naturaleza inmortal tanto para una respuesta afirmativa como para una respuesta negativa:

“En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para

<sup>52</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 42a. La lista de textos en donde aparece el δαίμων acompañando, guiando y aconsejando a Sócrates sería numerosa en los diálogos platónicos: *Eutidemo*, 273a; *Fedro*, 242b; *Eutifrón*, 3bc. etc. La interpretación de este δαίμων ha sido diversa: la voz de la conciencia, un recurso estilístico, algo mítico. La interpretación con la que aquí nos identificamos es la que hace R. Guardini, *La Muerte de Sócrates*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1997, p. 99: “... el fenómeno tiene un inequívoco carácter específico que indica que se trata de una experiencia religiosa primaria”.

<sup>53</sup> Una vez aceptado que la filosofía de la *Apología* es socrática, las opiniones respecto del tema de la inmortalidad en Sócrates han sido múltiples. Así dice Guthrie: “On no other subject is it true to say that everyone has his own Socrates. Some read into these passages agnosticism, others religious faith in a future life”. W. K. C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge University Press, Londres, 1971, p. 158.

<sup>54</sup> G. M. A. Grube, *El Pensamiento de Platón*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>55</sup> W. K. C. Guthrie, *Socrates*, *op. cit.*, págs. 147-148.

el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe?”.<sup>56</sup>

Y pudiera ser incluso que durante su vida la creencia en el dios que le acompañaba estuviera unida al pensamiento de la muerte como un grande mal, tal y como sucedía desde antiguo en los poemas homéricos. Sin embargo, la certeza del ψυχῆ que le había acompañado desde niño se le presentaba, en el momento final de su vida, como la esperanza de que la muerte no iba a ser el último fin o un mal,<sup>57</sup> sino el principio de una vida inmortal junto a seres inmortales. En su mente anciana, plenamente lúcida y profundamente religiosa, nada impedía que por otros caminos distintos al saber pudiera asociarse una inmortalidad gozosa a aquella parte del hombre que se encargaba de regir el cuerpo con justicia. Por ello, en el dramático final de la *Apología*, una vez aceptada la condena a muerte, Sócrates sigue luchando por vivir el mismo ideal por el que había sido acusado; y se dedica a dialogar con sus amigos sobre lo acaecido y sobre cosas misteriosas en busca del saber sobre la muerte. Es precisamente en este instante –conciencia de la cercanía de la muerte– en donde la religión socrática, su ética y su filosofía, y toda su vida personal confluyen en lo más profundo de su alma para encontrar motivos de la bondad de la muerte y de la belleza de vivir conforme a lo que es justo. Era el momento de comenzar a soñar:

“Pues sí, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos, Radamanto, Eaco y Triptolemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje? Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero?... Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad”.<sup>58</sup>

Ante los jueces, Sócrates se muestra incapaz de dar las razones de la inmortalidad que luego aparecerán en el *Fedón*; pero ante sus amigos ‘nada impide conversar... mientras sea posible’ y hacerles ver ‘qué significa, realmente, lo que ha sucedido’.<sup>59</sup> ¿Por qué los dioses, que

<sup>56</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, op. cit., 29ab.

<sup>57</sup> “Pero el que, como se dice en el tercer discurso, el demonio no le haya advertido cuando Sócrates pisara la sala del Tribunal; el que no le haya interrumpido cuando pensaba decir, en su defensa, cosas que empeorarían su situación, son índices de que la muerte debe ser algo bueno, puesto que cuando habla, de allí sólo puede surgir algo bueno en el último sentido”. Cf. R. Guardini, *La Muerte de Sócrates*, op. cit., p. 127.

<sup>58</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, op. cit., 41ac.

<sup>59</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, op. cit., 39e40a.

en otras ocasiones habían intervenido para evitar un error en Sócrates, no se habían opuesto en ningún momento de la defensa? ¿Acaso no habían estado velando siempre para procurar el bien a Sócrates? Y si ahora ellos le exigían actuar de tal forma que pudiera adelantar la muerte de este anciano, ¿no es porque de la muerte pudiera derivarse, como es costumbre con los dioses, algún bien?<sup>60</sup> Toda la parte final de la *Apología* es un *in crescendo* que lleva al lector a no dudar de que Sócrates murió con la esperanza de que sus dioses iban a garantizar lo que la razón, sumida en el conocimiento de la ignorancia, no le había proporcionado: a saber, la inmortalidad. La única verdad que podía salir al encuentro de aquel condenado cuya sabiduría era poca o ninguna con relación a los dioses,<sup>61</sup> se basaba en la creencia de dioses preocupados de que no suceda nada malo a los hombres cuyo comportamiento había sido conforme a sus mandatos. Así les exhorta a sus amigos, los magistrados:

“Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades”.<sup>62</sup>

Por lo tanto, la creyente afirmación senil de la inmortalidad del alma constituiría el segundo postulado constitutivo de la ética socrática; o, entendiendo a Grube, ‘un acicate suplementario’.<sup>63</sup> J. Vives da cuenta de la inestabilidad de la ética socrática al afirmar que en ella Sócrates nunca alcanzó un principio objetivo y universal. Y esta afirmación es cierta por referirse, en realidad, a la inexistencia de un fundamento ético o metafísico.<sup>64</sup> Pero hay que insistir, por lo menos en cuanto hecho, que

<sup>60</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 40c.

<sup>61</sup> “Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o nada. Y parece que éste habla de Sócrates –se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: ‘Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría’”. Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 23a.

<sup>62</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 41c.

<sup>63</sup> G. M. A. Grube, *El Pensamiento de Platón*, *op. cit.*, p. 194. La extensión que da Grube a esta expresión llega demasiado lejos, a nuestro parecer, para aplicarla a casi todos los diálogos, excepto a los últimos: “Al menos hasta que en sus últimos diálogos la inmortalidad fue deducida de premisas ya incorporadas por entonces a su filosofía, Platón prefería no tratar la creencia en ella como un argumento esencial a favor de la vida buena, sino sólo como un acicate suplementario”. p. 194.

<sup>64</sup> “Sin embargo, por ninguno de estos caminos acabó de encontrar Sócrates de manera plenamente satisfactoria el principio ético objetivo y universal que buscaba. Las categorías en las que inevitablemente se movía –utilitarismo, hedonismo, teleología

para Sócrates el obrar moral venía exigido por su credo religioso, el cual abarcaba desde un principio –desde niño– la existencia de dioses diligentes y, al final de su vida, la creencia en algo bueno para los que mueren. Esta inmortalidad, de darse por acción de los dioses, estaría reservada exclusivamente para el elemento superior del hombre, al ser la muerte ‘una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí para otro lugar’,<sup>65</sup> lo cual estaría en consonancia con la antropología del alma ‘que usa y gobierna al cuerpo como su instrumento’, claramente expuesta en la Apología de Sócrates.<sup>66</sup> Junto a esto, la inmortalidad en la que creía Sócrates, al igual que su antropología, excluiría las doctrinas órficas de la reencarnación y la transmigración que aparecen expuestas posteriormente en el pensamiento propio de Platón. Y, por último, aquellos que atribuyen a Sócrates un agnosticismo en este tema deberían considerar la inconsistencia de sostener la visión socrática de los dioses, preocupados por el hombre, y ‘la importancia del alma humana’ con el hecho de ‘mantener al mismo tiempo que la muerte física era el fin y que el alma perecía con el cuerpo’.<sup>67</sup>

---

técnica– resultaban inadecuadas”. Cf. J. Vives, *Génesis y Evolución de la Ética Platónica*, *op. cit.* p. 205.

<sup>65</sup> Platón, *Apología de Sócrates*, *op. cit.*, 40c. Otros términos que utiliza son los de ‘viaje’, ‘emigrar’.

<sup>66</sup> “A belief in the independence of the soul, and its indifference to the fate of the body, goes naturally with that sharp distinction between them which we find drawn not only in the *Alcibiades*, but in the *Apology* and elsewhere in the more indubitably Socratic parts of Plato”. Cf. W. K. C. Guthrie, *Socrates*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>67</sup> W. K. C. Guthrie, *Socrates*, *op. cit.*, pp. 160-161. La postura de Sciacca difiere por lo tanto de lo aquí mantenido: “Las referencias, discretamente escépticas, a la inmortalidad del alma que se encuentran en la *Apología*, testimonian especialmente la posición socrática frente a este problema, que no es muy distinta de la creencia popular común”. Cf. M. F. Sciacca, *Platón*, *op. cit.*, p. 285.

