

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

LA INMORTALIDAD DEL ALMA: Una exploración general y tentativa a través de Homero, el Orfismo, Platón y Aristóteles

Seminario "Metafísica en tres autores": Informe final para
optar al Grado Académico de Licenciado en Filosofía

Estudiante:

Andrés Elos Miranda

Profesor guía: Sr. Humberto Giannini Iñiguez

Santiago, Chile Enero de 2010

Para ver correctamente esta tesis se necesitan las fuentes Athenian y Greek

Resumen . . .	4
Presentación . . .	6
Epígrafe . . .	7
Introducción . . .	8
I. Homero. El nacimiento de la Psykhé . . .	10
1- El concepto básico de alma . . .	10
2- La unidad de la psykhé y su relación con el cuerpo . . .	10
3- El concepto de cuerpo . . .	14
4- Los dioses homéricos y el concepto de inmortalidad . . .	15
II – El Orfismo. Bases para la concepción dualista de Alma y Cuerpo . . .	17
1- El personaje de Orfeo en el orfismo y el culto a Dionisos . . .	17
2- La mitología órfica . . .	19
3- Monoteísmo e inmortalidad del alma . . .	20
III - Platón. La fundamentación filosófica de la Inmortalidad del Alma . . .	24
1- La teoría de las Ideas . . .	25
2- Los argumentos a favor de la inmortalidad del alma . . .	32
a– El argumento decisivo del Fedón . . .	32
b– La connaturalidad del alma con las Ideas . . .	36
c- La doctrina de la Reminiscencia (<i>Anámnesis</i>) . . .	40
d– El alma posee más realidad que el cuerpo . . .	41
e- El argumento de los contrarios. (<i>Fedón</i> 70c 5 – 72e) . . .	42
f- La prueba del alma como principio de movimiento (<i>Fedro</i> 245c – 246a) . . .	43
g- La prueba de la indestructibilidad del alma de la Republica. . .	44
h- Consideraciones finales en torno a la inmortalidad del alma en Platón . . .	46
3- La concepción tripartita del alma en el Fedro y en la Republica. . .	47
IV - Aristóteles. El concepto de separabilidad del intelecto. . .	51
1- La definición del alma . . .	51
2- Las tres partes del alma. . .	55
a - El alma vegetativa. . .	55
b - El alma sensitiva. . .	56
c - El alma racional . . .	57
3 - Intelecto Pasivo e Intelecto Activo. . .	58
V - Consideraciones finales . . .	61
Bibliografía . . .	65
Básica . . .	65
General . . .	65

Resumen

El itinerario de este trabajo de investigación comienza con un análisis general de las concepciones psicológicas y escatológicas presentes en los poemas homéricos. En ese contexto sobresale la noción de alma como hálito o soplo vital que se desprende del cuerpo del hombre en el momento de la muerte, subsistiendo este principio vital como una sombra o imagen (eidolon) del hombre en lo que Homero imaginaba el trasmundo que esperaba a toda alma: el Hades. Esta comprensión de la naturaleza del alma presenta el defecto, según muchos críticos y comentaristas, de no establecer claras distinciones con respecto a lo corporal. Las relaciones entre el alma y el cuerpo no están explícitamente definidas en Homero. Sin embargo, el mérito que se le atribuye es el de plantear con claridad que tras la muerte del hombre se produce una separación de dos naturalezas, la del cuerpo inerte y la de la *psykhé*.

El segundo momento de esta investigación lo constituye la revisión de las doctrinas centrales de la religión órfica. Tales son el monoteísmo y la inmortalidad del alma, la cual se vincula a un ciclo de reencarnaciones. El fundamento que subyace tras estas doctrinas es el de que la multiplicidad se ordena según un principio único. De acuerdo con ello, la naturaleza humana debe poseer en sí un elemento divino: su alma. Esta concepción de fondo es plasmada en el lenguaje mítico en el relato de descuartizamiento de Dionisos en manos de los Titanes. La purificación del elemento titánico en el hombre constituye un imperativo moral, según los órficos. Con el orfismo nace en Grecia una interpretación dualista de lo humano, donde existen dos principios plenamente demarcados: alma y cuerpo. Entre estos hay una distinción estricta que se advierte no solamente con la muerte del hombre, que conlleva la separación de ambos elementos, como ocurría en Homero, sino que esta se plantea también *durante la existencia humana*, es decir, que se reconoce que el alma vitalmente constituye un principio activo espiritual en el hombre, y que no sólo es distinto del cuerpo, sino que se le opone antagónicamente.

Platón hereda esta concepción dualista proveniente del orfismo y su filosofía se desarrolla en buena medida en torno a ella. Por tal razón en nuestro trabajo de investigación era casi una obligación tratar al platonismo a continuación del orfismo.

Se dedicaron varias páginas para explicar el tema de la metafísica platónica, que se expresa fundamentalmente en la Teoría de las Ideas. Esta asume como punto de partida implícito la doctrina de Heráclito del flujo universal. El mundo que nos presentan los sentidos es esencialmente devenir: todas cosas se encuentran sometidas al cambio constante y perpetuo. En el mundo de los sentidos no hay *ser*, pues el cambio perpetuo implica siempre el no-ser. La esencia, el ser de las cosas, se encuentra retirado de este mundo en un ámbito trascendente: la esfera de las Ideas, de los modelos perfectos de las cosas. El dualismo antropológico, se transforma en Platón en un dualismo ontológico.

La concepción del alma juega en la filosofía platónica un rol decisivo, pues constituye la parte de nosotros que entra en contacto con el ámbito inteligible de las Ideas, que es eterno y no sometido al devenir, es decir, es puro ser.

Las demostraciones de la inmortalidad del alma desarrolladas por Platón tienen un firme sustento en la Teoría de las Ideas, puesto que en ella se plantea la existencia de una trascendencia, de un ámbito espiritual superior con el que el alma sería afín. Si la posibilidad de la existencia de este ámbito superior está bien fundamentada, la convicción de que el alma posee una naturaleza inmortal se acrecienta. Otra consecuencia vinculada a esto es la de que el alma *poseería más*

realidad que el cuerpo pues su connaturalidad con las Ideas la haría incorruptible y pura, mientras que el cuerpo, por el contrario, se halla inmerso en el flujo temporal del devenir.

En las consideraciones finales se intentó sugerir un cierto tipo de lectura de los argumentos probatorios de la inmortalidad del alma. Más específicamente, respecto al argumento último y definitivo del Fedón, se intentó sugerir que no se buscara un poder de persuasión inmediato en el argumento, sino que interpretándose siempre desde la perspectiva profunda de la Teoría de las Ideas, de ese modo asimilar el argumento.

Para continuar la línea expositiva según la cual el orfismo constituyó una influencia directa para la filosofía de Platón en relación al tema de la inmortalidad del alma, resultaba natural proseguir la investigación examinando la postura aristotélica en torno a dicho tema, pues el sistema filosófico de Aristóteles conserva muchos aspectos del platonismo, al margen de su innegable originalidad. La doctrina aristotélica del compuesto de materia y forma supone una reinterpretación de la Teoría de las Ideas de Platón. Pues bien, al partir Aristóteles de esta doctrina para analizar el fenómeno de la vida y, junto a ello, la cuestión de las relaciones entre alma y cuerpo, se comprende que de Platón a Aristóteles hay una línea de continuación.

Para Aristóteles, el alma constituye el principio formal del cuerpo, su *eidos*. En términos generales el alma es *ousía*, porque posee el status de ser *eidos*, entelequia y esencia del cuerpo. Ahora bien, si el alma de hecho es *eidos* y entelequia del cuerpo, ello quiere decir que ambas realidades no pueden existir separadas, pues el *eidos* siempre se da *en* la materia y el acto o entelequia resulta necesariamente de una potencialidad previa. La consecuencia de esto es que el alma no puede trascender el cuerpo, a menos que exista una parte de ella que no sea acto o entelequia de potencia corporal alguna. Aristóteles distingue tres partes del alma: vegetativa, sensitiva y racional. Esta última es la única que es *separable*, aunque tampoco íntegramente, pues ella se divide en dos intelectos: el intelecto pasivo y el activo. Este último es el único que es plenamente independiente de la potencialidad corporal, y de ello Aristóteles deduce su inmortalidad. Sin embargo, en las conclusiones se consigna que en el pensamiento de Aristóteles parece más apropiado hablar de la *separabilidad* del entendimiento que de su inmortalidad. En definitiva, en comparación con Platón, parece que la contribución más importante de Aristóteles radica en la perspectiva naturalista con que aborda el análisis del alma, donde trata con gran profundidad las relaciones entre alma y cuerpo. Sin embargo, en relación al tema de la inmortalidad del alma, no parece que Aristóteles haya ido mucho más allá que su maestro, aunque conserva por cierto la concepción propia del platonismo de un *Nous* inmaterial, la argumentación que destina para fundamentar su realidad y existencia es más breve y menos exhaustiva que la de Platón.

Presentación

El presente informe se inscribe en el marco de actividad del seminario de grado denominado “Metafísica en tres autores”, desarrollado durante el año académico 2009 y dirigido por el profesor señor Humberto Giannini Iñiguez. La orientación específica de este seminario ha determinado los objetivos generales de este informe junto con la metodología de trabajo desarrollada para dar cumplimiento a dichos objetivos.

A través de este trabajo de investigación se ha pretendido mostrar y explicar ciertas concepciones especialmente relevantes, en la historia de la cultura griega en la antigüedad, en torno al tema de la inmortalidad del alma, poniendo un especial énfasis en las doctrinas filosóficas de Platón y de Aristóteles. El interés primordial de tal tentativa consiste en tratar de llegar a formular un juicio acerca de la posible contribución del pensamiento filosófico a un asunto que habitualmente se comprende como de dominio exclusivo de la religión. En términos más concretos, con esta investigación se busca ofrecer una visión acerca de qué elementos conceptuales aportan filósofos como Platón o Aristóteles para la comprensión del tema de la inmortalidad del alma.

El modo de enfoque con que opera el análisis del tema, en este trabajo de investigación, es, por supuesto, de tipo general, sin entrar en las sutilezas que supondría un tratamiento especializado de la poesía homérica, de la religión órfica o de los sistemas filosóficos del platonismo y del aristotelismo.

El esfuerzo de esta investigación se ha hecho con la aspiración de poder ofrecer una visión acerca del tema de la inmortalidad del alma y de sus vínculos con la filosofía que permita aproximarse a quien no sea experto en el asunto, y esto a través del pensamiento de dos filósofos de tanta relevancia como Platón y Aristóteles.

Epígrafe

“Los verdaderos filósofos aspiran en realidad a morir y la muerte es para ellos menos terrible que para cualquier otro hombre”.
(Platón, Fedón)

Introducción

A través de su historia el pueblo griego perseveró en su búsqueda espiritual hacia una respuesta que diera alguna luz al misterio que envuelve el destino final del hombre, lo que le espera después de la muerte, la posibilidad de otra vida que suceda a esta vida terrenal. Como ocurre en toda forma de cultura humana el sentimiento religioso es el que inspira esta búsqueda. La historia de la religión griega, en la antigüedad, manifiesta la peculiaridad de que no se constituyó a partir de una revelación divina sino que fue siendo moldeada por el espíritu humano en el curso de la historia, careciendo de una casta sacerdotal institucionalizada, y articulándose externamente como una colección dispersa de cultos locales. Por este motivo se comprende que los griegos nunca hubiesen sustentado su fe en la palabra de un libro sagrado ni en ningún texto religioso. Bajo esta última observación subyace una cualidad determinante del espíritu griego, a saber, que sus creencias religiosas no se encontraban sujetas a un dogma explícito o a un conjunto universal de ideas y doctrinas, lo cual contribuyó decisivamente a modelar la mentalidad libre de los griegos, históricamente reconocida. Esta libertad se plasmó prodigiosamente en su tradición poética. La trascendencia de Homero es ingente en este contexto pues en la Iliada y la Odisea se cristalizó una concepción religiosa de los dioses y del hombre que marcó profundamente el devenir de las creencias de los helenos, con sus deidades antropomórficas, diafanamente representables a la mente humana, de contornos claros y luminosos. Con este antropomorfismo se introdujo un componente *racional* en la religiosidad griega, el cual se erige como una manifestación señera del espíritu libre en materia de creencias de esta cultura. En relación con las ideas en torno a la naturaleza del alma y de su trascendencia más allá de la muerte hay que señalar que estas proliferaron dinámicamente en la historia de la cultura griega por efecto de la libertad de pensamiento que la caracterizaba, generando una diversidad de concepciones notable. La filosofía tuvo en este proceso un rol decisivo porque contribuyó, a partir de su labor estrictamente racional, teórica, indagadora de las causas y de los principios de las cosas, a darle una nueva significación y un nuevo sentido a conceptos fundamentales como el de alma (Yuch), inteligencia (nouj), deseo (qumoj), o el de inmortalidad (aqanasia), que se encontraban ya latentes en la lengua griega. Esta reconfiguración radical del lenguaje necesariamente dio nacimiento a nuevas concepciones en torno al lugar del hombre en el universo, como sucede en la filosofía platónica o en la aristotélica, por ejemplo, donde el alma humana posee un elemento divino activo e imperecedero que lo asemeja en cierta forma a los dioses. No obstante la relevancia de estas ideas como contribuciones a la historia espiritual de Occidente, los planteamientos de los filósofos, en general, tuvieron escasa repercusión en la fe popular de los griegos, que naturalmente se mantuvo dentro de los cauces de la religiosidad tradicional. Con todo, en el desarrollo de las ideas filosóficas en torno a la trascendencia del alma es posible ver una antítesis manifiesta entre la razón y la fe, en la cual se evidencian las limitaciones profundas del pensamiento para penetrar con su luz especulativa en el misterioso acontecimiento de la muerte. Sin embargo, el camino seguido por un filósofo como Platón, para tomar un caso paradigmático, consistió en sustentar su fe en la inmortalidad del alma en la teoría de las ideas, que es una teoría ontológica que plantea la existencia de dos realidades: la realidad de las ideas y la realidad sensible de las cosas concretas, en la cual el alma descubre la primera de estas, mientras que el cuerpo

permanece aferrado a la segunda. Las ideas son inmutables y eternas en tanto que las cosas sensibles cambian de estado constantemente. Sobre estas nociones edifica Platón su concepto de la inmortalidad.

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, la idea de la inmortalidad del alma no se encuentra transversalmente en el curso de la historia de la religión griega, aunque sí es posible advertir los precedentes de su formulación explícita en las creencias asociadas a otras formas de culto existentes en el suelo griego. Esto se advierte en el culto del alma asociado a la religión de los dioses ctonios o subterráneos, en esta forma de culto existía la creencia de que el alma del muerto subsiste después de la muerte, y junto con ello se consideraba que era el imperativo de los parientes de este dedicarle sacrificios y ofrendas, pero esta clase de culto no presuponía, sin embargo, la formulación *explícita* ni la convicción clara de que el alma del hombre fuera inmortal, que llevase una existencia plenamente eterna. Se vuelve necesario entonces establecer una distinción entre una concepción del alma como algo que meramente subsiste a la muerte y otra en la que se enfatiza radicalmente su carácter inmortal y eterno. En el desarrollo posterior de este trabajo se mostrará que esta última manera de entender la naturaleza del alma se encuentra ligada al desarrollo y al influjo del misticismo en Grecia.

En definitiva, hay que afirmar que el dinamismo espiritual de la cultura griega, a partir del cual florecen en ella las ideas religiosas y filosóficas, conviviendo unas junto a las otras, dio origen a diversas ideas en torno a la naturaleza del alma y su destino último, después de la muerte. Con este marco de fondo se intentará establecer aquí algunos hitos de la historia de las creencias religiosas de los griegos, considerando las contribuciones de la poesía y, principalmente las de la filosofía, en que la idea de la inmortalidad del alma aparece vigorosamente y se vuelve clara y fecunda.

I. Homero. El nacimiento de la Psykhé

1- El concepto básico de alma

Los poemas homéricos son la fuente fundamental a partir de la cual hay que iniciar la búsqueda de las concepciones clave acerca de la naturaleza del alma, pues ellos constituyen la creación literaria más antigua que se conoce de la cultura griega. Es ampliamente reconocida la trascendencia de estas obras para el desarrollo ulterior de esta cultura, y cómo Homero era considerado una referencia obligada para los griegos en los siglos que siguieron. Específicamente, en torno a la palabra *psikhé* (yuch), se debe comenzar diciendo que alude, en los poemas homéricos, a un elemento etéreo similar a un hálito de vida que huye del cuerpo con su último aliento, generalmente por la boca o la herida del moribundo. Con la muerte del hombre su *psikhé* vuela al reino de los muertos, el Hades, quedando prisionera en ese mundo y adoptando la forma de una imagen o sombra. En concreto, el término más frecuentemente empleado por el poeta para este contexto es *eidolon*, es decir, *ídolo*, pero tomando esta palabra en un sentido muy próximo al de "imagen".

Particular atención merece esta idea de la sombra homérica pues ella esencialmente carece de las facultades fundamentales del espíritu humano, como son el entendimiento, la voluntad y la sensibilidad. Aunque esto pueda resultar extraño en primera instancia, lo cierto es que la existencia de la *psikhé* de quien ha muerto permanece en el Hades totalmente desprovista de conciencia propia, lo cual sólo se vuelve comprensible asumiendo la premisa de que la actividad espiritual del hombre, en Homero, se consume únicamente durante la vida de este, es decir, mientras el alma se encuentra unida a su cuerpo. Desde esta perspectiva se hace ostensible la distancia existente entre nuestro concepto de espíritu y la *psikhé* homérica, distinción enfáticamente señalada por Edwin Rohde en su obra *Psiqué*.

“Lejos de poder atribuir a la psiqué las cualidades propias del “espíritu”, cabe más bien hablar de una antítesis entre el espíritu y la psiqué”.¹

Para Homero, la esencia del espíritu del hombre requiere, para realizarse, de la composición del cuerpo vivo y de la *psikhé*. Esta última por sí sola es impotente en ese sentido, sobreviviendo tan sólo como un despojo del ser anímico.

2- La unidad de la psykhé y su relación con el cuerpo

Un nuevo elemento que puede ser expuesto aquí tiene que ver con el problema de la unidad de la *psikhé* homérica. Concretamente este asunto se refiere a la unidad de aquella mientras se encuentra activa en el cuerpo vivo del hombre. Habitualmente el término *yuch*, en Homero, se confunde con otros tales como *qumoj*, *nooj* o *frhn*, los cuales designan funciones anímicas estrechamente ligadas a ciertas partes del cuerpo, que José Lasso de la Vega conceptualiza en el libro titulado *Introducción a Homero*, de manera muy asertiva,

¹ Rohde, Erwin. *Psique, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Barcelona, 1973, pág. 9*

como *almas corporales* u *órganos anímicos*. El concepto de alma, entendida como un elemento indivisible e independiente del cuerpo, se ve amenazado por momentos ya que el poeta demuestra un uso ambiguo del lenguaje para dar cuenta de la actividad de las funciones anímicas mencionadas. La muestra más elocuente de esta situación se halla en la tercera de las facultades mencionadas, el *frhn* homérico, que designa en determinadas ocasiones funciones marcadamente intelectuales mientras que en otras se refiere a las funciones puramente afectivas.

Sin embargo, el vocablo griego *frhn* designa en su sentido primigenio la estructura anatómica del diafragma, que en el ser humano es el músculo que separa la cavidad torácica de la abdominal. Se advierte entonces que un mismo término alude dentro de un contexto homogéneo a elementos diversos, corpóreos e incorpóreos, con lo cual la idea de alma parece desaparecer al ligar muy estrechamente su funcionamiento a la naturaleza del cuerpo. La causa de esta ambigüedad radica en que en los poemas homéricos se encuentra la idea de que la potencia intelectual y volitiva del hombre se irradia desde la zona física del diafragma, lo cual sucede en la mayor parte de los casos, mientras que en otros tantos se habla del corazón (*¿tor, khr*) como el centro que cobija dichas funciones.

En relación a las otras dos funciones anímicas mencionadas, el *qumoj*, en las obras homéricas, comprende lo referente a los afectos y a los impulsos, en tanto que el *nooj* alude al ámbito del pensamiento y las representaciones, pero sin comprenderlos demasiado intelectualmente, pues la acción de este *nooj* consiste fundamentalmente en el planificar un determinado proyecto, sin involucrar necesariamente un matiz marcadamente teórico en ello.

Hay que buscar, en definitiva, la procedencia de las funciones del *qumoj* y del *nooj* en el aparato del diafragma, de ahí la osmosis resultante entre estos términos y el de *frhn*. A partir de su sentido primigenio, el corporal, la palabra *frhn* experimentará una evolución que ampliará su campo semántico hasta alcanzar un altísimo nivel de abstracción en momentos posteriores de la historia de la lengua griega, llegando a designar la idea de sabiduría (*frenej*). Esta importante observación es consignada por José Lasso de la Vega en la Introducción a Homero. De la lectura de este libro se han recogido aquí los elementos que pueden encontrarse en la poesía homérica que avalan la tesis de que la *psikhé* carece de unidad esencial. El autor aduce lo siguiente en ese contexto.

“La sustancia del alma o su potencia numinosa se descubre en unas cuantas almas orgánicas, potencialidades de tal o cual parte del cuerpo (...) ella se encuentra en el conjunto del cuerpo; pero se le designa con referencia al lugar o lugares en que su potencia se muestra. Así como el cuerpo no es visto por Homero en su unidad, sino como miembros u órganos corporales, también el alma viene concebida en una serie de órganos anímicos: Qumoj, Frhn y Nooj”²

En lo que concierne a la mención de la unidad del cuerpo eso se tratará en lo que sigue, pero por ahora hay que continuar desarrollando el tema de la *psikhé* homérica. Al margen del planteamiento del autor en la cita, hay que precisar que para él la unidad del alma sí existe en Homero, y por esta razón utiliza la expresión “sustancia del alma” en aquel contexto. Lo problemático de la cuestión estriba en que dicha unidad sólo se vislumbra oscuramente en tantos personajes homéricos gozan de vida, sin embargo al acaecer su muerte es cuando aparece la *psikhé* pura e íntegra descrita como un hálito sutil y homogéneo, que, aparentemente, no se forma de la misma naturaleza que posee el cuerpo.

² Gil, Luis et al. *Introducción a Homero*, Editorial Labor, Barcelona, 1984, pág. 243

Partiendo de la premisa de que esta noción de alma evidencia ciertos rasgos que debilitan su independencia respecto al dominio del cuerpo, Rohde sin embargo defiende la opinión de que existen otros elementos que permiten afirmar su constitución incorpórea (en el sentido laxo, como etérea, aérea), como el que la etimología de las palabras Qumoj y Nooj no apunta en absoluto a referirse a algún órgano o función de la anatomía humana, como ocurre con Frhn sino que por el contrario, su uso apela a facultades que van más allá de ella.

De esta manera, Rohde coincide ampliamente con Lasso de la Vega en el punto de que la prueba definitiva en Homero de la unidad de la psikhé y de su independencia respecto al cuerpo surge al acaecer la muerte del individuo, ya que cuando se observa en la Iliada o en la Odisea cómo se describe la muerte de alguno de sus personajes queda la impresión de que el alma de aquel estuviese aguardando el momento de su muerte para aparecer en su integridad mientras que al permanecer unida al cuerpo del hombre no se la distingue claramente del Qumoj, del Nooj, o del Frhn, en este hecho concreto parece estar la evidencia contundente de la unidad de alma en Homero. Para ilustrar esta situación se puede considerar un pasaje del canto XI de la Odisea, conocido como *la evocación de los muertos* o Nekuia, donde la sombra Elpenor, uno de los guerreros aqueos que acompañaba a Odiseo en su expedición, le cuenta cómo perdió accidentalmente la vida en el palacio de Circe:

“Laertíada, casta de Zeus, ingenioso Odiseo, me dañó el desamor de algún dios y el exceso de vino. Me dormí en el tejado de casa de Circe; olvidándolo, en lugar de bajar la escalera, me eché hacia delante y caí desde el techo y rompíme en el suelo las vértebras de mi cuello, y mi aliento bajó a la morada del Hades”.³

Las últimas palabras de Elpenor son el eco de la idea fundamental en la que pensaban los poetas homéricos: el principio vital íntegro surge inmediatamente del cuerpo sin vida del hombre cuando este expira.

En esta dirección Rohde expone sus planteamientos cuando afirma:

“Homero muestra muy poco interés y muy poca inclinación por lo intuitivo y menos aún por lo extático; por eso no debió de considerar como evidentes las pruebas aducidas en pro de la existencia de la psikhé dentro del hombre vivo. La prueba última de que el hombre albergaba en vida una psikhé es el hecho de que esta se separe de él con la muerte”.⁴

Esta compleja situación que encontramos en Homero permite concluir que en el mundo que la intuición del poeta construye la demarcación entre el ámbito físico y el psíquico o espiritual no se encuentra llevada a cabo plenamente. Constituir tal demarcación requiere la elaboración de un concepto preciso de alma, que explique claramente su poder y su actividad sobre lo físico. En este sentido, Lasso de la Vega sugiere que tras las ideas psicológicas de Homero debe buscarse el influjo de concepciones más primitivas en torno al alma, que serían reflejo de una cultura más arcaica, y con las cuales conviven los elementos propiamente homéricos. La concepción de las denominadas *almas corporales* es concretamente este influjo cultural primitivo al que se refiere el autor, y esta consiste en la creencia, evidenciada en muchos pueblos antiguos, de que cada hombre tenía varias almas, imaginadas como seres corpóreos que existían independientemente y albergados en ciertas partes del cuerpo; el poder de estas almas correspondía a las diferentes

³ Homero. *Odisea*, traducción de Fernando Gutiérrez., Editorial Planeta S.A., Barcelona, 2001, pág. 171.

⁴ Rohde, Erwin. *Op. Cit.* pág. 33

facultades de esta: intelecto, voluntad, etc. Esta tesis es interesante y puede ser acertada. Homero parece estar vinculado en este ámbito aunque sea sutilmente a concepciones más primitivas, de ahí resulta el que su demarcación entre lo espiritual y lo corporal sea parcial y presente inconsistencias.

Sin embargo, desde otro punto de vista, el poeta demuestra un espíritu innovador, pues como ya se dijo, esta demarcación confusa desaparece al sobrevenir la muerte de los personajes homéricos. En tal caso sí se realiza una distinción precisa y clara entre *cadáver* y *espíritu*. Antes de Homero era común entre los griegos considerar el cadáver y el espíritu como *consustanciales*. E. R. Dodds, en un capítulo de su libro, *Los griegos y lo irracional*, da cuenta brevemente de la situación prehomérica en Grecia en relación a las costumbres de inhumación y de asistencia a los muertos, donde señala que, desde tiempos remotos los habitantes de la región del Egeo preparaban las tumbas de sus muertos con alimentos, vestimenta y diversos objetos de distracción para su “nueva vida”, e, incluso, yendo más allá, tenían el hábito de alimentarlos introduciéndoles líquido por la boca a través de tubos. En tal conducta se revela ciertamente la creencia en la *supervivencia* del hombre después de la muerte, pero esta no es imaginada en la forma de un espíritu que se separe del cuerpo. La idea de la supervivencia puede encontrarse prácticamente en todos los pueblos de la tierra, pero el haberla formulado en términos de una imagen o *eidwlon* es el logro que Dodds ve en los poemas homéricos.

“Hay pasajes en ambos poemas que sugieren que los poetas estaban orgullosos de este logro y tenían plena conciencia de su novedad e importancia. Tenían derecho, realmente, a sentirse orgullosos; porque no hay esfera alguna donde el pensamiento claro encuentre una resistencia inconciente más fuerte que cuando ⁵ tratamos de pensar en la muerte”.

Dodds se refiere a dos pasajes concretos de los cuales uno pertenece a La Iliada (XXIII, 103 s.) y el otro a La Odisea. El primero de ellos corresponde a las palabras de impresión expresadas por Aquiles, luego de ser visitado en sueños por la sombra de su fallecido amigo Patroclo. El guerrero al despertar profiere las siguientes palabras:

“¡Oh dioses! Cierto es que en la morada del Hades quedan el alma y la imagen (*eidwlon*) de los que mueren, pero la fuerza vital desaparece por entero. Toda la noche ha estado cerca de mí el alma del mísero Patroclo, derramando lágrimas y despidiendo suspiros, para encargarme lo que debo hacer; y era muy semejante ⁶ a él cuando vivía.”

En el canto XI de La Odisea, al que nuevamente acudimos, hallamos la escena en que Odiseo se encuentra con el espíritu de su madre, Anticlea, luego de que él llevara a cabo el rito para invocar a las almas del Hades. En ese momento Odiseo intenta abrazar a su madre, pero ella se esfuma como una sombra. Al no poder estrecharla entre sus brazos Odiseo le pregunta:

“(…) ¿por qué tu vano fantasma me envía Perséfone, para que se acreciente mi llanto y suspire sin tregua?” (….) Y la sombra de su madre le contesta: “(…) esta es la condición de todo hombre mortal cuando muere, pues no tienen ya unidos la carne y los huesos: la potente energía del fuego consúmelo todo cuando toda

⁵ Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, págs. 132 – 133

⁶ Homero, *Iliada*, traducción de Luis Segalá E., Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2004, pag. 420

la vida vacía la blanca osamenta y el principio vital se nos vuela lo mismo que un sueño (...)⁷

En la representación del hálito tenue que emigra a otra dimensión dejando el cuerpo inerte tras de sí se observa el germen de una nueva perspectiva que alentará el camino posterior del pensamiento griego. Desde esta perspectiva se anticipa lo que posteriormente llegará a ser el dualismo cuerpo-alma (Swma-YucÇ), que, como se observará posteriormente en el curso de este trabajo, constituyó la piedra angular de la creencia en la inmortalidad del alma. Este dualismo se transformará, en la filosofía de Platón, concretamente en el *Fedón*, en una oposición radical, en la cual el cuerpo y las representaciones de los sentidos constituyen elementos de los cuales el alma debe purificarse. Es imperativo para el hombre liberarse del influjo de los sentidos y de “la locura del cuerpo” (swmatoj afrosunhj), a través del ascetismo y de la autodisciplina, pues sólo de este modo *el alma estará sola consigo misma* y alcanzará el conocimiento de lo auténticamente puro, de lo verdadero. La muerte representa en este sentido la culminación de un proceso espiritual ascendente pues con su acaecimiento el alma se libera de la opresión del cuerpo.

La senda histórica hacia esta concepción clásica fue abierta por Homero. El poeta representa un punto de transición desde las creencias de origen primitivo, como la de las almas corporales, que finalmente llevará al dualismo. Lo meritorio en los poemas homéricos consiste en que allí se reconoce una doble naturaleza en el hombre, sin embargo, no se advierte un análisis que muestre las relaciones existentes entre tales naturalezas.

3- El concepto de cuerpo

Así como a lo largo de los poemas homéricos el concepto de alma no aparece cabalmente definido, algo similar sucede con el concepto de cuerpo. Recurriendo nuevamente a la Introducción a Homero de allí hay que recoger la tesis del autor consistente en que el hombre homérico no cuenta con un concepto de cuerpo como el que poseemos nosotros, de hecho esta diferencia ya se hace manifiesta comparando la época de Homero con la de la Grecia clásica. La cuestión estriba en que los términos normalmente usados por Homero para designar el conjunto del cuerpo son los plurales ta guia y tamelea, los cuales corresponden a los singulares to guion y to meloj, respectivamente, que significan específicamente “miembro”, “parte” de algo en general. Resulta evidente, por lo tanto, que el cuerpo humano es considerado aquí como una mera suma de partes. La palabra swma no aparece en este contexto, y esto resulta particularmente relevante pues ella sí implica la idea de unidad aplicada al cuerpo; sin embargo, el uso de esta palabra no se generaliza sino hasta la época clásica. Si se asume la premisa de que el poeta concibe el cuerpo sólo como un conjunto de miembros y no como un todo, resulta más comprensible su tendencia estilística, al referirse a los personajes de la historia, a poner el énfasis sólo en algunas partes determinadas de su anatomía como sucede con Aquiles, que es siempre “el de los ligeros pies” o con la diosa Hera, “la de los niveos brazos”.

“El intuitivo hombre homérico ve tan sólo en el cuerpo de sus semejantes aquello que más vivamente impresiona sus ojos, las piernas ágiles, los brazos poderosos, las rodillas flexibles... la pluralidad de los miembros. No ha descubierto todavía el cuerpo en cuanto unidad, y, como que la realidad existe

⁷ Homero . *Odisea*, pág. 175

para el hombre sólo en cuanto éste la descubre como unidad, por más que suene a llamativa paradoja, es una rigurosa verdad decir que el hombre homérico no posee aún un cuerpo”.⁸

La constitución de lo propiamente humano, el cuerpo y el alma, se revela aquí de una forma distinta a como lo concebimos nosotros según nuestro esquema mental moderno. Los conceptos precisos que engloban a estas realidades aun no adquieren plena conformación y la dificultad que implica esta situación consiste en que para poder concebir plenamente al ser humano como tal es indispensable contar con dichos conceptos. Si entendemos al hombre como un ser que piensa, que razona, que posee una voluntad superior más allá de la suma de sus impulsos y deseos fisiológicos se requiere que la esfera de lo psíquico se encuentre claramente constituida, la cual en cierta forma deriva de la esfera de lo corporal. La causa de esta indefinición conceptual no sólo puede atribuirse al estado cultural quizá más primitivo de la época de composición de los poemas homéricos, sino también a que evidentemente tras la creación de la Iliada y de la Odisea no encontraremos a un psicólogo, y que, por lo tanto, ellas no deben ser leídas como un manual de psicología; de ahí la polisemia atribuible a la palabra *Yuch*. En las concepciones psicológicas homéricas claramente lo que predomina es una lógica instintiva antes que una analítica racional rigurosa.

4- Los dioses homéricos y el concepto de inmortalidad

El panteón de dioses creado por los poetas homéricos es único en relación a las deidades que se encuentran en el imaginario de otras religiones. Como se anticipó en la introducción, su creación supuso un impulso para el desarrollo del espíritu racional predominante en la cultura griega. La armonía y luminosidad apreciable en la clara forma antropomórfica de estos dioses representa una manera de concebir lo divino desde una perspectiva en cierto sentido racional. Con ello, el orden del mundo, el cosmos, se vuelve manifiesto a la inteligencia del hombre. Puesto que los acontecimientos del mundo son para la mentalidad religiosa un producto directo del poder divino, conferirle una forma humana, aunque, por cierto, plenamente ideal a las figuras divinas, contribuye a racionalizar las fuerzas que rigen el mundo, a hacerlas en cierto modo accesibles al pensamiento humano. En relación al panorama de las formas religiosas que precedieron a los poemas homéricos en ellos se observa una tendencia reformista, pues tal como lo enfatizan Rohde y Lasso de la Vega, la concepción de los dioses homéricos se contraponen al antiguo culto a los antepasados o culto del alma, en el cual se ofrecían sacrificios y ofrendas a los espíritus de los antepasados pues se creía que ellos tenían poder para actuar en el mundo de los vivos. Además de esto, la religión homérica representa la otra cara de la religiosidad griega pues su idea de los dioses se aleja profundamente de los oscuros dioses subterráneos de la religión ctonia.

“La mente helénica pone orden en el caótico mundo de seres divinos que simbolizan el reiterado proceso de muerte y resurrección de los ciclos vegetativos, los sueños y oscuros deseos de un alma primitiva, los cultos orgiásticos de tumultuosa indecencia, sus bárbaros sacrificios y mágicos ritos.

⁸ Gil, Luis et al. *Op. Cit.* pág. 241

Es el triunfo, bien que relativo, de la razón, de la moral de los tiempos y de un orden social nuevo (...)⁹

Los dioses homéricos residen en el Olimpo, en la superficie de la tierra, lo cual significa que se encuentran vinculados a la luz como elemento esencial, a diferencia de lo que ocurre con los dioses de la religión ctonia, cuyo elemento es la oscuridad por tratarse de dioses subterráneos. Por otra parte Homero le da a sus dioses una caracterización claramente aristocrática y señorial pues entre varias de sus cualidades se destaca el que viven en majestuosos palacios, además de que su organización social es similar a la de la sociedad feudal de la época micénica, donde Zeus vendría a ser el rey de reyes, el basileuj cuyo feudo lo constituye la faz de la tierra en su totalidad; sus hermanos, Poseidón y Hades, gobiernan sobre los dominios del mar y del mundo subterráneo, respectivamente.

El poeta construye para ellos una personalidad bien definida, en cuanto a que no representan ideales éticos de ningún tipo. Sus acciones no pueden calificarse de santas o justas, pues su voluntad se presenta como caprichosa e indolente para con los sufrimientos de los hombres; para ellos los vaivenes de la vida humana son ante todo un espectáculo. El pasaje de la Iliada en que Zeus se refocila al contemplar como los demás dioses se unen a la batalla entre aqueos y teucros luchando con sus propias manos es muestra de todo esto (Iliada. XXI, 389); aun cuando en ese caso se observa que los dioses toman parte en la batalla, no se debe pasar por alto que la actitud de Zeus es la que habitualmente asumen los dioses ante las vicisitudes de la contienda entre aqueos y teucros. Estos dioses representan “una religión mundana y natural, sin misticismo ni rigor ético, un mundo maravilloso de formas bellas en que se revela la santidad del Ser, figuras distantes que no consuelan al hombre en su sufrimiento y que, sin embargo, poseen la fuerza suficiente para que bastantes “congénitos paganos” se hayan sentido, por ellas, elevados a la intuición de lo divino (...)”¹⁰

Por otra parte el concepto de inmortalidad, que es el centro de esta investigación, se encuentra vinculado a la concepción de los dioses homéricos de un modo bastante especial. La inmortalidad es el principal atributo que poseen los dioses y los separa radicalmente de los hombres, junto con esto, los dioses están por sobre los hombres en cuanto a fuerza, belleza e inteligencia. Entre estas cualidades la inmortalidad es la única de la cual el hombre carece por completo, de ahí que ella represente en todo sentido a lo más puramente divino. Sin embargo, esta condición de la que disfrutaban los dioses depende de un determinado régimen alimenticio: el alimento de los inmortales es la *ambrosía* (ambrosioj: divino, inmortal). Se comprende entonces que los dioses homéricos no son seres puramente espirituales; su forma física los impele a procurarse la ambrosía para conservar la inmortalidad.

La idea de la inmortalidad del alma no alcanza plena constitución en Homero, pues se concluye que los dioses de sus poemas, que son por antonomasia los inmortales no poseen la misma naturaleza de las almas que habitan en las profundidades del Hades. Como se observó anteriormente la *psikhé* que sobrevive separada del cuerpo no es para Homero más que un hálito tenue, carente de la actividad espiritual de la conciencia, el pensamiento y de la voluntad. Estas verdaderas sombras no poseen de verdad una auténtica *vida* en el sentido estricto del término. En el mundo de la Iliada y de la Odisea, la inmortalidad sólo parece ser posible en la realidad física misma.

⁹ Gil, Luis et al. Op. Cit. pág. 255

¹⁰ Gil, Luis et al. Op. Cit. pág. 261

II – El Orfismo. Bases para la concepción dualista de Alma y Cuerpo

La distinción clara y explícita entre alma y cuerpo comienza a gestarse en la historia de Grecia con el advenimiento de ciertas tendencias religiosas de carácter místico. El misticismo, como se sabe, constituye una experiencia religiosa que en lo fundamental busca la unión del alma humana con la divinidad, generalmente a través de diversas prácticas ascéticas, orientadas a perfeccionar el espíritu humano, preparándolo para la experiencia final de *éxtasis* en la cual el hombre, *saliéndose de sí* (esto es lo que significa propiamente la palabra griega *éxtasis*) se une directa y momentáneamente con la divinidad. El ascetismo no es, sin embargo, el medio único para alcanzar este fin pues en el caso del culto dionisiaco griego la experiencia del éxtasis era obtenida por los adoradores de Dionisos a través de un estado mental alterado cercano a la locura (en griego, manía) conseguido momentáneamente mientras participaban en rituales orgiásticos donde la música y los cantos los inducían a entrar en trance y tener visiones místicas. En esta manifestación de fe ciertamente no aparecen rasgos de ascetismo. La idea de la unión del hombre con lo divino, presente en el culto orgiástico de Dionisos llevará posteriormente, en la historia de Grecia, a la concepción del alma como divina e inmortal; dicha concepción, si seguimos los planteamientos de Rohde, no se encontraba en las formas de culto anteriores de los griegos, basadas fundamentalmente en la adoración de los antepasados. En la historia del desarrollo de estas nuevas ideas existió un movimiento religioso que alcanzó una trascendencia prominente: el orfismo. A esta expresión religiosa estará dedicado la segunda parte de este trabajo.

Lo que se conoce como orfismo constituyó un movimiento religioso que surgió, aparentemente, según las hipótesis de los historiadores de la religión griega, en el siglo VI a.C, y que adoptó la figura legendaria del músico y poeta Orfeo como profeta y patrono de sus doctrinas. Con respecto al personaje de Orfeo no existe certidumbre en cuanto a si detrás de las múltiples leyendas que se conocen de él había un hombre real o no. Lo que es seguro es que Orfeo no escribió los poemas que la tradición órfica le atribuía, pues se trataba de un personaje, que, de haber existido, lo habría hecho en un momento histórico remotísimo, muy anterior al siglo VI a.C, que es la época en que parece haber comenzado a gestarse el movimiento órfico. Entre las ideas fundamentales del sistema doctrinario órfico se encuentra en primer lugar la creencia en que el alma humana es divina, y por ello, inmortal. Derivadas de este principio fundamental encontramos la idea de un ciclo de sucesivas reencarnaciones por las que pasa el alma además de respectivos castigos o recompensas en orden al comportamiento del individuo durante sus sucesivas vidas.

1- El personaje de Orfeo en el orfismo y el culto a Dionisos

Al entrar en la compleja maraña de leyendas que envuelven a Orfeo encontramos que se trata de un personaje vinculado a la música y a la poesía, lo cual da a entender claramente que la personalidad que se le atribuye se caracteriza por la serenidad de espíritu y la mesura. Las historias que se contaban acerca de él se refieren a que participó en la mítica expedición de Jasón y los argonautas que fue en busca del vellocino de oro, que al morir su esposa, la ninfa Euridice, descendió al Hades a buscarla y ya trayéndola de vuelta, de la mano, no respetó la prohibición de no mirar hacia atrás, por lo cual la perdió para siempre. También se contaba que luego de su frustrado intento por recuperar a su esposa, al volver al mundo de los vivos, se volvió desdeñoso con las mujeres y que por esto (hay sin embargo más de una versión al respecto) las mujeres tracias se vengaron de él asesinandolo y descuartizándolo, pero que después de su muerte, su cabeza, mágicamente, permaneció viva y con el poder de dar oráculos a los hombres. Como se subrayó al comienzo, particularmente importante resulta ser el rasgo templado y calmo de la personalidad de Orfeo, razón por la cual en este trabajo investigativo nos centraremos en esta faceta del personaje por sobre los demás hechos fantásticos que la tradición le adjudicaba, lo cual responde a que el carácter de Orfeo representa bastante bien el espíritu que impregna al orfismo en cuanto movimiento religioso.

Tal identificación resulta de que el orfismo constituye un movimiento religioso que en su base se formó a partir del espíritu místico de la religión dionisiaca griega, de la cual recogió fundamentalmente el principio de la unión con la divinidad, pero, que, sin perjuicio de esto, dejó fuera la idea de que la comunión con los dioses se logre a través del éxtasis producto de la locura divina propio de las fiestas orgiásticas que fueron mencionadas anteriormente. La unión con lo divino para los órficos no resultaba de la enajenación mental, ni tampoco era pasajera, sino que por el contrario, ella se obtiene a través de la calma del espíritu, de la vida serena que lleva a la purificación a lo largo del curso de la vida terrenal y que vería sus frutos en la vida que viene después de la muerte, razón por la cual ellos sostenían la creencia en la reencarnación y en las recompensas y castigos póstumos del alma.

El temple calmo y racional detectable en el orfismo corresponde, dentro del marco religioso griego, a la religión olímpica de los dioses homéricos cuyo dios emblemático era Apolo, por esta razón puede decirse que el espíritu predominante en el orfismo era el espíritu apolíneo. De todo lo vinculado con lo apolíneo, se distanciaba radicalmente la disposición de la religión dionisiaca, marcadamente tendiente a los excesos. Siendo rigurosos hay que decir, junto con Rohde, que el culto a Dionisos no vio la luz específicamente en el suelo griego sino que se trataba de unos ritos provenientes de Tracia, región situada al noreste de aquel. Por lo tanto, en esta antítesis descrita entre las tendencias religiosas griegas de lo apolíneo y lo dionisiaco, la primera de ellas constituye lo propiamente helénico mientras que la segunda representa un influjo foráneo. Posteriormente los griegos asimilaron al dios extranjero a su propio contexto de creencias. El orfismo viene a ser precisamente un movimiento religioso que funcionó de esa manera. Tomando las palabras de W.K.C Guthrie puede establecerse que

“ciertamente Orfeo parece haber tenido lo bastante de apolíneo para sustentarse la opinión de que pertenecía originariamente a la religión diurna y solar de los helenos, de que era un sacerdote de Apolo dotado de muchos de los atributos del dios al cual servía; más tarde se encontró con Dionisos y se convirtió en el exponente de una religión sacramental y escatológica”¹¹

¹¹) W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, Ediciones Siruela, Madrid, 2003, pag. 82

El rigor ascético profesado por los órficos resultaba ser en definitiva un influjo del temperamento apolíneo, sobre el cual se sostenía la creencia en la inmortalidad del alma en el sentido de que con las prácticas ascéticas el alma ejercía dominio sobre la naturaleza del cuerpo. Este dominio es en último término y en su sentido profundo una *purificación* (kaqarsij) en la que el alma, que es divina, purga el elemento corporal, impuro en esencia. El alma alcanza la condición plenamente divina cuando ha llegado al estado de purificación absoluta. Con respecto a los conceptos de purificación y de reencarnación, se agregarán nuevas ideas posteriormente. En lo próximo nuestra atención se centrará directamente en la mitología creada por el orfismo.

2- La mitología órfica

Lo que puede entenderse propiamente como el pensamiento órfico hay que buscarlo en sus relatos mitológicos los cuales versan fundamentalmente sobre los orígenes del universo y el nacimiento de los dioses. A ello se debe el hecho de que la tradición posterior conociera a Orfeo como un egregio geólogo, como un cantor teogónico al igual que Hesiodo, y que gozara de un prestigio similar al de él. Sin embargo, como ya se advirtió, los poemas atribuidos a Orfeo son claramente apócrifos y corresponden a autores de diferentes épocas. Por esta razón es posible encontrar múltiples discrepancias entre los textos, los cuales, en una época tardía fueron reunidos en una compilación conocida como la *teogonía rapsódica*. Pasaremos a referir el contenido fundamental de estos mitos.

El mito cuenta que en el principio, antes de todas las cosas, existía el agua, de la cual surgió después la tierra, pues junto con el agua había una especie de materia sólida que la originó. Del agua y la tierra nació Crono, el tiempo, que en una de las versiones tiene una forma monstruosa con cabeza de toro y león y el rostro de un dios en medio, en otra de ellas, aparece en una forma más abstracta y se lo describe simplemente como “sin edad”, “grande”, “cuyos designios nunca perecen”. Hay que aclarar que estas figuras no pueden ser definidas propiamente como dioses; estos nacerán después de ellas. De Crono nacieron Éter, Caos y Erebo. Luego Crono da origen a un huevo, del cual al partirse en dos surge Fanes, que es el primer dios nacido y que por ello será conocido como el *protógono*. Fanes es el nombre que los órficos le daban a Eros y lo imaginaban como un ser andrógino porque de esta manera resolvían el origen de la estirpe de los dioses en una sola deidad y no en la unión de una pareja de ellos, que a su vez, remontaría a preguntarse de dónde surgen ellos.

Este dios, Fanes-Eros, fue el creador del universo y el primer rey de los dioses pues de él fueron naciendo ellos en sucesivas generaciones. Fanes creó el sol y la luna, entre otras cosas; además, en su era ya habían sido creados los hombres aunque estos pertenecían a la que se conoce como la *edad de oro*, por lo cual esos primeros hombres son esencialmente diferentes de los que vendrán después. La primera deidad nacida de Fanes fue Noche (Nux). Luego Fanes le cede el poder a Noche, convirtiéndose ella en la diosa regidora del universo. Posteriormente Noche y Fanes engendrarán a los dioses Gea y Urano. Con el nacimiento de ellos la teogonía órfica comienza a narrar la misma historia de los dioses que la que se encuentra en Hesiodo, con los relatos de la castración de Urano, la hegemonía de Cronos y después la de Zeus.

A partir de ese punto, sin embargo, con Zeus el universo será *creado de nuevo* y el mundo se reordenará en torno al poder de esta figura divina. Esto sucede porque Zeus, después de derrotar a Cronos, *devoró* a Fanes, y, junto con él, a todas las cosas existentes.

De esta forma Zeus abarca toda la creación habida hasta ese momento incorporándola, lisa y llanamente, dentro de sí, lo cual implícitamente quiere decir que este dios pasó, de cumplir meramente el rol del rey y jefe del panteón de los dioses griegos, a adquirir el atributo de ser un dios creador. Una vez que todas las cosas tuvieron su recomienzo con Zeus, el dios máximo tiene con su hija Core-Perséfone, a Dionisos.

Al llegar a esta parte de nuestro resumen de la teogonía de Orfeo (que debe ser somero ya que con él buscamos destacar sólo los puntos que ayudarán a entender las líneas generales de esta doctrina) hay que señalar que a partir de este punto comienza un relato en cierta forma independiente del resto de la narración y que resulta ser clave para comprender la concepción órfica de la inmortalidad del alma, a saber, el mito del descuartizamiento de Dionisos por obra de los Titanes.

El poeta nos cuenta que siendo Dionisos un niño pequeño Zeus lo sentó en su trono, le entregó su cetro real y lo proclamó como el nuevo rey de los dioses. Sin embargo, los Titanes, que vieron todo esto, estaban celosos del pequeño Dionisos y conspiraron contra él, también por instigación de la diosa Hera que era la esposa de Zeus y que también estaba celosa del niño, que no era hijo legítimo del dios rey. De esta manera, los Titanes, distraendo a Dionisos con juguetes y un espejo, lo mataron para luego descuartizarlo y comerse sus restos. Zeus, al enterarse de lo sucedido, enfurecido ajusticia a los Titanes fulminándolos con el rayo y luego ordena a Apolo tome los restos del niño y los lleve a Delfos. Atenea, que logró rescatar el corazón de Dionisos se lo lleva a Zeus y con él finalmente lo reviven.

De las cenizas que quedaron de los Titanes y que además contenían mezclados entre ellas los restos de Dionisos, se formó la raza humana. Esta mixtura que se originó entre la naturaleza dionisiaca y la titánica, sería la que perviviría en el hombre, en la forma de una dualidad entre el alma y el cuerpo. Lo que el ser humano hereda de Dionisos es el elemento inmortal y puro que se mantiene en permanente conflicto con el elemento irracional y desordenado proveniente de los Titanes.

3- Monoteísmo e inmortalidad del alma

La lectura de la mitología órfica deja de manifiesto una tendencia hacia el monoteísmo y, en conexión con ello, la idea de un misticismo que concibe el alma como divina e inmortal. El reflejo de esta tentativa se encuentra en primer lugar en la figura del dios Fanes, que era entendido por el orfismo como el dios creador único a partir del cual surgirían los demás dioses, y, en segundo lugar, en lo relativo al descuartizamiento de Dionisos en tanto origen mítico de la naturaleza humana. Para entender mejor esta tendencia doctrinaria presente en el orfismo se debe tener a la vista antes que nada que la idea según la cual existe un solo dios creador y que el hombre tiene un elemento divino en sí responde a una concepción más fundamental que está a la base de ellas, la cual consiste en que todas las cosas en el universo tienen una unidad esencial básica a pesar de que aparezcan como separadas y diferenciadas. ¿Qué quiere decir esto? Esto significa que para la concepción órfica el universo debe entenderse como una unidad originada en un solo dios y que el hombre también es parte de esa unidad y por tanto debe tener una naturaleza divina que lo una al todo de las cosas y al dios que originó todo. W.K.C. Guthrie rescata las palabras atribuidas por Diógenes Laercio a Museo para explicar sintéticamente este principio del orfismo:

“Todo llega a ser a partir del Uno y se resuelve en el Uno”¹²

A diferencia de lo que vemos en la teogonía de Hesiodo o en los poemas homéricos, donde encontraremos una multiplicidad de dioses de entre los cuales Zeus es el rey y el más poderoso pero nunca el padre y creador de ellos, en la teogonía de Orfeo aparece Fanes-Eros con esta condición. Luego Zeus devorará a Fanes y a todo el universo con él, con lo cual todo se reunificará bajo su figura. Siguiendo la misma lógica Zeus proclamará a Dionisos como el dios supremo, respecto al cual Guthrie nos aclara que los órficos precisamente lo identificaban con Fanes. De esta forma el pensamiento órfico revela un sincretismo evidente que agrupa a todas las figuras divinas en una sola. La cadena de dioses de Fanes, Noche, Urano, Cronos, Zeus y Dionisos comienza y termina con la misma deidad, de hecho, los órficos designaban a Dionisos, su dios oficial, con tres epítetos: Dionisos-Fanes, Dionisos Zagreo (asesinado por los titanes) y Dionisos el resucitado. A través de esta comprensión sincretista-monoteísta se muestra entonces la tendencia de este movimiento religioso a unificar la diversidad y multiplicidad de todas las cosas bajo la acción creadora de una figura divina. Siguiendo esta idea, Guthrie establece un símil, quizás aventurado, entre el Fanes-Dionisos órfico y el Dios de la tradición judeo-cristiana.

“Es un procedimiento temerario pero nosotros haremos una tentativa más y diremos que la concepción que, a nuestro parecer, más derecho tiene a ser llamada una idea órfica es la de un creador. El supremo regidor del universo tiene que ser a la vez su creador, un ser que en su modo de operar se parece más al dios del Génesis que a los dioses de Hesiodo”.¹³

El mismo principio anteriormente descrito rige en relación a la concepción órfica de la inmortalidad del alma. Desde una perspectiva cercana al misticismo los órficos buscaban una forma de unión con lo divino, designio claramente concomitante con la idea de establecer un dios único como creador de todas las cosas porque en ambos casos se revela la inclinación a unificar todo, incluyendo la naturaleza y existencia del hombre, en un único principio. El planteamiento de esta unión hombre-dios debía, naturalmente, superar las barreras de la existencia terrenal en un cuerpo físico separado aparentemente de manera radical de todo lo que constituye lo divino. El mito del descuartizamiento de Dionisos a manos de los Titanes representa la tentativa de explicar la condición humana en su separación de lo divino, pues, como ya se dijo, el hombre viene a la vida desde las cenizas de los Titanes que contenían los restos de Dionisos, de lo cual se genera su doble naturaleza, la de lo dionisiaco que es lo inmortal y puro, y la de lo titánico, el elemento mortal e impuro, vinculado al cuerpo.

La purificación (kaqarsij) del alma de todo lo que proviene del cuerpo constituye desde esta perspectiva el único medio de salvación para los hombres, sin embargo, alcanzar la purificación total no es un asunto que consista en realizar un cierto ritual mágico que conlleve ejecutar acciones determinadas, sino que para ello es preciso mantener toda una vida de ascetismo y rectitud moral rigurosa. El fundamento de esta convicción consiste en que la naturaleza del mal radica en el cuerpo del hombre, por esta razón, el alma, que es divina, al encontrarse unida a él se contamina con este contacto. El decurso de esta lógica nos indica que el cuerpo es intrínsecamente malo porque a través de él el ser humano heredó el *pecado original* de los Titanes al dar muerte a Dionisos. El planteamiento de un pecado original que arrastraría la humanidad toda implica, simultáneamente con el concepto

¹² W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* pág. 125

¹³ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* pág. 159

del cuerpo como lugar del mal, el que la vida del alma unida a un cuerpo es una penitencia para esta. Se hace ostensible aquí entonces una característica doble de la condición del cuerpo, porque, por una parte en él se concentra el lado maligno de la naturaleza humana, que la desvía inmoderadamente hacia los apetitos más básicos, y, a pesar de que en la satisfacción de ellos el hombre encuentre placer, el cuerpo viene a ser en sí mismo, en definitiva, un lugar de castigo para el alma, una prisión o tumba (sêma). El testimonio que dio a conocer a la posteridad esta idea del cuerpo como tumba del alma como una formulación propia del pensamiento órfico pertenece a Platón.

“(…) hay quienes dicen que (el cuerpo) es la “tumba” (sêma) del alma, como si esta estuviera enterrada en la actualidad. (...) Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que resguardarse bajo la forma de una prisión. Así pues, éste es la prisión del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra”.¹⁴

La condición culpable de la humanidad, que se remonta al pecado original de los Titanes, es expiada en la existencia terrenal, en la cual el alma se encuentra aprisionada al cuerpo. El encadenamiento de ambos elementos es finalmente una condena para el alma porque la vincula a una naturaleza que no es la suya, que le es ajena e impropia.

Efectuando una comparación entre lo que dice orfismo acerca del alma y la noción homérica de la misma, de inmediato se vuelven palmarias las diferencias: frente al esquema marcadamente dualista del orfismo, se encuentra la vacilante distinción entre alma y cuerpo en Homero. En la primera interpretación el alma es connatural al principio divino en tanto que en la segunda se reduce aquella a una mera imagen de la persona viva, carente de las funciones del espíritu, y cuya naturaleza no podría entenderse como divina, y esto aun con mayor razón si se considera que los dioses homéricos no eran concebidos como seres puramente espirituales.

La idea de la purificación órfica que se ha descrito hasta aquí requiere ser complementada con la de la reencarnación y la de los castigos y premios póstumos para que así el cuadro de la inmortalidad del alma en el orfismo quede completo.

La doctrina de la metempsicosis o palingenesia incorpora a la catarsis órfica la idea de que el alma no se purifica meramente en el curso de una sola existencia sino que ella es el resultado de un recorrido a través de un ciclo de sucesivas reencarnaciones.

Considerando como referencia un pasaje del Fedro de Platón (248c- 249b) nos enteramos que tras la experiencia de cada una de sus vidas en la tierra, las almas de los hombres son sometidas a un juicio, en el que, según el tipo de vida que hayan llevado, justa o injusta, pasaran por castigos en prisiones subterráneas o bien serán llevadas a “lugares celestes” en recompensa a la justicia de sus acciones. El ciclo total de las reencarnaciones comprende diez vidas, una cada de mil años, y, sólo después de pasar por todas ellas el alma volverá a su lugar de origen, con la divinidad, liberándose así del círculo de las reencarnaciones. En este contexto encontramos una contribución propia de la filosofía de Platón en relación a la liberación del alma consistente en que “(…) allí de donde partió no vuelve el alma alguna dentro de diez mil años –ya que no le salen alas antes de tiempo-, a no ser en el caso de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con

¹⁴ Platón, *Crátilo. Diálogos vol. II*, Gredos, España, 1983, pag. 394-395, 400c

filosofía. Estas, en el tercer periodo de mil años, si han elegido tres veces seguidas la misma vida, vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplirse esos tres mil años”.¹⁵

Evidentemente la excepción de los filósofos, que han accedido al conocimiento de las Ideas, responde a una exégesis que Platón hace de las doctrinas órficas incorporando en ellas elementos de su propia filosofía. Tal planteamiento se sustenta netamente en la teoría metafísica de Platón, y por ello se profundizará en él cuando corresponda hablar específicamente del pensamiento de Platón y de sus argumentos en torno a la inmortalidad del alma.

¹⁵ Platón, Fedro. Diálogos III Gredos, España, 1983 p.351, 248e7 – 249a 5

III - Platón. La fundamentación filosófica de la Inmortalidad del Alma

La vía investigativa que hemos recorrido hasta este instante nos apremia para entrar en el dominio propio del pensamiento filosófico con la pretensión de poner a la luz los fundamentos racionales que dan sustento a la idea de la inmortalidad del alma.

El despertar de la filosofía sabemos que se produce con los filósofos naturalistas jonios, en el siglo VI a.C., cuyas doctrinas postulaban la existencia de una materia primigenia única como causa esencial del acontecer de la multiplicidad de fenómenos que tienen lugar en el universo. En el vocabulario específico de estos filósofos dicha materia básica tomaba el término *fusij*, es decir, “naturaleza”. De esta manera, para Tales la naturaleza primigenia del universo, de donde todo tenía su origen, era el agua; para Anaxímenes, en cambio, este elemento era el aire, y, por último, Anaximandro postulaba como materia esencial del universo un elemento indefinido no identificable con ninguno de los cuatro elementos del mundo desarrollado (agua, tierra, aire, fuego), sino que, de hecho, estos cuatro elementos habríanse originado en esto indefinido que Anaximandro denominó *lo Ilimitado*. La decisiva trascendencia que tendrían estas doctrinas para la historia del pensamiento radica en que en ellas se exhibe una forma de pensamiento que prescinde de la expresión mítica para intentar explicar el universo. De tal forma, los filósofos jonios buscaron construir un lenguaje científico para dar cuenta de la realidad que rodea al hombre, lo cual implicaba establecer causas materiales para la totalidad de los fenómenos del mundo. No obstante lo revolucionario de las concepciones y del lenguaje de estos primeros filósofos, en el trasfondo de sus doctrinas existía un rasgo básico que las vinculaba con la cosmogonía mítica del orfismo, a saber, que en ambos contextos se encuentra implícita la preocupación y la tentativa por explicar cómo de lo Uno surge y se desarrolla lo múltiple. Si recurrimos a Guthrie encontraremos esto:

“(...) todo griego, fuera un *theólogos* órfico, matemático pitagórico o físico jonio, partía de una misma presuposición fundamental: debía existir una unidad detrás o debajo de los fenómenos múltiples del mundo. Así, el problema del origen del universo se presentaba a todos ellos en la misma forma: la pregunta de cuál era la unidad subyacente, y por qué proceso se multiplicaba a sí misma para producir la multiplicidad de dioses, hombres y naturaleza”.¹⁶

Ya fue señalada la tendencia profunda del orfismo hacia una comprensión del universo como una realidad unitaria a través de una teología monoteísta y de la idea de la unión del hombre con la divinidad; la escuela filosófica milesia manifiesta una propensión concomitante con la del orfismo en el sentido de que a través de la noción de la *fusij* se interpreta la diversidad fenoménica del mundo, los sucesivos estados de la materia, como la manifestación de un elemento sustancial que se encuentra en la base de todos los cambios. Evidentemente, ambos sistemas doctrinarios comparten una misma lógica como ya se advirtió: explicar lo múltiple por la unidad. De este modo se establece un principio único que ordena la diversidad de lo real. La senda histórica recorrida por la filosofía supuso

¹⁶ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* pág. 284

su alejamiento del mito como instrumento explicativo de manera casi irreconciliable. Sólo hasta el momento cumbre que constituyó la filosofía de Platón, *logos* y *mythos* pudieron coexistir de manera complementaria.

1- La teoría de las Ideas

La aproximación a la cuestión de la inmortalidad del alma en el dominio de la filosofía debe realizarse a través del pensamiento de Platón pues allí encontraremos un vigoroso despliegue de argumentos racionales orientados a dar base a la creencia en la inmortalidad del alma. Platón es el filósofo de la inmortalidad del alma por antonomasia; su obra ofrece una fundamentación ontológica y psicológica en torno a nuestro tema, pero además revela la recepción resuelta de los dogmas órficos, configurando un todo en el que la filosofía y la religión dialogan fructíferamente.

“Platón es el ejemplo supremo de esa combinación entre el agudo intelecto filosófico y la dispuesta aceptación de la realidad de lo divino, que hace parecer

la inspiración directa de los profetas un fenómeno creíble y natural”¹⁷

Puesto que la exposición de este trabajo ya se ha inclinado anteriormente hacia el aspecto religioso ahora el énfasis tiene que estar puesto en el ámbito filosófico tal como se ha hecho al dar inicio a este nuevo capítulo. El pensamiento platónico se sintetiza esencialmente en la doctrina de la teoría de las Ideas. La motivación que impregna el desarrollo de esta teoría es la búsqueda intelectual y espiritual de lo universal, de lo eterno y de lo inmutable. Cuando observamos el mundo que nos rodea, en el cual vivimos, descubrimos que las cosas y los seres que forman parte de él, entre los cuales nos consideramos a nosotros mismos, experimentan múltiples cambios y se van transformando de manera continua. Todo parece moverse, desde su origen y nacimiento hasta su destrucción definitiva. El universo experimenta un permanente devenir y el reposo absoluto significa la muerte. El movimiento constituye la condición esencial de la realidad. Esta intuición radical fue formulada en términos filosóficos por Heráclito en su idea del flujo universal, la cual tuvo una ingente resonancia en la historia de la filosofía, tanto así, que podríamos decir que uno de los puntos de arranque de la filosofía de Platón remite a esta idea fundamental de Heráclito. No estaría demás citar en este lugar el tan célebre fragmento 91 de Heráclito, a pesar de parecer que se trata de un lugar de sobra conocido

“No es posible introducirse dos veces en el mismo río (ni tocar dos veces una substancia perecedera según la constitución de la misma, sino que por la vivacidad y velocidad del cambio) se dispersa y nuevamente se congrega, se

acerca y se aleja”¹⁸

Platón recepciona y asimila la poderosa influencia de Heráclito. Con la concepción inicial del flujo de todas las cosas el filósofo ateniense desarrolla su pensamiento comprendiendo que el mundo que nos rodea, el mundo de que dan testimonio los sentidos, carece de auténtico ser, pues es puro devenir. Los seres transitan incesantemente del ser al no ser, y del no ser al ser. Una demostración directa de lo que viene señalándose se encuentra en el Teeteto platónico, diálogo que investiga la naturaleza del conocimiento humano. Frente

¹⁷ W. K. C. Guthrie. *Op. Cit.* pág. 307

¹⁸ Fernando Demaría, *Herakleitos, Universidad Nacional del Litoral, Argentina, 1957, pag. 37*

a la definición inicial aportada por Teeteto acerca de que el conocimiento consiste en la percepción sensible (aisqesij), Sócrates complementa dicha definición con la doctrina relativista de Protágoras del hombre como *la medida todas las cosas*, en primera instancia, y, luego, con la concepción heraclíteica del flujo de todas las cosas. Concretamente, en el pasaje en cuestión Sócrates afirma lo siguiente.

“Te diré: lo cierto es que se trata de una notable doctrina. Afirma que nada es una cosa en sí misma, ni puede ser adecuadamente nombrada con un término definido, y ni siquiera puede decirse que sea de una especie definida. Por el contrario, si dices que algo es “grande”, llegarás a la conclusión de que también es pequeño; si dices que es “pesado”, has de ver que también es liviano; y así ocurre con todo, puesto que nada es una cosa o cierta cosa de una especie definida. En realidad, todas aquellas cosas que acostumbramos decir que son están en proceso de devenir, como resultado del cambio, del movimiento y de la mezcla mutua. Nos equivocamos al hablar de ellas como “siendo”, puesto que ninguna jamás es. Siempre están en devenir”.¹⁹

El pasaje en cuestión señala la adhesión de Platón a la doctrina de Heráclito, permitiendo advertir además el vínculo de esta con la teoría de los contrarios, formulada también por el oscuro de Éfeso, pues, efectivamente, el movimiento del flujo universal transita siempre desde polos contrarios. Se agregará algo más en relación con esto cuando corresponda tratar la prueba de la inmortalidad del alma por la oposición dialéctica de los contrarios. La aspiración más honda que impulsa a la filosofía platónica es, entonces, superar la esfera del devenir perpetuo cuya realidad nos revela el testimonio de los sentidos. A través de la sensibilidad entramos en contacto con el mundo material, que, entendido desde la perspectiva aristotélica, se define esencialmente por su potencialidad inherente, pues, para Aristóteles, la materia es siempre potencia, es decir, siempre está a un paso de transitar a otra cosa. El concepto aristotélico de potencialidad (dunamij) mantiene un vínculo importante con la idea heraclíteica del devenir: la actualidad de ser pertenece a la forma, pero la potencia de ser va ligada a la materia, sometida a constantes cambios. Para Platón, en un mundo que se encuentra en continuo movimiento no puede haber ser, pues su voluntad de perfección y plenitud le hace ver en lo empírico sólo cosas incompletas e insuficientes.

Para encontrar el verdadero ser de las cosas es forzoso, entonces, pensar que existe otra realidad, autónoma, independiente del mundo físico, y, lo más importante, ontológicamente opuesta a él. Considerando los puntos de interés en los que se centra la obra platónica se pone de manifiesto que las investigaciones en esta se orientan fundamentalmente a conocer la naturaleza de entidades valóricas como lo bueno, lo justo o lo bello. Pues bien, si pretendemos conocer el ser verdadero de la belleza Platón nos dirá que buscando en el mundo físico, entre las incontables “cosas bellas” con que nos tropecemos, jamás conseguiremos nuestro propósito pues ellas poseen en sí la belleza sólo imperfectamente, al tratarse de cosas en persistente proceso de transformación. En rigor, desde el enfoque platónico, el ser de la belleza se confina en aquello que se designa como “la belleza en sí”, es decir, una unidad perfecta que constituye la *esencia* pura de aquello por lo cual se pregunta. Esta unidad perfecta es eterna e inmutable, no sometida al cambio, por tanto, no admite en sí misma cualidades o determinaciones extrañas a ella. Es la belleza misma en toda su pureza y plenitud.

¹⁹ Francis M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Buenos Aires, p.47.

La concepción de este tipo de seres poseedores de absoluta plenitud y perfección obliga al pensamiento a situarlos más allá del mundo físico del sempiterno devenir, en una realidad, como se dijo anteriormente, independiente de él. Surge, en consecuencia, en el pensamiento platónico la idea de una dualidad de mundos: un mundo del devenir y uno del puro ser, el mundo de las Ideas. Recurriendo a Romano Guardini, puede tomarse una representación del mundo de las Ideas bastante sugestiva:

“La totalidad de las Ideas constituye un cosmos eterno, que está por sobre el mundo de las cosas concretas, y es el verdadero objeto de su espíritu, de su conocer, valorar y aspirar y con él el recuerdo que descansa en el espíritu establece ligazón”.²⁰

La idea de un cosmos ideal y eterno que nos sugiere Guardini es realmente bella, sin embargo presenta una viabilidad incierta, pues ya en el *Parménides* (130b - d), diálogo que somete a una severa crítica a la teoría de las Ideas, el joven Sócrates duda ante la posibilidad de que existan las Ideas de Hombre, Fuego o Agua, y niega tajantemente que las hayan para cosas como pelo, barro o basura. Inicialmente Platón piensa en la existencia de Ideas de valores tales como lo bueno, lo justo y lo bello y en el *Fedón* establece que las entidades matemáticas tienen una condición semejante, pero en sus últimas obras amplía el espectro del mundo de las Ideas comprendiendo aquellas que antes puso en duda o negó (se trata de Filebo 15a, Timeo 30a, Carta VII 342d).

El precedente directo que influyó determinadamente en la formulación de la Teoría de las Ideas fue la inquisición socrática por el *Qué* de las cosas, aplicada específicamente al ámbito de los valores éticos, la cual se expone en los diálogos platónicos de juventud. La pregunta socrática por el “Qué es” (Τί ἐστι) de la cosa trasladada al pensamiento a la indagación por la identidad, por la “mismidad” de aquella. El descubrimiento de esta noción nueva implica que al utilizar ciertos nombres comunes estamos asumiendo inadvertidamente la premisa de que nos referimos a una entidad (ousia) fija, idéntica a sí misma. Una situación de estas características es la que se describe en el *Laques* cuando Sócrates pregunta al general ateniense que da nombre al diálogo qué es la valentía (ἀνδρεία) y él responde confiadamente que esta no es otra cosa que combatir contra los enemigos manteniéndose firme en la posición propia. Ante tal respuesta Sócrates se apresura a señalar que existen y existieron también otras estrategias de combate que incluyen la táctica de alejarse (y, por ende, de huir) alternando con la de atacar a los adversarios. En consecuencia, constatamos ipso facto que no existe una forma singular de valentía. Por esta causa, Sócrates declara abiertamente el fin hacia el que apunta su pregunta:

“Quería, pues, saber no sólo acerca de los valientes de la infantería, sino también los de la caballería y de todo género de combatientes, pero, además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dándose la vuelta ; pues, en efecto, existen, Laques, algunos valientes en tales situaciones”.²¹

²⁰ Romano Guardini, *La muerte de Sócrates*, Emecé, Buenos Aires, 1997, p. 268

²¹ Platón, *Lacques. Diálogos I* Gredos, Madrid, 1993. p. 469, 191c 5 – e 2

La interrogación rigurosa, que no hace concesiones, acerca del Qué de la cosa, y que por ende va en la búsqueda de la pura *identidad* como noción cardinal de la investigación, necesita pasar por cada una de las instancias en las que esta aparece, para así dar cuenta planamente de ellas y dar finalmente el salto a la esfera de lo *universal*. Este es un punto importante, la identidad buscada necesariamente tiene el carácter de universal ya que la singularidad de los casos concretos destruye la naturaleza de lo idéntico a sí mismo en una inaprensible diversidad. Los diálogos de juventud de Platón están recorridos por esta tentativa de sacar a la luz el Qué oculto de las cosas, materializándolo, por cierto, en el contenido de una *definición*, y, orientándose, por el influjo de su maestro, exclusivamente hacia los temas éticos. Todos estos primeros diálogos presentan además un carácter aporético pues no resuelven de forma definitiva la cuestión que se discute e invitan al lector a proseguir estas elucubraciones como una tentativa personal. Dando un paso hacia delante en la obra de Platón, se verá que en el *Menón*, que es un diálogo que anticipa lo que vendrá con las grandes obras de madurez del filósofo ateniense como la *República* o el *Fedón*, aparece por vez primera en la historia de la filosofía la utilización, aunque no estrictamente técnica, de la expresión *kata olou*, habitualmente traducida como “universalmente”, “de forma universal”, que tanta resonancia tendrá para el decurso posterior de la filosofía. En la *Metafísica* de Aristóteles este término aparecerá ya en una modalidad rígidamente técnica en el término *kaqolou*, que no es sino la conjunción de las dos palabras de la expresión que encontramos en el *Menón*. A diferencia del uso coloquial que le da Platón a esta expresión, Aristóteles designa con su versión de ella una *noción universal*, que constituye para él, el objeto del conocimiento intelectual por antonomasia. Definitivamente hay que afirmar que el objeto último hacia el que se encamina la dialéctica desarrollada por Sócrates, el Qué aludido anteriormente, se mantiene exclusivamente en el ámbito del puro lenguaje sin establecer a partir de ahí la necesidad de transitar hacia las cosas mismas.

El desideratum que impulsa a la búsqueda socrática es siempre una *definición*, aunque, la condición requerida para considerarla satisfactoria, es que se refiera al objeto en términos universales (*kata olou*), de allí su *identidad* intrínseca pues al constituirse a partir de conceptos va más allá de la realidad empírica, y, junto con ello, trasciende la ingente multiplicidad de los casos singulares.

Como ya fue establecido anteriormente, el pensamiento de Platón nos plantea la posibilidad de una duplicidad de mundos, por lo tanto se comprende que su intuición de la naturaleza de las Ideas va más allá de una mera definición como sucedía con sus primeros diálogos. Recogiendo un planteamiento de Romano Guardini podemos enfatizar lo que se viene diciendo:

“Las Ideas no son, como los conceptos esenciales de Aristóteles, meramente pensados, sino reales. Son espirituales, eternos, ciertamente realidad divina. A diferencia de las cosas, que devienen continuamente y pasan, son el ente verdadero y esencial”.²²

El destacado con cursivas de la cita ha sido agregado aquí con la finalidad de establecer que para Platón la existencia de las Ideas se encuentra más allá de la inmanencia de la mente humana, y, en consecuencia, que constituye un hecho objetivo. Las Ideas son, por ende, entes reales, válidos y eternos que en su totalidad conforman un mundo espiritual no sometido a las sucesivas transformaciones de lo terreno. Aun siendo cierto que el punto de partida filosófico del platonismo tiene que ver con la distinción psicológica entre pensamiento y sensación, tal como lo hace Kant, dicha distinción sobrepasa ese ámbito

²² Romano Guardini *Op. Cit.* pág. 186

erigiéndose con caracteres ontológicos. En efecto, si bien es cierto que en Platón el conocimiento opera a partir de la esfera del lenguaje, a través de juicios y proposiciones, los cuales remiten a los conceptos y al pensamiento, lo definitivo es que para que se constituya tal conocimiento los argumentos deben ser racionalmente válidos y establecidos a través del procedimiento dialéctico, lo cual finalmente decanta en la conclusión de que deben haber ciertos *objetos* diferenciados y específicos del conocimiento y de la ciencia: estos son, por cierto, las Ideas.

“Si las verdades científicas son ciertas, definidas y aprehendidas por una exigencia intelectual, los objetos conocidos deben gozar de un carácter invariable, completamente determinado y totalmente luminoso para el entendimiento. La ciencia únicamente debe ocuparse de lo que es eterno, definido, inteligible del principio al fin, y de nada más. Tanto las matemáticas como la ética proporcionan ejemplo típico de lo que es un reino con tales objetos”.²³

El mundo de las Ideas constituye el fundamento de la ciencia por los atributos que se han indicado: identidad, eternidad, inmutabilidad, naturaleza divina, etc. Tomando como referencia la argumentación del *Fedón* daremos con otra propiedad esencial de la Idea, a saber, su simplicidad.

- Sócrates: “Por lo tanto, conviene que nosotros nos preguntemos que a qué clase de cosa le conviene sufrir ese proceso, el descomponerse, y a propósito de qué clase de cosa hay que temer que le sucede eso mismo, y a qué otra cosa no. (...) - Cebes: Verdad dices. - Sócrates: ¿Le conviene, por tanto, a lo que se ha compuesto y a lo que es compuesto por su naturaleza sufrir eso, descomponerse del mismo modo como se confuso? Y si hay algo que es simple, sólo a eso no le toca experimentar ese proceso, si es que le toca algo. - Cebes: Me parece a mí que así es. - Sócrates: ¿Precisamente las cosas que son siempre del mismo modo y se encuentran en iguales condiciones, estas es extraordinariamente probable que sean simples, mientras que las que están en condiciones diversas y en diversas y en diversas formas, esas serán compuestas? - Cebes: A mí al menos así me lo parece”.²⁴

La condición de la simplicidad denota un tipo de objeto que no atraviesa por ningún tipo de transformación. En este contexto Platón homologa el concepto de transformación con el de descomposición, dejando de lado, aparentemente, el que representa el proceso contrario, a saber, el de la generación. Puesto que los planteamientos de Sócrates responden a la inquietud de Simmias y Cebes respecto a si el alma se destruye o se descompone al morir el hombre, la argumentación se inclina a considerar precisamente el concepto de descomposición como elemento a considerar. Asumiendo la constatación de que la transformación de las cosas materiales se basa en su destrucción, entendiendo esta última como la separación de sus elementos constitutivos, se deduce que lo que no se transforma (es decir, las Ideas) *debe* ser simple. Se trata en este caso de una deducción lógica que se basa en una contraposición: puesto que lo que cambia es compuesto, su parte contraria, lo que no cambia, la Idea, *debe* ser simple, no compuesta.

²³ Alfred Edward Taylor, *El platonismo y su influencia*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1946, p. 38

²⁴ Platón, *Fedón, Diálogos III*, Gredos, España, 1997, pag. 67 – 68. 78a b 5 - d

Ahora bien, en el mundo físico nada hay que en rigor sea simple tal como se entiende la propiedad de la simpleza en este contexto; todas las cosas presentan una constitución compleja que consta de una pluralidad de elementos o partes, nada hay que sea indivisible. Por tanto, la concepción platónica de la simpleza remite estrictamente a un ámbito puramente metafísico. Allí pone la naturaleza de las Ideas. Comenzamos a palpar entonces un principio vital de la filosofía platónica: la simplicidad implica plenitud de ser y valor. La dignidad y nobleza de una cosa se mide por su la simpleza o la composición múltiple de su naturaleza. La transformación denota composición, la inmutabilidad, por el contrario, simplicidad esencial. Sin embargo, en medio de este contexto la simplicidad no debe interpretarse como vacuidad o insuficiencia de contenido en relación a la riqueza y diversidad del mundo. La esencia de lo bello comprende mucho más que una abstracción estéril, pues contiene, fuera del esquema abstracto de las cosas bellas concretas, el conjunto de sus propiedades y valores.

Planteando el tema en términos más generales, puede establecerse que la imperfección inherente a todo lo que existe en el mundo material impide considerar lo que ella es, su constitución esencial y sus cualidades como algo que se fundamente en sí mismo, sino que remite a una instancia última. La cosa sensible es derivada y alude a la Idea, que es el principio que la fundamenta. El posicionamiento de estas premisas conlleva, para Platón, el concebir que el *eidos*, la Idea existe en una esfera eterna, al margen de todo devenir y de toda imperfección. En este reino espiritual perfecto reside el verdadero ser, según Platón.

Como último elemento para someter a análisis en relación con la teoría de las Ideas se encuentra la concepción platónica de la Idea del Bien, en tanto principio más elevado que da fundamento al mundo inteligible de las Ideas. Tras la revisión de este asunto será posible entrar propiamente en el tema de la inmortalidad del alma en la filosofía de Platón.

El status ontológico de la Idea se erige como el más elevado al cual tiene acceso el intelecto humano, pues el ámbito inteligible, suprasensible, al que aquella pertenece constituye la realidad suprema, la esfera del puro ser. Sin embargo, la Idea en tanto tal posee una limitación consubstancial que consiste en su contenido finito ya que, en efecto, aun cuando la Idea de la justicia es absolutamente válida y eterna, ella, sin embargo, difiere en su contenido de la Idea de la belleza pues se trata indubitablemente de “cosas” distintas. La esencia de la justicia no puede ser idéntica a la de la belleza, poseen un contenido significativo diverso. Ciertamente, para Platón ellas mantienen unos vínculos esenciales, que se expresan a través de relaciones lógico-gramaticales, pero todo esto es secundario en relación al principio de identidad que sostiene el *Qué* de aquellas. Esta condición finita de la Idea en cuanto a su contenido, no aplicable a ella en términos temporales, por cierto, la diferencia radicalmente de la noción de lo Absoluto.

Lo absoluto es la realidad última de la cual la Idea constituye la parte pero no el todo. Consignemos ahora un planteamiento de Romano Guardini para complementar lo recientemente dicho.

“La Idea puede ser definida directamente como el lugar que tiene lo finito-limitado en lo Absoluto. Así no es completamente correcta la afirmación de que sea simplemente el ser, y la necesidad de la relación significativa conduce a respaldar la Idea con lo Absoluto en sentido estricto, es decir, el Bien”. (p.267)²⁵

²⁵ Romano Guardini, *Op. Cit.* pág. 267

Lo que Guardini denomina como lo Absoluto no es otra cosa que el Bien en el que pensaba Platón, el cual constituye la realidad última que está “tras” la totalidad de las Ideas o “sobre” ellas. El Bien lo abarca todo, comprende en su plena extensión el “cosmos eterno” de las Formas. Todas las cosas remiten al Bien en tanto poseen valor y excelencia, es decir, en cuanto manifiestan perfección. Ya sabemos que para Platón lo bello y lo justo son realidades objetivas que se manifiestan en el mundo; lo bueno, por otra parte, es a lo que ellas remiten en última instancia en todos los casos. En consecuencia, la Idea del Bien es el punto más elevado de todo cuanto existe, según Platón. La Idea del Bien le da al conocimiento su facultad propia, la capacidad de conocer y al objeto del conocimiento, por otra parte, la propiedad de ser verdadero.

En el libro VI de la República Platón emplea una alegoría para intentar explicar la naturaleza del Bien. Esta es la alegoría del sol. Dicha alegoría compara la experiencia de la visión con el acto del conocimiento. La realización del proceso de la visión comprende básicamente la presencia de un órgano sensorial (el ojo) y de un objeto que posea color, sin embargo, requiere además de un elemento externo distinto de los anteriores que posibilite la totalidad del proceso: la luz. Sin luz la facultad de la visión en el ojo sería estéril y el objeto de la visión no manifestaría sus auténticas cualidades. El sol constituye la fuente máxima de luz en el mundo sensible, de acuerdo con Platón. En la lógica de esta alegoría

“(…) lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve”.²⁶

El alma, al inteligir las Ideas requiere de la existencia de un principio superior, análogo a la luz, que posibilite el acto del conocimiento: este es la Idea suprema, la Idea del Bien

“Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, intelige, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia”.²⁷

Careciendo de la Idea del Bien como principio ninguna cosa sería valiosa o útil, ni siquiera la ciencia, la verdad o la justicia. El Bien es lo valioso en general, aquello hacia lo que todo tiende, el sentido último que confiere validez a todo. En virtud de este principio se comprende la naturaleza de las Ideas en su singularidad, pero, además de ello, el acto mismo de contemplar las Ideas adquiere pleno sentido, por esta razón Platón establece la analogía entre el Bien y la luz, pues con tal supuesto las Ideas se vuelven cabalmente inteligibles, se iluminan, al igual como las figuras de los seres del mundo sensible emergen de la oscuridad cuando la luz del sol los cubre. La semejanza del Bien con la luz contiene aun otro aspecto digno de consideración. Tal como esta no puede ser penetrada por el poder de la visión cuando se dirige directamente a su fuente principal, que es el sol, asimismo el intelecto humano es incapaz de asir la naturaleza del Bien, pues al constituir el principio supremo del mundo inteligible este es completamente inefable. El conocimiento, que en Platón necesariamente se vincula a las Ideas, únicamente es posible a partir de esta Idea matriz. No obstante, ella misma queda fuera del ámbito sobre el que opera. La inefabilidad del Bien lo deja fuera del alcance de la ciencia.

²⁶ Platón, República, Diálogos IV. Gredos, España, p.332, 508c

²⁷ Platon, República p. 333, 508d 4 - 10

“No es ya un objeto de una proposición especial, sino que está más allá de toda proposición especial. Es, para permanecer en el lenguaje de la República, “sol”, “luz” simplemente, cuyo sentido no consiste en ser contemplado, sino en hacer que las cosas puedan ser contempladas y sobre ellas puedan formularse las proposiciones particulares correspondientes”.²⁸

2- Los argumentos a favor de la inmortalidad del alma

Tras haber realizado la exposición de la metafísica platónica en sus líneas generales corresponde ahora comenzar a examinar los argumentos de Platón que afirman la inmortalidad del alma y, simultáneamente a esto, sentar los elementos de estos últimos que se sostienen en dicha concepción metafísica. Preliminarmente se debe señalar que las demostraciones de la inmortalidad del alma a considerar serán las que encontramos en el entramado del Fedón, por supuesto, pero, además, la breve demostración que aparece en el Fedro (245c – 246a), y, junto a ellas, la de la República (608c – 612a); estas demostraciones constituirán la base de nuestro análisis. La serie de argumentos que consideraremos comenzará con la demostración definitiva y última del Fedón, ya que esta es, aparentemente, la prueba más fuerte de todas, pero, además, esta se caracteriza por fundamentarse plenamente en la teoría platónica de las Ideas, lo cual la vincula directamente con el segmento anterior de este trabajo. A consecuencia de esto no se respetará en este lugar el orden lineal del entramado del Fedón sino que se partirá por su parte final, y desde allí se expondrán los argumentos restantes de acuerdo a su orden de aparición en el diálogo.

a– El argumento decisivo del Fedón

La demostración final de la inmortalidad del alma formulada en el Fedón comprende un dilatado desarrollo que abarca desde 96a hasta 107b y del cual se desprende el planteamiento fundamental que consiste en decir que el alma es *esencialmente* vida. Entendiendo el dualismo de vida y muerte conforme a la teoría de los contrarios Platón afirma que la esencia del alma *no admite* la posibilidad de la muerte, ya que constituye el opuesto absoluto de su determinación esencial, que es la vida. Vida y muerte se excluyen mutuamente y siendo el alma no otra cosa que pura vida, ella no puede perecer, siendo, por tanto, inmortal. Esta es una presentación del argumento en su forma más compacta, sin embargo, se requiere exponer su desarrollo de acuerdo a la estructura del Fedón complementándolo con otros temas tangenciales a él.

Sócrates comienza a desarrollar la argumentación llevando a cabo una revisión crítica de ciertas doctrinas filosóficas anteriores a la platónica, las cuales, concretamente son la de los filósofos naturalistas jonios y la de Anaxágoras (96a). Esta mirada retrospectiva presupone, por cierto, a la filosofía de Platón como la instancia de superación de aquellas que le fueron precedentes. El asunto que motiva esta revisión llevada a cabo por Sócrates es la búsqueda de la *causa de la generación y de la destrucción* de las cosas (peri gene sewj kai f qoraj thn aitian diaphragmateusasqai). El hallazgo de un tipo de causa semejante es precisamente lo que impulsa la investigación de la naturaleza (fusewj istoria) propia de la

²⁸ Romano Guardini. *Op. Cit.* pág. 273

filosofía jónica. Para los pensadores agrupados en esta corriente el tipo de causa (aitia) que debía buscarse para explicar la realidad debía ser necesariamente *material*, pues pretendían conocer exhaustivamente “por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es”. Evidentemente, al remitir al proceso de la generación y de la corrupción se hace alusión a la realidad del mundo físico. Sin embargo, a través de las causas físicas, nos dirá Sócrates, será imposible comprender la esencia de las cosas, su verdadero ser, y, junto con ello, su finalidad teleológica. Platón desde el principio piensa el universo como un todo ordenado de acuerdo a un fin supremo, lo que él denominará la Idea del Bien. La causa, en este contexto, para tener la dignidad de tal, debe explicar la finalidad última de las cosas.

“Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría ser nunca causa”.²⁹

Lo que los filósofos de la naturaleza entendían como causa no es para Platón más que la condición material del ser de las cosas. La intuición de que existe un Bien último hacia el que todo tiende le hace concebir a Platón que existe una Inteligencia (Nouj) que ordena el devenir del universo. Este es un punto que lo vincula directamente a Anaxágoras, a quien, como sabemos, se le debe el haber postulado la existencia del Nous como causa regidora del universo. Desde la perspectiva de Platón, el descubrimiento de Anaxágoras es, sin embargo, insuficiente, ya que se limita tan sólo a la enunciación de un principio fundamental pero que este no se traslada a la investigación concreta de la naturaleza, pues al referirse a las causas del ordenamiento del universo, Anaxágoras incurre en el mismo error que sus predecesores al confundir la causa con la condición material ya que establece elementos físicos para explicar la generación y destrucción de las cosas. La concepción del Nous supone un distanciamiento radical de este procedimiento pues constituye un principio espiritual para dar cuenta de lo real, y, desde ahí puede darse el salto a la teoría de las Ideas en tanto concepción que también plantea un fundamento semejante a aquel. La Idea, como ya se ha señalado, comprende la esencia y el valor de la cosa, por ende, a partir de ella se revela realmente el *qué* de ella así como el *por qué* debe ser así. La noción de la causalidad se cumple cabalmente en la naturaleza de la Idea y no en el devenir del proceso de la generación y de la corrupción, pues a través de este no se hace inteligible la necesidad inherente al ser específico de la cosa.

Una vez establecida la existencia de las Ideas, Platón propone la tesis de que, en rigor, no existe el tránsito dialéctico desde un contrario a otro en el sentido de que ellos se generen uno del otro recíprocamente (102b – 103a). Considerando parejas eidéticas de contrarios, como la de lo grande en sí y lo pequeño en sí, se plantea que ellas no nacen de su contraparte pues su condición esencial supone que se rechacen mutuamente. En la esfera de las cosas concretas vemos que las propiedades de ellas se alteran pasando de un estado a su contrario, así por ejemplo, el estar-dormido del estar-despierto, u otro. Sin embargo, esta no es la propiedad de las Ideas pues su constitución de pura identidad no lo admite. Esta lógica de pensamiento se comprende asumiendo que los objetos y los individuos del mundo de la sensibilidad, participando en la esencia de las Ideas, exhiben ciertas propiedades provenientes de los objetos del mundo eidético, como ocurre en el ejemplo ofrecido por Platón, según el cual Simmias, participando de la esencia de lo grande,

²⁹ Platón, Fedón. Pag. 107, 99a5 – b4

se ve más grande que Sócrates, pero, a la inversa, por su participación en la esencia de lo pequeño se ve más pequeño que Fedón. El sujeto material puede participar de Ideas opuestas, sin embargo, ello no quiere decir que los contrarios tengan un origen común que los haga confundirse.

El planteamiento del Fedón que rescatamos aquí consiste en decir que, de algún modo (no aparece claramente cómo sucede esto, en rigor) la Idea se *manifiesta* en la cosa apareciendo en ella, a la manera de una *epifanía*, pero luego, al sobrevenir la aparición de su contraria, ella se *retira*, desapareciendo. Este es el sentido de lo que Platón enfatiza en 102d al señalar que lo Grande necesariamente se aleja, huye de la cosa en que se manifiesta cuando se le aproxima su contrario, que es lo Pequeño. Estamos en presencia entonces de un juego de sucesivas epifanías de los objetos del ámbito eidético que se opone claramente a la concepción materialista de una *generación* mutua de los términos contrarios, pues, en efecto, no existiría entonces un proceso de crecimiento que lleve linealmente de lo pequeño a lo grande. Lo grande no puede surgir de lo pequeño si pensamos, como lo hacía Platón, que existe una esencia de lo grande, que es lo Grande en sí. La exigencia que le pone Platón a la concepción que podamos tener de lo grande consiste en que ella se sustente en lo Grande en sí, que es la *cosa como tal*, el qué perfecto y absoluto que se refleja en el mundo de las cosas concretas, y ese objeto pleno y perfecto no puede originarse de su contrario en el movimiento del devenir, pues con ello pierde irremediablemente su naturaleza esencial. El otro ejemplo que clarifica aún más el poder de esta argumentación, es el que Platón traza en relación a la formación de conceptos numéricos, como el dos. Para el filósofo ateniense el dos no puede producirse de la adición de dos unidades, ni tampoco de la división de una de ellas, pues el paso transitorio desde la unidad a la dualidad no consiste en una génesis, similar al proceso del crecimiento, que Platón también considera como ilusorio y engañoso. Lo primero que se constata es que necesariamente debe haber una Idea de la unidad, así como la hay para la dualidad, de lo cual se deduce que el paso que damos en la adición no constituye la causa formadora del dos en ningún caso, pues este es preexistente a cualquier proceso empírico de suma o resta.

“Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa y en estos casos no encuentras ninguna otra causa del producirse el dos, sino la participación en la dualidad, y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad lo que va a ser uno, y, en cuanto a las divisiones esas y las sumas y todos los demás refinamientos, bien puedes mandarlos a paseo, dejando que a ellas respondan los más sabios que tú. (...) Pero tú, si es que perteneces al grupo de los filósofos, creo que harías como yo digo... - Ciertísimo es lo que dices- afirmaron a la par Simmias y Cebes.”³⁰

La comprensión platónica acerca de la naturaleza de los conceptos numéricos es evidentemente apriorística, pues postula que el procedimiento empírico de añadir una cosa cualquiera a otra es incapaz de dar origen a la esencia del dos, antes bien, el dos se encuentra antes de cualquier experiencia de suma o división, lo cual se concluye por la necesidad y universalidad de la proposición $1 + 1 = 2$, que se cumple en todos los casos. Esto para Platón sólo puede significar que las Ideas la unidad y de la dualidad mantienen una relación esencial que posibilita el procedimiento de la adición y el de la división. Por ende, al realizar la suma un objeto con otro, lo que sucede es que la Idea de la unidad se retira dejando el paso para que aparezca la de la dualidad, y, con ello,

³⁰ Platón, Fedón, pag. p. 111-112, 101c-102a

se elimina la posibilidad de cualquier proceso empírico que lleve de una Idea a otra. Se repite entonces el juego de epifanías del que hemos hablado anteriormente. Ahora bien, la importancia de este planteamiento para la demostración de la inmortalidad del alma se verá a continuación. Luego de establecer claramente esta tesis, Platón agrega a ella otro argumento de importancia que consiste en que existen ciertos objetos que reciben la determinación de una Idea, sin por ello aceptar la de aquella que es contraria, por ejemplo, el tres con la Idea de la imparidad. En efecto, decimos que el tres es impar por definición, pues esa es una determinación necesaria que le pertenece y jamás se le podría comprender de otra forma. En el lenguaje de Platón esto significa que la Idea de lo impar ejerce un dominio absoluto sobre la Idea del tres y, a través de ella, sobre todo lo que en el ámbito empírico es triple, y, por tanto, lo que es tres jamás admitirá a la Idea de lo par. Nótese que aquí el número tres no es necesariamente el contrario de lo par, sin embargo, al recibir la determinación de la Idea que es contraria, la de lo impar, es tan incompatible con la de lo par como la Idea misma de lo impar. Pero esto sucede no solamente con los números pues Platón incluye dentro de estos objetos algunos contrarios que se encuentran en el mundo material, como lo frío con lo caliente, etc. Una vez que se ha admitido esta premisa puede darse, según Platón, el paso trascendental para afirmar que el alma es inmortal. El argumento alcanza su cenit en este pasaje que citaremos:

“- Contéstame entonces – preguntó él-. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo? - Alma –contestó. - ¿Y acaso eso es siempre así? - ¿Cómo no? – dijo él. - Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida? - Así llega, ciertamente –contestó - ¿Hay algo contrario a la vida, o nada? - Hay algo. - ¿Qué? - La muerte. - ¿Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos? - Esta muy claro- contestó Cebes. - Entonces ¿qué? A lo que no admitía la idea de lo par ¿cómo lo llamábamos hace un momento? - Impar- contestó. - (...) Bien. ¿Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamaremos? - Inmortal –dijo el otro - ¿Es que el alma no acepta la muerte? - No. - Por tanto el alma es inmortal - Inmortal. - Sea –dijo él-. ¿Afirmamos que esto queda demostrado? ¿O qué opinas? - Me parece que sí y muy suficientemente,

³¹
Sócrates”.

Desde el enfoque platónico, lo que llamamos *alma* pertenece al universo de cosas que no admiten la determinación de su contrario. Asumiendo la perspectiva de la teoría de los contrarios, Platón opone dialécticamente vida y muerte, colocando a la primera de estas en una relación esencial con la naturaleza del alma. Este paso de vincular la definición de alma con la de vida parece acertado pues “alma” en su sentido amplio implica necesariamente vida. Un cuerpo vivo obligatoriamente diremos que tiene alma, es decir, un principio vital de movimiento inherente a él. Lo que Platón añade es, a través de su teoría de las Ideas vinculada a la de los contrarios, excluir el concepto de la muerte de la definición de alma.

Para dar un tratamiento más exhaustivo al argumento platónico de la inmortalidad del alma comenzaremos refiriéndonos a la vinculación existente, en este argumento, entre la naturaleza del alma y la de las Ideas.

En primera instancia se debe señalar que la relación de la Idea con la cosa es, para Platón, de la misma índole que la del alma con el cuerpo. Esto en el sentido de que en ambos casos el primer elemento determina esencialmente al segundo, pues así como la presencia

³¹ Platón, Fedón. Pag.119 – 120, 105c9 – 105e9.

de la Idea de lo impar en el número tres excluye la de lo par, que es su contraria, asimismo, el alma, al aportarle al cuerpo continuamente vida, siendo esa su función intrínseca, constituye una entidad que no puede ser afectada por la muerte. La interpretación que surge más espontáneamente es la de que el alma sería algo así como la Idea de la vida ya que ella determina, tal como lo hace una Idea, de forma inexorable a su objeto, es decir, el cuerpo; esto se comprende ante todo porque Platón se refiere explícitamente a la determinación del cuerpo por el alma al modo de un apoderamiento o dominación (105d 3) cuando dice que todo aquello a lo que el alma *domina* le suministra continuamente la vida. En este punto es palmaria la colindancia del alma con la Idea, sin embargo, ¿se puede decir que efectivamente el alma es una Idea, y, en este caso, que correspondería a la Idea de la vida? Romano Guardini se inclina a afirmar que no, pues tal tesis acercaría a Platón en este aspecto a la doctrina del monopsiquismo, la cual postula la existencia de una única alma o intelecto supraindividual, común a todos los hombres, y, por ello, impersonal, doctrina de la cual, sin embargo, no se observan otros rasgos en el pensamiento de Platón. En efecto, el alma universal del monopsiquismo puede entenderse en una relación de afinidad con la Idea, pues esta también se caracteriza por su condición de unicidad y universalidad. La Idea será siempre *una*, por definición; en ese aspecto por lo menos puede vincularse al concepto monopsiquista de alma. Pero el alma en la que Platón piensa parece ser siempre un alma individual y separada en cada hombre. Por nuestra parte podríamos decir que además la idea de un monopsiquismo en Platón sería irreconciliable con los planteamientos característicos de este filósofo en torno al destino de castigos y recompensas que esperaría al alma del hombre después de la muerte. La responsabilidad individual parece una noción incompatible con la de un alma impersonal universal. También podríamos agregar que el concepto de alma implica el elemento del movimiento, cuestión que resulta incongruente con la naturaleza inmutable e inmóvil de las Ideas.

b– La connaturalidad del alma con las Ideas

Quizás la posibilidad de identificar al alma con la Idea sea problemática debido a las razones que se han aducido, sin embargo, sentar la tesis de una semejanza en el ser de una y otra se presenta más viable sobre todo si nos amparamos en la sección del Fedón que cubre desde 78b 3 – 81a. En ese pasaje se despliega acabadamente una analogía entre el carácter de las Ideas y el del alma. Pues bien, a priori sabemos que el alma del hombre, por oposición al cuerpo, entra en contacto con el mundo divino de las Ideas y este planteamiento general lo encontramos repetido en varios lugares de la obra de Platón, uno de ellos es en el *Sofista* 248a – b, donde Platón dice lo siguiente.

“- Extranjero de Elea. - Vayamos, entonces, a los otros, a los amigos de las Formas. Interpreta tú para nosotros lo que a ellos les concierne. - Teeteto. – Así será. - Extr. - Decís que el devenir está separado de la esencia (ousia), ¿no es así? - Teet. - Sí - Extr. - ¿Y que nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente? - Teet. - Así decimos”. (Sof.,.)³²

La esencia o *ousía* (entendiendo este término no al modo específicamente aristotélico, como substrato, pero sí como *realidad*, que de todas maneras se acerca al uso de Aristóteles ya que para él tiene más realidad el substrato o sustancia que los accidentes)

³² Platón, *Sofista, Diálogos V, Gredos, Madrid, 2002, pag.417 248a-b*

designa aquí claramente a la entidad de la Idea. En relación a ella el alma a través del *nous* puede acceder a su conocimiento, fundando así la ciencia (*episthmh*), que se opone al testimonio de los sentidos (*aisqhsij*) por constituir, de hecho, el verdadero conocimiento, que es el que versa sobre lo eterno inmutable y divino. Para alcanzar esta esfera divina diríamos que el alma requiere ser connatural a ella.

Ya fue mencionada la simplicidad como propiedad primaria de las Ideas, la cual consistía en el hecho de no estar conformadas por la realidad material. La condición propia de todo lo que es material es padecer el proceso de la descomposición, pero las Ideas, al ser entidades inmateriales, no se encuentran expuestas a sufrir ese proceso. La simplicidad de la naturaleza de ellas conlleva el que no sean aprehensibles por la vía de los sentidos, por lo cual Platón las define estableciendo que se trata de entidades *invisibles*. Naturalmente que el concepto de “invisible” en este contexto no indica sólo el hecho de que no sean captables por la vista sino por la totalidad de los sentidos. Asumiendo a partir de aquí la existencia de dos clases de seres, una visible y la otra invisible, es posible ya enunciar lo siguiente:

“- (...) ¿Hay una parte de nosotros –dijo Sócrates- que es el cuerpo, y otra el alma? - Ciertamente – contestó Cebes. ¿A cuál, entonces, de las dos clases que es más afín y familiar el cuerpo? Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible. ¿Y qué el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible? No es visible al menos para los hombres, Sócrates - contestó. (...) ¿Qué afirmamos, pues, acerca del alma? ¿Que es visible o invisible? No es visible. ¿Invisible entonces? Sí. Por tanto, el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible.

Con toda necesidad, Sócrates”.³³

Sobre la base de esta connaturalidad del alma con el ámbito de las Formas, se erige la tesis de que ella es de naturaleza intangible y simple. Desde este punto de vista Platón fundamenta un dualismo de alma y cuerpo colindante con el del orfismo, al establecer que el alma es connatural con el ámbito de lo divino, en tanto que el cuerpo pertenece al de lo mortal. En función de este supuesto, al alma le corresponde la capacidad de gobernar al cuerpo, pues lo divino es lo que por naturaleza está capacitado para mandar y ejercer guía, mientras que el cuerpo, por el contrario, lo está para ser guiado y determinado por lo divino.

Finalmente, Platón resume de esta forma su oposición de alma y cuerpo:

“- Examina, pues, Cebes –dijo-, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico consigo mismo. ¿Podemos decir alguna otra cosa en contra de esto, querido Cebes, por lo que no sea así? -No podemos.”³⁴

Tanto en este argumento por analogía, que va desde 78b 3 – 81a en el Fedón, como en la demostración final de este mismo diálogo, lo que más claramente se advierte es que el alma se asemeja a la Idea por ser inmaterial, y, con ello, divina. Sin embargo, es sólo en el argumento final donde se postula que el alma excluye en sí la determinación de la muerte, y, esto se logra, como ya se señaló, a través de la Teoría de las Ideas ligada a la de los contrarios. El alma, siendo pura vida, comparte entonces con las Ideas la propiedad de rechazar a su contrario, que es la muerte en el caso de ella, tal como la Idea de lo Grande

³³ Platón, Fedón. pag. 69 – 70, 79b - c

³⁴ Platón, Fedón. Pag. 71, 80b

rechaza a la de lo pequeño. Es probable que la condición que hace posible que el alma sea *pura* vida radique en que ella tiene la composición simple e inmaterial que tienen las Ideas. A partir de esta hipótesis se establece un nexo entre ambos argumentos desarrollados en el Fedón. Agreguemos que después de exponer Sócrates esta analogía entre el alma y las Ideas, acto seguido en el entramado del Fedón vienen las objeciones de Simmias y Cebes a este argumento, las cuales consisten en la exposición de la teoría del alma como armonía, y el contra argumento que señala que si bien puede aceptarse que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo, ello sin embargo no asegura que sea efectivamente inmortal, pues podría suceder que después de muchas reencarnaciones ella terminara por perecer. Sólo después de la exposición de estos planteamientos que impugnan la analogía entre el alma y la Idea viene la argumentación final a favor de la inmortalidad del alma que ya hemos expuesto, por tanto, se puede ver en el orden seguido por la trama del Fedón, que la línea argumentativa del diálogo supone complementariedad entre los argumentos de la analogía y el argumento final. Aparentemente un argumento se apoya en el otro y lo refuerza, por tanto la lectura de ellos no debe remitirse a cada uno aislado sino que debe entenderlos de manera complementaria.

Aún cuando pueda aceptarse el planteamiento de que la analogía que relaciona al alma con las Ideas refuerce el argumento final en favor de la inmortalidad del alma, lo cierto es que este último argumento, que es supuestamente el que establece de manera definitiva la inmortalidad del alma, no parece tener total y absoluta capacidad demostrativa en relación a su tema, pues consultando con algunos comentaristas como Gastón Gómez Lasa o Romano Guardini, constatamos que el argumento no goza de aceptación plena como “prueba” o demostración.

En el caso del primero de estos comentaristas Gómez Lasa arguye que la definición del alma como aquello que excluye a la muerte, la hace efectivamente “inmortal” en el enunciado, pero no necesariamente indestructible de hecho, pues, según él, lo que queda claro es que en el sujeto concreto, la esencia de la vida no puede realizarse simultáneamente junto con la esencia de la muerte, con lo cual aquella o debe *retirarse* o bien *destruirse*. Por tanto, el alma al no poder coexistir con la muerte, podría perfectamente perecer. En esta misma línea Gómez Lasa señala que el alma debería ser incompatible no sólo con la muerte sino también con el aniquilamiento, con la destrucción. En relación con esto señala enfáticamente.

“Eso es lo que significa en el fondo la conclusión alcanzada; el alma es inmortal, queriendo con ello significar que es incompatible con la muerte. Que allí donde está o haya muerte no puede estar el alma en su mismo instante, pero la fuerza de la conclusión no alcanza para afirmar que el alma es indestructible, es

imperecedera. Ya sabemos, el alma y muerte no pueden coexistir, nada más”.

35

Frente a esta crítica puede aducirse que el concepto de la destructibilidad tiene plena proximidad con el de la muerte, por ende no se ve por qué el alma, si es esencialmente vida, la cual es el contrario ontológico de la muerte, no sea al mismo tiempo contraria a cualquier tipo de destrucción o corrupción. En el contexto presente se hace patente la importancia de considerar el argumento final del Fedón a favor de la inmortalidad del alma en relación complementaria con el de la analogía entre el alma y las Ideas, pues éste último contribuye al primero con la premisa de que el alma para Platón, ya lo hemos dicho, constituye un tipo de ente que se diferencia radicalmente de cualquier cosa perteneciente a la realidad física en cuanto a que no se conforma a partir de lo material y compuesto, y que,

³⁵ Gastón Gómez Lasa, *Buscando la inmortalidad del alma, Escritos breves, Depto Filosofía U. de Chile, Stgo, 1972, p. 22*

además, tiene la propiedad de *mantener siempre su identidad*, pues, en efecto, así como lo Grande en sí no admite a lo pequeño de ningún modo, de la misma forma al ser el alma esencialmente vida, sería imposible que ella fuera afectada por la muerte. Entrando ahora en el comentario de Romano Guardini al argumento final del Fedón, es preciso señalar que desde la perspectiva de este autor, la forma que asume este argumento no es el de una *demostración* en el sentido estricto de la palabra. Según Guardini, para poseer tal carácter el planteamiento platónico tendría que comenzar por considerar el fenómeno de la vida en sus niveles inferiores, como sucede con la vida animal, estableciendo que en ella no se dan los rasgos ni las características de una vida inmortal, sino que por el contrario, allí se evidencian los signos de una absoluta mortalidad. Luego, se constata que en el ser humano sí aparecen las condiciones necesarias para afirmar la posibilidad de un tipo semejante de vida; lo cual radica en una diferencia no gradual, sino cualitativa con las otras formas de vida. El hombre es esencialmente diferente a los animales porque posee espíritu. La autoconciencia, la libertad y el dominio de sí mismo son parte de su vida espiritual. A partir del análisis de ésta habría que extraer la conclusión de la inmortalidad, llegando a establecer que ninguna causa pensable puede destruir al espíritu humano.

Para este autor existe en la argumentación platónica una premisa sobreentendida que opera subrepticamente, la cual consiste en que cuando se vincula esencialmente alma y vida, se alude implícitamente a la vida interior del espíritu.

“La esencia del alma no es construida, sino vista en la experiencia del vivir interior. Resplandece ante el que habla como su eidos. Es un griego quien habla. Siente el hecho de la condición perecedera de la forma más intensa. Observa que todo queda preso dentro de esta condición perecedera, pero descubre en la propia interioridad algo que se comporta de otra manera que lo que pasa. Esta ³⁶ algo es el alma. Él no la inventa, tampoco la presiente, sino que la percibe”.

En el descubrimiento de esta vida interior se revela el poder del espíritu, que habita en el cuerpo pero que es distinto de él, y que se caracteriza por el dominio de sí, lo cual lo hace soberano frente al cuerpo. Además de esto, el espíritu se mueve por unos valores éticos, a saber, la verdad, la justicia, el bien, etc. De esta relación con los valores supremos resulta el parentesco del alma con la Idea; a través de este vínculo el alma se orienta a lo eterno, dejando de lado todo lo fútil que constituye el ámbito de lo terrenal. Con este giro fundamental el alma se vuelca hacia la inmortalidad. El otro aspecto decisivo que Guardini ve en los planteamientos platónicos en torno a la inmortalidad del alma radica en su carácter religioso. Para el comentarista existe más allá de la certeza lógica de los argumentos una fe en la inmortalidad que proviene de la actitud religiosa hacia lo que Platón concibe como la realidad divina suprema, que es el eterno Bien. Recordemos que la Idea del Bien es la más elevada del mundo espiritual inteligible en el que piensa Platón, y en ella se sustenta el ser y el valor de las demás Ideas, y, con ello, toda la realidad en su totalidad. Romano Guardini señala que la figura del sol, que es usada metafóricamente para representar al Bien, es también un signo del dios Apolo; por ende, habría en la concepción platónica del Bien una referencia implícita a la religión apolínea, que sustentaría la fe en la inmortalidad del alma más allá de los argumentos filosóficos orientados a éste propósito. La actitud de Sócrates ante la condena que se le impuso, que se distingue por un temple de serenidad a toda prueba, sin amedrentarse frente a la inminencia de la muerte, junto a la seguridad de que el destino que le aguarda será favorable, se mantiene en pie, según Guardini, en virtud de una convicción religiosa más bien que a raíz de una prueba lógica bien articulada.

³⁶ Romano Guardini, *Op. Cit.* pág. 280

Desde este enfoque vemos entonces que se relativiza el valor probatorio del argumento final platónico, pues, en primer lugar, se propone otra estructura y forma para éste, y, por otra parte, se postula que la certidumbre de Sócrates respecto a la inmortalidad en última instancia proviene de una cierta convicción de tipo religioso, más bien que de una demostración lógica. Respecto a la posición de éste autor podríamos afirmar que aún siendo perfectamente aceptable la posibilidad de que en Platón exista una *fe* en la inmortalidad oculta tras los razonamientos del personaje de Sócrates y que cimiente su confianza respecto al destino de su alma, sin embargo, esa razón no debería inclinarnos a desvalorizar la prueba platónica de la inmortalidad del alma, ya que ella se presenta como un argumento sólido fundamentado en una concepción metafísica compleja como es la teoría de las Ideas. Por lo demás la estructura de la demostración que propone Guardini no parece conducir a una demostración más sólida y más fuerte que la de Platón.

c- La doctrina de la Reminiscencia (*Anámnesis*)

En relación de concomitancia con los argumentos platónicos de la analogía entre el alma y las Ideas y la prueba final de la inmortalidad del alma, anteriormente expuestos, debe situarse la teoría de la reminiscencia defendida por Sócrates en el Fedón (73a 5 – 76e 9), cuya presentación dentro de la trama del diálogo es anterior a aquellos otros argumentos. De acuerdo con la lógica propia de esta teoría, lo que generalmente entendemos como el acto de conocer, consiste, en realidad, en una clase de *recuerdo* en el que recobramos la conciencia de una *forma* que nuestra alma, supuestamente, vio o presenció en su existencia anterior a la de la vida presente. En términos rigurosos hay que poner la constancia de que por conocimiento no se comprende aquí lo referente al testimonio de la experiencia sensible sino la captación de formas esenciales como las propias Ideas, o, también, los conceptos matemáticos, geométricos, etc. Pues bien, Platón define la reminiscencia como una especie de *intuición* (*ennoia*) que surge mentalmente a partir de la aprehensión sensible de un determinado objeto y a través de la cual se asocia, a través de la imaginación, a éste objeto presente con otro que sin embargo no se encuentra en el lugar ni en el momento en el que el otro está, pero que, sin embargo, mantiene con aquel un vínculo estrecho. Es imprescindible recalcar que en este contexto la asociación mental no es libre, sino que se rige por una co-pertenencia mutua entre el objeto presente y el ausente. Esto es lo que Sócrates ejemplifica muy bien diciendo que el amante experimenta una especie de reminiscencia cuando al ver el manto que usa su amado u otro objeto que le pertenezca, inmediatamente le viene a la mente el *recuerdo* de su amado. De manera similar, las cosas sensibles despiertan en la conciencia del hombre la intuición de su modelo perfecto, es decir, de la Idea, la cual, sin embargo, no es aprehensible por la vía de los sentidos, por cierto, pues no se trata de un objeto material. Ante la Idea, afirma Platón, la cosa sensible, evidencia su condición imperfecta, incompleta e inacabada. La reminiscencia abre entonces al intelecto humano a la noción de lo absoluto, de lo pleno y verdadero, de lo que es realmente el ser.

En el mundo sensible proliferarán siempre una multiplicidad de objetos a los pueda adjudicárseles la cualidad de ser “iguales”, sin embargo, en rigor sabemos que ellos no pueden ser equiparados a lo igual en sí. La noción de lo igual en sí se encuentra, para Platón, ya en el alma, no obstante, ella se ilumina a partir de la experiencia, ante el contacto con la variopinta diversidad de las cosas iguales, que evocan al modelo original.

***“Con que es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente.*”**

(...) Por consiguiente, antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íbamos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos, y que todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquello, pero le resultan inferiores”.³⁷

El innatismo de estas nociones ideales es para Platón la prueba suficiente de la preexistencia del alma. Si el alma posee tales nociones y no las ha aprehendido a través de la experiencia sensible necesariamente entonces ella las ha adquirido en una existencia previa a la presente, pero, lo más importante, esta existencia tuvo que haber ocurrido en el ámbito propio de las Ideas, en la trascendencia en la que pensaba Platón. Esta teoría es presentada como un argumento a favor de la inmortalidad del alma por Sócrates, sin embargo, Simmias y Cebes aclaran, no sin razón, que la teoría de la reminiscencia lo que hace es más bien probar la preexistencia del alma, mas no su eternidad. Precisamente por este motivo Sócrates despliega el argumento de la afinidad del alma con las Ideas, tras las objeciones y dudas de los tebanos. Como último aspecto a destacar en relación a la doctrina de la reminiscencia agreguemos que el planteamiento que se hace de ella en el Fedón no es el único que se encuentra en la obra de Platón, pues en el *Menón* (80d – 86c) aparece una versión de esta doctrina que, sin embargo, se diferencia radicalmente de la que ha sido expuesta aquí por el hecho de que en ella no aparecen referencias a la teoría de las Ideas, pues, en efecto en el diálogo del Menón la demostración de la reminiscencia se hace a través de un ejercicio geométrico en el que se busca probar la preexistencia en el alma de conceptos matemáticos mas no de nociones eidéticas.

d– El alma posee más realidad que el cuerpo

Después de haber emprendido la exposición de estos tres argumentos en favor de la inmortalidad del alma es el instante oportuno para establecer un planteamiento que puede considerarse central para el desarrollo de este trabajo de investigación, y que dice relación con el status ontológico que Platón le da al alma por oposición al cuerpo y a la realidad física en general. Desde la perspectiva de la concepción platónica del hombre podemos decir que en él, el alma posee más realidad que el cuerpo, ya que, siendo aquella consecuente con su metafísica basada en la teoría de las Ideas, el cuerpo pertenece al ámbito del devenir, es decir, de lo que en el lenguaje heracliteano constituye el flujo universal, en tanto que el alma es, por el contrario, absolutamente afín al mundo divino y eterno de las Ideas. Nuestro cuerpo cambia constantemente en un flujo dinámico que le impide mantener una identidad de ser, mientras que el alma, que es pura realidad espiritual, se orienta siempre hacia el auténtico ser. Por esta razón el alma tiene un status ontológico superior al del cuerpo: su connaturalidad con las Ideas le hace ser *más real* que lo todo corporal. Las cualidades de lo divino, que es lo verdaderamente real, son para Platón el ser inmortal, indisoluble, ser siempre idéntico consigo mismo; por ende, al alma le pertenecen también tales atributos. La inmortalidad sería en definitiva uno de los atributos esenciales del alma, debido a que ella constituye una entidad plenamente verdadera y real.

Tras la afirmación platónica de la inmortalidad inherente al espíritu opera un criterio metafísico-ontológico que toma distancia respecto de la postura religiosa en torno al tema, aunque, como sabemos, este distanciamiento no es total pues se observa en los mitos escatológicos desarrollados por Platón una apertura a la posibilidad de un lenguaje no

³⁷ Platón, *Fedón*, pag. 61 – 62, 75a – 75b8

racional ni filosófico para tratar lo que concierne al destino del alma después de la muerte. Lo importante aquí es que el criterio aplicado por Platón, al que nos estamos refiriendo, consiste en buscar lo estrictamente real, el ser, lo cual es, en definitiva, el procedimiento propio de la ciencia, y, más específicamente, de la filosofía, y, según la concepción y la interpretación de Platón de este criterio, el alma resultaría tener más realidad que lo que tiene una composición material. Para que la idea de la inmortalidad del alma abandone la esfera de la religión hay que afirmar que el alma es más *real* que el cuerpo. Mientras el orfismo enseña que el alma es divina por oposición al cuerpo, de Platón extraemos que el alma es más real que el cuerpo, lo cual le da un fundamento nuevo a la inmortalidad del alma, que se observa en los argumentos a favor de ella que se han expuesto y que se apoyan en la teoría de las Ideas como ya se ha visto. A continuación examinaremos otras pruebas de la inmortalidad del alma que difieren de las anteriores precisamente en que en ellas no existe el fundamento doctrinal que proporciona la teoría de las Ideas.

e- El argumento de los contrarios. (*Fedón* 70c 5 – 72e)

Constituye la primera tentativa por probar la inmortalidad del alma en el diálogo del Fedón. Recoge la doctrina órfico-pitagórica de la metempsicosis o palingenesia, siendo ella la premisa básica del argumento pues al comenzar Sócrates a desarrollar la exposición de éste alude a un “antiguo relato” que dice que las almas de quienes nacen vienen desde el Hades, es decir, que las almas de los muertos vuelven a nacer en este mundo encarnándose en un nuevo cuerpo. A partir de esta idea Sócrates supone que el alma no se destruye al sobrevenir la muerte, esto si es realmente cierto que ella recorre un ciclo de sucesivas reencarnaciones. La apuesta de Platón a través de este argumento es interesante en el sentido de que busca extender un nexo entre las doctrinas de la palingenesia y la de los contrarios, de raigambre heraclítica, lo cual se refleja en que la reencarnación es interpretada como un acto de tránsito que lleva al alma desde lo muerto a lo vivo. Constatando en primera instancia la existencia generalizada en la naturaleza de un proceso genético que comunica a los estados contrarios como sucede con el tránsito de lo menor a lo mayor, de lo lento a lo rápido, de lo débil a lo fuerte, etc., Platón en seguida añade que tal proceso genético es bilateral ya que de idéntica manera a como lo débil lleva a lo fuerte, inversamente desde lo fuerte se desemboca en lo débil, configurándose así, en definitiva, una forma circular para el curso del devenir. Desde el ángulo que adopta Platón en este contexto se asume que lo que cumple el proceso de la generación, como sucede con la vida, se desarrolla de modo cíclico.

“(…) Porque si no se admitiera que unas cosas se originan de las otras siempre, como avanzando en un movimiento circular, sino que el proceso generativo fuera uno rectilíneo, sólo de lo uno a lo opuesto enfrente, y no se volviera de nuevo hacia lo otro ni se produjera la vuelta ¿sabes que todas las cosas al concluir en una misma forma se detendrían, y experimentarían el mismo estado y dejarían de generarse? (...)”³⁸

El progreso infinito carece de límites y, por esto, no puede racionalizarse constituyendo una “figura” inteligible, como sí ocurre con el devenir cíclico, que forma un círculo en su movimiento eterno. La idea de cosmos toma forma a partir de una concepción circular del devenir, por esta razón Platón sostiene que los contrarios deben generarse unos de otros recíprocamente, entendiendo con ello que el proceso de la generación de los seres vivos no

³⁸ Platón, *Fedón* pag. 55, 72a 10 – 72b 5

se encuentra al margen de esta dinámica, de manera que las almas de los muertos vienen a este mundo nuevamente a encarnar en un nuevo cuerpo cumpliendo el ciclo de la vida.

“- ¿Cómo, pues, haremos? ¿No admitiremos el proceso genético contrario, sino que de ese modo quedará coja la naturaleza? ¿O es necesario conceder al morir algún proceso generativo opuesto? - Totalmente necesario –contestó. - ¿Cuál es ese? - El revivir. - Por lo tanto – dijo él-, si existe el revivir, ¿ése sería el proceso generativo desde los muertos hacia los vivos, el revivir? - Sí, en efecto”.³⁹

Desde el estar-vivo se genera, obviamente, su opuesto que es el estar-muerto, pero el paso dialéctico que da Platón es el de que desde el estar-muerto surge sucesivamente el estar-vivo. Este argumento es impugnabile desde su punto de partida pues comienza con la hipótesis de la reencarnación, hipótesis que no es demostrada cabalmente sino que se intenta fundamentarla a posteriori con la doctrina de los contrarios. Ahora bien, la doctrina de los contrarios requiere para su formulación de un *substrato* que sostenga los cambios, que podemos definir como el substrato universal del devenir del mundo, pero, ¿acaso el alma posee estas características? Esta es la legítima duda que tiene Gastón Gómez Lasa al respecto.

“Estando siempre frente a un substrato, el problema se plantea si estamos dispuestos a correr todos los riesgos a que nos exponemos al admitir que el alma, en cuanto sujeto pensante, sostiene con sus dos contrarios, la vida y la muerte, la misma relación que el substrato universal indeterminado con sus cambios físicos”.⁴⁰

Podemos afirmar entonces que este argumento aunque efectivamente pudiera ser considerado coherente desde el punto de vista lógico, no nos dice prácticamente nada acerca del *substrato pensante* que sostiene a los opuestos de la vida y de la muerte, que es el alma; por tanto, se requiere de una argumentación a fondo tocante a la naturaleza del alma, su relación con el conocimiento, su oposición al cuerpo y a todo lo que pertenece al mundo material etc. En definitiva este intento de probar la inmortalidad del alma carece del soporte conceptual que proporciona la teoría de las Ideas y del que sí gozan los argumentos que hemos expuesto anteriormente.

f- La prueba del alma como principio de movimiento (Fedro 245c – 246a)

En esta brevísima prueba dialéctica de la inmortalidad del alma se presenta a ésta como principio del movimiento de todo aquello que no posee la propiedad de moverse a sí mismo, mientras que el alma, por el contrario, al constituir lo único que se mueve a sí mismo, nunca debe dejar de moverse, lo cual la hace imperecedera. Por otra parte, si el alma es realmente un principio tampoco podría originarse de algo más, y, por ende, ella sería ingénita además de imperecedera.

“Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda generación,

³⁹ Platón, Fedón, pag. 55, 71e 5- 72a 3

⁴⁰ Gastón Gómez Lasa Op. Cit. Págs. 7 - 8

viniéndose abajo, se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del movimiento”. (245e p.344)⁴¹

Aparentemente, en éste argumento se plantea como hipótesis la existencia de algo que posee la propiedad de “moverse a sí mismo”, siendo, por ello, inmortal, lo cual vendría a ser el alma, en oposición a todo lo material, que sería inanimado, y, lo que se aduce como demostración de aquella hipótesis viene a ser la constatación empírica del movimiento constante de la naturaleza, el cual se entiende a partir del supuesto de que debe ser eterno, de que no puede detenerse, esto es lo que se extrae del pasaje citado. Es posible que esté operando implícitamente en este contexto el mismo principio al que se aludió en relación al argumento de los contrarios, recientemente expuesto, que consiste en entender el devenir en la forma de un movimiento circular. De esta manera, en este argumento se comprende el alma como el principio que sostiene el devenir.

Por otra parte, no puede dejar de mencionarse que la definición del alma como aquello que se mueve a sí mismo y que no puede dejar de moverse guarda una considerable semejanza con aquella del argumento final del Fedón donde se establece que el alma es esencialmente vida, y, con ello, que no admite en su naturaleza la determinación contraria, que es la muerte, pues, lo que allí se entiende como vida es por cierto algo muy próximo al automovimiento, lo cual emparenta de cierta forma a ambos argumentos, pero, además, en ambos lugares se postula que la cualidad contraria, ya sea el reposo absoluto o directamente la muerte son ajenos a la esencia del alma. El elemento divergente en ambos argumentos parece consistir en que mientras la prueba del Fedón se apoya en la teoría metafísica de las Ideas, que alude a dos tipos de realidad, una material y otra inmaterial, la que encontramos en el Fedro, por otra parte, se aleja de aquella concepción fundamental, remitiendo exclusivamente a la realidad fáctica del devenir, constatando su existencia y postulando la necesidad de un principio de movimiento como el alma que le dé sustento.

g- La prueba de la indestructibilidad del alma de la Republica.

El último argumento a examinar en éste trabajo de investigación es el que se encuentra en el Libro X de la República (608c – 612d). La idea medular que sustenta el argumento consiste en que para cada cosa existe un bien y un mal *connatural*, es decir, propio y específico de su naturaleza; éste bien y éste mal son los que pueden conservar o destruir a la cosa, respectivamente. Resulta evidente que las nociones de bien y de mal, en un contexto semejante, no corresponden a las de una perspectiva de tipo moral o algo parecido, sino que ellas se comprenden en relación a la naturaleza específica de la cosa; de manera que lo bueno, según esta lógica, es lo que conserva a la cosa en su ser, mientras que lo malo es lo que la corrompe y la destruye. El mal de la madera, afirma Platón, es la putrefacción, el del ojo es la oftalmía, y, para el cuerpo en general, lo es la enfermedad. Es interesante el punto de esta argumentación que señala que el mal que Platón le asigna a cada cosa es absolutamente exclusivo de ella, no pudiendo destruirse por algún otro factor extraño. El ejemplo de esto que ofrece Platón se refiere concretamente a cuando se dice que tales alimentos rancios o podridos “dañan” o “hacen perecer” al cuerpo; en un caso de esa índole, dice el filósofo ateniense, es inexacto afirmar que la perversión propia de los alimentos consumidos, es decir, su descomposición, es la *causa específica* que perjudica y corrompe al cuerpo pues lo que en realidad sucede es que la perversión de los alimentos sólo puede

⁴¹ Platón, *Fedro*, *Dialogos III*. Gredos, Madrid, 1997. pag. 344, 245e

generar el mal o la perversión propia e intrínseca del cuerpo, la cual por antonomasia es la enfermedad.

Finalmente, sólo puede ser la enfermedad la causa de que el cuerpo se corrompa y perezca, y el alimento descompuesto produce éste efecto en él en tanto su ingestión trae consigo un estado de enfermedad nocivo para el cuerpo.

Al imponerse éste supuesto del que hemos dado cuenta, Platón pone en juego el principio dualista de alma y cuerpo de procedencia órfica del cual hemos venido hablando extensamente en el marco de la teoría de las Ideas. Asumiendo la existencia en la naturaleza humana de dos elementos, alma y cuerpo, Platón señala como los males propios de la primera, la injusticia, la inmoderación, la cobardía, la ignorancia, etc. Estos son, desde la perspectiva platónica, los males que representan la perversión del alma, los cuales, sin embargo, como se nos aclara en seguida, no la destruyen ni la disuelven en el no-ser. Pues bien, la concepción que se encuentra aquí de lo que es malo para el alma es evidentemente de tipo ético, y, por ende, ella contradice expresamente el principio establecido de lo bueno y lo malo para la naturaleza de la cosa que acabamos de enunciar al comenzar a referirnos a éste argumento de la República. De acuerdo con lo dicho el alma sólo es corrompida por la inmoralidad, pero en el estricto sentido de que la envilece, de que la hace indigna del ideal de conducta que se entiende como la norma que rige las acciones humanas. Sin embargo estos denominados males no destruyen la naturaleza del alma, según la lógica de éste argumento.

Ante tal conclusión la única alternativa pensable sería la de que el mal del cuerpo, que trae su muerte, arrastre consigo la destrucción del alma, sin embargo, concediendo esa posibilidad tropezamos con la restricción que nos ha impuesto Platón tocante a la imposibilidad de que el mal o perversión propio de una cosa destruya a otra a la que no le es connatural.

“Demostremos, entonces, que esto que decimos es erróneo, o bien, mientras no sea refutado, no digamos nunca que el alma perece por causa de la fiebre o de cualquier otra enfermedad o por causa de un asesinato, ni aunque se cortara todo el cuerpo en pedacitos. Antes de eso tendría que demostrarse que, por causa de los padecimientos del cuerpo, el alma se torna más injusta y sacrílega. No permitiremos que se diga que, por obra del surgimiento de un mal ajeno a una cosa, si no se la añade el mal peculiar de ella, el alma o cualquier otra cosa vaya a perecer”⁴²

De lo expuesto obtenemos la conclusión de que la concepción dualista del hombre, escindido en un alma y un cuerpo, permite afirmar que el aniquilamiento de éste no afecta ni toca a aquella, pues el alma posee una naturaleza independiente del cuerpo. La impresión que deja éste argumento en última instancia es que su punto de apoyo está en el dualismo mencionado, que se encuentra en la mayoría de las demostraciones de la inmortalidad del alma que han sido expuestas aquí, más que en el elemento realmente nuevo que aporta este argumento, que es el del bien y el mal connaturales de cada cosa. Lo anterior se refleja en que el alma se plantea como algo que, precisamente como una excepción, escapa a esa lógica de que hay algo que por naturaleza destruye a cada cosa, siendo por tanto indestructible, y la base de ese carácter excepcional radica precisamente en que ella posee un ser esencialmente distinto al del cuerpo. En definitiva, esta prueba de la inmortalidad del alma, parece presentar el mismo principio dualista fundamental que los otros argumentos,

⁴² Platón, República, Diálogos V, Gredos, Madrid, pag. 481 610b- c

pero aporta un enfoque distinto que la distingue de ellas, por cierto, sin embargo tal enfoque original parece depender casi totalmente de dicho principio.

h- Consideraciones finales en torno a la inmortalidad del alma en Platón

Para cerrar la exposición de esta sección, correspondiente a la concepción platónica de la inmortalidad del alma y a la serie de argumentos para demostrarla racionalmente, es indispensable plantear algunas conclusiones que posibiliten la apreciación general de lo que se ha venido diciendo.

A través de este recorrido por la argumentación platónica en favor de la inmortalidad del alma se puede llegar a la constatación de que desde la perspectiva filosófica de Platón el sustento de la concesión de tal condición excepcional para el alma humana requiere de una teoría del ser y de una epistemología especiales, las cuales, en el caso del platonismo, postulan un dualismo estricto tanto en el ámbito ontológico del universo y de la realidad en general, como en el caso de la naturaleza humana. Este dualismo es característico del orfismo aunque como sabemos en el caso de tal movimiento religioso la aplicación de esta categoría dualista se limita sólo a la constitución del hombre, distinguiendo en él un alma divina encerrada en un cuerpo mortal. La filosofía de Platón va mucho más allá del dogma órfico, pues a partir de la dicotomía de alma y cuerpo, plantea la existencia de una realidad más allá del mundo material a la que sólo accede el *nous*, el intelecto humano, que es el ámbito de las Ideas. Las Ideas no constituyen simples objetos mentales, es decir, ellas no son meramente pensadas, sino que poseen una existencia objetiva, más allá del mundo físico, en una trascendencia divina, que, de hecho, para Platón no es sino el ámbito de la auténtica realidad y del verdadero ser, en oposición al devenir fluctuante de todo lo material. El alma posee más realidad que el cuerpo porque mantiene un parentesco esencial con las Ideas, mientras que éste no conserva una identidad de ser plena y absoluta.

“(…) el cuerpo nunca “es”, siempre está naciendo y muriendo. El alma, por el contrario, permanece idéntica a sí misma, como fórmula invariable de ciertas relaciones recíprocas que se imponen a los distintos elementos materiales que cambian, que se renuevan ininterrumpidamente dentro del organismo. El alma, en esta argumentación de Cebes, ha dejado de ser un producto pasivo, una resultante derivada de los elementos que constituyen el organismo de un cuerpo. Ella es ahora un principio activo que dirige la disposición de todos los elementos como una “totalidad” que mantiene su control sobre las partes”.⁴³

La teoría de las Ideas brinda soporte a la tesis de que el alma tiene un status ontológico superior al del cuerpo y ello se demuestra en el argumento final del Fedón, donde se asimila la naturaleza del alma al de la Idea de la vida, a partir de lo cual se afirma su inmortalidad, también sucede esto con la doctrina de la Reminiscencia que intenta establecer la preexistencia del alma sustentándose en la existencia objetiva de las Ideas. Junto a estos argumentos puede citarse el caso del último que se expuso en este trabajo, donde se plantea la indestructibilidad del alma por el motivo de que no posee un “mal propio” que la corrompa, argumento, que, en definitiva, se funda también en última instancia en la teoría de las Ideas, aunque en la exposición propia del argumento dicha dependencia no se mencione. Sin embargo al mencionar Platón como atributos propios de la *psykhé* el de

⁴³ Gastón Gómez Lasa, *Op. Cit.* pág. 17

la simplicidad evidentemente hace un guiño directo a la teoría de las Ideas, esto se observa en el siguiente pasaje.

“- No es fácil que sea eterno algo compuesto de muchas partes y necesitado de una composición que no es la más bella, tal como se ha mostrado el alma. - No es probable, en efecto”.⁴⁴

3- La concepción tripartita del alma en el Fedro y en la Republica.

Hasta este momento el tratamiento de la naturaleza del alma se ha fundado en la concepción que de ella se encuentra en el discurso del Fedón, la cual, según se ha puesto de manifiesto, se caracteriza por constituir el elemento opuesto al cuerpo. El dualismo característico de las doctrinas órfico-pitagóricas se hace patente con desbordante fuerza en el Fedón a través del llamado de Sócrates a los hombres a llevar una vida *concentrada en el alma*, es decir, desligada de lo corporal, entendiendo este modo de vida como el ideal ético máximo para la conducta humana. En el cultivo de la filosofía es donde el alma del hombre se libera de la prisión del cuerpo y se vuelve hacia sí misma para contemplar las formas esenciales, siempre existentes y lo único real en sí, más allá de las sombrías apariencias del mundo sensible. Sin embargo, tal liberación de la prisión del cuerpo jamás se consumará plenamente durante la vida del hombre, pues sólo es cabalmente posible a través del advenimiento de la muerte, con lo cual se sitúa a la muerte, desde esta perspectiva, en una relación muy próxima con la filosofía. El sentido de las célebres palabras de Platón apunta en la dirección de lo que estamos diciendo en este momento.

“los verdaderos filósofos aspiran en realidad a morir y la muerte es para ellos menos terrible que para cualquier otro hombre”⁴⁵

La concepción de la muerte como la liberación o purificación (kaqarsij) definitiva del alma respecto al cuerpo nos hace comprenderlas como entidades tajantemente diferenciadas, sin embargo, existe en la obra de Platón otra representación de la naturaleza del alma que plantea ciertas discrepancias respecto a esta distinción tajante: se trata de la concepción tripartita del alma que encontramos en la República y en el Fedro, y que la separa en las denominadas partes *racional, irascible y concupiscible*. Considerando en primer lugar lo que se plantea en la Republica sobre este asunto sobresale el hecho de que la división triple del alma se establece en base a la formulación del principio de contradicción. Esto se debe a que en el alma del hombre se manifiestan fuerzas que habitualmente entran en conflicto, exhibiendo una oposición en su intencionalidad.

“En tal caso, si en ese momento algo impulsa al alma sedienta en otra dirección, habría en ella algo distinto de lo que le hace tener sed y que la lleva a beber como una fiera. Pues ya dijimos que la misma cosa no obraría en forma contraria a la misma parte de sí misma, respecto de sí misma y al mismo tiempo”.⁴⁶

⁴⁴ Platón, República, pag. 482, 611b 5 – 8

⁴⁵ Platón, Fedón, pag. 46, 67 e

⁴⁶ Platón, República, pag. 233, 439b1 – 7

En ciertos casos el intelecto mueve al alma en dirección contraria al deseo de beber, impidiéndoselo, aun cuando se encuentre en un estado febril y ello la impulse poderosamente a beber (Fedón, 94c), frente a esto afirma Platón que es imposible que el alma en su totalidad, como tal, se mueva en direcciones opuestas, deseando y no deseando beber, pues, esa situación sería lógica y ontológicamente imposible, es decir, ni en la realidad, ni en nuestro pensamiento puede darse la contradicción de que una cosa sea y no sea a la vez ni en el mismo sentido. Por tal razón, el alma debería

constituirse de determinadas facultades diferenciadas, las cuales sí podrían eventualmente entrar en contradicción.

“Es evidente que una misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo. De modo que, si hallamos que sucede eso en la misma cosa, sabremos que no era una misma cosa sino más de una”.⁴⁷

Una vez que se han sentado estos supuestos, procedamos a describir estas partes del alma.

a - La parte racional del alma (Nouj) es la sede de la actividad intelectual del hombre, se identifica con la razón y nos faculta para el conocimiento y la realización del bien y de la justicia.

b - La parte irascible (Qumoj) se distingue por ser aquella que combate contra los impulsos irracionales, actuando a favor de la razón. Platón la caracteriza como una fogosidad que produce un estado colérico en el hombre, llevándolo a luchar por no dejarse dominar por los apetitos irracionales. Esta fogosidad del alma es siempre, para Platón, aliada y subordinada de la parte racional del alma.

c - La parte apetitiva o concupiscible del alma (Epiqumia) comprende la manifestación general de los deseos fisiológicos hacia los placeres sensibles, tales como los que provienen de la alimentación y del sexo. Constituye la parte irracional del alma y contra ella se manifiestan la parte racional y la irascible del alma.

De acuerdo con esta clasificación la parte del alma que indudablemente puede proclamarse como inmortal es la racional, por la excelencia de su disposición natural, que la lleva a entrar en contacto con lo eterno y perfecto, el mundo de las Ideas. Es muy probable que la concepción del alma desarrollada en el Fedón se fundamentara en los atributos esenciales del intelecto, excluyendo a las otras partes, de naturaleza irracional. La parte concupiscible se encuentra directamente ligada al cuerpo con lo cual deberíamos definirla como mortal, sin embargo, respecto de la parte irascible Platón no es explícito por lo que queda latente la duda sobre si sería mortal o inmortal.

Una versión divergente de esta representación del alma se encuentra en el mito del carro alado narrado en el Fedro. En el contexto de aquella descripción mítica el alma del hombre es alegóricamente representada como un carro con dos caballos, que, guiado por un auriga, recorre la bóveda celeste con otras almas en un cortejo encabezado por uno de los dioses olímpicos. Dicho cortejo atravesaba el cielo en un movimiento circular, el cual es el movimiento eterno de los cuerpos celestes. La existencia del alma en esta esfera supralunar es presentada en el mito como un estado anterior a la condición encarnada de ella, unida a un cuerpo mortal, que es la condición propiamente humana. En este mito, entonces, se intenta describir la naturaleza del hombre como surgida a partir de una “caída” desde una condición original superior e ideal. Esta concepción, como es sabido, se

⁴⁷ Platón, República, pag. 228, 436 b5 –c

encuentra en el pensamiento de varias religiones y en el orfismo aparece también una idea similar en el mito del descuartizamiento de Dionisos a manos de los Titanes. Pues bien, en lo que se refiere concretamente a la metáfora del carro alado, el auriga representa la parte racional del alma, por su función rectora al guiar a las otras partes del alma por el camino de la justicia y del Bien, además, por cierto, de constituir la parte facultada para contemplar el ser de las Ideas. En la narración del mito se da cuenta de esta facultad señalando que los carros en su procesión sobrepasan el límite del cielo, accediendo al ámbito divino de las Ideas, que es supraceleste, y, que al llegar el carro alado a ese mundo superior el auriga (el intelecto) puede contemplar las Ideas. El carro de los dioses es el que contempla cabalmente aquel mundo superior, mientras que el resto de los que los siguen en el tropel sólo excepcionalmente tienen esa posibilidad.

“A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto –ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar”.⁴⁸

A este lugar divino, llamado por Platón la *llanura de la Verdad*, sólo accede la parte superior del alma, el entendimiento. En cuanto a los caballos del carro, ellos representan a las partes restantes del alma, la irascible y la concupiscible. La parte irascible es presentada como un caballo noble, de armónica textura y gran belleza, mientras que con la parte concupiscible sucede todo lo contrario, pues es comparada con un caballo feo, tosco y desgarrado. El primer caballo es dócil y obediente a la voz del auriga, el segundo es impetuoso, indómito y rebelde ante cualquier mandato.

La diferencia que claramente se pronuncia entre ambas concepciones de la tripartición del alma consiste en que en el mito del carro alado las tres partes del alma aparecen como existentes antes de la somatización de ella, es decir, antes de su *caída* para encarnarse en un cuerpo, lo cual hace pensar que *sus tres partes podrían ser inmortales*, aun cuando esto no es explícitamente declarado por Platón, sin embargo se trata de una posibilidad que puede barruntarse claramente a partir de la descripción del mito. Algo muy distinto sucede en la división del alma en la República.

Por otra parte aclaremos que la caída del alma desde su estado originario tiene como causa, según el mito, la naturaleza espuria, no plenamente divina del caballo malo, que gravita hacia abajo, hacia la tierra, impidiendo al auriga elevarse lo suficiente para contemplar la llanura de la verdad. Al respecto puede mencionarse la opinión de Humberto Giannini en su comentario al Fedro.

“Pero también en otra buena medida, ese viaje dependía de la naturaleza de sus caballos, uno de los cuales –el caballo negro sólo respira furor y vanidad- simboliza tal vez la posibilidad interior del tropiezo, de la dispersión, del deseo inmediato de lo múltiple que se le iba ofreciendo a su visión limitada del camino. Son estas explicaciones meramente posibles. El hecho es que en un instante, amputado de los otros, la mera posibilidad, el riesgo, se vuelve realidad; en un

⁴⁸ Platón, Fedro, pag. 348, 247 c – d

instante, sin hilo de continuidad, el alma es arrancada de sí, puesta en otra parte, en otra naturaleza. Es el mito, hasta cierto grado, de los ángeles caídos⁴⁹.

Esa “posibilidad interior del tropiezo” no guarda una relación directa con la naturaleza del cuerpo, por tanto, es posible que en esta concepción del alma la posibilidad del mal se encuentre intrínsecamente en ella y no necesariamente en el cuerpo del hombre, tal como se observa en el esquema dualista del Fedón. Allí, el mal se origina en el cuerpo, que mancha la pureza del alma, y de ello surge la identidad alma = nous, antagónica al cuerpo. Por el contrario, la división del alma que postula un principio irracional en su naturaleza genera dudas y ambigüedad acerca de la inmortalidad de ella en su integridad.

⁴⁹ Humberto Giannini, *Elogio del diálogo. Comentario al Fedro de Platón*, pg. 35 y 36

IV - Aristóteles. El concepto de separabilidad del intelecto.

La aproximación de la filosofía aristotélica a nuestro tema se basa en una actitud estrictamente racionalista que la distancia hasta cierto punto del platonismo en cuanto este fue siempre permeable al influjo religioso del orfismo. En el pensamiento de Aristóteles no existe una elaboración escatológica en relación al tema del alma como sí ocurre con los mitos que describen el destino de esta después de la muerte que se encuentran en diálogos platónicos como el Gorgias, el Fedón o la República. Dicho contraste es atribuible a la actitud intelectual de Aristóteles orientada a buscar la certidumbre racional como única posibilidad y recurso para el conocimiento humano, en lo cual se aleja de la postura de su maestro, que se caracterizó siempre por su apertura para dejar los asuntos más elevados de la especulación filosófica en el ámbito de la probabilidad apelando de manera reiterada al mito como medio para referirse a un dominio de la realidad no accesible a la experiencia humana.

Aristóteles no intenta demostrar la inmortalidad del alma a través de medios lógicos para luego trazar una descripción mítica de la vida de ultratumba como lo hace Platón, sino que su procedimiento se basa en el análisis del alma en su relación intrínseca con el cuerpo, lo que quiere decir que su enfoque es claramente de tipo naturalista, aspecto que, sin embargo, no aparece en la obra de Platón pues allí no se observa un análisis detallado de la parte irracional del alma, esencialmente ligada al cuerpo. Con este punto de partida Aristóteles llega posteriormente al concepto de *nous* o intelecto de cuyo desarrollo extrae la idea de la inmortalidad.

1- La definición del alma

Para llevar a cabo este plan Aristóteles comienza por asociar el dualismo conceptual alma-cuerpo a su doctrina de la materia y de la forma como principios constitutivos de toda la realidad, y, además de ello, lo asocia a su concepción metafísica del acto y de la potencia. En el primer capítulo del Libro Segundo del tratado Acerca del Alma Aristóteles define el alma como *forma específica, entelequia y definición* de un cuerpo natural. Cuando Aristóteles habla del alma como *ousía* (entidad) lo hace aludiendo precisamente a estas categorías que se acaban de señalar y sólo en ese caso, ya que, como se sabe, la *entidad* en la filosofía aristotélica designa fundamentalmente al sujeto individual, compuesto (sunolon) de materia y forma que constituye el sujeto lógico de toda predicación. De acuerdo con los fundamentos del pensamiento de Aristóteles el cuerpo constituye el principio material (ulh) del ser viviente en tanto que el alma se traduce como la forma específica (eidoj) o su principio formal.

“Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia,⁵⁰ luego el alma es entelequia de tal cuerpo”.

El eidos aristotélico se aproxima considerablemente a la Idea en la que pensaba Platón, pues se trata de la esencia misma de la cosa, caracterizándose por los atributos de ser eterna, universal y mantener una estructura permanente que se manifiesta en todos los individuos de la especie o género que define; sin embargo, en la particular perspectiva de Aristóteles el principio formal no existe separado de la materia tal como lo enseña el platonismo, pues la forma determina a la materia imprimiéndole determinadas cualidades y características esenciales. De acuerdo con el lenguaje aristotélico el alma cumple la función de ser el *eidos* del cuerpo viviente pues ella determina las funciones esenciales que este cuerpo realiza como su alimentación, su desarrollo, etc. La suma de estas funciones constituye el comportamiento vital del ser viviente y si ellas dependen del principio formal que lo determina como individuo perteneciente a un cierto género entonces se puede alcanzar a comprender porqué Aristóteles identifica el eidos con lo que se entiende como alma. Yendo un poco más allá en los planteamientos de Aristóteles respecto a la relación entre materia y forma encontramos un pasaje del octavo capítulo del Libro V de la Metafísica donde alude a los distintos usos del término *ousía*, lugar del cual rescatamos la siguiente cita:

“En otro sentido – se le llama “entidad”- a lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto: así, el alma para el animal”.

⁵¹
(Metaf. p.226,)

El alma o eidos del ser viviente consiste en su causa inmanente pues evidentemente se trata de un elemento que se encuentra *en él mismo*, al contrario de lo que sucede con las llamadas causas externas que constituyen agentes que lo afectan desde afuera. En un estudio introductorio al tratado De Anima, Tomás Calvo, explica el concepto de causalidad inmanente señalando que la función propia del eidos o del alma, contribuye al desarrollo de la estructura física del ser vivo, es decir, a su crecimiento y perfeccionamiento fisiológico, lo cual, simultáneamente supone que tales funciones podrán realizarse más plenamente, conformándose así una relación circular entre la función y la estructura, pues la primera permite el desarrollo de la segunda y la segunda posibilita la conservación de la primera.

(...) en el caso de los seres vivientes, además, el eidoses causa generadora de los elementos materiales y de su estructuración; son, en efecto, las funciones vitales mismas (alimentación y desarrollo) las que van produciendo los distintos órganos a partir de la semilla o el embrión. Se trata de una concepción dialéctica, circular de la causalidad en cuanto que la función produce la estructura (las actividades vitales mismas crean y segregan los distintos órganos) y la estructura, a su vez, sirve a la función, si bien la prioridad corresponde a esta última, al eidos”.

⁵²
La comprensión de la naturaleza del alma como forma específica o causa inmanente conlleva paralelamente a la de acto o entelequia, pues el ser del alma consiste en la

⁵⁰ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 2003. p. 168, 412a 20 – 23

⁵¹ Aristóteles, *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Gredos. Madrid, 1994. p. 226, 1017b 15 – 17

⁵² Aristóteles, *Acerca del Alma*. Estudio introductorio de Tomás Calvo. Pag. 111

realización de una actividad vital permanente, que es lo que llamamos “vivir”, esto ya sea a través del proceso de la alimentación, en el caso de los seres vivos de composición más simple como los vegetales, o bien a través de la facultad de la sensibilidad y del movimiento, propia de los animales, e incluso con la actividad del pensamiento, que le pertenece esencialmente al hombre.

“En efecto: dado que, como ya hemos dicho, la entidad se entiende de tres maneras –bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas- y que, por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que al contrario, esta constituye

la entelequia del cuerpo”.⁵³

La idea de la realización de un acto según esta perspectiva requiere necesariamente de un sujeto que se encuentre en la base de su despliegue, que en este caso lo constituye la entidad primera compuesta de materia y forma, es decir, el sujeto individual, lo cual implica para Aristóteles que el alma, en el ser viviente, no subsiste jamás sin un cuerpo, ya que forman una unidad esencial, tal como en el caso del resto de los entes existentes que constituyen una unidad de forma y materia.

“De este teoría general de la relación entre el alma y el cuerpo resulta que Aristóteles no concibe la noción del yo como una pura esencia espiritual para la cual el cuerpo sería una parte exterior como las otras físicas. El alma y el cuerpo forman para él una unión que, mientras dura, es completa, y en la cual el alma y el cuerpo son sólo aspectos que el ojo filosófico puede distinguir. Una concepción como la de Descartes, según la cual la existencia del alma es la primera certidumbre y la existencia de la materia una inferencia ulterior, habría parecido absurda a Aristóteles. El yo en su integridad, alma y cuerpo juntos, es

algo dado y no puede ser puesto en cuestión”.⁵⁴

La excepción a este planteamiento capital lo constituye el *intelecto activo*, del cual afirma Aristóteles que es una parte del alma que posee la propiedad de ser *separable* con relación al cuerpo a causa de su condición divina y trascendente respecto a la naturaleza física de este, lo cual lo hace inmortal y eterno. Luego volveremos sobre este asunto. Provisionalmente mantengamos la tesis de que el alma para Aristóteles, no es, como lo concebía Platón, subsistente sin el cuerpo como substrato, ni tampoco es propiedad de ella reencarnarse en cualquier cuerpo como lo creían los órficos y su maestro con ellos.

Resta aún referirse brevemente a lo que plantea Aristóteles tocante al alma en tanto definición de un cuerpo viviente. Dicha característica del alma consiste en que la condición de “tener vida” de un determinado cuerpo puede ser expresada a través del lenguaje, es decir, se puede *definir* a este cuerpo en virtud de su condición de ser animado. El ejemplo que ofrece Aristóteles es el siguiente.

“Supongamos que un instrumento cualquiera –por ejemplo, un hacha- fuera un cuerpo natural: en tal caso el “ser hacha” sería su entidad y, por tanto, su alma, y quitada ésta no sería ya un hacha a no ser de palabra. Al margen de nuestra suposición es realmente, sin embargo, un hacha: es que el alma no es esencia

⁵³ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 174, 414a 15 – 19

⁵⁴ W. D. Ross, *Aristóteles*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957, pags. 191 – 192.

y definición de un cuerpo de este tipo, sino de un cuerpo natural de tal calidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo”.⁵⁵

Según Ross, (p. 194) Aristóteles se ampara, para afirmar esta propiedad del alma, en una expresión común de la lengua griega para referirse a los seres vivos y esta es *emvuxon swma*, que literalmente quiere decir “cuerpo animado”, donde claramente se observa que el ser viviente se comprende, en primera instancia, como un cuerpo que posee el atributo especial de ser “animado”, es decir, que tiene el poder básico de alimentarse a sí mismo, en el caso de las formas de vida más simples, y otras facultades cuando se trata de las superiores.

De esta forma se puede dar cierre al asunto de la definición aristotélica del alma, pero, no sin antes agregar dos diferencias conceptuales considerables que separan a Aristóteles de Platón y que consisten substancialmente en que, 1) como ya se señaló, para Aristóteles el alma no constituye una entidad separable del cuerpo con el que forma un compuesto pues se trata de la entelequia que se despliega a partir de la potencialidad de dicho cuerpo, lo cual contradice por cierto la doctrina de la reencarnación. Ella incurriría en el error de unir azarosamente cualquier alma con cualquier cuerpo.

“Precisamente por esto están en lo cierto cuanto opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué calidad, a pesar de que ninguna observación muestra que cualquier cosa al azar pueda recibir al azar cualquier cosa”.⁵⁶

2) A pesar de que para Aristóteles, al igual que para Platón, el alma es un principio de movimiento para el cuerpo al que pertenece, ella sin embargo no posee el atributo del automovimiento, es decir, mueve al cuerpo pero no se mueve a sí misma. En este punto se aprecia un alejamiento notorio del planteamiento central de la demostración de la inmortalidad del alma esbozada en el Fedro donde se afirma que el alma no se destruye a causa de que se mueve a sí misma, y, por ello, no puede dejar de moverse. Para Aristóteles esto no es posible debido a que el alma no es otra cosa que un principio formal, y, por ende, siendo el *eídos* del cuerpo, el movimiento no es propio de su naturaleza pues se trata de la esencia eterna que rige universalmente a los individuos de su mismo género. La única forma de movimiento posible para el alma, aclara Aristóteles, es la que accidentalmente experimenta cuando el cuerpo con el que está unida se mueve, esta clase de movimiento Aristóteles la compara a la situación de los marineros que tripulan un navío los cuales se mueven sólo por la marcha de la embarcación, pero no por sí mismos. Este es el tipo de movimiento que Aristóteles concede para el alma, pero, de aceptar que el alma posea un “movimiento natural” con ello tendríamos que admitir también que el alma le corresponda un lugar, pues todo movimiento debe darse en un espacio necesariamente.

“(…) entonces le corresponderá también por naturaleza el lugar, ya que todos los tipos de movimiento señalados se dan en un lugar. Así pues, si la entidad del alma consiste en moverse a sí misma, el movimiento no le corresponderá por accidente, como le ocurre a la blancura o a una altura de tres codos: también

⁵⁵ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 169, 412b 12 – 18

⁵⁶ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 174 – 175, 414a 19 – 25

éstas están ciertamente en movimiento, pero por accidente, ya que lo que realmente se mueve es el cuerpo en que se encuentran; de ahí que no les corresponda un lugar. Por el contrario, sí habrá un lugar para el alma, si es que participa por naturaleza del movimiento”.⁵⁷

Otro de los argumentos que según Aristóteles invalida la posibilidad del movimiento natural del alma es el de que si ella es la causa del movimiento corporal, moviéndose a la par con él, entonces ambas realidades tendrán idénticos movimientos, de esta forma, teniendo el cuerpo el movimiento de traslación el alma podría desplazarse de un lugar a otro con lo cual potencialmente sería capaz de volver a entrar después de haber salido de él, lo querría decir que los animales podrían resucitar después de haber muerto.

2- Las tres partes del alma.

Para entrar finalmente en el tema de la inmortalidad del alma en Aristóteles es preciso dar un vistazo previamente a su esquema de las partes componentes del alma, sólo de esa forma se podrá arribar específicamente al tratamiento del alma racional o intelecto, que es el que para este filósofo posee el atributo de la inmortalidad. En el tratado dedicado a la naturaleza del alma se encuentra la distinción entre partes fundamentales que pueden encontrarse en ella: el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional. En el ser humano se encuentran las tres clases de alma, en los animales en general sólo las dos primeras, y, por último, en los vegetales sólo la primera.

a - El alma vegetativa.

El alma vegetativa constituye aquella facultad que hace posible los procesos vitales de la nutrición, el crecimiento y la generación o reproducción, estos son los procesos fundamentales para el fenómeno de la vida en todas sus formas. De ellos la nutrición cumple la función primaria pues permite el crecimiento y desarrollo del individuo, y, con ello, a través del individuo, la preservación de la especie.

“El objetivo final de la nutrición es la preservación, no de la vida individual, que está en todo caso destinada a una rápida extinción, sino de la especie, por la cual sólo los seres vivos “participan en lo eterno y lo divino”. La reproducción es atribuida por Aristóteles a la misma facultad que la nutrición; y el nombre completo de la facultad primaria o mínima del alma es “facultad de nutrición y de reproducción”.⁵⁸

Un aspecto relevante de la nutrición, desde la visión aristotélica, se refiere a que ella consiste en un proceso de *asimilación* de lo que es extraño al organismo para incorporarlo, integrarlo a su propia constitución. Esquemáticamente esto significa que a través de la nutrición lo desemejante se hace parte del individuo volviéndose semejante a él. Es desemejante o contrario mientras el alimento no ha sido digerido, pero tras ser digerido pasa a ser semejante al sujeto. De este modo Aristóteles busca zanjar una controversia entre

⁵⁷ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 145, 406a 15 – 22

⁵⁸ W. D. Ross, *Op. Cit.* pág. 196

los filósofos que le precedieron, en la cual algunos de ellos afirmaban que lo semejante se alimenta y crece con lo semejante, en tanto que otros proponían lo opuesto, que lo contrario se alimenta con lo contrario, basando esa tesis en que lo semejante no puede ser afectado por lo semejante, ya que, de hecho, el alimento se modifica al ser digerido y en esa modificación el alimento pasa a un estado contrario. Apelando al concepto de asimilación Aristóteles propone una solución a este asunto, sin embargo, la importancia de este concepto es considerable en la psicología aristotélica, pues su ámbito de aplicación va más allá de lo concerniente al alma vegetativa, incluyendo un rol importante en el proceso de la sensación y en el del conocimiento también.

b - El alma sensitiva.

Caracteriza a la vida animal y comprende como funciones propias la sensación, el deseo y el movimiento. Presupone además en los animales la existencia del alma vegetativa, es decir, que es imposible que estos posean sólo el alma sensitiva pues las funciones más sofisticadas de esta tienen como condición sine qua non para su realización el sustento de los procesos más básicos pertenecientes al alma vegetativa. Así como la nutrición cumplía el rol primordial de posibilitar las otras funciones en el alma vegetativa, en este caso sucede algo similar con la sensación pues a partir de esta capacidad propia de los animales se posibilita la existencia del placer y el dolor, que para Aristóteles, acompaña siempre a las sensaciones, es decir, debido a que el animal siente, experimenta por ello lo placentero y lo doloroso; en esta misma línea el deseo de lo placentero trae consigo el movimiento del animal hacia el objeto que se representa sensitivamente. La idea de la asimilación también desempeña aquí un rol de importancia pero asociada a la doctrina metafísica de la potencia y del acto. La facultad de la sensación no consiste, para Aristóteles, como lo aseveraban sus predecesores, en una simple *alteración* pasiva de los órganos sensitivos del sujeto como resultado de una cualidad determinada del objeto, sino que en este proceso existe la *realización de una potencialidad*, que lleva a la facultad sensitiva a asimilar a su objeto, es decir, volverse *semejante* a él. La facultad sensitiva no está en acto sino solamente en potencia; al entrar en contacto con el objeto, el cual según Aristóteles se encuentra en acto, esta se asemeja a él, lo asimila.

“(...) todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto. De ahí que –como dijimos- en cierto modo padecen bajo el influjo de lo semejante y en cierto modo bajo el influjo de lo desemejante: padece, en efecto, lo semejante pero, una vez afectado, resulta ya semejante”.⁵⁹

En este pasaje Aristóteles se refiere explícitamente en estos términos a la facultad sensitiva:

“(...) la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él”.⁶⁰

Sin embargo, la idea de asimilación que está en juego en este contexto difiere de lo que se planteaba acerca de ella a propósito del alma vegetativa pues en la nutrición se asimila la materia del objeto mientras que en la sensación lo que se asimila es su forma sensible.

⁵⁹ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 186, 417a 17 – 21

⁶⁰ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 418a 3 – 6

“En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es tal cualidad y en cuanto a su forma”.⁶¹

c - El alma racional

Llegamos finalmente a través de este recorrido al alma racional, la facultad superior del alma humana, que constituye para Aristóteles indiscutiblemente la forma espiritual más elevada que existe. El alma racional es el lugar del conocimiento y del pensamiento. Siguiendo la línea explicativa utilizada para las facultades anteriores, Aristóteles destaca la semejanza existente entre la sensibilidad y el pensamiento en el sentido de que ambas son afectadas por sus objetos propios de forma similar, es decir, lo inteligible afecta al pensamiento análogamente a como lo sensible lo hace con la sensibilidad. Estas facultades comparten la propiedad de ser pura potencialidad; pasan de su estado característico a la actualidad cuando padecen la acción de su objeto. El rasgo que las distingue consiste en que el intelecto no se encuentra mezclado con el cuerpo.

“Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras- para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer (...)”⁶²

Dos son los tipos de mezcla que no admite el intelecto: primero, respecto al cuerpo, cuya naturaleza le infundiría propiedades sensibles como el ser frío o caliente, y segundo, respecto a su objeto propio, las formas inteligibles, pues para recibir las requiere no ser como ninguna de ellas en particular. De ahí que su naturaleza consista en ser pura potencialidad.

Aludiendo a los platónicos Aristóteles reitera este punto a través de una aguda observación

“Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas ideales, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es de las formas en acto, sino sólo en potencia”.⁶³

Además, Aristóteles reafirma su opinión respecto de esta facultad independiente del cuerpo partiendo de la premisa de que las cosas poseen una doble naturaleza, su materia y su esencia. De este modo el alma asimila la carne a través de facultades distintas: su materia por obra del alma vegetativa en el proceso de la nutrición y su *eidos* en virtud del alma racional que actúa en la intelección. Según esta lógica el intelecto es separable de forma paralela a como ciertos objetos son separables de la materia.

⁶¹ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 211, 424a 17 – 24

⁶² Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 230, 429a 18 – 20

⁶³ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 231, 429a 26 – 28

3 - Intellecto Pasivo e Intellecto Activo.

Seguidamente del planteamiento afirmativo en relación a la independencia e impasibilidad del intelecto, en el capítulo cuarto del tercer libro de su tratado de psicología, Aristóteles agrega en el capítulo siguiente un matiz importante a su disquisición previa introduciendo la separación entre dos facultades o funciones del intelecto: el intelecto pasivo (*nouj pahtikoj*) y el intelecto activo (*nouj poihtikoj*). Anteponiendo la analogía con la actividad de la técnica, en que existen dos principios, la materia y la causa eficiente, una que constituye el objeto y la otra que realiza la obra, Aristóteles afirma que existe un intelecto *que es capaz de llegar a ser todas las cosas*, a saber, el intelecto pasivo, y otro *capaz de hacerlas todas*, su contraparte, el intelecto activo. Si recurrimos al comentario de Giovanni Reale en torno a este punto veremos, una vez más, la importancia que tiene aquí la doctrina metafísica de la potencia y del acto.

“Aristóteles explica también el conocimiento intelectual, así como el perceptivo, en función de las categorías de potencia y acto. La inteligencia es por sí misma capacidad y potencia de conocer las formas puras; a su vez, las formas están contenidas en potencia en las sensaciones y en las imágenes de la fantasía; es necesaria, por tanto, alguna cosa que traduzca en acto esta doble potencialidad, de manera que el pensamiento se actualice aprehendiendo en acto la forma, y la forma contenida en las imágenes llegue a ser concepto aprehendido y poseído en acto”.⁶⁴

La manifestación del intelecto procede a través de una intuición, por tanto, es *inmediata*, ya que actúa conjuntamente con la sensación. En la cosa concreta implícitamente se encuentra la presencia del universal, del *eidos*, es decir, que se encuentra en una forma *potencial*. El planteamiento de que la manifestación del intelecto, para Aristóteles, funciona como una *intuición* (aunque también existe la actividad demostrativa de la ciencia), lo cual lo acerca considerablemente a la facultad de la sensación ya que ambas constituirían originariamente formas de intuición, es una idea que Antonio Gómez Robledo desarrolla en el capítulo cuarto de su libro titulado *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. La importancia de tal planteamiento radica entonces en que en las formas sensibles se encuentran ya las inteligibles, aunque en potencia, y que intelección y sensación actúan unidas en el conocimiento.

“Y de otra parte (...) si la inteligencia no estuviera presente, por lo menos de manera implícita, en el acto vital que nos hace comunicar con el mundo exterior, no se salvaría la unidad metafísica del compuesto humano, y la noética aristotélica descendería al nivel del empirismo más grosero”.⁶⁵

Como sabemos es un principio fundamental de la metafísica aristotélica la idea de que materia y forma forman un compuesto; partiendo de esa base la línea de pensamiento consecuente indica que para inteligir la forma unida a la materia el *nous* debe captar primero esa forma mezclada con el dato de la sensación (Intelecto Pasivo), lo cual implica que ella se encuentra en un estado *potencial*, pero, debería haber un segundo momento, que consiste en la actividad del Intelecto Activo, el cual actúa sobre la forma en potencia, mostrándola *en acto*. Dicha facultad superior del *nous* es representada a través de la metáfora de la luz,

⁶⁴ Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*. Herder. Barcelona, 1985. Pag. 93.

⁶⁵ Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. F. C. E. México, 1957. Pag. 104

pues constituye un elemento que permite inteligir la forma en su plena actualidad, es decir, en su realidad y verdad; de manera similar la luz actúa como un tercer elemento, como aquello que hace posible al ojo ver el color, pues en la oscuridad es imposible captar la existencia de los colores.

Los atributos metaempíricos y espirituales que Aristóteles adjudicó al intelecto en su integridad, son ahora reservados al intelecto activo, mientras que el intelecto pasivo poseería una naturaleza corruptible por estar mezclado con el cuerpo. El intelecto activo es, desde esta perspectiva, *separable* del cuerpo, por no tratarse de la entelequia de ninguna potencialidad dependiente del cuerpo. De este rango de independencia respecto de la realidad física se extrae la *inmortalidad* y la *eternidad* del intelecto activo.

“Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”.⁶⁶

Aristóteles llega así al momento filosófico culminante que constituye la afirmación de la inmortalidad del alma, aunque el camino recorrido por él no es el mismo que el realizado por su maestro, Platón, quien lo intentó a través de la vía de las demostraciones lógicas. El discípulo, en cambio, llegó a esta conclusión en virtud de un detallado análisis de las funciones vitales de diversas formas de vida desde los vegetales hasta el hombre, en cuyo espíritu descubre un principio superior que se eleva por sobre todo lo empírico. Esto es lo divino que existe en nosotros. Las filosofías de Platón y de Aristóteles convergen sin embargo en esta idea capital.

Las interpretaciones relativas a la exacta condición del intelecto activo oscilan entre algunas que le atribuyen el estar *separado* del individuo sin encontrarse específicamente *en el alma*, o, que se trataría, en última instancia, de Dios. Sin embargo, Giovanni Reale y W. D. Ross afirman con seguridad que estas exégesis son excesivas y forzadas, pues la lectura atenta del *De Anima* muestra de manera coherente la condición inmanente del intelecto activo, el cual permanece *en el alma* y actuando interiormente en el individuo. Reale enfatiza que es su total impasibilidad lo que refleja el origen trascendente y divino del intelecto activo.

“El intelecto, por su parte, parece ser –en su origen– una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como con los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. (...) La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impasible”.⁶⁷

Después de examinar los planteamientos aristotélicos en relación a la naturaleza última del alma, es decir, lo concerniente a su trascendencia respecto del cuerpo, son muchas las interrogantes que quedan abiertas, pues Aristóteles no da cuenta de ellas en el resto de su obra. Haciendo eco de las palabras de Reale que cierran el capítulo de la psicología, en su libro dedicado a Aristóteles, podríamos decir que cuestiones como si este intelecto del que habla Aristóteles es realmente individual y si tiene alguna relación con nuestra personalidad y nuestro yo, o bien, asuntos relativos al destino escatológico del alma y su relación con la conducta moral del hombre constituyen puntos no resueltos por Aristóteles,

⁶⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*. Pag. 234, 430a 24

⁶⁷ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 155, 408b 18 – 29

y para el enfrentamiento de los cuales, se requiere de la elaboración acabada del concepto de *creación*, que, naturalmente, no pertenece al sistema filosófico aristotélico, ni al acervo de creencias de la cultura griega en general.

V - Consideraciones finales

Esta ha sido nuestra exploración al vasto tema de la inmortalidad del alma, esta tentativa evidentemente requirió dejar fuera de consideración muchos elementos importantes en favor de respetar los límites a los que debe ceñirse un trabajo investigativo de estas características, que le impiden plantearse como una investigación exhaustiva sobre el asunto en toda su pletórica extensión.

En la historia de la Grecia antigua se distinguen ciertos momentos luminosos en relación a la concepción del alma y de su posible destino escatológico. Uno de ellos surgió en la majestuosa poesía homérica, donde por primera vez en Grecia se habla de un principio vital diverso del cuerpo y que subsiste como una tenue imagen del hombre vivo. La idea de una *separación* del principio vital respecto al cuerpo, puede considerarse, en cierto sentido, como un hito en el recorrido histórico del concepto griego de alma (Yuch). Sin embargo, el funcionamiento vital del alma *en* el hombre es un aspecto que los poetas homéricos no tematizan pues se descubre tanto en la Iliada como en la Odisea que conceptos como el de qumoj, nooj o frhn no son estrictamente demarcados en sus respectivas funciones anímicas, además de que ellas aparecen estrechamente ligadas a ciertas partes de la anatomía humana, de ahí que se les denomine por algunos como “almas corporales”. La representación clara de este principio vital del que nos hablan los poetas homéricos, sólo aparece con la muerte de sus personajes, en el momento en que ellos expiran. El destino escatológico que aguardaba al alma de los hombres homéricos no podría estrictamente considerarse como una *vida* después de la muerte. El trasmundo imaginado por estos poetas es infinitamente sombrío, cargado de tinieblas, y las almas allí no son más que impotentes sombras sin fuerza vital.

“Se trata de un hombre desprovisto de realidad, al cual le faltan la consistencia del cuerpo, el calor de la sangre, la luz de la conciencia, la fuerza del querer y el contenido de las sensaciones; concebido a la manera de la sombra que un objeto arroja, o de las que aparecen en los sueños”.⁶⁸

Bajo esta representación del trasmundo y del destino del alma yace una concepción valórica que es propia de un mundo heroico, donde se considera la vida terrenal como el más alto bien y se desprecian las creencias en una vida del hombre en el más allá. Por esta razón en los poemas homéricos se exaltan en los personajes cualidades como la fuerza física o la destreza en el combate: una vida propiamente terrenal, orientada a este mundo no puede concentrarse en el alma sino en el cuerpo.

En una corriente opuesta a la de los poemas homéricos se encuentra el movimiento religioso del orfismo. El eje conceptual de las doctrinas órficas, como se señaló anteriormente, consistía en la idea de abarcar y comprender la multiplicidad del mundo, de lo real, en un principio único, unitario. Dicha tendencia se concretó en un único dios, Dionisos, cuya naturaleza se encuentra en el hombre, aunque mezclada con la naturaleza titánica. De esta forma el hombre es, en cierto modo, *uno con la divinidad*, y lo que lo hace merecedor de esa dignidad es que tiene en sí un elemento divino, el alma. En esta fase del espíritu griego aparece la concepción del dualismo de alma y cuerpo, opuesta en

⁶⁸ Romano Guardini, *La muerte de Sócrates*. Pags. 193 – 194.

muchos aspectos a la postura representada por Homero que se caracteriza por una cierta indistinción entre alma y cuerpo. El esquema dualista órfico supone un antagonismo entre ambos elementos, en el cual el alma debe purificarse de su contacto con el cuerpo, para librarse del ciclo de las reencarnaciones.

Probablemente en la filosofía de Platón la idea de la inmortalidad del alma haya alcanzado el cenit de su expresión, pues allí ella se integra en toda una concepción metafísica fundamentada en determinados principios ontológicos de importancia. En el platonismo observamos cómo el esquema dualista del orfismo, aplicado específicamente a la naturaleza del hombre, es llevado a una dimensión nueva, empleándose para conceptualizar dos realidades distintas: el mundo inteligible y el mundo sensible. Platón parte desde el dualismo característico del orfismo, pero a través de su filosofía parece casi llegar a *tocar la trascendencia*.

Acerca de esta trascendencia, que es el ámbito de las Ideas, Platón no sólo nos dice que existe, como pueden hacerlo muchas religiones, sino que además nos dice que esta es *más real* que el mundo material en el que existimos.

Esto significa que Platón aplica un criterio de ser, un criterio ontológico, para juzgar lo que él entiende como el mundo trascendente, lo cual constituye una contribución estrictamente filosófica al complejo asunto de la inmortalidad del alma. Sobre la base de este criterio se sostiene la idea de que el alma es más real que el cuerpo al ser connatural con este ámbito superior, y, si esto es así, el alma sería inmortal. Con Platón, en definitiva, se llega a la convicción de que lo espiritual posee más realidad que el devenir de lo físico, lo que supone un importante fundamento para la idea de la inmortalidad del alma. En el platonismo converge la influencia de la doctrina del flujo eterno de Heráclito, la del Ser parmenídeo, que simplemente es y es imposible que no sea, con lo que se niega el no-ser; también concurren a esta fuente de inspiración la *psykhé* racional socrática y la idea del *Nous* desarrollada por Anaxágoras.

Este efluvio de ideas se cristalizó en el pensamiento de Platón en el concepto de una trascendencia que es puro ser, y a la cual el alma o el *nous* es esencialmente afín, y, opuesto a ello, se encuentra este mundo material, que es puro devenir. La inmortalidad del alma de acuerdo a esto parece ser una consecuencia lógica.

En relación al tema de las demostraciones de la inmortalidad del alma, y más específicamente a la última que se formula en el Fedón, que da la apariencia de ser la más sólida de todas, se debe reconocer que probablemente ella no posee la capacidad persuasiva de convencer inmediatamente a quien la escuche o la lea. Un factor que puede incidir en esto consiste en que existen elementos latentes en ella que dificultan su aceptación directa, como por ejemplo, el esquema dualista radical de alma y cuerpo, de raíz órfica, que parece bien distante de la mentalidad del hombre moderno. Además de esto, por otra parte, nos encontramos con que el supuesto de la existencia de las Ideas y de un ámbito inteligible, trascendente, propio del platonismo, tampoco es de fácil e inmediata aceptación, ya que en sí se trata de una concepción de ingente profundidad que requiere de un extenso proceso de asimilación intelectual. Por esta razón podríamos atrevernos a decir que quizás no se le puede exigir al argumento el ser inmediata y absolutamente persuasivo, pero lo que sí es meritorio en él es que se trata de un argumento coherente con sus propios principios filosóficos, es decir, la metafísica platónica, basada en la existencia de un ámbito espiritual trascendente y de la existencia, en el hombre, de una facultad superior que vislumbra ese ámbito.

La postura de Aristóteles respecto a la doctrina de su maestro, en relación con nuestro tema, parece determinada en una medida importante por su actitud frente al orfismo. Como lo señala Guthrie (p. 309 – 310) Aristóteles disienta profundamente con las doctrinas órficas, tanto por su expresión, en un formato mitológico, como por sus planteamientos de fondo. Respecto al tema de la naturaleza del alma, Aristóteles no comulgaba con la doctrina de la reencarnación como sí lo hacía Platón:

“(...) unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este punto, sin embargo, parece ineludible: pues uno actúa y otro padece, uno mueve y otro es movido cuando tienen algo en común y estas relaciones mutuas no acontecen entre elementos cualesquiera al azar. Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible –conforme a los mitos pitagóricos- que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y estructura peculiares”. (D. A. p. 151, I, 3, 407b 15 – 24)⁶⁹

Aristóteles plantea la cuestión del alma desde un enfoque estrictamente naturalista, sin asociarla a ideas de tipo religioso como la transmigración, las culpas y castigos, etc. Es decir, el horizonte de su investigación lo constituye el fenómeno de la vida, y lo que se entiende como alma mantiene un vínculo esencial con la realidad corporal. Esta relación esencial psicósomática Aristóteles intenta explicarla a través de la concepción metafísica de la potencia y del acto, pero también a través del principio de la dualidad de materia y forma.

Aristóteles toma distancia de Platón en el aspecto de que él lleva a cabo un análisis detallado de la vida desde sus formas inferiores hasta llegar al hombre, mostrando a su vez las facultades de esas formas inferiores (alma vegetativa y alma sensitiva) funcionando activamente en la naturaleza del ser humano. Platón, en cambio, asume una postura marcadamente espiritualista o idealista, centrando toda su atención en lo que él comprende como la parte divina del alma, el intelecto, mientras que las funciones inferiores de ella, que el hombre comparte con el resto de los vivientes, simplemente las acopia, sin diferenciarlas ni menos analizarlas, bajo una sola denominación común, la epíquia o también denominada el alma concupiscible, es decir, el lugar de los apetitos desordenados. Claramente se observa en Platón un sesgo ético en su psicología, su tripartición del alma supone un juicio valorativo previo, donde el alma concupiscible representa la “parte mala” del alma, ante la cual se opone el *quoj* o alma irascible, que funciona “en servicio” del intelecto. Aristóteles se aleja de esta conceptualización en pro de una perspectiva naturalista, como ya se dijo.

Con todo, la diferencia fundamental que separa a ambos filósofos en torno al tema del alma proviene de la comprensión de cada uno de la cuestión más general acerca de la relación entre el principio formal y la realidad material. Ya sabemos que para Aristóteles, al contrario de lo que pensaba su maestro, el principio formal es inmanente, no trascendente, por tanto, la forma y la materia constituyen un compuesto individual y determinado. Si el alma es la forma o *eidos* del cuerpo, ambos son inseparables, siendo la primera la entelequia y el segundo la potencia. Aristóteles sólo hace una salvedad a esta regla, y esta se trata del intelecto activo o agente, que para Aristóteles no constituye entelequia de parte alguna del cuerpo, siendo además absolutamente impasible. Entonces, con esta premisa, concluye que este debe ser separable, inmortal y eterno. Aparentemente, el resultado de la

⁶⁹ Aristóteles, *Acerca del Alma*. Pag. 151

argumentación aristotélica es idéntico a lo que hemos visto en Platón, sin embargo deben señalarse algunos matices que existen entre ambas concepciones. Primero, lógicamente se observa una coincidencia en la conclusión, mas no en las premisas, es decir, en Platón vimos fundamentada la existencia de una trascendencia, que constituiría algo así como el destino final del alma después de la muerte, pero en Aristóteles el concepto de trascendencia no posee la misma fundamentación, al insertar la forma en la materia, por ende lo relativo al posible destino del alma no se vislumbra claramente. Sabemos por la misteriosa expresión Quraqen que el intelecto activo “viene de fuera”, pero basta revisar las múltiples controversias que ha generado la naturaleza de este intelecto entre los críticos y comentaristas para terminar por desistir de dar una respuesta concluyente al respecto.

Otro aspecto que cabe mencionar es el de que en Aristóteles lo que se fundamenta, en rigor, es la *separabilidad* del intelecto activo, más que su inmortalidad, pues la argumentación aristotélica, con lo todo lo escueta que es en el capítulo 5 del libro III del *De Anima* alcanza a probar que este intelecto es independiente del cuerpo y, por tanto, *separable*, y, luego, por añadidura, le agrega el atributo de ser divino, inmortal, etc. La idea aquí, en todo caso, no es negar que este intelecto sea inmortal, sino sólo advertir acerca de que lo que primero y fundamentalmente se prueba es su separabilidad, deduciendo de ella, secundariamente, la inmortalidad.

En la profunda vastedad de lo que ha dicho el hombre acerca de la inmortalidad del alma, parece que pocos han llegado tan lejos como Platón. Aristóteles heredó de su maestro lo esencial de su pensamiento, la idea del *Nous* trascendente, e intentó enriquecer, con éxito, lo que se entendía por *alma* hasta su época y todo esto lo hizo con la mirada penetrante del naturalista, armonizando el cuerpo y el alma del hombre y de los seres vivos y comprendiendo el fenómeno de la vida con singular profundidad.

Sin embargo, si se trata de la inmortalidad del alma, aparentemente no pudo comparársele a Platón, quien pareciera como si hubiese llegado a contemplar y a tocar el mundo de la trascendencia.

Bibliografía

Básica

- Aristóteles, *Acerca del alma*, Biblioteca Clásica Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Barcelona, 2003.
- Platón, *Fedón*, Biblioteca Clásica Gredos, Tomo III. Traducción de Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2004.
- Platón, *Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, Tomo III. Traducción de E. Lledo Iñigo, Editorial Gredos, Madrid, 2004.
- Platón, *República*, Biblioteca Clásica Gredos, Tomo IV. Traducción de Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 2003.

General

- Aristóteles, *Metafísica*, Biblioteca Clásica Gredos. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Barcelona, 2003.
- Cornford, Francis M. La teoría platónica del conocimiento. Paidós, Buenos Aires, 1968.
- Demaría, Fernando. Herakleitos, Universidad Nacional del Litoral, Argentina, 1957
- Dodds, E.R. *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid, 1960
- Giannini, Humberto. Elogio del diálogo, Comentario al Fedro de Platón. Publicaciones Especiales Universidad de Chile, 1983
- Gil, Luis et al. *Introducción a Homero*, Editorial Labor, Barcelona, 1984.
- Gómez Lasa, Gastón. Buscando la inmortalidad del alma, Escritos breves, Depto Filosofía U. de Chile, Stgo, 1972
- Guardini, Romano. La muerte de Sócrates, Emecé, Buenos Aires, 1997
- Guthrie, W. K. C. Orfeo y la religión griega, Ediciones Siruela, Madrid, 2003
- Homero, Iliada, , traducción de Luis Segalá E., Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2004
- Homero. *Odisea*, traducción de Fernando Gutierrez., Editorial Planeta S.A., Barcelona, 2001
- Platón, Crátilo. Diálogos vol. II, Gredos, España, 1983
- Platón, Lacques. Diálogos I Gredos, Madrid, 1993.
- Platón, Sofista, Diálogos V, Gredos, Madrid, 2002
- Reale, Giovanni. Introducción a Aristóteles. Herder. Barcelona, 1985

Robledo, Antonio Gómez. Ensayo sobre las virtudes intelectuales. F. C. E. México, 1957.

Rohde, Erwin. *Psique*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Barcelona, 1973

Ross, W. D. Aristóteles. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957

Taylor, Alfred Edward. El platonismo y su influencia, Editorial Nova, Buenos Aires, 1946