

Platón

Fedón
Fedro

Introducción, traducción y notas
de Luis Gil Fernández



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Primera edición: 1995
Tercera edición: 2016
Quinta reimpresión: 2024

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la introducción, traducción y notas: Luis Gil Fernández
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1995, 2024
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es



PAPEL DE FIBRA
CERTIFICADA

ISBN: 978-84-9104-282-2
Depósito legal: M. 36.511-2015
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 9 Fedón
- 11 Introducción
- 35 Fedón

- 153 Fedro
- 155 Introducción
- 187 Fedro

Fedón

Introducción

Tan rico es el contenido del *Fedón*, que el subtítulo de «sobre el alma», que le diera la Antigüedad, parece quedarle estrecho. No se puede negar, es cierto, que la parte fundamental del diálogo se destina a la discusión de los argumentos que se dan en pro y en contra de la inmortalidad del alma. Pero el *Fedón* no es solamente eso; hay en él otras muchas cosas de capital importancia: el esbozo de la doctrina de *las ideas*, toda una *teoría del conocimiento*, la formulación de un ideal de vida, y, dando unidad a todo ello, el maravilloso relato de los *últimos momentos de Sócrates*¹. Cabe, por tanto, plantearse, aunque no en los

1. El *Fedón* plantea un doble problema histórico-cultural: por un lado, el de la veracidad de la parte puramente narrativa; por otro, el de la discriminación de lo socrático y lo platónico en lo doctrinal. No cabe duda de que, a grandes rasgos, el relato de Platón responde a la realidad de los hechos: hay una infinidad de pequeños detalles que lo delatan como verídico. Incluso el propio Platón, pese a lo que dice en 59b,

mismos términos que en el *Fedro*, el problema del objetivo que persiguió Platón al escribir este diálogo. Pero ésta, tal vez, es una cuestión que no podrá resolverse nunca de una manera satisfactoria, porque el *Fedón*, como toda obra que roza lo genial, es susceptible de múltiples enfoques. Sin pretender, pues, dar con la *ultima ratio* del diálogo, diremos, en pocas palabras, lo que, a nuestro juicio, constituye su intención, para pasar después a ocuparnos de su análisis; camino este que nos parece el más adecuado para exponer su doctrina.

Platón no ha escrito este diálogo para sus contemporáneos, que de sobra conocían lo relativo al proceso, condena y muerte de su maestro, sino para la posteridad. Sus intenciones no han sido tanto el poner en claro las circunstancias que rodearon la muerte de Sócrates, como

es probable que haya asistido personalmente a los últimos momentos del maestro. De otra manera, resulta difícil comprender la viveza de la narración y la minuciosidad de sus pormenores. Otra cosa ocurre en lo que respecta a la atribución a Sócrates del contenido ideológico del diálogo. ¿Quién habla aquí verdaderamente? ¿El Sócrates histórico o el propio Platón, por boca de su maestro? El problema, que no es otro que el de la verdadera realidad socrática, es excesivamente complicado para ser tratado aquí *in extenso*. Hagamos constar, sin embargo, que la postura de Taylor y de Burnet, para quienes todo lo que en nuestro diálogo dice Sócrates es genuinamente suyo, nos parece extremada. Platón, sin duda alguna, se ha servido de la figura de su maestro para exponer sus propias concepciones sobre la muerte y la inmortalidad del alma en conexión con otras doctrinas suyas, como la teoría de la reminiscencia y de las ideas. Sobre este espinoso problema, cf. Léon Robin, *Platon. Phédon*. París, Les Belles Lettres, 1967¹⁰; págs. XXI-XXII. Un enfoque del mismo, breve, pero sustancioso, se puede encontrar en Ángel Álvarez de Miranda, *Platón. Fedón*. Madrid, Instituto «Antonio de Nebrija», 1948; págs. XIX-XXV. Sobre la personalidad de Sócrates cf. el interesante estudio de Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*. Madrid, Revista de Occidente, 1947.

el dejar, cual precioso legado, un vivo documento de cómo el filósofo –que para él no es más que el hombre que vive con mayor autenticidad la verdadera esencia del hombre– se enfrenta con el momento supremo de su existencia: el de la muerte. Su meta principal ha sido el trazar una «filosofía de la muerte», una teoría del buen morir, tomando como base la muerte ejemplar de un hombre de vida ejemplar: Sócrates, la mítica figura del filósofo².

Con el ropaje jurídico de un alegato, Platón ha dejado una justificación de la vida y vocación de su maestro en la *Apología*. En nuestro diálogo, de nuevo es presentado Sócrates haciendo una apología de sí mismo, pero esta vez no ante los jueces de Atenas, sino ante sus amigos, y no precisamente de su inocencia, sino de su actitud ante la muerte. Razones de amistad –«filantropía», diríamos mejor, en su más helénico sentido– le obligan a explicar el porqué de su enigmática grandeza de ánimo en el trance supremo, le impiden llevarse consigo a la tumba su secreto. Por eso, en el momento de emprender un viaje dudoso y definitivo, habrá de exponer cuantos motivos tiene para mostrarse sereno y confiado, para no sentir irritación ni desasosiego, para no ser presa de lo que en términos actuales denominaríamos la «angustia». Y de ahí que la mejor manera de pasar las dramáticas horas que preceden a su fin sea el hacer con sus amigos un examen de las

2. «De un extremo al otro, el *Fedón* se nos presenta como un sermón sobre la muerte. A través de las vacilaciones, los temores, las dudas, no cesa de buscar los motivos de serenidad y de esperanza en la determinación, cada vez más exacta, de una certeza racional.» Léon Robin, *op. cit.*, pág. LXV.

opiniones humanas sobre la muerte, sopesándolas en la balanza del razonamiento. Pero este filosofar sobre la muerte se mostrará en muchos puntos impotente para disipar temores, y será entonces preciso «mitologizar» para encontrar consuelo. La razón humana, con sus límites, no puede demostrar cuál será el destino que le espera al hombre una vez franqueada la frontera de la vida. Lo que venga después tan sólo una revelación divina puede precisarlo; no puede deducirse por razonamiento, es objeto de creencia, de fe y de esperanza, y únicamente la religión puede dar cuenta de ello. Pero esa esperanza del filósofo en un más allá venturoso, esa fe que presta a la creencia religiosa, no es ni loca ni necia, al estar justificada y fundamentada en una demostración racional de la inmortalidad del alma. Y siendo el alma inmortal, cualquier creencia que se tenga sobre su ulterior destino, bien la que el propio Sócrates ofrece como ejemplo a su auditorio en el mito escatológico que corona la obra, bien cualquier otra semejante a ésta, siempre será bella. O dicho en los términos de Sócrates: el riesgo de creer bien vale la pena de correrse.

* * *

La discusión filosófica empieza con la paradoja, provocada por el mensaje de despedida a Eveno, de que la muerte es un bien al que debe aspirar el filósofo, mas no darse a sí mismo, sino esperar a recibir de otro. La aparente contradicción entre ambos asertos no pasa, como es natural, inadvertida a espíritu tan crítico como el de Cebes, forzándose con ello a Sócrates a justificarla de algún modo. La justificación se busca en las creencias órficas: los hombres

están en una especie de presidio o cuerpo de guardia del que no pueden desertar, y como posesión de los dioses que son, tienen que esperar la orden de éstos para terminar sus días. Pero Cebes no se da por satisfecho: si tal es la opinión de Sócrates, ¿cómo es que no se irrita entonces al abandonar una situación de servidumbre en la que tiene por patronos a los mejores que existen: los dioses? Y el maestro queda obligado ahora a hacer su apología (63e–69e).

La justificación de su postura estriba en su esperanza de llegar, una vez muerto, junto a otros dioses y a otros hombres, no peores amos y compañeros de esclavitud que los de este mundo. Por otra parte, la vida del filósofo no es más que una continua *askēsis* del morir y del estar muerto, puesto que la muerte no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo, y todo el empeño del filósofo se ha centrado precisamente en eso: en separarse lo más posible de los cuidados y placeres del cuerpo, en reconcentrarse en sí mismo a solas con su alma, en desligarse de todo comercio corporal; en perseguir, en suma, la verdad con el puro pensamiento, tratando de escapar del engaño inherente a los sentidos. De ahí también la convicción de que el alma únicamente podrá «dar caza» a la realidad en el momento en que esté a solas consigo misma, es decir, una vez separada del cuerpo por completo, lo que tan sólo acontece después de la muerte. Por tanto, si la realización de la suprema admiración del filósofo sólo es posible en la muerte; si toda su vida no ha sido más que un continuo purificarse para este trance; si los misterios, además, proclaman que la suerte de los «iniciados» y «purificados» es radicalmente distinta de la de los profanos e impuros, habitando aquéllos con los

dioses, y yaciendo éstos en el fango, sería un contrasentido que el filósofo, al encontrarse frente a frente con el logro de sus aspiraciones, se mostrase abatido e irritado en vez de contento y animoso.

* * *

Hasta aquí Sócrates ha cimentado su esperanza en la persistencia del alma en motivos de fe, en la creencia en una revelación divina que proclama que después de la muerte le espera al hombre otra vida en la que le está reservado un premio o un castigo. Pero se cierne la sombra de una duda: ¿estamos seguros de esa existencia *post mortem*?

Y de nuevo Cebes plantea ahora una dificultad, que arranca de la antigua y popular creencia del «alma-soplo»: ¿no se disipará el alma a la salida del cuerpo tal como el aliento o el humo? *Tal vez requiera –dice– una justificación y una demostración no pequeña eso de que existe el alma cuando el hombre ha muerto, y tiene capacidad de obrar y entendimiento.* La fe en una beatitud de ultratumba debe fundamentarse en una demostración racional previa de la inmortalidad del alma. Sócrates es obligado a un nuevo enfoque de la cuestión, y se darán en esta segunda parte del diálogo (69e–84e) diversas pruebas de la inmortalidad del alma.

a) *El origen de los contrarios.* (69e-72e)

Todas las cosas que tienen un contrario, en él precisamente tienen su origen: lo mayor procede de lo que antes

era menor, lo más fuerte de lo que era más débil, e inversamente lo menor de lo mayor, lo más débil de lo más fuerte. Entre cada par de contrarios hay, por consiguiente, dos generaciones que van de cada uno de ellos a su contrario: así, un aumento de una disminución que dan origen respectivamente a lo mayor de lo menor, y a lo menor de lo mayor en los ejemplos citados. En consecuencia, si de lo que vive se produce lo que está muerto, de lo que está muerto habrá de producirse por necesidad lo que vive. Y si el tránsito de la vida a la muerte se llama «morir», el de la muerte a la vida será denominado «revivir». De ahí que las almas de los muertos necesariamente existan en alguna parte de donde vuelvan a la vida. Por lo demás, es necesario que el proceso de generaciones de unos contrarios a otros sea recíproco a la manera de un movimiento circular, ya que si las generaciones fuesen en línea recta, de uno de los términos siempre a su contrario, todas las cosas acabarían por tener la misma forma y cesarían de producirse. Por tanto, si al dormirse le corresponde siempre el despertarse —en el caso contrario todo llegaría a estar dormido—, al morir le corresponde el revivir, so pena de que todo acabara por estar muerto.

b) *La reminiscencia.* (72e-77e)

Dejado en este punto el argumento de los contrarios, Cebes recuerda a Sócrates lo dicho en otras ocasiones sobre el origen del conocimiento, repitiéndose a grandes

rasgos la doctrina del *Menón*³. El conocimiento no es otra cosa que una *anamnēsis*, un recordar cosas ya sabidas en tiempos, exigiendo, en consecuencia, que nuestra alma haya aprendido previamente las cosas que ahora recuerda unida a esta figura humana. Para ello tuvo que existir en alguna parte con anterioridad a su unión con el cuerpo.

La teoría de la reminiscencia se vuelve a considerar a instancias de Simmias, analizándose la mecánica del recuerdo⁴. Y de este examen resulta que si nosotros, al decir que varias cosas son iguales, reconocemos, empero, que no son «lo igual en sí», ello es debido a que tenemos una noción previa de «lo igual en sí». Y esta noción no pueden dárnosla las cosas de este mundo que «aspiran» o «tienden a ser» iguales, pero no lo son, y tenemos que haberla adquirido con anterioridad al empezar a ver, a oír y a tener las restantes percepciones. Ahora bien, éstas las teníamos en el momento de nacer; luego, o bien hemos adquirido esa noción antes de nacer, o la adquirimos en ese mismo momento y acto seguido la perdemos, lo que es un supuesto absurdo. Y lo mismo que ocurre con lo igual, ha de decirse de lo bueno, lo bello y todas las demás realidades a las que se aplica la denominación de «en sí». De todo ello se desprende que nuestras almas

3. Nuestro diálogo es, pues, posterior al *Menón*, cuya teoría del conocimiento se presenta como cosa sabida. Este hecho, unido a ciertos puntos de contacto con el *Gorgias* en la escatología, y con *El banquete* en la doctrina, permite considerarle con cierta exactitud como obra de la madurez de Platón.

4. Las cosas se recuerdan por contigüidad, semejanza o contraste. Se olvidan por lejanía en el tiempo y falta de atención. Aristóteles ha recogido esta doctrina en su tratado *De memoria* (II, 45, I b, 16 y sigs.).

antes de nacer tenían inteligencia, lo que exige que existieran en alguna parte.

Llegados a un acuerdo en este punto, Simmias hace notar que, a pesar de todo, la objeción de Cebes sigue en pie. En efecto, lo que se ha probado es la preexistencia del alma, pero no su postexistencia. El temor del vulgo todavía no se ha desvanecido: aun cuando el alma exista antes de nacer, ¿qué impide que, muerto el hombre, termine su existencia y quede destruida? Se ha demostrado –indica ahora Cebes– la mitad de lo que había que demostrar; queda por añadir la demostración de la continuidad de su existencia.

c) *La conjunción de ambas pruebas.* (77c-d)

Sócrates arguye que la demostración de la continuidad de la existencia del alma está ya hecha, puesto que se admitió el argumento anterior del origen de los contrarios. *En efecto –dice–, si el alma existe previamente, y es necesario que, cuando llegue a la vida y nazca, no nazca de otra cosa que de la muerte y del estado de muerte, ¿cómo no va a ser también necesario que exista una vez que muera, puesto que tiene que nacer de nuevo?* Sin embargo, Sócrates se da cuenta de que sus amigos no han quedado del todo convencidos, continuando en sus temores el «niño» que hay en el fondo de sus almas. Para calmar estos temores infantiles a la muerte, decide abordar la cuestión desde otro punto de vista.

d) *La indisolubilidad de lo simple.* (77d-84b)

Lo que se precisa ahora son conjuros, ensalmos, palabras alentadoras que inspiren en los corazones de los hombres una reconfortadora esperanza. Sócrates empieza a especular con probabilidades. ¿Qué cosas son susceptibles de disolverse? Evidentemente, aquellas que por naturaleza son compuestas, dado que sus elementos pueden disgregarse de la misma manera que se compusieron. Ahora bien, lo que siempre se encuentra en un mismo estado, sin estar sometido a cambios, es probable que sea lo simple, en tanto que lo mutable sea, a la inversa, compuesto. Las verdaderas realidades, lo bueno, lo bello en sí, las esencias, en suma, de las cosas, ¿admiten cambios o son constantemente idénticas a sí mismas? Es evidente que no los admiten, en tanto que la multiplicidad de las cosas bellas o buenas, grandes o pequeñas, está en constante mutación. Pertenecen éstas al mundo de lo visible, y aquellas otras al de lo invisible. Ahora bien, el alma es algo invisible –al menos para los hombres– y, por consiguiente, se parece más a aquellas realidades que el cuerpo. Por otra parte, se ha dicho que el alma tan sólo puede ponerse en relación con dichas realidades cuando se desliga en lo posible del cuerpo. Y si con ellas se puede poner en relación y no éste, será debido a que con ellas tiene una afinidad que el cuerpo no posee. Por lo demás, el alma gobierna el cuerpo, y este privilegio es más propio de lo divino que de lo mortal.

De todo ello resulta que el alma es lo que en el hombre más se asemeja a lo divino, inmortal, indisoluble, inteligible, uniforme e inmutable. De ahí que, si al cuerpo le

corresponde por naturaleza el disolverse prontamente, al alma, en cambio, según toda esta serie de probabilidades, sin duda le corresponde el ser completamente indisoluble, o al menos el aproximarse a serlo. Todos estos motivos de credibilidad que hacen suponer para el alma una sustancia indisoluble se implican de nuevo en una escatología órfica. El alma del que ha filosofado en el recto sentido de la palabra, y se ha purificado en esta vida convenientemente, marcha al morir a morar con los dioses, en tanto que el alma que se separa del cuerpo en estado de impureza no puede verse libre por completo del elemento corpóreo. De ahí que conserve algo de las cualidades visibles del cuerpo y sea susceptible de verse en forma de fantasma en torno de las tumbas. De ahí también que, por el gran deseo que tiene de unirse a un cuerpo, reencarne inmediatamente. Y los cuerpos a los que estas almas son unidas están en consonancia con las costumbres y vicios que tuvieron aquéllas en la apariencia humana. Así, los glotones reencarnan en asnos, los ladrones en aves de rapiña. Aquellos hombres que, por el contrario, practicaron la virtud popular y cívica de la moderación y de la justicia, aunque sin el concurso de la filosofía, reencarnan en animales sociales como las abejas y las hormigas, e incluso en figura humana. El mito escatológico concluye en una exhortación a la filosofía, ocupación que implica un estilo ascético de vida. Se reconoce aquí la modalidad *protréptica*⁵ del método socrático, que tan clara formulación tiene en la *Apología* (29d

5. Cf. Werner Jaeger, *Paideia*. Méjico-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948, II, pág. 42.

y sigs.). El filósofo sabe que está atado al cuerpo como a una prisión, y que la filosofía viene a liberarle de ella, haciéndole ver el engaño inherente a los sentidos, e invitándole a recogerse en sí mismo para poder ver, a solas con su alma, lo que es inteligible e invisible y constituye el verdadero ser de las cosas. Ahora bien, si tal conocimiento tiene, no debe hacer el trabajo sin fin de Penélope atando lo que aquélla desata, sino apartarse consecuentemente de placeres y deseos, penas y temores, porque –y he aquí un gran descubrimiento psicológico de Platón– es un hecho cierto que el alma considera a aquello que le produce un intenso placer o dolor como lo más verdadero y evidente. Y en el momento en que está el alma en tal disposición es cuando queda más encadenada al cuerpo. El hombre, pues, que ha logrado percatarse de todo esto, y lleva una vida genuinamente filosófica, aparte de alcanzar la verdadera virtud en esta vía de purificación, tiene sobrados motivos para encontrarse lleno de buenas esperanzas en el momento de emprender el viaje al otro mundo.

* * *

Al terminar de hablar Sócrates, se produce un largo silencio que corta el diálogo en dos mitades. Todos los presentes quedan absortos en la meditación de lo expuesto, y parece como si el lector fuera también invitado a hacer examen de conciencia. Agorero silencio que anuncia que el diálogo va a alcanzar su fase decisiva. Un cuchicheo de Simmias y Cebes se deja oír, y Sócrates tiene que aludir a su misión apolínea para lograr

que, venciendo escrúpulos, se decidan sus amigos a exponer sus dudas.

a) *El alma-armonía.* (85e-86d)

Comienza Simmias. La anterior demostración le parece insuficiente, porque lo dicho respecto del alma podría decirse de la lira, sus cuerdas y la armonía. La armonía es algo invisible, incorpóreo, algo completamente bello y divino que hay en la lira. Ésta y sus cuerdas, por el contrario, son cuerpos, cosas materiales, condenadas a la corrupción. ¿Se podría afirmar, siguiendo la línea del argumento socrático, que, cuando se rompe la lira y se desgarran sus cuerdas, sigue existiendo la armonía porque es de índole invisible y afín a lo divino? Es evidente que no. Pues de igual manera entonces cabría considerar el alma como una armonía de las distintas tensiones que actúan en el cuerpo, provocadas por los distintos elementos que entran en su composición. Y al quebrantarse este estado de equilibrio, lo primero que en él desaparece es el alma como todas las armonías, en tanto que los restos del cuerpo visible aún perduran mucho tiempo.

b) *Objeción de Cebes.* (86d-88c)

Sin responder inmediatamente, Sócrates invita a hablar a Cebes, quien, sin mostrarse de acuerdo con su compañero, por considerar que la preexistencia del alma es algo

que ha quedado suficientemente demostrado, expone a su vez su dificultad. El alma, en efecto, es algo mucho más consistente y duradero que el cuerpo; persiste, una vez muerto éste, durante un tiempo que no se puede calcular; pero ¿quién garantiza que, al cabo de múltiples encarnaciones, no se desgaste y quede aniquilada al perecer su último cuerpo, tal como un viejo tejedor que, habiendo gastado muchos vestidos, perezca antes que se deshaga el último de ellos?

Tras la exposición de ambas dificultades todos los presentes quedan abatidos y a disgusto. ¿Habrá, realmente, muerto el argumento defensor de la inmortalidad del alma y, como pretende Sócrates, será menester que se corten él y Fedón los cabellos en señal de luto? El arte dramático de Platón –ese gran trágico de la filosofía– llega a su cumbre en el episodio (88c-91c) que sigue a la objeción de Cebes. Vale este intermedio para poner de relieve la importancia de las objeciones planteadas con la pincelada psicológica de la ansiedad de Equécrates y el vivo retrato de la *andreia* y la *sōphrosynē* socráticas, al contestar tan mansamente a sus jóvenes objetores, y al acudir, cual nuevo Heracles del *logos*, a la defensa del argumento en peligro.

La teoría del *alma-armonía* es una concepción materialista que reduce el alma a una mera función, a un *epifenómeno*, diríamos en términos modernos, del cuerpo. Y el prestigio de que gozaba en la Antigüedad –especialmente en ciertas escuelas pitagóricas– lo pone de manifiesto la viva interrupción de Equécrates. Incluso para Platón debía de tener cierto atractivo, como puede sugerirlo el hecho, según hace constar con razón

Friedländer⁶, de que en el *Timeo* el alma del mundo es construida como una exacta armonía matemática.

En cuanto a la objeción de Cebes, tiene también un fuerte regusto materialista: el alma no es concebida por ella como algo definitivamente distinto del cuerpo; es, a lo sumo, un correlato de éste, cuya naturaleza no queda separada por completo de lo corpóreo. Una y otra concepción están basadas en los puntos de vista de la filosofía natural. Se impone, pues, una refutación en toda regla, que emprende Sócrates, después de dar la voz de alarma sobre los peligros que puede entrañar la *misología* o aborrecimiento de los razonamientos, que produce el abuso de los mismos por fines meramente erísticos.

c) *Refutación de Simmias*. (91e-95a)

Los dardos de su ataque van dirigidos, en primer lugar, contra Simmias, y su punto de partida será el *homologēma* de la reminiscencia al que todos los presentes han prestado su asentimiento. La teoría que supone al alma una armonía entre los elementos constitutivos del cuerpo está en pugna con la teoría de la reminiscencia, que exige la preexistencia del alma. ¿Cómo puede, en efecto, lo que es resultado de la composición de unos elementos, existir antes de que existieran los elementos con los que tenía que componerse? En segundo lugar, la armonía no puede tener otra modalidad de ser que la que tengan los

6. *Die platonischen Schriften*. Berlín y Leipzig, 1930, pág. 331.