



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL ALMA

UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

REBECA EUGENIA SAAVEDRA GIRONÁS

Informe final para optar al Grado Académico de Licenciada en
Filosofía

PROFESORES GUÍA:

CLAUDIO PIERANTONI – ENRIQUE SÁEZ

Santiago de Chile

Enero 2013

DEDICATORIA

A mis padres, que fieles a su destino, han encauzado el mío.

A mi par de camaradas, insuperables.

A Ese que actúa de maneras misteriosas.

*« Tu m'appelles ta vie appelle-moi ton âme ;
Car l'âme est immortelle, et la vie est un jour. »*

Paul Bourget

ÍNDICE

	Página
INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE: SOBRE LAS CONCEPCIONES DE ALMA EN LA GRECIA ANTIGUA	4
1.1 Preliminar	4
1.2 Concepción Popular. El alma en los tiempos de Homero	5
1.3 Procedencia de la fe en la inmortalidad del alma: la Mística	8
1.4 Órficos y pitagóricos	9
1.5 Aportes a la filosofía platónica	12
SEGUNDA PARTE: EL ALMA EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN	13
2.1 Preliminar	13
2.2 El Alma Humana	14
2.2.1 Conócete a ti mismo	14
2.2.2 Inmortalidad del alma	15
2.2.3 Alma como vida	17
2.2.4 Tesis de la simplicidad	19
2.2.5 Argumento de los contrarios	21
2.2.6 Teoría de la reminiscencia	22
2.2.7 El Mito de las Almas Aladas	25
2.2.8 El alma y la divinidad	27
2.3 El Alma del Mundo	29
2.3.1 La creación del mundo	29
2.3.2 El motivo por el cual el mundo es creado	30
2.3.3 Configuración del cosmos	31
2.3.4 Las almas individuales	34
3. Consecuencias ético-políticas	37

2.3.1 La ética y las virtudes	37
2.3.2 La política, el Estado sano	39
2.3.3 La misión del filósofo	41
2.3.4 El mito de Er	43
Consideraciones a Modo de Conclusión	45
Bibliografía	49

INTRODUCCIÓN

Desde los tiempos más primitivos hasta la actualidad, la humanidad se ha encontrado, por causa de una necesidad superlativa, en la obligación de resolver las dudas que se le aparecen, casi espontáneamente, concernientes a tres aspectos fundamentales: Dios, el hombre y el mundo; y ha sido menester de la filosofía encargarse de tratarlos con mayor profundidad. Dentro de estos tópicos, la pregunta por el alma es imprescindible, puesto que posibilita y promueve el conocimiento de nosotros mismos en nuestra dimensión más trascendental; de ahí que tomaremos la pregunta sobre el alma, en un sentido filosófico.

Sin embargo, esta interrogante ha sido, en parte, dejada de lado durante el transcurso de la historia de la filosofía. En la actualidad, todo parece indicar que las reflexiones tienen mayor relación con lo que está en el ámbito de lo externo, asumiendo como resuelta o, quizás, como irrelevante la pregunta por la naturaleza del hombre; pero, si no conocemos nuestro sí mismo, ¿cómo es posible el diálogo con lo que está afuera? La discusión sobre cualquier problemática se daría en la periferia de nuestro ser. Es por ello que el objetivo de este informe, lejos de exponer una cuestión nueva, consiste en desempolvar un tema existente y tratado desde hace ya bastantes

años. Es por ello que considero que para que la investigación se desarrolle de manera óptima es menester volver a los orígenes y hacer un recorrido histórico-filosófico sobre el asunto en cuestión, que abarque todas las culturas y todos los tiempos, para que, a partir de allí, con todo ese conocimiento a cuestas, retomemos la discusión desde la actualidad; no obstante, es imposible llevar a cabo una investigación de tamaña magnitud en este tipo de informe, por lo que decidí reducir este proyecto a lo que sería la primera parte de un trabajo investigativo mayor, consistente en la mirada de uno de los expositores sistemáticos más relevantes sobre esta materia durante la etapa fundadora de la filosofía occidental. Este autor es Platón.

Por tanto, podría decirse que este proyecto, motivado por la ausencia de la pregunta acerca de la naturaleza del hombre, tiene dos objetivos principales: el primero, a corto plazo, que consiste en exponer la teoría platónica concerniente a la naturaleza del alma en todas sus dimensiones y que debería lograrse a cabalidad en el presente informe; y el segundo, que es a largo plazo y que engloba dentro del mismo el primer objetivo a corto plazo, consistente en el intento de restituir la inquietud por la dimensión más trascendental de nuestro propio ser mediante una investigación acerca del alma, transversal a todas las culturas y a todos los tiempos, ejerciendo como propedéutico para una investigación integral.

En cuanto al carácter formal de este informe, se puede decir que consta de dos partes. La primera, consiste en exponer y comparar distintas concepciones acerca del alma en la antigua Grecia, basándome principalmente en lo que plantea E. Rohde en 'Psique: La idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos' y E. R. Dodds en 'Los griegos y lo Irracional', a modo de antecedentes para la segunda parte de esta investigación, relativa al pensamiento de Platón en torno al alma. Ésta (la segunda parte), a su vez, se divide en tres. La primera, que da cuenta de los argumentos que Platón despliega para postular la existencia de un alma individual y las características de ésta, apoyándome principalmente en el 'Fedro' y el 'Fedón'; la segunda, que trata sobre el alma del mundo, y da cuenta de la cosmogonía expuesta por Platón en el 'Timeo', basándome en éste y en el '*Anima Mundi*' de Óscar Velásquez; y la tercera y final, que presenta un análisis de la propuesta tanto ética como política que Platón exhibe en la 'República' y en otros de sus diálogos.

1. PRIMERA PARTE

SOBRE LAS CONCEPCIONES DE ALMA EN LA GRECIA ANTIGUA

1.1 Preliminar

Esta primera parte corresponde a la exposición de los antecedentes relativos al legado que recibe Platón acerca de la concepción de alma desde la cultura griega antigua y que influyen de manera considerable en su actividad filosófica. En primer lugar, la idea popular, a la cual es posible acceder principalmente mediante los textos de Homero; en segundo lugar, la percepción de los místicos fieles a Dionisos, muy distinta de la popular y, en tercer lugar, las doctrinas órficas y pitagóricas, influidas por el misticismo, cuyos pensamientos Sócrates recuerda constantemente en la medida en que va desarrollando sus argumentos. Estas distintas concepciones, cada una a su modo, influyen en los planteamientos filosóficos que Platón sostiene en torno al alma. Las relaciones que existen entre las distintas concepciones acerca del alma, si es que se puede decir que las hay, se analizarán en el último punto de esta primera sección.

1.2 Concepción Popular. El alma en los tiempos de Homero

Vamos al principio. Para tener una visión clara de lo que el alma significa, debemos introducirnos en lo que ha representado para los hombres a lo largo de la historia. Los griegos más antiguos, al igual que ciertos pueblos primigenios, distinguían entre lo que podemos denominar el alma vital y el espíritu del hombre. Según Rohde, para Homero, al sobrevenir la muerte, con el último suspiro, se extingue para siempre la vida. La psique, imperceptible mientras el hombre vive, aparece al desprenderse del cuerpo inerte para reunirse, flotando, con sus iguales en el Hades, presentándose “como algo aéreo, como un hálito de vida que se escapa del cuerpo con el último aliento”¹ y ya fuera de él, “recibe también el nombre de ‘ídolo’ (*εἶδωλον*) o imagen”², que conserva la figura del cuerpo del fallecido y deambula, en un estado semiconsciente. Por otra parte, está el espíritu³ que, a diferencia de la psique, para Homero, consiste en una propiedad del cuerpo vivo, ya que todas las potencias del espíritu se manifiestan solamente mientras el hombre vive. Al llegar la muerte, el cuerpo se desintegra y la psique permanece –pero como una sombra o imagen del

¹ ROHDE, ERWIN. 1973. Psique, La idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos. Trad. de Salvador Fernández R. Editorial Labor. Barcelona. 9p.

² *Ibíd.*

³ Me parece relevante mencionar el *πνεῦμα*, traducido de diversas formas como soplo, aliento, exhalación, vida, alma, soplo divino, pero la más utilizada y, tal vez, la más adecuada, es espíritu. Para los estoicos es una chispa del fuego celestial; el soplo que da forma, actualidad y movimiento a la materia.

muerto— de manera tal, que ninguno alberga al espíritu ni todas sus fuerzas vitales, como conciencia, voluntad y capacidad de conocimiento, facultades propias del espíritu; en otras palabras, el cuerpo no ejerce todas sus actividades por medio de la psique, aunque solo en su presencia pueda percibir, sentir y querer. Homero va a referirse a las funciones puramente espirituales que encierra el cuerpo vivo, especialmente al *θυμός*, como centro de los afectos, localizado, generalmente, cerca del diafragma (*φρένες*); también a la *βουλή* (voluntad); al *νόος* (ánimo); la *μῆτις* (inteligencia) y al *μένος* (impulso). Éstas solo se dan cuando la psique, distinta de todas las potencias corporales —sustancialmente independiente— se incorpora al cuerpo, aunque no participe de sus actividades ni se mezcle con él.

Ahora bien, ¿a cuál de los dos, al cuerpo vivo o a la psique, considera Homero más esencial respecto de la existencia humana ó, en otras palabras, cuál es el ‘hombre más verdadero’ en esta conjunción? Rohde postula cierta ambigüedad por parte de Homero, puesto que en determinados momentos la psique aparece como distinta y discrepante del hombre mismo; pero en otras ocasiones, como cuando habla del hombre que vuela al Hades, a quien menciona por su nombre propio, se está refiriendo exclusivamente a su psique, lo que puede significar que se le atribuye el valor de la entera personalidad del ‘yo’ del hombre. En función de estas formas de expresarse, aparentemente contradictorias entre sí, se puede decir que el hombre tiene una doble existencia, que consiste en la del cuerpo sensible, por una parte; y la de su

imagen invisible, su psique, que cobra vida después de la muerte, en estados de éxtasis e inconsciencia, o mientras el hombre duerme, en los sueños, por la otra. Así lo confirma Dodds:

Es bien sabido que Homero parece atribuir al hombre una *psykhé*, sólo después de la muerte, o cuando está desmayándose, o moribundo, o amenazado de muerte. La única función que consta de la *psykhé* respecto del hombre vivo es la de abandonarlo.⁴

Este hálito de vida que se escapa del cuerpo con el último aliento no es solo un ente que escapa de él, sino una fuerza, una virtud que deja de obrar: la vida. Pero, ¿es acaso posible atribuirle a este concepto una existencia propia e independiente después de la desintegración del cuerpo, la inmortalidad? Entre los griegos, solo un dios puede ser inmortal. La noción de un alma imperecedera no aparece en la conciencia popular griega, puesto que hablar de un alma inmortal sería referirse a un ente que pertenece al reino de los dioses⁵. Para Rohde, esto es imposible, puesto que un principio fundamental en su religión es que, dentro de la ordenación del mundo, lo humano y lo divino se hallan separados geográfica y sustancialmente, formando mundos distintos, incapaces de unirse jamás – salvo en algunos casos específicos, como el de los héroes. La actitud religiosa del hombre ante lo divino se basa en esta desavenencia; la ética de la conciencia popular griega se basa en la libre sumisión a las limitaciones de las cualidades humanas, sustancialmente diferentes de la naturaleza divina, cuyo poder

⁴ DODDS, E.R. 1993. Los griegos y lo irracional. Madrid. Alianza Editorial. 28p.

⁵ ROHDE, ERWIN. 1973. Psique, traducción de Salvador Fernández R. Editorial Labor. Barcelona. 143p.

y soberanía es ilimitado. De ser diferente, es decir, de que efectivamente creyesen en la inmortalidad del alma, todas las normas e ideas sobre las que descansaba la religión del pueblo griego se desmoronarían; sin embargo, a partir de cierta época, comienzan a arraigarse en Grecia ciertas creencias acerca del alma, relacionadas con las nociones de inmortalidad y de divinidad del alma humana.

1.3 Procedencia de la fe en la inmortalidad del alma: la Mística

La mística, que surge a partir de la antigua práctica de un culto divino de carácter emocional e inclinado por los excesos proveniente del extranjero y recibido por los griegos, es la que presenta por primera vez, dentro del pueblo griego, la fe en la inmortalidad del alma, en las doctrinas de una secta que aparecen aglutinadas bajo el culto del dios Dionisos. Los griegos recibieron al Dionisos Baqueo, ‘el que hace delirar a los hombres’, desde Tracia. El culto a esta deidad era de carácter orgiástico; los fieles eran arrastrados hacia un estado tal que permitía que el delirio se apoderara de ellos, como si estuvieran poseídos. Así, mediante la sobreexcitación de sus emociones hasta estados mentales visionarios o iluminados, provocada por agitadas danzas, músicas salvajes y el fuego de las antorchas, entre otras cosas, se creía que el hombre podía llegar a ponerse en contacto con los seres de orden superior, estado completamente bloqueado para él en la normalidad de su vida

cotidiana, alejada de los excesos. El éxtasis al que se accede, el *alienato mentis* temporal del culto dionisiaco, considerado como una *hieromanía*, una locura sagrada o divina⁶, ocasiona que el alma se escape del cuerpo y vaya a reunirse con la divinidad. En otras palabras, el alma del hombre alcanza un estado tal que se encuentra entusiasmado, es decir, está en la presencia del dios. En este estado de entusiasmo (ἔνθουσιασμός), una especie de ‘raptó divino’ o ‘posesión divina’, el individuo finito siente la plenitud de una fuerza divina infinita.

1.4 Órficos y pitagóricos

Dentro del misticismo, aparecen las comunidades órficas, comunidades de culto cerradas, con su doctrina propia muy definida, cohesionadas por ritos específicos y organizados de acuerdo a normas fijas. En ellas fueron desarrollándose una serie de ideas sobre la impureza del cuerpo⁷ y de desprecio por todo lo terrenalmente perecedero. También, fomentaban el ascetismo, orientando la vida de los pertenecientes a estas sectas órficas. La fe y las prácticas religiosas de éstas se

⁶ Platón, en el Fedro, distingue cuatro tipos: 1) La locura profética, cuyo dios patrono es Apolo. 2) La locura teléstica, o ritual, cuyo patrono es Dioniso. 3) La locura poética, inspirada por las Musas. 4) La locura erótica, inspirada por Afrodita y Eros, en DODDS, E.R. 1993. Los griegos y lo irracional. Madrid. Alianza Editorial. 71p.

⁷ Platón le atribuye a los órficos el juego de palabras en torno a la noción de cuerpo (σῶμα) como prisión (σῆμα) – que también significa signo – del alma, en Crátilo 400c.

basaban en las normas de numerosos textos de carácter ritual y teológico, presentadas como producto de una inspiración divina. Allí, se describen los orígenes y el desarrollo del universo, donde oscuros impulsos iniciales se organizan formando el cosmos. Una serie de figuras y poderes divinos van formando y gobernando el mundo, devorando el universo y absorbiéndolo para, posteriormente, presentarlo en armónica unidad dentro de su diversidad infinita.

El hombre que pertenece a una comunidad órfica debe tender a liberarse de lo malo que hay en él para retornar en toda su pureza al dios que le ha otorgado un pedazo de sí, como una única luz que se refracta en infinitas partes. Según esta doctrina, el hombre tiene que liberarse de las ataduras del cuerpo que pesan sobre su alma, pero no puede hacerlo de manera violenta; por otra parte, la muerte natural solo rompe las ataduras por poco tiempo, ya que necesariamente, el alma impura debe volver a dejarse encerrar en un nuevo cuerpo, recorriendo eternamente ‘ciclo de la necesidad’. Así, según lo que ha hecho en su vida anterior, encuentra recompensa o castigo al llegar a la vida siguiente. En el caso de una alma pecadora, considerada inmortal, su pena consiste en estar aprisionada en el ciclo eterno, pues no puede desaparecer en la nada. Para liberarse, el hombre, generalmente ciego e irreflexivo, incapacitado para encontrar la salvación por sí mismo, debe acudir a Orfeo y sus ritos báquicos, sometiéndose a éstos y manteniendo una ‘vida órfica’, que tiene por condición fundamental el ascetismo, consistiendo éste en la entrega a dios y el desprecio hacia

todo lo que ata al hombre a la vida terrenal. En otras palabras, el alma, que proviene de lo divino y a ello aspira, tiene como misión mantenerse alejada de la vida misma y no contaminarse con nada material para, finalmente, al llegar al Hades y comparecer ante el tribunal, poder llegar a identificarse con el dios y no simplemente contemplarlo: recién ahora puede decirse que verdaderamente vive, eternamente; que es libre.

En cuanto a los pitagóricos, podría decirse que tenían doctrinas similares a las de los órficos, pero desde una perspectiva más filosófica. Creían en la inmortalidad y en la transmigración de las almas, donde las condiciones que rigen en la nueva encarnación y el contenido de la nueva trayectoria de vida son determinadas por la conducta del hombre en su vida anterior. Por el mismo hecho de que las almas adquieren distintas formas, el vegetarianismo era una regla esencial. Veían al cuerpo como la prisión del alma; por tanto, llevaban una forma de vida ascética, despreciando todos los placeres del cuerpo y practicaban cierto tipo de ritos de orden catártico que podían servir para expiar sus culpas. Además, le otorgaban especial importancia a la reminiscencia, pero no en el sentido platónico de recordar un mundo de formas incorpóreas contempladas en un tiempo anterior por el alma⁸, sino en el de entrenar la memoria para que recuerde los hechos y sufrimientos de una vida terrena anterior. De hecho, se dice que el mismo Pitágoras recordaba las vidas que había vivido previamente durante el proceso de transmigración de su alma.

⁸ PLATÓN. Menón 80d-86c, Fedro 249e-250c, Fedón 72d-76b. Se expondrá con detalle en el quinto punto de la segunda parte de este informe.

1.5 Aportes a la filosofía platónica

Estas concepciones, vistas a grandes rasgos en los tres puntos anteriores, además del valor que tienen por sí mismas para la presente investigación, han sido elegidas en función de la contribución que le confieren a la filosofía platónica. Por una parte, la concepción popular, dentro de la cual el alma aparece como una mera imagen después de que se separa del cuerpo, distinta de lo inmortal, puesto que la inmortalidad está reservada solo para los dioses; por otra, esta tendencia mística hacia los cultos orgiásticos, doctrina más exclusiva, que a través de textos que todavía no alcanzan a separarse del mito, trata de dar cuenta de la formación del mundo y de la naturaleza del alma, por cierto, inmortal; en contraposición al pensamiento popular. Y, finalmente, la evolución de esta doctrina hacia un terreno un poco más filosófico y a una forma de vida específica por parte de órficos y pitagóricos, a saber, el ascetismo, puesto que el cuerpo era comprendido como la prisión del alma, idea que permanecerá de alguna forma en el pensamiento de Platón. Al igual que el convencimiento de la transmigración de las almas, es decir, de su inmortalidad.

2. SEGUNDA PARTE

EL ALMA EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

2.1 Preliminar

Esta segunda parte consiste en la exposición del pensamiento de Platón a partir de tres tópicos fundamentales. En primer lugar, se tratará sobre la idea de hombre como alma, de manera tal que se planteará el fundamento de la reflexión acerca de la naturaleza del alma humana para, posteriormente, dar paso a las argumentaciones utilizadas por Platón para definirla. En segundo lugar, se tocará el tema que trata sobre el alma del mundo, que consta de cuatro apartados: el primero y el segundo, sobre la generación del mundo y el motivo por el cual es creado; el tercero, concerniente a la configuración del cosmos; y, el último, sobre las almas individuales que habitan el mundo. Finalmente, en el tercer punto de esta segunda parte, se expondrán las ideas que nos son útiles para el estudio acerca de la noción de alma enmarcadas dentro de su teoría ético-política. Esta exposición está dividida en cuatro partes. La primera trata sobre la virtud, la segunda, sobre las cualidades del Estado sano, la tercera explica cuál será la misión del filósofo dentro de este Estado sano y, finalmente, la cuarta parte, que da cuenta de cómo está relacionada el alma con la ética y la política propuestas por Platón, mediante el relato del mito de Er.

2.2 El Alma Humana

2.2.1 Conócete a ti mismo

Es recurrente en Platón, a lo largo de todos sus diálogos filosóficos, el cuestionarse acerca de la naturaleza del hombre. En el Fedro, siguiendo la máxima del oráculo de Delfos, el ‘conócete a ti mismo’, Sócrates plantea que no ha podido conocerse⁹, y es a partir de esta interrogante que considera necesario intuir la verdad sobre la naturaleza del alma humana. Lo mismo se puede apreciar en este fragmento de las Leyes:

Después se ha de prestar fe al legislador tanto en las demás cosas que enseña como en particular cuando afirma que el alma es algo totalmente diferente del cuerpo, y que en esta vida lo que constituye nuestro yo no es otra cosa que el alma y sólo el alma, y que el cuerpo no es sino una sombra o imagen que nos acompaña, y que bien se dice con razón ser los cuerpos de los muertos simulacros de los finados, mientras que el propio y verdadero ser de cada uno de nosotros, la llamada alma, se encamina hacia los otros dioses para dar cuenta de sí¹⁰.

Entiende que, según la comprensión de los sabios, alma era lo que, mientras estaba en contacto con el cuerpo, lo dotaba de vida, porque lo

⁹ PLATÓN. Fedro 229e.

¹⁰ PLATÓN. Leyes 959a.

refrescaba, pero que cuando se separaba y dejaba de refrescarlo, éste moría¹¹. Por tanto, le parece conveniente iniciar una conversación referente al problema del alma.

Como podemos ver, el ‘conócete a ti mismo’ socrático nos conduce inevitablemente hacia la pregunta por la naturaleza del alma humana, ya que, como el mismo Sócrates dice, no es posible comprender de manera acabada el resto de las cosas si no conocemos totalmente nuestro propio ser¹². Así, pues, la reflexión en torno al alma aparece como ineludible, como pilar fundamental dentro de la existencia humana, incluso, como posibilitadora de conocimiento.

2.2.2 Inmortalidad del alma

Las ideas sobre la inmortalidad del alma han sido desarrolladas por Platón especialmente en el Fedón; sin embargo, también aparecen manifestadas en fragmentos del Fedro, de la República y de las Leyes. Podríamos decir que son cuatro los argumentos principales que Platón utiliza para demostrar la inmortalidad del alma: el concerniente a su teoría de la reminiscencia, que busca explicar el motivo por el cual en el alma se presentan contenidos aprióricos de saber,

¹¹ PLATÓN. Crátilo 399d-400b.

¹² Sócrates dice: “Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que no le va ni le viene”, en Fedro 229e.

que no provienen de la experiencia de nuestra vida terrenal y que, por consiguiente, debemos haberlos adquirido anteriormente, lo que significa que nuestra alma ha tenido que existir previamente, y que tales conceptos se nos presentan de esa manera, porque los estamos recordando. Sin embargo, este primer argumento solo da cuenta de la preexistencia del alma y no de la inmortalidad propiamente tal, es por ello que Platón agrega un segundo argumento, el de los opuestos. Esta tesis expresa que el comenzar a ser y el dejar de ser reflejan el paso de un estado a otro, ambos de características opuestas; así, puede considerarse, por ejemplo, la preexistencia del alma como un sueño, al que le sigue un despertar, que de nuevo puede ser reemplazado por el sueño, etc. Así puede completarse la idea de inmortalidad de las almas, tanto en cuanto a su preexistencia como a su post existencia. Por otra parte, aparece un tercer argumento, el de la simpleza de la realidad del alma. Que el alma es simple se deduce de su afinidad con las Ideas, ya que éstas siempre permanecen iguales a sí mismas, no fluyen ni se corrompen como los cuerpos, que están compuestos de partes, no son simples. Finalmente, alma quiere decir, por su concepto, vida. Vida implica automovimiento y el automovimiento es necesariamente imperecedero, inmortal, pues, si cesara, todos los movimientos extrínsecos también cesaría todo el proceso mundano; por tanto, por su propio concepto, debemos admitir que lo anímico es inmortal.

2.2.3 Alma como vida

A continuación desarrollaremos el último punto, el referente a la argumentación de la inmortalidad del alma basada en su propio concepto; es decir, Platón se referirá al alma como principio vital y a la vida como automovimiento y como explicación de vida en el mundo, como un punto de comunión entre los dos mundos, inteligible y sensible, de manera tal que resulta necesariamente imperecedero, inmortal. Para Platón, todo lo que se mueve a sí mismo y no es movido por otro debe ser inmortal. Por una parte; porque, al ser fuente y origen de movimiento para las otras cosas que se mueven, debería ser ingénito, pues, de haber surgido de algo, no sería la causa del movimiento sino el receptor de éste. Por tanto, al ser origen, no puede ser generado, ya que no procede de nada. Por otra; al ser ingénito, también tendrá que ser imperecedero, ya que si el principio se agotara, ninguna cosa se originaría después de que se extinguiera, puesto que necesita el origen para generarse.

En conclusión, si el principio del movimiento, es decir, lo que se mueve a sí mismo y mueve a lo demás, no puede originarse – por ser principio – y tampoco puede perecer, porque de lo contrario toda generación cesaría para siempre, sin nada que pudiese originar de nuevo el movimiento; entonces, significa que es inmortal, en tanto ingénito e imperecedero. Eso, según Platón es lo que se mueve a sí mismo y lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Por lo tanto, el alma

tiene por característica esencial ser lo que se mueve a sí mismo, y por ser lo que se mueve a sí mismo, dando vida, debe ser inmortal, ya que, de lo contrario, el movimiento cesaría y no habría cómo recuperarlo.

Habiendo entendido que para Platón la unión del alma con el cuerpo es lo que representa el fenómeno de la vida, cabe preguntarse entonces por lo que significa el fenómeno de la muerte. Según Platón, “todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra”¹³, haciéndose de un cuerpo terrestre que parece que se mueve a sí mismo en virtud del movimiento de ella. “Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el nombre de mortal”¹⁴. Por tanto, si toda alma provee de movimiento al cuerpo inerte o inanimado dotándolo de vida, la muerte no es más que la separación del alma con el cuerpo¹⁵. Tras la muerte, cuerpo y alma existen por separado. Entonces, se dice que cuando esta unidad se separa, se acaba la vida tal como la conocemos, es decir, dejando de moverse a sí mismo eso que estaba vivo, descomponiéndose la materia en la ausencia del alma.

¹³ PLATÓN. Fedro 246c.

¹⁴ Ibíd.

¹⁵ PLATÓN. Fedón 64c.

2.2.4 Tesis de la simplicidad

La tesis de la simplicidad aparece en el Fedón¹⁶, donde Platón pretende encontrar lo compuesto y lo simple, y, habiéndolo descubierto, dilucidar si el alma es compuesta o no. La diferencia fundamental entre lo compuesto y lo simple es que lo compuesto se puede separar, se puede corromper y disolverse, mientras que lo simple no. Que el alma es simple se deduce de su afinidad con las Ideas, puesto que éstas permanecen siempre iguales a sí mismas; por ejemplo, la idea de lo bello en sí no se puede descomponer, pero sí la multitud de cosas bellas, puesto que todo termina por degenerarse. Luego, en el plano de lo sensible, los cuerpos aparecen como compuestos, mientras que en el plano de lo inteligible, del mundo de las Ideas, lo idéntico a sí mismo es invisible y no se puede descomponer. Así, las cosas visibles nunca permanecen de la misma manera, puesto que se pervierten con el paso del tiempo, pero el alma, por su simpleza o simplicidad, perteneciente al mundo de lo invisible, es inmortal.

Plotino, seguidor de Platón, también va a referirse a este tema en la Enéada IV, diciendo:

Cuando (Platón) afirma que el alma está hecha de una esencia indivisible y de una esencia divisible en los cuerpos, quiere decir realmente que está hecha de una esencia que permanece en lo alto y de otra que depende de ésta, pero que fluye de ella como un rayo de su centro. Y así, una vez que el alma es llegada aquí su visión tiene lugar por esa parte que conserva la naturaleza de la totalidad. Porque también aquí el alma no sólo es divisible, sino incluso indivisible. La división del alma no lleva consigo la partición; esto es, el alma se da al cuerpo por entero y permanece indivisa en la

¹⁶ PLATÓN. Fedón 78b.

totalidad de él, aunque, por lo mismo que se encuentra en todo cuerpo, está verdaderamente repartida.¹⁷

Es cierto que Plotino no se refiere explícitamente a la simplicidad, pero sí habla de divisibilidad e indivisibilidad, por tanto, está pensando en la propiedad del alma de no descomponerse, es decir, de ser simple. Es más, agrega que tiene la facultad de estar repartida por todo el cuerpo al mismo tiempo que es indivisa, debido a su simplicidad.

Es posible que algunos creen que en este punto nos encontramos con un problema: ¿Qué ocurre con la idea de Platón, desarrollada en el Fedro y en la República sobre la tripartición del alma? Respecto a los detalles de la noción de alma como tripartita, serán tocados en profundidad más adelante; sin embargo, podemos decir que lo que Platón va a plantear es que el alma, de esencia invisible, inmaterial, espiritual y supraterrrestre, cuando se une al cuerpo se divide en tres partes, una espiritual, propiamente tal, y dos partes relativas a lo sensible. Luego, ¿el alma no es simple? Pues bien, sí lo es, aparentemente deja de serlo en la medida en que entra en un cuerpo, pero en el momento de la separación entre ambos, el alma vuelve a su simplicidad. Dentro de la corriente neoplatónica Jámblico dirá que la parte sensible del alma sobrevive a la muerte del cuerpo; sin embargo, Plotino, Porfirio y Proclo advertirán que no, al igual que Platón¹⁸.

¹⁷ PLOTINO. 1966. Enéada IV. Ed. Aguilar. Buenos Aires, Argentina. 48p.

¹⁸ HIRSCHBERGER, J. 1951. Historia de la Filosofía. Barcelona. Ed. Herder. Tomo I. 120p.

2.2.5 Argumento de los contrarios

Platón, al igual que Heráclito, para seguir con su demostración de que el alma es inmortal, afirmará la idea de que lo que tiene su contrario nace a partir de su contrario¹⁹ y que los contrarios no son sino dos caras opuestas de lo mismo; así, por ejemplo, lo alto nace de lo bajo, lo débil de lo fuerte, lo lento de lo rápido y viceversa. Junto a estos estados hay dos procesos generativos relativos al paso de un estado específico a su contrario. El mejor ejemplo para entender lo que Platón dice es el del paso de la vigilia al sueño. Los contrarios serían la vigilia y el sueño, y los procesos respectivos serían el dormirse (de vigilia a sueño) y el despertar (sueño a vigilia). Por lo tanto, habrá que admitir que una cosa se genera siempre de la otra, con un movimiento circular; de lo contrario, si este movimiento fuera rectilíneo, todas las cosas se detendrían y dejarían de generarse.

Platón extenderá esta idea a los contrarios de vida y muerte, y a sus procesos generativos, indicando que, al igual que en los otros casos, es necesario que los muertos se originen de los vivos y los vivos de los muertos – idea que también expresa Heráclito: “inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la

¹⁹ PLATÓN. Fedón 70e.

muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos”²⁰ –, ya que, si al menos el primer paso de la vida a la muerte resulta evidente, debemos reconocer su paso generativo contrario. Así, reconociendo que los vivos nacen de los muertos de la misma manera como los muertos surgen de los vivos, admite la idea de la transmigración de las almas²¹, y concluye que, por tanto, es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar de donde nazcan de nuevo: el Hades.

2.2.6 Teoría de la reminiscencia

Esta argumentación para defender la inmortalidad del alma es muy importante, porque aquí entra en juego una teoría fundamental dentro de la filosofía platónica, la teoría de las Ideas. Las Ideas son los objetos de la verdad y la única forma mediante la cual podemos tratar de acceder a ellas es a través de la razón. Platón afirmará que el principio de que la inmutabilidad y fijeza de nuestros conocimientos intelectuales depende de que nuestro entendimiento se ocupa de objetos que son algo en sí absolutamente inmutable, las Ideas – “lo bueno en sí, lo bello en sí”,

²⁰ HERÁCLITO. Frag. 62.

²¹ El argumento de los contrarios es una forma de explicar racionalmente lo que planteaban órficos y pitagóricos, influyentes en Platón, acerca de la transmigración de las almas.

que son algo uniforme, eterno, inmortal, divino²². Por tanto, podríamos decir que hay dos mundos. El mundo de las Ideas, por una parte, al que podemos acceder solo mediante nuestro entendimiento y mediante nuestra alma, donde reside lo inmutable, lo que es, la verdad; y el mundo de lo sensible, por otra, que fluye y se mueve en la esencia de los elementos, dudosa respecto de la verdad, realidad a la cual accedemos mediante nuestros sentidos que fácilmente nos pueden engañar.

Ahora bien, dentro de la argumentación de la inmortalidad del alma en el Fedón, pareciera que a pesar de que existan argumentos que puedan hacernos aceptar la persistencia del alma tras la muerte, no hay motivo por el cual debamos asumir que ésta conserva sus facultades propias o su conciencia individual; Cebes dice que lo que asusta a la opinión popular es

que una vez que queda separada del cuerpo, ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo día en que el hombre se muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo, y saliendo de él como aire exhalado o humo se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte²³.

Platón resolverá este punto mediante su teoría de la reminiscencia²⁴ (*ἀνάμνησις*) donde dice que aprender no es otra cosa sino recordar, y

²² HIRSCHBERGER, J. 1951. Historia de la Filosofía. Barcelona. Ed. Herder. Tomo I. 104p.

²³ PLATÓN. Fedón 70a.

²⁴ Platón plantea su teoría de la reminiscencia en Menón 80d-86c, Fedro249e-250c, Fedón 72e-77b.

que es necesario que hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello que ahora recordamos. Cada vez que uno recuerda algo es porque lo sabe de antes; cuando uno ve algo determinado y no solo conoce aquello, sino que, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento sino otro, es porque se está experimentando un proceso de reminiscencia. Es por ello que para Platón en el alma se presentan contenidos aprióricos de saber, que no provienen de la experiencia de nuestra vida terrenal, sino de la propia naturaleza del alma; el saber de cualquier esencia en sí, verdades aprióricas o conceptos ideales, inmutables, surge de manera innata o mediante del razonamiento, como ocurre con el niño esclavo de Menón al ir siendo guiado por Sócrates para responder a un problema geométrico matemático²⁵.

Es por esto que nuestra alma debe haber existido en algún otro momento, en algún otro lugar, antes de llegar a existir en esta forma humana, ya que, si se le interroga correctamente, puede contestar bien, aunque no tenga conocimientos sobre lo que se le está preguntando. Según Platón, tenemos adquirido el conocimiento de lo igual desde antes de nacer, lo adquieren nuestras almas, sin cuerpos, en el plano de lo inteligible. Por tanto, es necesario que, así como lo bello o lo bueno, que existen en una realidad nuestra subsistente de antes, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida:

²⁵ PLATÓN. Menón 80d-86c.

El alma, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa – eso que los hombres llaman aprender –, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia²⁶.

2.2.7 El Mito de las Almas Aladas

Para referirse a la doble naturaleza del alma, Platón recurre a un mito, el mito de las almas aladas, donde las almas se dirigen volando en espiral hacia el cielo, siguiendo a los dioses. Allí se dice que es como una fuerza que lleva a una yunta alada y a su auriga, como si hubieran nacido juntos²⁷. En el caso de nosotros los humanos, a diferencia de los dioses, buenos y bellos, hay un conductor que guía un tronco de caballos; un caballo bueno y hermoso “amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera”²⁸; y un caballo malo, desobediente al látigo, “compañero de excesos y petulancias”²⁹, dando como resultado un difícil manejo. Esta imagen, del conductor que maneja a dos caballos, uno obediente

²⁶ PLATÓN. Menón 81c.

²⁷ Fedro 246a.

²⁸ Op. Cit. 253d.

²⁹ Op. Cit. 256e.

y otro no, da cuenta de la división tripartita que Platón hace al alma: una parte racional (*νοῦς*), que es el cochero; otra irascible (*θυμός*), el caballo bueno y obediente; y una concupiscible (*επιθυμία*), el caballo compañero de excesos. Esta división no es contradictoria con la teoría de la simplicidad del alma, puesto que las partes inferiores del alma, representadas por los caballos, están vinculadas al cuerpo y desaparecen cuando el alma está en estado de pureza; solo lo racional permanece³⁰.

Platón explica que por ser humanos tenemos una doble naturaleza: una, relativa a la divinidad, a la que aspiramos y a la que solo algunos pueden llegar mediante una vida filosófica y otra, que sería el componente humano, el que se equivoca y que está contaminado. Así, un alma pura, se une con lo divino, inmortal, invisible y sabio, permaneciendo feliz, lejos de errores, insensateces, pasiones salvajes y otros males humanos; en cambio, un alma impura, deformada por lo corpóreo, haciéndose pesada, ignorante y temerosa de lo invisible debe regresar hacia lo terrenal.

Así, vuela el alma, la que es más sabia y buena con la menor dificultad, siguiendo a los seres divinos, a los que no les cuesta trabajo subir, en una especie de espiral hacia arriba, dejándose llevar por la corriente. La inmortal, al

³⁰PLATÓN. Fedón 66b.

alcanzar la cima, sale y se alza sobre el cielo, llevada por el movimiento circular de su órbita, contemplando lo que está al otro lado; pero la otra, la que representa todo lo contrario a lo divino, la que con “el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero”³¹, ha perdido sus alas, va a la deriva, hasta que se agarra de algo sólido y se asienta. Allí, se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Así, parece ser que el alma humana es parte de esta mezcla de bondad y maldad manifiesta en el universo.

2.2.8 El alma y la divinidad

Otro punto relevante en la filosofía platónica respecto al alma individual es su relación con la divinidad. Efectivamente, podemos decir que para Platón hay un vínculo sumamente estrecho y consiste en que la divinidad, inteligente y buena, dota a los cuerpos de alma, para que puedan disponer de entendimiento y ser similares a él³². Si aceptamos esta relación, la de que hay en el hombre una parte de sí que pertenece al mundo de lo inteligible y esta parte es su alma; entonces, podemos decir que, de alguna manera, el alma guarda estrecha relación con la divinidad. Sin

³¹ PLATÓN. Fedro 247b.

³² PLATÓN. Timeo 30b.

embargo, no es posible afirmar que el alma es divina propiamente tal, ya que aunque en su estado de pureza tiende a irse hacia “lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, la inmortal y sabio”³³, si todo cuanto ella es viniera de la acción efectiva del dios, habría salido de sus manos como algo totalmente divino, cosa que no puede decirse del alma humana.

San Agustín lo advierte en el capítulo IV de sus Confesiones:

He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es hecho y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes, en lo cual consiste el mudarse y variar. [...]Y la voz de los que así decían era la voz de la evidencia. Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, por lo que ellos son hermosos; tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; tú que eres Ser, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo ser como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación, ni son hermosos, ni son buenos, ni tienen ser³⁴.

³³PLATÓN. Fedón 81a.

³⁴ SAN AGUSTÍN. 2005. Las Confesiones. Ed. crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 468p.

2.3 El Alma del Mundo

2.3.1 La creación del mundo

El Timeo es el libro más importante en cuanto a la cosmogonía platónica y es al que he recurrido con mayor frecuencia en este capítulo, puesto que expone las ideas más relevantes acerca del alma del mundo. Aquí, Platón comienza por distinguir entre lo que siempre es sin generación, comprensible por la inteligencia (*νόησις*) mediante el razonamiento; y lo que se genera – y se destruye – y jamás es, concebible por la opinión (*δόξα*) mediante la sensación no racional. De allí que piense que el cosmos es generado, porque es un ente compuesto, tiene cuerpo, es visible y tangible. Luego, pertenece a lo que se genera y jamás es. Entonces, algo debe generarlo, debe ser causa y ese algo debería ser un Dios creador, o demiurgo, que lo genera en vistas de lo que siempre es, sin generación; lo inteligible, bello y bueno. En palabras de Velásquez: “El alma del mundo es vida de la inteligencia instalada en el cuerpo del mundo, que transforma el universo entero en un sistema que se automantiene³⁵”.

³⁵ VELÁSQUEZ, ÓSCAR. 1982. *Anima Mundi*, El alma del mundo en Platón. Ed. U. Católica de Chile. Santiago, Chile. 54p.

Es importante aclarar que Platón utiliza el tiempo imperfecto cuando se refiere a la ordenación original. El imperfecto, en una narración, sirve para describir un presente en desarrollo; esto significa que busca expresar, desde un punto de vista figurativo, el movimiento interno del pensamiento de un Dios que, permaneciendo en una especie de presente eterno, produce gradualmente la realización de un mundo. Por tanto, desde el Dios, la acción creadora se realiza de manera intemporal e instantánea, aunque desde la perspectiva de la creación misma, parece sujeta a un proceso de realización gradual³⁶.

2.3.2 El motivo por el cual el mundo es creado

El motivo de la creación del mundo es una interrogante que Platón responde de la siguiente manera: ya que el Dios creador es bueno, bello y está libre de envidia, quiere que todo se genere de la forma más parecida a sí mismo, es decir, que “la existencia del mundo no fue lógicamente necesaria; fue el resultado de la bondad magnánima del Dios”³⁷, tomando todo lo que se movía de manera caótica y ordenándolo y dotándolo de entendimiento. Pero el entendimiento es incompatible con

³⁶ PLATÓN. 2004c. *Timeo*, versión del griego, introducción y notas de Óscar Velásquez. Ed. U. Católica de Chile. Santiago Chile. Nota al pie n° 83, 96p.

³⁷ VELÁSQUEZ, ÓSCAR. 1982. *Anima Mundi*, El alma del mundo en Platón. Ed. U. Católica de Chile. Santiago, Chile. 47p.

lo corporal, por lo que es necesario un elemento mediador entre ambos, esto sería el alma. “Alma llega a ser lo que es cuando inicia la revolución incesante e inteligente de su vida a través del tiempo”³⁸; por tanto, a todo cuerpo lo dota de un alma, para que éste pueda poseer entendimiento. Así, sitúa un entendimiento en un alma y un alma en un cuerpo, creando un cosmos viviente, animado y pensante. “Alma es lo que hace viviente al mundo. Pero estar vivo significa para el mundo tener una cierta ordenada estructura”³⁹.

2.3.3 Configuración del cosmos

Durante el caos inicial, todo se mueve sin razón ni medida, hasta que el Dios creador lo organiza todo en un solo universo. El artesano de lo más bello y mejor iba tomando control de todas las cosas que entonces estaban existiendo así por necesidad, hasta que engendra al dios visible (mundo) que se basta a sí mismo y es el más perfecto. Él mismo iba construyendo el bien en todo lo que se estaba generando, ya que el objetivo fundamental del creador es conducir toda la generación hacia lo mejor. El creador le da orden a todo primero y, luego, a partir de ello, construye este

³⁸ VELÁSQUEZ, ÓSCAR. 1982. *Anima Mundi*, El alma del mundo en Platón. Ed. U. Católica de Chile. Santiago, Chile. 51p.

³⁹ Op. Cit. 41p.

universo, un ser viviente único que posee a todos en sí mismo, vivientes mortales e inmortales⁴⁰.

En un principio, la generación del cosmos se hizo en función de la unión entre la necesidad y el entendimiento, de allí que hay que distinguir dos géneros de causas, el necesario y el divino, siendo el entendimiento el gobernante de la necesidad. Para Platón, el mundo es dotado de alma por el Dios creador, poseedor del entendimiento, y lo hace de forma circular o esférica, porque según Él, es la forma más perfecta, volviéndolo autosuficiente; en la mejor unión entre los elementos – agua, tierra, fuego y aire. Esta creación se da en base a tres esencias: la de lo inteligible, lo que siempre es sin generación; la de los entes, lo que se genera y jamás es; y una tercera, mezcla de las otras dos, “desde la igualdad indivisa y la divisible, un estado tercero e intermedio de igualdad. Desde la alteridad indivisa y divisible, una alteridad intermedia”⁴¹. En otras palabras, el principio supremo (*ἀρχὴν κυριότατην*) tiene tres aspectos: el modelo ideal, lo que se genera y aquello en que se genera. El primer aspecto es el modelo, que es inteligible y que existe siempre para consigo; el segundo, que es la imitación del modelo, que posee generación y es visible; y el tercero, que opera como

⁴⁰ PLATÓN. Timeo 68e.

⁴¹ VELÁSQUEZ, ÓSCAR. 1982. *Anima Mundi*, El alma del mundo en Platón. Ed. U. Católica de Chile. Santiago, Chile. 38p.

receptáculo del devenir, donde todas las cosas están siempre apareciendo y pereciendo⁴².

El artesano comienza a distribuir este conjunto en porciones a modo de proporciones. Introduce fracciones, correspondientes a los medios, uno armónico y otro aritmético, construyendo una banda o tira completa que divide en dos mitades. Juntas, corresponden a la figura de una letra X. Cuando se unen los extremos de la figura, adquiere forma circular; una banda a modo de circunferencia ecuatorial y otra en posición diagonal. Por una parte, giran de izquierda a derecha las fuerzas de lo mismo, fuerzas de mantención, que son las fuerzas de la galaxia, y, por otra, las fuerzas de lo otro, fuerzas de cambio, relativas al movimiento (contrario, de derecha a izquierda) de los planetas. Así, cuando ve este viviente eterno, genera el tiempo, generando una imagen móvil de la eternidad.

⁴² Es posible hablar de estas tres esencias o géneros como Padre (la Idea), Madre (el receptáculo) e Hijo (la imagen, lo creado).

2.3.4 Las almas individuales

Después de haber organizado el mundo, el demiurgo crea las almas individuales, las dota de entendimiento y las pone en diversos cuerpos, explicándoles las leyes del destino:

Que para todos sería establecida una primera y única generación, para que nadie se sintiese disminuido por él; y que por haberlas él sembrado en los órganos del tiempo que a cada una de ellas convenía, darían nacimiento al más religioso de los seres vivos⁴³.

Luego, los distribuye en diversas partes del cosmos, al igual que a los dioses generados por él mismo, que deben gobernar en lo posible al viviente mortal del modo más bello y mejor para que él mismo no se vuelva la causa de sus propios males. Así, se disponen a imitarlo, haciéndose cargo del principio inmortal del alma, y elaborando a su alrededor un cuerpo y construyendo en su interior adicionalmente otra forma de alma, la mortal, que posee en sí misma pasiones terribles e inevitables.

Ahora bien, en esta creación aparece la necesidad de que, en estos seres que entran y salen de cuerpos, surjan sensaciones que deben tratar de

⁴³ PLATÓN. Timeo 41e.

controlar: si son capaces, viven en justicia; pero si no lo logran, y son gobernados por ellas, lo hacen en injusticia. Así, el que logra vivir bien en el tiempo conveniente vuelve a la “morada de su astro familiar”⁴⁴ y es feliz; y el que no, vuelve a nacer, sin transformar los sufrimientos, hasta que, inducido por el circuito de lo mismo y semejante que está en él, después de dominar mediante la razón la materia que se halla en estado caótico e irracional, habrá retornado a la forma de su condición primera y mejor.

El motivo por el cual el ser humano, producto del vínculo entre el alma y el cuerpo, tiene una doble naturaleza, a saber, racional e irracional, es el siguiente: los dioses nuevos⁴⁵, creados por el demiurgo, obedeciéndole, imitando a su propio artesano y tomando prestado al cosmos porciones de los elementos, generan el vínculo entre alma y cuerpo, pero , por ser este vínculo tan complejo, sujeto a flujos y reflujos, el ser viviente, arrastrado por una fuerza muy violenta, termina por moverse de manera irracional. A estos movimientos se les denomina sensaciones. Es por causa de estos acontecimientos, que el alma se genera en un comienzo sin inteligencia, cuando ella se halla ligada a un cuerpo mortal. Pero, si con el paso del tiempo los seres se van acostumbrando, tranquilizándose y volviéndose sensatos, y además son educados y bien cuidados, permitiendo que lo racional en ellos gobierne; es posible que lleguen a ser

⁴⁴ PLATÓN. Timeo 42c.

⁴⁵ Op. Cit. 43a.

íntegros y saludables. Pero si no se les provee de buenos cuidados, ni educación; después de pasar una existencia defectuosa, tienen que volver al Hades para volver al ciclo de la vida⁴⁶.

De esta manera queda suficientemente claro que somos nosotros mismos los que decidimos lo que cada uno quiere ser. El primer nacimiento, en efecto, fue igual para todos y sin previa elección del modelo de vida; cada cual pudo adquirir la cantidad de virtud y verdad que quiso. Luego, fueron densificándose las determinaciones y decisiones, de manera tal que cada uno es finalmente el que se encarga de su propio modo de vida, existiendo en igual medida la libertad para decidir nuestro futuro y, por tanto, la responsabilidad para hacernos cargo de nuestros actos.

⁴⁶ PLATÓN. Timeo 43a.

3. Consecuencias ético-políticas

2.3.1 La ética y las virtudes

Tanto las ideas abordadas en torno al alma humana como al alma del mundo nos remiten inevitablemente al plano ético y al político, estrechamente relacionados en la Grecia antigua, ya que, en palabras de Platón, “siendo el alma benéfica la base de las cosas buenas y justas, ella es también el fundamento del bien y la justicia en el mundo”⁴⁷. Además, “el mundo, entonces, siendo una realidad animada, es una entidad ética. En tanto que el alma se mueve en una esfera racional, es ordenada y buena⁴⁸”; “cuando lo hace en una irracional, el alma es mala y desordenada⁴⁹”. En otras palabras, todo lo que pertenece al universo participa de la Idea de Bien, que organiza la materia. Cuando la materia no ha sido totalmente ordenada bajo las fuerzas de la inteligencia, es decir, en la ausencia de bien, en la ignorancia, podemos hablar de maldad.

⁴⁷ VELÁSQUEZ, ÓSCAR. 1982. *Anima Mundi*, El alma del mundo en Platón. Ed. U. Católica de Chile. Santiago, Chile. 86p.

⁴⁸ PLATÓN. República 900d.

⁴⁹ PLATÓN. República 898b.

Dentro de la dimensión humana, Platón se refiere a una tendencia natural del ser humano a querer ser mejor. Esta tendencia serían las virtudes (*αρετή*). Las virtudes, para Platón, tienen un lado personal o individual (ética) y otro social (política), es decir, que el ejercicio – o falta de ejercicio – de una virtud tiene consecuencias tanto para con uno mismo como para con el otro. Son acciones, pero se comprenden mediante la razón. Además, son enseñables, cosa que parece cuestionable para Jaeger:

¿Para qué serviría en última instancia todo el lujo de fuerza intelectual que aquí se despliega para la solución del problema ético, si el investigador no confiase en acercarse prácticamente por este camino a la meta del fomento del bien?⁵⁰

El problema parece ser que, a pesar de tener cierta claridad acerca de lo que es el bien y el mal, se decide con frecuencia actuar mal. Sin embargo, como dijimos anteriormente, el hombre solo yerra moralmente por ignorancia, ya que tiende naturalmente hacia el bien.

Las virtudes más importantes para Platón son la justicia, la moderación, la sabiduría y la valentía. La justicia es la principal y consiste en hacer lo que a cada uno le corresponde del modo adecuado, y genera concordia y amistad. Los

⁵⁰ JAEGER, W. 2010. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México. Fondo de Cultura Económica. 444p.

justos aparecen como más sabios y mejores y más capaces de actuar, mientras los injustos no pueden hacer nada juntos⁵¹. La injusticia produce odios y disputas tanto como para con uno mismo, como para con otros injustos y justos, así como con los dioses, que son los más justos. Por otra parte, al alma le corresponden funciones como prestar atención, gobernar, deliberar y vivir. Se hace mal con un alma mala y bien con un alma buena. La justicia es buena y la injusticia mala. Por ende, el hombre justo vivirá bien y el injusto mal. “Y quien vive bien es feliz⁵²”, porque, además, está en simpatía con los dioses, al contrario del que vive mal. En consecuencia, la justicia consistirá en el recto orden en que estos elementos se relacionan, tanto al interior de nosotros, como en la conformación del Estado.

2.3.2 La política, el Estado sano

Recordemos la división tripartita del alma vista en el apartado 2.1.6, a saber, una parte racional (*νοῦς*); otra irascible (*θυμός*); y una concupiscible (*ἐπιθυμία*). Del mismo modo, el Estado debe dividirse en tres estamentos: los gobernantes, donde prima la razón; los guardianes, donde prima la pasión y el resto

⁵¹ PLATÓN. República 351a-352e.

⁵² Op. Cit. 354a.

de los ciudadanos, los productores, que representan la concupiscencia, aunque cada integrante de la sociedad posea indistintamente siempre algo de los tres aspectos.

El Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas y es incapaz de mantenerse por sí solo. Cada uno tiene sus propias dotes naturales, distintas unas de otras. Por tanto, se producirán más y mejores cosas, y más fácilmente, si cada uno trabaja en el momento oportuno y de acuerdo a sus propias aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones, conforme a la justicia. Así como hay una justicia propia del individuo hay una propia del Estado⁵³. Cuando el Estado funciona de acuerdo a la justicia, es un Estado sano. Además, la justicia es la que les permite nacer a las otras tres virtudes del hombre, a saber, la sabiduría, la valentía y la moderación, y la que, posteriormente, permite su conservación⁵⁴. El Estado es moderado en la medida en que es “dueño de sí mismo”⁵⁵, es decir, cuando la parte buena e inteligente gobierna a la caótica, sin inteligencia, mala. Y lo mismo ocurre con el alma, al ser gobernada por su parte racional en vez de sus pasiones. Un hombre justo no diferirá de un Estado justo en cuanto a la noción de justicia misma, y lo mismo pasa con los otros tres géneros, a saber, la sabiduría, la moderación y la valentía. El alma del hombre debe contar con

⁵³ PLATÓN. República 368c.

⁵⁴ PLATÓN. República 433b.

⁵⁵ Op. Cit. 431a.

esto⁵⁶ y debe ser cuidadoso, ya que “las acciones propias de la humanidad no tienen solo un efecto en nosotros sino también en el universo entero”⁵⁷.

2.3.3 La misión del filósofo

Con la intención de determinar de qué modo deben ser estos filósofos, se dice que deben tener amor por el estudio y por la verdad. Los verdaderos filósofos se diferenciarán de los otros por los contenidos de su educación; no son los que simplemente aman la sabiduría, traducida en sus respectivas disciplinas, sino que solo lo son aquellos que se maravillan con la naturaleza esencial de lo bueno, de modo que el que cree que el Bien está en las cosas en las que el Bien participa, solo opina, mientras que el que es capaz de separar el Bien en sí de las cosas buenas conoce. Luego, lo que permite que el que conoce conozca y que las cosas sean cognoscibles es la Idea de Bien. “Entonces ha de llamarse ‘filósofos’ a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no ‘amantes de la opinión’”⁵⁸. Por lo tanto, no se puede enseñar a gobernar a los futuros políticos sin antes enseñarles a

⁵⁶ Esta jerarquía de los valores, en la que se coloca en un plano superior a los bienes del alma, seguidos por los del cuerpo, y sitúa por último a los bienes materiales se aleja profundamente del pensamiento popular griego imperante en la época, para el cual salud, juventud y bienestar eran lo primordial.

⁵⁷ VELÁSQUEZ, ÓSCAR. 1982. *Anima Mundi*, El alma del mundo en Platón. Ed. U. Católica de Chile. Santiago, Chile. 86p.

⁵⁸ PLATÓN. República 480a.

distinguir lo real de la contingencia, es por esto que los gobernantes deben ser antes filósofos.

Los filósofos son lo que deben gobernar, porque se preocupan de las Ideas, de lo que es en sí mismo, y no de lo que se genera y se destruye, lo que se malea, lo que cambia:

Cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia las cosas que son, no queda tiempo para descender la mirada hacia los asuntos humanos y ponerse en ellos a pelear, colmado de envidia y hostilidad; sino que, mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo⁵⁹

De esta manera, el filósofo que es capaz de dirigir su alma hacia la Idea de Bien y hacia los inteligibles en general, actuando conforme a las leyes inmutables de la divinidad, a diferencia de los no filósofos, que “deambulan en la multiplicidad abigarrada”⁶⁰, tiene la facultad de gobernar un Estado sano, donde cada cual hace lo que está en su naturaleza hacer, con moderación, trabajando conjunta y complementariamente en vistas de algo mejor.

⁵⁹ Op. Cit. 500b.

⁶⁰ PLATÓN. República 484b.

2.3.4 El mito de Er

Platón cierra su teoría ético-política con un mito acerca de la visión de los muertos. Así, Sócrates convence a sus interlocutores, no solo de la importancia que tiene para el hombre mortal, tanto en su dimensión personal como en la social, el ejercicio constante de la virtud, sino también la que debería tener para las almas de los seres humanos, inmortales, que tienen que hacerse cargo de sus actos mientras informan un cuerpo, existencia tras existencia, hasta lograr ser fiel reflejo de la Idea de Bien, para así volver con los de su misma naturaleza, con la divinidad. Pues, “tales son, pues, los premios, recompensas y dones que en vida recibe el justo de hombres y dioses, a más de aquellos bien que, por sí misma, les procura la virtud”⁶¹.

El mito consiste en que Er⁶², hijo de Armenio, muere en una guerra y, tras veintidós días de muerto, vuelve a la vida, resucitando, para contar lo que vio. Primero, su alma salió de su cuerpo y se dirigió, junto a muchas otras, hacia un lugar maravilloso donde había unos jueces que daban órdenes a las almas. Unas venían del cielo y hablaban de su bienaventuranza; otras de la tierra, como si llegaran de un largo viaje, cansadas. “Cada cual pagaba la pena de todas sus injusticias y ofensas hechas a los demás”⁶³. Y así, tanto los que habían cometido injusticias como los que

⁶¹ PLATÓN. República 614a.

⁶² Op. Cit. 614c.

⁶³ Op. Cit. 615a.

habían realizado buenas obras obtenían lo que les correspondía en la misma proporción. Cuando tenían que disponerse a bajar a la tierra, cada alma debía elegir su próxima vida terrena, haciéndose responsable de su elección; sin embargo, la virtud no puede elegirse, pues depende del grado en que el alma la contenga o no. Luego, frente a las almas se presentan diversas vidas que, según el alma que las elija, poseerán distintas características; pero las características particulares solo se manifiestan una vez hecha la unión irrompible entre ambos. Por este motivo, cada alma debe elegir con discreción.

Así, habiendo elegido sus vidas, unos, los más necios y atarantados, muy a su pesar, mientras que, los sensatos, tranquilos y felices, se dirigen al campo del Olvido y beben del agua del río de la Despreocupación, olvidando todas las cosas hasta que, en un determinado momento “cada uno era elevado por un sitio distinto para su nacimiento, deslizándose todos a manera de estrellas”⁶⁴. Por tanto, dice Sócrates:

Si os atenéis a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal y capaz de sostener todos los males y todos los bienes, iremos siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas formas la justicia, juntamente con la inteligencia, para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses, tanto durante nuestra permanencia aquí como cuando hayamos recibido, a la manera de los vencedores que los van recogiendo en los juegos, los galardones de aquellas virtudes; y acá, y también en el viaje de mil años que hemos descrito, seamos felices⁶⁵.

⁶⁴ PLATÓN. República 621b.

⁶⁵ Op. Cit. 621c.

CONSIDERACIONES FINALES A MODO DE CONCLUSIÓN

El objetivo de este informe era restaurar el interés por el estudio del alma, enmarcado dentro de los grandes temas que le preocupan a la humanidad y decidimos tomar la filosofía de Platón como punto de partida, a modo de propedéutica para una investigación más extensa. A partir de esta investigación, puedo destacar tres puntos relevantes relativos a los tres tópicos en los que organicé la estructura de la misma respecto de la filosofía platónica.

Respecto a la naturaleza del alma humana, a lo largo de su obra, evidentemente influenciada por las doctrinas órfico-pitagóricas que le preceden, podemos observar que generalmente el esquema discursivo que Platón utiliza tiene como horizonte exponer argumentos que permiten aceptar de manera racional la inmortalidad del alma. Esta concepción deja en evidencia la diferencia irreconciliable entre ésta y el cuerpo, puesto que pertenecen a mundos radicalmente distintos y, aunque podría decirse que el ser humano es el que permite que estas dos realidades se mezclen, lo que predomina en la relación entre lo racional y lo irracional es la oposición y ni la caracterización del alma humana como tripartita logra atenuar su concepción dualista

tan marcada (vimos que esta tripartición se disuelve cuando ésta se separa del cuerpo y solo queda la parte espiritual de ella, que es la racional, mientras que la parte sensible permanece junto al cuerpo muerto). En resumidas cuentas, cuerpo y alma no representan sino una realidad contingente, transitoria y, desde cierto punto de vista, indeseable.

Sin embargo, adicionando la parte ética y política de su filosofía, en esta dualidad el aspecto racional es el que tiene la facultad para gobernar y puede buscar su retorno hacia ese lugar invisible donde la esperan los de su misma naturaleza. Para lograrlo, es menester que se libere de las ataduras corporales que le impiden alcanzar la plenitud, por lo que la conducta en la vida presente se vuelve una especie de prueba para lograr la salvación, lo que deja en evidencia la relevancia del componente ético, el cual se hace patente en toda la filosofía de Platón. Podríamos decir que para él todos partimos de la misma base, pero definimos cada trayectoria individual (la de cada cual) en función de las decisiones que cada uno ha tomado; en otras palabras, nuestros destinos dependen completamente de nosotros mismos, en la medida en que ejercemos nuestra libertad y nos hacemos responsables de nuestros actos pasados y futuros, comprendiendo que cualquier evento que se nos presente, por más ajeno que parezca, ha pasado por la aprobación consciente o inconsciente de nuestro propio ser. Es justamente aquí donde podemos empezar a hablar de política. Cuando hemos resuelto esto, podemos hablar de un Estado sano, donde cada individuo lleva a cabo de manera óptima la realización de sus propias facultades, de manera justa y organizada.

En la medida en que la divinidad o el Dios creador del que habla en el Timeo es bueno, bello y está desprovisto de envidia, nosotros no solo podemos disponer de esa bondad, sino que es nuestra obligación hacerlo y ese es el rol del filósofo que busca encontrar la sabiduría preguntándose por los inteligibles, siempre en función de la Idea de Bien, ya que es la que hace útiles todas las demás ideas y es la causa de que los que conocen conozcan y de que las cosas sean cognoscibles. De allí se desprende que la teoría sobre el Bien es, en parte una teoría ética, pero por sobre todo una teoría ontológica.

Por otra parte, me parece relevante plantear un punto relativo a la creación del cosmos, según Platón. Si recordamos la primera parte de este informe, en la cual se desarrolló el problema del alma individual y, luego, comparamos con la segunda parte, concerniente al alma del mundo, inevitablemente nos encontramos frente a un problema. Y es que mientras que en el Fedón y el Fedro todo parece indicar que Platón está planteando una postura emanatista o panteísta, puesto que la naturaleza del alma se nos presenta como algo idéntico a la naturaleza de la divinidad (es ingénita, imperecedera, afín a los dioses, invisible, inmutable, buena, bella, espiritual, supraterránea, etc.); en el Timeo aparece la idea de creación o génesis del cosmos y, por ende, de todo lo que existe y habita en él, siendo el alma del mundo y las almas individuales han sido creadas en algún tiempo – aunque sea un tiempo sin tiempo. En esta creación, el Dios decide crear al mundo, porque es bueno y está desprovisto de

envidia, organizando la materia y dotándola de entendimiento. Para poder lograrlo crea el alma; es por esto que podemos decir que el cosmos es un organismo vivo. En consecuencia, si bien podemos afirmar que el alma es lo que aparece como lo más afín a la divinidad, no comparte su misma naturaleza. Me parece que una buena forma de salvar este problema es la siguiente: si pensamos en el alma desde un punto de vista humano, nuestra noción de alma, sobre todo de alma en su estado puro, es lo más afín a lo divino; pero si pensamos en el alma comparándola con Dios, desde la superioridad de Dios, no podemos afirmar que son esencialmente lo mismo.

Finalmente, cabe mencionar que esta investigación proporcionó bastante conocimiento, pero al mismo tiempo bastantes dudas y asuntos que vale la pena trabajar. Sin embargo, el proyecto consiste en seguir con la investigación hasta lograr registrar la mayor cantidad de pensamientos acerca del alma y, a partir de allí, poder ir resolviendo las distintas problemáticas, desde una perspectiva actual.

BIBLIOGRAFÍA

1. DODDS, E.R. 1993. Los griegos y lo irracional. Madrid. Alianza Editorial.
2. GIANNINI, H. 1991. Breve Historia de la Filosofía. Santiago, Chile. Ed. Universitaria.
3. HIRSCHBERGER, J. 1951. Historia de la Filosofía. Barcelona. Ed. Herder. Tomo I.
4. JAEGER, W. 2010. Paideia: los ideales de la cultura griega. México. Fondo de Cultura Económica.
5. MONDOLFO, R. 1966. Heráclito, textos y problemas de su interpretación. México, D. F. Ed. Siglo XXI.
6. PLATÓN. 1987a. Crátilo. Biblioteca Clásica Gredos, Trad. de J. L. Calvo. Editorial Gredos. Madrid. Tomo II.
7. PLATÓN. 1987b. Menón. Biblioteca Clásica Gredos, Trad. de J. L. Calvo. Editorial Gredos. Madrid. Tomo II.
8. PLATÓN. 1999. Leyes. Biblioteca Clásica Gredos, Editorial Gredos. Madrid. Tomo IX.
9. PLATÓN. 2003. República. Biblioteca Clásica Gredos, Traducción de Conrado Eggers Lan. Editorial Gredos. Madrid. Tomo IV.
10. PLATÓN. 2004a. Fedón. Biblioteca Clásica Gredos, Traducción de E. Lledo Iñigo. Editorial Gredos. Madrid. Tomo III.
11. PLATÓN. 2004b. Fedro. Biblioteca Clásica Gredos, Traducción de E. Lledo Iñigo. Editorial Gredos. Madrid. Tomo III.
12. PLATÓN. 2004c. Timeo, versión del griego, introducción y notas de Óscar Velásquez. Ed. U. Católica de Chile. Santiago Chile.
13. PLOTINO. 1966. Ennéada IV. Ed. Aguilar. Buenos Aires, Argentina.

14. ROHDE, ERWIN. 1973. *Psique, La idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos*. Trad. de Salvador Fernández R. Editorial Labor. Barcelona.
15. SAN AGUSTÍN. 2005. *Las Confesiones*. Ed. crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega. Biblioteca de autores cristianos. Madrid.
16. VELÁSQUEZ, ÓSCAR. 1982. *Anima Mundi, El alma del mundo en Platón*. Ed. U. Católica de Chile. Santiago, Chile.