

# DECIDIENDO LA VIDA: EL MITO DE ER EN *REPÚBLICA*, DE PLATÓN

## CHOOSING LIFE: THE MYTH OF ER IN PLATO'S *REPUBLIC*

Lorena Rojas Parma<sup>1</sup>

Universidad católica Andrés Bello (Caracas, Venezuela)

Recibido: 19-11-2014

Aceptado: 16-4-2015

---

*¿No había muerto su padre hacía tiempo, solo, sin haber visto a su hijo una vez más? ¿Por qué no tenía que esperar Siddharta la misma suerte? ¿No se trataba de una farsa, de una circunstancia rara y estúpida, esa repetición, ese recorrer el mismo círculo fatal?... todo lo que no se había terminado de sufrir y solucionar, regresaba de nuevo. Siempre se volvían a sufrir las mismas penas.*

Siddharta, Hesse

**Resumen:** El artículo se propone mostrar cómo, en el mito de Er, Platón explora las condiciones desde las cuales las almas, antes de la encarnación, deciden cómo van a vivir su próxima vida. El énfasis se pone en la fuerte influencia que Platón le otorga al pasado al momento de tomar una nueva decisión; y esto implica que la vida puede convertirse en un ciego repetirse de lo pasado, sin conciencia de ello. Por otro lado, junto a la crítica de la repetición, el filósofo denuncia las decisiones que se toman desde el hábito y sin la reflexión que exige la filosofía. Así, sostendrá Sócrates, uno y otro caso, que conduce las decisiones al error, pueden evitarse sólo a través de la filosofía.

**Palabras clave:** Platón, Sócrates, Er, decisión, repetición, filosofía

---

[1] Lorena Rojas Parma, Dra. en Filosofía, profesora de filosofía antigua en la Escuela de filosofía y en la maestría en filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), en Caracas, Venezuela. Investigadora a tiempo completo del Centro de Investigación y Formación Humanística (CIFH), de la misma universidad. Algunas de sus últimas publicaciones han sido las siguientes: “El dilema ético de la persuasión: entre el engaño y el hechizo de la palabra”, en Da Silva, J. (comp.): *Ética en los medios de comunicación*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2012; “Las mujeres de Homero”, en Boletín de la Academia Nacional de la Lengua, Caracas, 2012; “Aristóteles y el problema de lo justo”, en *Revista de la Asociación Mexicana de Filosofía*, México, 2012; “De amore: Aristófanes y el amor del reencuentro en el Banquete, de Platón”, en *La Lámpara de Diógenes*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2014; “El ‘volver’ de la Aurora: sobre el dolor del amor y el conocimiento”, *Revista de filosofía de la universidad Complutense de Madrid*, próximo a ser publicado en vol. 41, nº2, 2016.

**Abstract:** The paper aims to show how, in the Myth of Er, Plato explores the conditions from which souls before incarnation, decide how they will live their next life. The emphasis is strongly influenced Plato gives the past when making a new decision; and this implies that life can become a repeat of the past blind, unaware of it. Furthermore, with the criticism of repetition, the philosopher denounces the decisions made from the habit without requiring reflection philosophy. So hold Socrates either case, the decisions leading to the error can avoided only through philosophy.

**Key Words:** Plato, Socrates, Er, decision, philosophy

## α. Proemio

Es inevitable sentir inquietud al escribir sobre la muerte. Inevitable aunque contemos desde hace mucho tiempo con el conocido argumento, impecable y «terapéutico», de Epicuro. Pero, como decía el imperturbable Sócrates del *Fedón*, no siempre el alma está abierta a recibir razones que fundamenten la verdad, si dentro de nosotros mora un «niño temeroso» a la muerte, que está a la espera de ser tranquilizado con un «ensalmo» que pueda mitigar delicadamente sus miedos.<sup>2</sup> Esos miedos que paralizan la aceptación de la verdad y la fuerza de sus *logoi*. Sócrates, en las postrimerías del veneno, dice que ha sido encantado por su historia, por su *pistis*, según la cual el alma es inmortal y, quizá lo más importante, que ha preferido correr el riesgo de *creerlo*, porque es más bello hacerlo que no hacerlo.<sup>3</sup> Sócrates no expone en el diálogo mencionado un manifiesto de obligatorio cumplimiento para todos. Ni espera que todos lo asuman como verdadero. El tono misterico, de iniciados, de «pocos», lo confirma. Como lo confirma el que no todos estén en capacidad de comprender la vida filosófica que, como es sabido, implica en el *Fedón* un «aprender a morir». En general, esas historias mistericas de Platón que implican la muerte, como la que estudiaremos a continuación, no tienen la pretensión de ser aceptadas por las multitudes. Guardan un saber arcano que se revela a pocos. En esta ocasión, estamos ante una revelación que hace un alma que regresó de la muerte y trajo un testimonio. Contamos con un vocero del «más allá», y veremos si su historia puede ser un «ensalmo» en este caso contra el error y la mala decisión que nos lleva a una vida infeliz.<sup>4</sup> El mito no sólo nos

[2] *Fedón*, 77d-e. Cfr. *El Cíclope*, 645.

[3] *Fedón*, 114d.

[4] Cfr. Halliwell, S.: “The Life-and-Death Journey of the Soul, Interpreting the Myth of Er”, en *Companion to Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 471.

enfrenta a la muerte y a la vida después de la sensibilidad, también a la elección de nuestro modo de vivir y especialmente a las condiciones en las que elegimos cómo vamos a llevar la vida. En realidad, Sócrates espera que la historia de Er nos «salve» de un ciclo de errores que puede repetirse por toda la eternidad.

Es muy difícil encontrar en una misma época, al menos, creencias homogéneas sobre la muerte. Platón, tan consciente de la diferencia entre *doxa* y *episteme*, habló sin embargo de *pistis*, de creencia, de confianza, cuando se refería a lo del «más allá». Mitos, símiles, suposiciones, tradiciones de sacerdotes, y un esfuerzo monumental por mostrarnos que aprender (*manthanein*) es *anamnesis*,<sup>5</sup> rodean sus argumentos al punto que nos suenen razonables, verosímiles, y nos siembren la duda de la inmortalidad en el corazón. En fin, no podemos «demostrar» que alma inmortal existe o que no existe; no podemos hablar de *episteme* cuando nos referimos a los extremos de la vida. Sin embargo, podemos guardar sospechas, acogerlas, y secretamente recogernos en nosotros mismos mientras presentimos que «algo» vital mora en nosotros, que no es sólo ligamentos y arterias, y que desde Sócrates aprendimos que se cuida, se examina o se purifica.<sup>6</sup>

Los esfuerzos del *Menón*, *Fedón* y *Fedro* para argumentar a favor de la inmortalidad, son bien conocidos para un lector de Platón. La experiencia de la *anamnesis*, con todas sus aristas, la complejidad de la memoria, suerte de lago profundo donde reposan nuestros hondos recuerdos y la vida conservada que está por desplegarse, nos dan una «garantía» de algo que nos precede y que, al mismo tiempo, nos espera. Sin embargo, es el Er de *República* el personaje más importante de esas historias del «más allá», pues él nos trae el testimonio de un relato maravilloso sobre cómo son las cosas cuando morimos y, lo más importante ahora, qué ocurre cuando «regresamos». Tenemos el testimonio del que fue y volvió. Y nos advirtió.<sup>7</sup> El

---

[5] Cfr. *Menón*, 81d.

[6] «Para aprender a arrancarse de lo sensible hay que acostumbrarse a pensar de otro modo en la muerte. Así como la verdadera comprensión del Amor conduce al conocimiento de lo Bello y, desde él, a la aprehensión de las Esencias, así también la reflexión sobre la muerte no sólo permite vivir de un modo diferente la vida, sino además ejercitarse desde ahora en experimentar esta inmortalidad que late divinamente, y a despecho de las apariencias, en los hondones de nuestra agitación sensible», Châtelet, F.: *El pensamiento de Platón*, Barcelona: Labor, 1995, p. 76.

[7] «De Er no sabemos nada más que los datos escuetos que aquí se ofrecen. Platón no nos explica por qué los dioses lo perdonaron y lo eligieron para que fuera testigo y mensajero entre los hombres del juicio de los del Más Allá. Si bien este es un detalle nuevo frente a las otras versiones platónicas, el personaje no tiene gran definición ni consistencia salvo su condición de ingenuo viajero que ha presentado los hechos que cuenta y, como tal, es un buen referente para el relato. Su confesión contribuye a contemplar el mensaje de los mitos del *Gorgias* y el *Fedón*: muestra cómo se lleva a cabo el retorno a la vida de las almas sometidas a la reen-

mito, que tiene evidentes influencias órfico pitagóricas, rico en imágenes complejas y conmovedoras sobre el funcionamiento del universo, propone una difícil relación entre la libertad y la necesidad frente a la vida que elegimos vivir. Aceptando la premisa fundamental del mito, esto es, la preexistencia y sobrevivencia del alma, nos enfrentamos a lo complicado de *conocer* para realmente estar en capacidad de decidir por una vida buena y justa. Más que detenerme en las influencias y tradiciones involucradas en el mito, o resumir la totalidad de la historia, me ocupa disertar sobre la responsabilidad de nuestro destino, que recae *sólo* en nosotros, cuando escogemos la vida que vamos a vivir. Y el argumento guarda, como se destaca a continuación, una fuerte influencia socrática, a pesar de encontrarse al final de un diálogo «platónico».

Llegamos a la sensibilidad con un modo de vida elegido, con una manera de vivir refrendada por las mismas Parcas. Esto es, el problema entre la libertad, el azar y la necesidad de nuestras decisiones, ahora se plantea en los extraños predios que anteceden la vida en este mundo. Allí nos hallamos en el momento más determinante de la existencia cíclica, que si bien es anterior al cuerpo, depende de la sabiduría cultivada en la vida sensible y de la posibilidad de vencer –nada menos que– la árida planicie y las aguas del olvido que ponen a prueba a las almas. Por ello, concentraré mi atención especialmente en los pasajes 617b y ss. de *República* para la disertación, con el fin de atender los sucesos del alma cuando elige la vida que «quiere» vivir.

## β. La Parca y la Sirena

Sabemos que el cuerpo de Er, nuestro mensajero, quien fue muerto en batalla, tras diez días de fallecido no se descompuso. Permaneciendo en buen estado y aún en la pira, volvió a la vida y, he aquí lo importante, contó todo lo que vio en su visita al «más allá». Estamos ante un resucitado de alma que regresó, recuperó nuevamente su cuerpo y, sin perder la conciencia de la muerte, trajo un testimonio. En efecto, a Er se le dejó saber que debía convertirse en mensajero para los hombres, y que debía contemplar y poner atención a todos los sucesos del lugar que guarda los secretos del destino *post mortem*. Con todo, si se le encomienda dar testimonio, no hablamos ya propiamente de secretos y luce como que deberíamos agrade-

carnación cuando ya ha tenido lugar el juicio y se ha expiado la pena establecida. Luego del viaje del alma a los infiernos, escuchamos la historia del paso de los infiernos a la vida con la posibilidad de una elección decisiva de los modos de vida», Cabrera, M.: *Elogio de la mentira*, Bahía Blanca, Universidad del Sur, 2006, p. 212. Cfr. Ferrari, G.: “Glaucon’s Reward, Philosophy’s Debt: The Myth of Er”, en *Plato’s Myths*, Cambridge: 2008.

cerle que el saber de esos complejos procesos que padece el alma tras su separación del cuerpo, nos resulten útiles en esta vida.

Comencemos por reiterar la conocida idea del juicio a las almas después de su separación del cuerpo, y la presencia de jueces que pronuncian sentencias con base en la vida que se acaba de abandonar. Los caminos que toman las almas juzgadas son distintos, cuenta Er, mientras otras vienen regresando de un largo viaje dictado por el juicio. Unas vienen del cielo, otras de debajo de la tierra. Las del cielo, que vienen felices y plenas de historias venturosas, se saludan entre sí; las que vienen de la tierra, traen consigo quejas y lamentos. Ambos grupos se preguntan, cuando se consiguen, cómo eran las cosas en esos sitios de los que proceden.<sup>8</sup> Ese viaje de las almas duraba mil años, y Sócrates le abrevia a Glaucón lo más importante de esas largas historias: las injusticias cometidas son pagadas diez veces por cada una; los actos buenos, justos y píos, reciben de la misma manera su recompensa. Incluso mayor si se refieren a los dioses o a los padres. A pesar del «resumen» de Sócrates, es generosa la descripción de los sucesos de las almas en pena, en especial, aquellas que parece que ya han cumplido su condena: así, el caso de los tiranos y de las almas que en su vida anterior cometieron grandes crímenes. En adelante, la secuencia de imágenes es notablemente cruel, pues se trata de almas que ascienden hasta la abertura correspondiente, por donde salen las que ya han cumplido su pena, y se les impide la salida. En esos casos, se escucha un espeluznante mugido «cuando intentaba ascender alguno de estos sujetos incurablemente adheridos al mal o que no han pagado debidamente su falta».<sup>9</sup> Nos hallamos, entonces, ante la posibilidad de almas incurables, inevitablemente adeptas al mal, que no merecen la salida, ni la redención, ni la posibilidad de una nueva encarnación. Otro es el caso de los que aún no culminan su castigo, merecido por su propio actuar; pero luce como que, eventualmente, podrán atravesar esa abertura que permite el abandono del fondo de la tierra. Unos hombres ígneos, cuenta Er, estaban alertas al mugido. Y el destino de esas almas no redimibles fue ser encadenadas, golpeadas y desgarradas por estos hombres temibles; y todo este horror

---

[8] «Para el ascenso y descenso de las almas también halla Platón un *locus* adecuado. Las almas de los muertos que suben al cielo lo hacen por una abertura que hay en la parte derecha del cielo (trópico de cáncer). Cuando, transcurridos mil años esas almas descienden de nuevo a la tierra, lo hacen por la abertura situada a la izquierda (trópico de capricornio). Estos sutiles alegorismos son una buena muestra de la transformación de la cosmología en una forma de religiosidad y espiritualidad», Gómez de Liaño, I.: *Filósofos griegos, videntes judíos*, Madrid: Siruela, 2004, p.134.

[9] *República*, 615e. Trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1986. El texto griego utilizado es de *Platone, tutte le opere*, Grandi Tascabili Economici, Roma: 2010. Las referencias al italiano son de G. Caccia, Newton Compton Editori, Roma: 2010. Los pasajes griegos más importantes son transcritos al latín siguiendo una de las opciones académicas en uso.

era llevado a cabo para explicarles a los que veían semejante espectáculo el motivo de tan duros castigos. Y, por si fuera poco, terminarían siendo arrojadas al Tártaro. Platón considera el caso de esas almas de mal irremediable y, contra lo que podríamos suponer, no las devuelve al ciclo vital de la tierra que todos conocemos. Las castiga cruelmente –mercidamente, según el espíritu de la historia–, pero el «castigo» no es volver al cuerpo. Su «caída» no es a la materia pesada y oscura que vivifica, ni su encierro es la celda corporal de los sentidos. Allí volveremos de otra manera, por supuesto, pero parece que estas almas tan enfermas de descuido y perversión no merecen ni la vida sensible. Quizá no debamos olvidar en ningún caso la advertencia de Sócrates en el *Fedón*, cuando afirma, tras culminar la narración del mito, que un hombre sensato no habrá de suponer que las cosas son literalmente así.<sup>10</sup> Sin embargo, dice, es algo semejante a eso.<sup>11</sup>

El testimonio de Er no termina cuando relata los castigos y las recompensas de las almas; nos cuenta también sobre el largo proceso del

[10] *Fedón*, 114d. «Quien entienda literalmente una narración mítica, quien lea el mito del juicio de los muertos en la encrucijada de caminos del mundo subterráneo sobre los prados sagrados como quien lee la descripción protocolaria de un proceso penal, habrá equivocado de raíz el sentido verdadero del relato en cuestión. Los sucesos acontecen fuera del mundo de la historia que nosotros podemos captar; ocurren más allá del aquí y el ahora. Por todo ello no se puede hablar de los mismos más que en un lenguaje simbólico. Y ello no en razón de una peculiar configuración literaria, sino porque no es posible ninguna otra cosa», Pieper, J.: *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona: Herder, 1998, p. 20. «Así pues Platón admite que el mito dice algo que no se puede decir de ninguna otra manera, que no se puede traducir a una proposición lógica, ni siquiera metafísica. Un mito dice algo que sólo puede ser dicho en un relato», Doniger, W.: *Mitos de otros pueblos: la cueva de los ecos*, Madrid: Siruela, 1995, p. 58.

[11] *Fedón*, 114d. «El error hermenéutico más grave que no pocos cometen en la interpretación de Platón consiste en realizar sofisticadas tentativas de desmitificación de sus mitos a fin de transformarlos en puro *logos*, o en intentar ponerlos entre paréntesis, cuando no directamente eliminarlos de manera sistemática en nombre de una comprensión ‘científica’ [...] el mito platónico es, precisamente, no un simple ‘representar imágenes’, sino un ‘pensar por imágenes’, o sea, un pensar mediante imágenes, mientras que el *logos* es un ‘pensar por conceptos’. Tanto el mito cuanto el *logos* son, consiguientemente, un ‘pensamiento’, si bien en formas diferentes, y la meta a la que se dirigen ambos caminos de pensamiento, en su momento culminante, es la verdad», Reale, G.: *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder, 2001, pp. 314-315. Así, como ejemplo de una opinión contraria, tenemos a Taylor: «Pero, para la filosofía platónica, difícilmente puede decirse que los mitos tengan alguna importancia directa. En opinión de Platón, el conocimiento se interesa únicamente por los conceptos de la ciencia deductiva pura», Taylor, A.: *Platón*, Madrid: Tecnos, 2005, p. 71. Es importante cómo el autor enfatiza «filosofía». Finalmente, y por la estrecha relación que reconozco en el discurso platónico de una y otra forma de pensamiento, es posible hallar, en el corazón del mito, y respetando su belleza, importantes argumentos filosóficos a través de las imágenes. Tal es el caso del estudio que ahora se presenta. Cfr. Brochard, V.: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires: Losada, 2008, pp. 42-45. Allí el autor muestra cómo el mito del *Timeo* expresa de manera inequívoca la filosofía platónica expuesta en argumentos. Asimismo sostiene: «De tal modo, en toda la obra de Platón, se unen sin confundirse ni molestarse entre sí la explicación científica y la exposición mítica», p. 38. “[...] cannot be justify

«regreso», y lo que ocurre antes de la nueva encarnación. En esos acontecimientos de la vuelta a la vida sensible, precisamente, vamos a centrar la atención. Así, según nuestro testigo, que habla a través de Sócrates, las almas que han llegado del cielo y las que han logrado traspasar la barrera del subsuelo, están siete días «en el prado» y, al octavo, deben comenzar a caminar hacia su nuevo destino. Cuatro días pasaron, en efecto, antes de llegar a un cierto lugar donde podían contemplar una luz muy brillante, como una columna, a la cual logran aproximarse tras otro día más de caminata. Esta historia maravillosa de almas que caminan y padecen, con días de procesión, nos ilustra poco a poco la imagen del sendero, del tránsito que se padece en esos predios que para nosotros, desde esta vida, son muerte, oscuridad, ausencia de sensibilidad o no existencia. Hay una ruta, mediada incluso por el tiempo, sin mencionar los mil años previos, que las almas transitan para alcanzar la nueva oportunidad de la encarnación. La unión del alma y el cuerpo, la formación del «mortal»,<sup>12</sup> implica un largo proceso, costoso, que debería ser una oportunidad, por lo menos, para no repetir lo ya vivido. Es muy interesante que las almas que vienen del cielo, que recibieron la recompensa de mil años de gozo y disfrute, también estén en el prado y sean parte del sendero que conduce de nuevo al mundo sensible. Esas almas celestes, como veremos a continuación, pueden elegir mal su próxima vida, pueden incurrir en el error, pues la larga recompensa no es garantía de felicidad futura. Aquí nos toparemos con el problema socrático de la decisión, cuando se cree que se quiere lo que realmente no se quiere. O, dicho de otra manera, cuando se ignora lo que realmente se quiere. Con ello, por supuesto, habremos de considerar el peso del hábito, las creencias arraigadas no examinadas, y la consecuente ausencia de la sabiduría que nos cierra el margen del yerro.

Ahora bien, las almas que se aproximaron a la luz lograron ver a *Ananke* y el huso que giraba sobre sus rodillas, mientras sus hijas Láquesis, Cloto y Átropo cantaban junto a las Sirenas.<sup>13</sup> Láquesis cantaba las cosas del pasado, Cloto las del presente, y Átropo las del futuro.<sup>14</sup> Y una vez que las almas llegaban a ese lugar, debían ir de inmediato hacia Láquesis.<sup>15</sup> Así, las almas que alcanzaban este nuevo destino, tras una larga caminata, lo primero que debían escuchar era el canto del pasado, los tonos

a clean split between *logos* and *mythos*”, Halliwell, op. cit., pp. 452-453. Cfr. Peñalver, P.: *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Universidad de Murcia: 1986, p. 131 y ss.

[12] Cfr. *Fedro*, 246c.

[13] Cfr. *República*, 617b-c.

[14] Cfr. *República*, 617c.

[15] Cfr. *República*, 617d.



seductores y familiares de lo vivido. Sabemos que lo conocido tiene siempre un dejo atractivo, cómodo por lo sabido; y, por si fuera poco, ese canto hondo y remoto se acompañaba con las Sirenas. Todo este cosmos aparece con unas fuerzas que fascinan a través de esos coros de vida conocida. Esta unión poderosa, Parca y Sirena, entonando cantos que recuerdan a las almas lo que les es afín, familiar, conocido, las recibe en primer lugar en estos predios que las preparan para la nueva encarnación. El tono del pasado está allí, seductor, con el ánimo latente de sobrevivencia. Parece que hay que ser Odiseo para resistirse al coro hechizante de las Sirenas que ahora cantan –nada menos que- con Láquesis; el canto tiene «contenido», y es el pasado profundo que despierta y que es, según veremos, muy significativo cuando se toma la decisión de cómo va a ser la vida. El resultado es que las almas van hacia la próxima etapa de este proceso, la elección de cómo se va a vivir, con el recuerdo excitado de lo vivido incluso en tiempos muy lejanos, si consideramos los mil años de castigos o recompensas tras las vidas sensibles.<sup>16</sup> Los recuerdos que avivan los cantos son los de aquellos modos de vida anteriores.<sup>17</sup> El mito nos mostrará que ni el mismo Odiseo escapa a la influencia determinante del pasado cuando decide cómo va a vivir. No es el mástil lo que nos salva de la repetición que denuncia Er y que estudiaremos a continuación, es sólo la filosofía.

Hace su aparición, entonces, un profeta que habla en nombre de Láquesis y anuncia a las almas que se inicia otro ciclo vital unido a la

---

[16] «Moreover, the cycle of reincarnation brings with it further layers of complexity in the psychological causation of a life choice, since each soul, at the momento of choice, is still potentially influenced by its memories both of its previous existence and of the rewards/punishments subsequently assigned to it», Halliwell, op. cit., p. 468.

[17] «El mito hace referencia también, de un modo que sorprendió a no pocos, a una suerte de *anamnesis invertida*. En efecto, así como el alma, al llegar a la tierra, recuerda mediante la dialéctica (o sea, mediante el procedimiento sinóptico) lo que contempló en la llanura de la verdad, así, en la elección de la nueva vida en el más allá para el retorno al más acá, recuerda lo esencial que aprendió en el más acá», Reale, op. cit., pp. 339-340. Ciertamente sorprende esa *anamnesis invertida*, que tendrá, como veremos, una influencia determinante en la elección de la próxima vida. Con todo, resulta muy discutible si eso recordado, gracias a la Láquesis y la Sirena, sea análogo al recuerdo de la *anamnesis* de la llanura de la verdad del *Fedro*, de la verdad geométrica del *Menón* o de las Ideas en el *Fedón*. En esos casos, indiscutiblemente, «aprender es recordar», cfr. *Menón*, 85d y ss.; pero, en la *anamnesis invertida*, no es del todo cierto que ese recordar sea «aprender». No es lo mismo recordar lo bello en el amado, que recordar los sufrimientos de Orfeo. Así, ese recordar de las almas antes de la encarnación y al momento de tomar la nueva decisión, no constituye, realmente, un recordar lo que «aprendió en la vida del más acá». Esto es, esa memoria insuflada por la Moira no constituye un aprender digno de recordarse para comenzar la nueva vida que se aspira buena. No vemos en las almas una actitud reflexiva a partir de lo recordado y vivido, sino una ciega repetición ignorante de su auténtica bondad. A Er le causa gracia ver cómo las almas se repiten una y otra vez, mientras afirma que toman decisiones sólo por hábito, y sin filosofía. La filosofía, como veremos, es la única manera de «salvarnos» del error y del ciclo de repeticiones.



muerte. Y, cuando lo dice, ha tomado de las rodillas de la Moira los modelos de vida que ellas deberán elegir, al tiempo que eligen un *daimon*.<sup>18</sup> Ellas, por lo tanto, están libres de decidir la vida que quieran, pues nada del cosmos las «obliga» a tomar alguna decisión. Mientras eligen el *daimon* que marca el destino, el mito nos anuncia que hay un sorteo: el que salga primero escogerá en primer lugar su modo de vida. Y pronuncia el profeta las palabras más relevantes, pienso, de toda su intervención y quizá del mito: «la responsabilidad es del ser que elige, dios no tiene culpa» (*theos anaitios*).<sup>19</sup> Cuando dice esto arroja los lotes de modelos de vida entre las almas, y así queda establecido el orden en el que deberán escoger. El alma debe decidir, la divinidad no interviene en el modo de vida que habrá de llevar, y la *tyche* actúa al momento de escoger. La libre elección que ha comenzado se entrecruza con el azar del profeta, que está en íntima relación con las Parcas. ¿Qué es la vida si no un cerco de azares, necesidad y decisiones? La novedad es que este cerco comienza antes de la encarnación, cuando estamos gestando la vida para el mundo sensible. Y hemos de suponer que todas nuestras decisiones en esta vida que conocemos, dependen de los hilos de *Ananke*, de la sentencia de sus hijas, como si el modelo de vida que hemos elegido se desplegara armónicamente tal y como se suponía que debía suceder. «La cuestión que se debate en forma de imágenes es el de la libertad del hombre en la elección de la propia vida, si bien en la compleja correlación entre libertad y necesidad».<sup>20</sup>

El profeta, dada la envergadura de la decisión, puso delante de las almas los modelos de vida en todas sus variedades. Y ante ese abanico nos sorprendemos: vidas animales, humanas, de tiranías vitalicias, interrumpidas, en el exilio, belleza, pobreza, fuerza, abolengo, maldad, riqueza, enfermedad, salud, *et alia*.<sup>21</sup> Todas estas cosas estaban mezcladas entre sí, contando además sus estados intermedios. Y, como bien dice Só-

---

[18] Cfr. *República*, 617e. «El mito contiene ideas revolucionarias para el mundo griego – sostiene Reale con razón- [...] se invierte la relación entre el hombre y el *daimon* en la cual había creído siempre el griego. El hombre no está sujeto a una fatal necesidad, o sea, no es víctima del destino, sino que es él mismo el que debe creárselo», op. cit., pp. 338-339. “It is remarkable that the motif of self-chosen destiny has some kinship with the psychologically dark and troubled world of Greek tragedy itself, where the extent and workings of human responsibility are always, at best, incompletely intelligible, and sometimes opaque”, Halliwell, op. cit., p. 467.

[19] *República*, 617e.

[20] Reale, op. cit., p. 338.

[21] Cfr. *República*, 618a-b. «Para cada ‘vida’ hay una descripción detallada de los destinos que les esperan y de las circunstancias externas que les acompañan, pero no del grado de virtud que va a acompañarlas. Porque la virtud no depende del hado, sino del carácter del alma, y el hombre tendrá más o menos virtud según la medida en que la honre o la despre- cie», Taylor, op. cit., p. 70.

crates: «Según parece, allí estaba todo el riesgo para el hombre, querido Glaucón» (*O phile Glaukon, ho pas kindynos anthropo*).<sup>22</sup> Así, las almas, cuando contemplan maneras de vivir, de entre las cuales deberán escoger una, han despertado previamente su recuerdo gracias al canto de la Moira y la Sirena. Esto es, van a la decisión con esos ecos del pasado avivados y luce como que todo está dispuesto para hacer una nueva elección bajo el hechizo de esos cantos. El pasado es como un telón de fondo seductor. A pesar de esto, las almas están en el momento *preciso* de la existencia: pues de la decisión que tomen, de la combinación que logren, depende la vida siguiente en el mundo sensible, la siguiente tras el abandono del cuerpo, y la siguiente que corresponda al ciclo que va unido a la muerte. Tiene razón Sócrates cuando ve allí el «riesgo» del hombre; las condiciones están dadas para que fallemos en la decisión. El cuestionamiento que puede surgir con prontitud: «¿por qué la repetición del pasado, su influencia, nos puede conducir al error?», tiene una respuesta contundente: porque, al hacerlo, *no sabemos* si eso es *realmente bueno* (*agathon on*). Lo hacemos sin fundamento. Y si no *es* bueno, decía Sócrates, *no* lo deseamos. No hay auténtico deseo cuando no se desea lo verdaderamente bueno.<sup>23</sup> Para Platón, el deseo bueno es el que discrimina el *logos* mientras mantiene el equilibrio del alma. En efecto, no todo deseo es bueno.<sup>24</sup>

## γ. Por hábito, sin filosofía

Fijemos la atención ahora en una de las posibilidades de elección. Tomemos el caso del alma que viene de disfrutar de mil años celestiales, que los ha vivido porque, a su vez, su vida anterior fue merecedora de ello y, sin embargo, yerra contundentemente en su decisión. Esto supone,

[22] *República*, 618b-c. Cfr. Badiou, A.: *Condiciones*, México: Siglo XXI, 2002, p. 216.

[23] Cfr. *Banquete*, 206b; *Gorgias*, 467a-b; *Lisis*, 216e; *Menón*, 77d-e; 78a; *Protágoras*, 357d. Cfr. Irwin, T.: *Plato's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pp. 78-79.

[24] Si bien no es ésta la ocasión para disertar exhaustivamente sobre este tema, dejemos sentado que el género apetitivo del alma platónica de *República* no discierne sobre la bondad o no de lo apetecido; eso corresponde a lo racional en tanto que discrimina y emite juicios. En este sentido, cfr. 439c-e. Asimismo, 439b y aquello que evita que el alma sedienta beba «como una fiera». Esto alude, sin duda, a la irracionalidad propia de lo *epithymetikon*. En este sentido, estoy de acuerdo con Fierro cuando sostiene: «[...] las funciones cognitivas están siempre a cargo de la parte racional», Fierro, M.: «La teoría platónica del éros en la *República*», en *Diánoia*, 60, 2008. p. 37. Lo apetitivo apetece, desea, y no juzga la bondad o no de su deseo. De allí que no todo deseo sea «bueno». Así, por ejemplo, el deseo del diabético por devorar algo dulce busca su satisfacción indistintamente de su bondad o beneficio; es labor del *logos* contrarrestar ese apetito en función de la salud. Y, en este sentido, mantener el equilibrio del alma.

por una parte, que la vida de diez mil años de recompensa no garantiza ni el no retorno al mundo sensible ni una decisión justa o buena para la próxima vida. Por la otra, y es lo que expresamente sostiene Sócrates, que la vida merecedora de recompensas de esa alma, que ahora debe decidir nuevamente, no fue vivida con filosofía, sino por hábito.<sup>25</sup> Y éste no tiene, por supuesto, la firmeza ni el fundamento que permite un discernimiento desde la filosofía. El hábito no deja de ser una *doxa* repetida mil veces, y si bien pudiera ser una *doxa* verdadera, este es un buen ejemplo para mostrar que no es suficiente cuando ciertas decisiones exigen un *logos* que las fortalezca y las haga *realmente* buenas. El *Menón* nos plantea argumentos que nos hacen dudar de la utilidad de la *episteme* frente a la *doxa* verdadera: ambas nos permiten hacer las cosas correctamente.<sup>26</sup> Llegamos a Larisa sabiendo efectivamente el camino o sólo conociéndolo de oídas, sin haber ido nunca. Podemos curar una infección con un antibiótico sin tener idea de cómo actúa sobre las bacterias que nos afectan la salud. Con todo, hay decisiones que reclaman algo más que lo sabido sin fundamento, hay infecciones que pueden empeorar o lugares a los que no voy a poder llegar.<sup>27</sup> El escenario que ahora nos ocupa es, por decir lo menos, extravagante; sin embargo, nos deja muy en claro que decisiones que debemos tomar ante la exigencia –socrática– de «cómo debemos vivir» exceden el hábito, la costumbre, lo conocido, *que no ha sido examinado* y que, sin ningún otro motivo que la misma costumbre, asumimos como bueno o justo. Desde ese hábito irreflexivo, el alma puede errar. Y convertirse, como en efecto ocurre, incluso en un tirano. Esto tiene, por supuesto, un fuerte aroma socrático.<sup>28</sup>

Dice el profeta que quien llegue último a la elección, debido al sorteo, tiene oportunidad de elegir una vida que no es mala (*ou kakos*), si elige

---

[25] Cfr. *República*, 619d.

[26] Cfr. *Menón*, 97a-c; 98c.

[27] Cfr. *Menón*, 97-e-98a. Cfr. Brochard, op. cit., p. 34 y ss. Allí el autor hace una valoración especialmente positiva de la *doxa alethes* en la filosofía platónica.

[28] Hallar una influencia notablemente socrática en el mito, exige hacer un comentario. Fundamentalmente porque estamos en un diálogo platónico de madurez y porque reconocemos las diferencias, al menos en la concepción del alma y la educación de los ciudadanos, entre Sócrates y Platón. Con todo, y en el contexto mismo de *República*, el mito de Er, una vez que se plantea el problema de la decisión de cómo se va a vivir, la importancia de la filosofía para no fallar en la decisión, y la no distinción entre almas que han de filosofar en esta vida, además de la imperiosa necesidad de hacerlo, mantiene una importante influencia socrática. Y si bien hay diferencias, me sumo a la opinión que sostiene que no hay un quiebre muy hondo entre lo socrático y lo platónico. Por el contrario, y como lo deja ver, por ejemplo, el mito en estudio, hallamos postulados típicamente socráticos en medio de la filosofía platónica. Dodds, a propósito del tema, sostiene lo siguiente: «En las *Leyes*, por lo menos, la virtud del hombre corriente no se funda, evidentemente, en el conocimiento, ni siquiera en la opinión verdadera como tal, sino en un proceso de acondicionamiento o habituación [cfr. 653b], por el que es inducido a aceptar ciertas creencias 'saludables' y a actuar sobre esa base. 'Después de todo,

con inteligencia y vive correctamente.<sup>29</sup> Así, el que elija primero, pero sin *nous*, puede equivocarse. Esto nos muestra que si bien hay una influencia del azar al momento de elegir, la inteligencia puede mitigar lo negativo que esto pueda traer consigo. En efecto, «el primero fue derecho a escoger la más grande tiranía, y por insensatez [*aphrosynes*] y codicia [*laimargias*]

dice Platón, esto no es demasiado difícil: gentes que pueden creer en Cadmo y en los dientes del dragón creerán cualquier cosa' [663b]. Lejos de suponer, como su maestro lo había hecho, que 'la vida que no es objeto de examen no es una vida de ser humano', Platón parece pensar que la mayor parte de los seres humanos puede mantenerse en un estado de tolerable salud moral sólo con una dieta cuidadosamente escogida de 'ensalmos' (*epodai*), es decir, de mitos edificantes y de consignas morales tónicas», Dodds, E.R.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza, 2001, p. 199. No sólo la referencia a *Las Leyes* es importante, en libro III de *Republi-ca*, donde Sócrates expone el conocido «mito de los metales», Platón sostiene que los gobernados de su *polis* creerán eventualmente lo que allí se afirma sobre las diferencias de las almas y la necesidad que los de alma de «oro» gobiernen. Podría verse, incluso, una suerte de intención ideológica para legitimar a los filósofos en el poder. Dice Sócrates a Glaucón: «Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una mentira noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos? –No sé cómo. –No se trata de nada nuevo, sino de un relato fenicio que, según dicen los poetas y han persuadido de él a la gente, antes de ahora ha acontecido en muchas partes; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita mucho poder de persuasión para llegar a convencer», 414b-c. Y cuando Sócrates narra la primera parte del mito, Glaucón afirma: «-No era en vano que tenías escrúpulo en contar la mentira», 414e. Es cierto que con frecuencia hallamos importantes distinciones. Estos son sólo dos ejemplos conocidos. Lo que no implica que hallemos, también, por supuesto, y discutirlo puede ser un perogrullo, el corazón de Sócrates en otros importantes pasajes de la obra platónica. Como afirma Pátocka: «Sócrates es objeto constante, por así decirlo, de la meditación de Platón, el fin permanente de su reflexión», *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991, p. 85. En general, lo más sorprendente para lo que actualmente tratamos, es justamente la mención de la habituación y la costumbre, tan cuestionada en el mito de Er. Digo sorprendente porque las decisiones que deben tomar las almas en el mito, decisiones que afectan cómo van a vivir, están en riesgo precisamente por sostenerse en meras creencias y, en consecuencia, por su falta de filosofía. Por lo demás, el motivo por el que un alma que ha sido recompensada y afortunada decide la peor de las vidas, es precisamente por haber sido virtuosa «por hábito, sin filosofía». En el mito no hay alusiones a almas especiales que tienen la capacidad de filosofar, al modo de las almas de oro, ni a unos pocos que se podrán «salvar». En realidad, abandonará el ciclo del error todo el que filosofe en esta vida. Sócrates no hace distinciones cuando recomienda a Glaucón la tarea fundamental de la filosofía. Sin embargo, es evidente que esa historia, como los demás mitos escatológicos de Platón, no son para «los muchos» (*hoi polloi*), como solía decir Sócrates. Con todo, la habituación de la que habla Platón en *Las Leyes* está mediada por lo que los gobernantes decidan que ha de creerse a partir de la verdad y lo mejor para la *polis*. Quiero decir, no se trata de cualquier *doxa*. A pesar de ello, es evidente que, a partir de lo dicho en el mito de Er, esas almas «habituadas» podrían perfectamente errar como el alma «afortunada» del sorteo, que aunque tomó parte de la virtud en su vida sensible, lo hizo «por hábito, sin filosofía» y eligió ser un cruel tirano. Excede al espacio de este estudio indagar –una vez más- acerca de la consistencia interna de la obra platónica, y la permanencia de la influencia socrática. No comparto, por lo demás, que la obra platónica sea un *continuum* inequívoco. Sin embargo, es una buena ocasión para mostrar que en medio de este mito, al menos, reencontramos a Sócrates con los ropajes místicos de Platón.

[29] *República*, 619b.

no examinó suficientemente la elección, por lo cual no advirtió que incluía el destino de devorarse a sus hijos y otras desgracias». <sup>30</sup> El que tuvo la suerte de su lado, tomó la peor de las decisiones. En el fondo, siempre es un problema de inteligencia, de sensatez, lo que se impone ante la decisión. Ese «afortunado» que ha elegido primero, que elige la tiranía como forma de vida, cegado por la *aphrosynes*, cuando reflexiona sobre su decisión y se da cuenta de lo que realmente ha hecho, se golpea el pecho, cuenta Er, y se lamenta dolorosamente. Lo más importante de esta escena penosa, es que *el auténtico responsable de su vida* no se culpó a sí mismo, como lo advirtió el profeta, sino que culpó al azar, a su *daimon*, a todo, menos a él. No sólo eligió primero, gracias a su suerte, sino que era uno de los que venía del cielo porque había vivido en una ciudad bien organizada y con cierta virtud, pero «por hábito, sin filosofía» (*ethei aneu philosophias*). <sup>31</sup>

Según nuestro mensajero, las almas que vienen del castigo y el sufrimiento, suelen ser más cuidadosas al momento de elegir. Pero eso no garantiza, tampoco, una buena decisión. Saber de las mezclas de todo lo que implica la existencia sensible para elegir una vida provechosa y justa, evidentemente exige algo más que hábito o temor. <sup>32</sup> Y si la presencia de *Ananke*, las Parcas, las Sirenas y un extraño profeta que anuncia y devela las vidas, nos da la atmósfera cósmica de cómo se toman estas decisiones, algo más que la costumbre es necesario para escapar de este ciclo que puede encerrarnos en nosotros mismos por toda la eternidad. Sin embargo, hemos visto, el profeta es quien nos recuerda la *tyche*: algo ajeno a la decisión interviene y también es parte de la vida. Pero el profeta es profeta de Láquesis, él habla por ella, él entrega los modos de vida que toma de sus rodillas. Quiero decir, está íntimamente conectado con la Moira del pasado, la que canta con la Sirena. Sin Parca parece que no hay profeta; y sin profeta, no hay *tyche*. Más aún: no hay quien advierta que la responsabilidad es siempre nuestra. Podemos preguntarnos: ¿qué tan alejado está realmente el azar de lo que somos en un sentido profundo? ¿Qué tan ajeno es ese sorteo que nos toca de lo que llevamos hondamente en la memoria cuyo canto nos recibe en el regazo de la Parca? Ni la vida premiada del cielo ni la sufrida del fondo de la tierra –si se sale de allí– nos garantizan que la decisión para la próxima vida sea realmente buena y justa. Y si decidimos desde el hábito o el mero creer, no nos distinguiremos mucho de una elección por azar: en ese caso, si la vida resulta apacible o grata será por azar. Si la decisión tomada se hizo desde una *doxa* no examinada

[30] *República*, 619b-c.

[31] *República*, 619d. *Ethei aneu philosophias aretes meteilephota*.

[32] Cfr. Halliwell, op. cit., p. 465. El autor otorga igual importancia a la falta de sufrimiento de las almas y a su falta de filosofía, cuando toman una mala decisión.

y asumida como verdadera, un resultado aceptable ocurrirá por fortuna. Pues ha podido ocurrir también de otra manera.<sup>33</sup> Así las cosas, se perfila lo que Sócrates dirá a Glaucón al final del mito: sólo con filosofía podremos *realmente* elegir bien. Estaremos en condiciones de una elección, ahora sí, libre. Por ello, dice el filósofo, hay que ocuparse por encima de todas las cosas de la filosofía, e investigar cómo y quién nos puede enseñar a «distinguir» el modo de vida perverso del justo, «y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible» (*Ton beltio ek ton dynaton aei pantachou hairesthai*).<sup>34</sup> Y más adelante afirma: «[...] es la elección que más importa, tanto en la vida como tras haber muerto» (*Heorakamen gar hoti zonti te kai teleutesanti aute kratiste hairesis*).<sup>35</sup> La elección de la vida justa y buena es en el «más allá» *et hic et nunc*.

Ante la pobreza, la riqueza, la vida pública, la privada, la nobleza, los cargos, etc., es la filosofía la que nos permite *distinguir* (*diagignonsko*) la vida mejor, la justa, de la peor, la injusta.<sup>36</sup> Discriminar lo bello y su mezcla con lo público, la riqueza o lo privado; discernir lo bello de lo feo, lo bueno de lo malo, lo noble de lo plebeyo, entre todas las combinaciones posibles de la existencia, es la fortaleza de la *episteme*. Se trata, para Sócrates, del saber que distingue y acierta. De la *episteme* que se mantiene en los linderos de la sensatez del *logos* y del gusto por lo bello y lo bueno. Ese saber debe estar anclado en nosotros en esta vida y en la otra, para poder decidir siempre de la mejor manera posible. Sin embargo, Er cuenta que cuando las almas, antes de la encarnación, hacen su elección, Cloto y Átropo la refrendan, dejando en claro que no hay regreso y que la vida, en adelante, será vivida tal y como fue decidida. Esto, lejos de ser una contradicción con respecto a la insistencia de Sócrates en la filosofía, deja en claro, como se sostiene a continuación, que su cultivo es lo que puede interrumpir ese despliegue ciego de la vida decidida desde el hábito sin fundamento. Si debemos filosofar para poder decidir siempre por la vida justa, incluso en *esta* vida, como dice el filósofo, pues en esta vida está el momento de rectificación, de despertar, como diría Heráclito, que nos conduzca por el camino de la investigación y el hallazgo de lo que nos permite distinguir.<sup>37</sup> «Porque si cada uno —dice Sócrates—, cada vez que llegara a la

[33] Cfr. *Menón*, 99a.

[34] *República*, 618c.

[35] *República*, 618e.

[36] *República*, 618e.

[37] «Los buenos pueden incurrir en el mal porque lo ignoran, y los malos pueden ser transformados por las consecuencias de sus acciones. Para aquellos que aceptan la filosofía de la reencarnación, estas verdades profundas pueden ser entendidas como relevantes con respecto a la manera de vivir las vidas aquí y ahora, puesto que estamos creando el futuro a partir del presente y del pasado», Green, L., Sharman, J.: *El viaje mítico*, Madrid: Edaf, 2000, p.

vida de aquí filosofara sanamente [*hygios philosophoi*] y no le tocara en suerte [*ho kleros*] ser de los últimos, de acuerdo con lo que se relataba acerca del más allá probablemente no sería sólo feliz aquí sino que también en el trayecto de acá para allá y el regreso de allá para acá no por un sendero áspero y subterráneo, sino por otro liso y celestial». <sup>38</sup> El filosofar puede quebrar, entonces, a las mismas Parcas. Nos libera de sus hilos. Lo novedoso de todo este planteo no es sólo que cada uno es responsable de su vida,

281.

[38] *República*, 619d-e. «Se infatti chi viene a questa vita si applicasse genuinamente alla filosofia [...]». Hemos visto que, según el profeta, el lugar que se haya obtenido gracias al sorteo no garantiza una buena decisión, y que, en consecuencia, obtener el último lugar no implica una vida mala o infeliz. Dándole importancia, en realidad, al *nous*. Sin embargo, Sócrates, en el pasaje citado, cuando afirma que la manera de ser felices y de lograr un tránsito apacible de un mundo a otro es filosofando sanamente, insiste en el lugar que se obtuvo en el sorteo. Esto es, según parece, filosofando y siendo favorecido por el azar, se logra la vida feliz y un buen viaje de ida y vuelta. Esto ha despertado ciertas suspicacias, como vemos especialmente en el caso de Halliwell, quien sostiene lo siguiente: “It is not enough to try to harmonize Socrates’ comment (and Er’s general report) with the priest’s pronouncements by saying that the ‘lot’, symbolizing all the external circumstances over which a person has no control, can have some effect on, but need not destroy, the goodness of a life [...] He also hints that the very possibility of a philosophical life might be blocked by sheer contingency (a late place in lot) [...] Socrates implies that even philosophical wisdom cannot sustain itself independently of external circumstances”, op. cit., p. 466. Sin embargo, más adelante afirma: “[...] an element of ‘chance’ or circumstantial contingency that can in extreme cases occlude the possibility of philosophy itself”, op. cit., p. 470. Si bien se trata de un argumento interesante, implica, por una parte, que el autor hace una distinción contundente entre lo dicho por el profeta y lo dicho por Sócrates, y, por la otra, y como consecuencia, desestima que la aclaratoria del profeta en 619b pueda estar implícita en la afirmación de Sócrates. Aunque es Er el viajero y mensajero de nuestra historia, es Sócrates quien la cuenta. Y si también es cierto que la narración oscila entre lo que sucede a las almas antes de encarnar y lo que debemos hacer *nosotros* en esta vida, es muy comprometedor o al menos objeto de cierta duda, que podamos separar de manera definitiva lo que dijo el profeta de lo que afirma Sócrates en 619e. Fundamentalmente porque el tono de Sócrates no es crítico ni se muestra en controversia con los testimonios de Er. Por el contrario. Además, la afirmación del profeta es muy próxima a la del filósofo en el mito, y, en realidad, no tenemos por qué suponer que esa relevancia que le otorga al *nous* y a la sensatez al momento de la decisión no sea asumida también por Sócrates. *Stricto sensu*, no es fácil pensar en Sócrates privado de filosofar por alguna contingencia o por depender de circunstancias externas; ni vociferando que la filosofía esté sujeta al azar. Con todo, una severa enfermedad que lo paralice, por ejemplo, podría ser un motivo razonable para pensarlo. Y si ese es el caso, para cualquier alma, una decisión realmente muy mala tomó antes de encarnar. Lo que es, por supuesto, factible en el contexto de la historia. Sin embargo, el mito sostiene que la peor decisión la tomó el alma que obtuvo justamente el primer lugar y Odiseo, último, tomó una decisión, al menos, un poco más meditada. El ejemplo de la enfermedad, finalmente, quizá se implique en esos «casos extremos» de los que habla el autor y que podrían obstruir la posibilidad de filosofar. En todo caso, la insistencia de Sócrates en la filosofía es tan contundente, especialmente cuando afirma que incluso nos puede «salvar», que resulta difícil suponer que para él la suerte tenga el mismo peso que la filosofía para llevar una vida buena y justa. Lo que no niega, por supuesto, que afirmemos que una vida agobiada de contingencias sea menos propicia para filosofar.



sin importar la suerte que le haya tocado o las influencias de su pasado, sino que es posible fracturar lo que se despliega como «destino» con el cultivo del saber filosófico. Y el destino es la fuerza de lo que nos antecede que busca sobrevivir, y el no menor ímpetu del azar. La *episteme* socrático-platónica, con la pretensión de ser transformadora en un sentido profundo del alma, puede frenar los designios del *fatum*. Detener el camino ciego de la existencia donde la vida sólo nos acontece, mientras permanecemos pasivos y en la tragedia del error. Y esto, desde la perspectiva griega, implica un giro muy importante en la comprensión de la vida. Si Edipo hubiese resuelto su propio enigma, lo que implica una conciencia de sí mismo, su historia habría sido definitivamente otra. Eso es lo que supone el socrático «cuidado del alma», que nos hace responsables de nuestra propia vida, y que nos invita, mediante un proceso fuerte de abandono y búsqueda, a que nos hagamos hombres mejores.<sup>39</sup> Probablemente sea suficiente recordar los testimonios platónicos de *Apología*.

Sin embargo, muy pocos son los que viven «filosofando sanamente». La filosofía, por supuesto, sigue siendo de esos pocos.

Ciertamente, como ocurrió con el alma que eligió la tiranía, no solemos culparnos de lo que nos sucede; nunca somos responsables de nuestro destino. Entonces culpamos a la *tyche*, al *daimon*, a todo lo de «afuera» y olvidamos volcar la mirada hacia nosotros. Olvidamos las malas «mezclas» que hicimos de la existencia sin sabiduría; olvidamos que el alma se vuelve *eso* que elegimos ser. Cuando el profeta despliega las vidas ante las almas para que elijan, esas vidas aún *no* tienen alma, pues ella se vuelve «inexorablemente distinta según el modo de vida que elegía».<sup>40</sup> Por eso el riesgo del que habla Sócrates al momento de decidir: «cómo la belleza, mezclada con la pobreza o la riqueza o con algún estado del alma, produce el mal o el bien», de modo que a partir de todas las combinaciones, se pueda «escoger razonando el modo de vida mejor o el peor, mirando a la naturaleza del alma» (*pros ten tes psyches physin apobleponta*).<sup>41</sup> La invitación de Sócrates, como sabemos, fue siempre a volcar la mirada hacia la interioridad, a centrar la atención en el alma, en su cuidado, en las creencias que acogía como verdaderas y en su examen minucioso y paciente.<sup>42</sup> Así, la culpa no es de los dioses, de la *tyche*, del *daimon* o de la vida, siempre es nuestra. La

[39] Así, no es del todo cierto afirmar, con Halliwell, lo siguiente: “ironically, given the ethical momentum of the *Republic* as a whole, the sheer weight of responsibility placed on the soul prior to incarnation cancels the scope for active responsibility in the individual decisions and episodes of life”, op. cit., p. 468. Cfr. “Philosophy as Spiritual Formation: Plato’s Myth of Er”, en *International Philosophical Quarterly* 3, 1963, pp. 271-285.

[40] *República*, 618b.

[41] *República*, 618d.

[42] Cfr. Humbert, J.: *Sócrates y los socráticos menores*, Caracas: Monte Ávila, 2007, p. 83.

metáfora de la elección antes de encarnar es otra manera de llamarnos a la interioridad, de ver lo que alcanzamos, sufrimos o devoramos, desde y gracias a nosotros. La ceguera de la *hybris* no nos deja advertir cómo nos causamos el mal, el dolor o el error. «Conócete a ti mismo» no ha dejado nunca de penetrar la filosofía platónica, y de insistir en que el trabajo y la fatiga es siempre con nosotros mismos. Traer a la memoria de nuevo algunos célebres pasajes de *Apología* quizá sea suficiente para hacer presente la insistencia socrática de *saber* dar cuenta de nuestra vida,<sup>43</sup> concentrando los esfuerzos en la virtud y no en el honor, la riqueza, la *doxa* comúnmente aceptada y, en general, todo lo «exterior» a nosotros.<sup>44</sup>

El buen hacer (*eu pratein*) de la virtud, el vivir bien (*eu zen*), hacer lo realmente bueno (*agathon on*) de Sócrates y Diotima, no dependen de motivaciones externas, de adiestramientos sin alma. Ese es *precisamente* el caso del alma que ha venido del cielo, cuya fortuna incluso la ha favorecido permitiéndole elegir primera y, sin embargo, ha elegido la vida de un tirano. Con un supremo arrepentimiento posterior. Ella ha cometido ese error porque ha elegido «por hábito, sin filosofía», porque ese hacer consuetudinario, rutinario, que puede llevarnos incluso a «tomar parte de la virtud», al ignorar el cultivo de la interioridad y la densa reflexión, en realidad es vacío, sin *logos*, sin fundamento. Desde esta perspectiva, sólo se asume una práctica que, sin «examen», nada garantiza que sea *realmente* buena. Nuestro despliegue en el mundo no tiene sedimento, por así decirlo, no se soporta sino en maneras de actuar por lo general vagamente meditadas, comúnmente aceptadas, incluso «exitosas», pero que no garantizan –al menos no en el espíritu socrático-platónico– una vida auténticamente buena. Esto nos recuerda, por supuesto, los desencuentros entre los sofistas, especialmente Protágoras, y Sócrates. Pero también la determinante distinción aristotélica entre el hombre bueno y el buen ciudadano. El buen hacer exige, para Sócrates y Platón, más que un hacer habitual o un acostumbrarse sin *logos*. Y, según el mito, no hay decisiones buenas desde el hábito. En efecto, aunque se trate de almas celestes, Er no las llama almas «buenas». La bondad, desde esta perspectiva, implica un *saber* que sobrepasa, notablemente, la práctica y el uso aprendidos por repetición. Acertar en una decisión, no es, por supuesto, tomar una buena decisión. El acierto ha podido no ocurrir, pues desde donde decidimos no se supera el ámbito de lo contingente. La mejor manera de mostrarlo es mediante un alma que

---

[43] Cfr. 39d. Cfr. Eggers, C.: *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Colihue, 2000, pp. 86-88; Nussbaum, M.: *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor, 1995, p. 259.

[44] «La preocupación por el alma es totalmente interior. El cuidado del alma no requiere formar el alma en ningún acontecimiento exterior; esto es cosa de sofistas. El cuidado del alma es la formación interior del alma misma, su formación como única cosa, inquebrantable y, en este sentido, existente, porque se preocupa del pensamiento», Pátoccka, op. cit., p. 84.

viene del cielo, ha sido incluso virtuosa cuando vivió en una *polis*, ha sido afortunada en el sorteo y, sin embargo, ha elegido la peor de las vidas. Ni la suerte ni un buen hacer sin filosofía hacen la vida justa y buena.

## 8. Repito, luego existo

Cuando Er nos cuenta que las almas han decidido «por hábito, sin filosofía», y yerran en su elección, nos está planteando una de las dos situaciones desde las cuales se decide. Quiero decir, además de la fragilidad —epistemológica, por supuesto— de la *doxa*, tenemos la repetición del ciclo vital anterior. Esa repetición ocurre *repitiendo* efectivamente lo conocido o tratando de negarlo. Veámoslo más cuidadosamente. En 619e-620a, Er afirma «que era un espectáculo digno de verse, el de cada alma escogiendo modos de vida, ya que inspiraba piedad, risa y asombro [*eleinen te gar idein einai kai geloian kai thaumasian*], porque la mayoría de los casos se elegía de acuerdo con las costumbres de la vida anterior [*kata synetheian gar tou protepou biou ta polla aireisthai*]». <sup>45</sup> Aquí enuncia el mensajero con mucha claridad el ciclo repetitivo del que podemos no salir nunca; en el que somos los mismos una y otra vez y, en vista que se repite tantas veces, *como si eso fuera bueno*. ¿Quién nos ha dicho que repetirnos, repetir, es «bueno»? Es paradójico y asombroso, ciertamente, como dice el mito, que la elección de la «nueva» vida se haga de acuerdo con los hábitos de la vida pasada. Sin saber, y esto es lo importante, si se trata de algo bueno. En realidad, esta idea de la repetición no es grata para Platón, como lo vemos especialmente en el discurso de Aristófanes en *Banquete*, <sup>46</sup> cuya referencia ahora nos es útil. Según el mito del poeta, dos partes «iguales» -*symbola*- que realmente conforman el mismo ser y que fueron divididas en el pasado, se encuentran de nuevo y se enamoran gracias a los auxilios de Eros. Los humanos somos «mitades» que presentimos que algo nos falta, que venimos desgarrados a la vida, pero no sabemos realmente qué es lo que buscamos hasta que la intervención del dios permite el hallazgo de la «mitad» perdida. Esa historia tan cautivadora y tan bellamente contada en *Banquete*, es blanco de una breve pero contundente crítica por parte de Diotima en 205e-206a, en la que nos deja saber que ningún hombre se uniría permanentemente a algo o a alguien que no fuera realmente bueno (*agathon on*). Y el argumento nos recuerda la distinción socrática del *Menón*, entre lo realmente bueno que de manera auténtica se quiere, y lo aparentemente bueno que

---

[45] «Uno spettacolo compassionevole, ridicolo e singolare, dato che per lo piú sceglievano in base alle abitudini della vita precedente».

[46] Cfr. *Banquete*, 189c-193e.

nos confunde en la decisión.<sup>47</sup> Ese reencuentro amoroso de Aristófanes es un amarse a uno mismo en otro, esto es, amar a uno idéntico a mí. Y en tanto que el mito afirma que los dos amantes en realidad son parte del mismo ser, ese hallazgo que ha propiciado Eros sólo ha tomado en cuenta que se trata del *mismo ser*, no si estamos ante lo realmente bueno, que es, para Sócrates y Diotima, lo que realmente se desea. En fin, visto desde la crítica, el auténtico amor no es repetirse a uno mismo hallando, finalmente y gracias a Eros terapéutico, a «ese otro yo».<sup>48</sup>

Para verlo mejor, tomemos algunos de los ejemplos que da el mismo Er, tras afirmar que causa asombro, piedad y risa ver a las almas escogiendo. A Orfeo, por ejemplo, dice que lo vio escogiendo la vida de un cisne, «por ser tal su odio al sexo femenino, a raíz de haber muerto a manos suyas, que no consentía en nacer procreado de una mujer».<sup>49</sup> Examinemos a Orfeo. Su decisión no ha sido tomada desde la filosofía, esto es, desde una convicción probada de lo bueno o lo justo que le permita llevar una nueva vida buena y justa. Su decisión depende de lo vivido anteriormente y a lo que aún no renuncia, pues tal decisión ha sido desde el odio a las mujeres de las que efectivamente, como sabemos, fue una víctima horrible; de manera que ha tratado de desprenderse tanto como le fue posible, en este caso, de lo femenino. Así, su elección del modo de vida ha sido desde el odio, no desde la sabiduría. No es una elección a partir de la verdad, de lo realmente bueno y bello que todos queremos poseer.<sup>50</sup> En lugar de *saber* de lo justo, la virtud, la honradez, y desde allí decidir, repite su «nueva» vida a partir del rechazo hacia las mujeres a las que desprecia desde su vida de cisne. Quiero decir, es cisne *porque* odia a las mujeres; escoge ese modo de vida porque *no quiere* vincularse de ninguna manera con lo vivido, pero su elección sigue impregnada de su experiencia desgarradora. Aún destila el doloroso episodio de su muerte, y lo repite desde el rechazo. Lo que hace la filosofía, en contraste, con Sócrates por ejemplo, es «purificar» el alma de falsa *doxa*, como lo sabemos desde la mayéutica, para luego, con la cuidadosa búsqueda en diálogo, encaminarse hacia lo verdadero. La filosofía permite el abandono del pasado nocivo o doloroso para que no intervenga en la vida buena y justa. Así, una decisión desde el odio, no es, por supuesto, una decisión sabia.<sup>51</sup> La vida no debe ser una cadena indetenible de

---

[47] Cfr. 77b y ss.

[48] Nussbaum, op. cit., pp. 238-239.

[49] *República*, 620a.

[50] Cfr. *Banquete*, 206b; *Menón*, 77d.

[51] «Permite que alguien te desprecie como insensato, que te insulte, si quiere y, por Zeus, deja, sin perder tú la calma, que te dé ese ignominioso golpe, pues no habrás sufrido nada grave, si en verdad eres un hombre bueno y honrado que practica la virtud», *Gorgias*, 527c-d.

acontecimientos y reacciones que consuman la existencia, y la única manera de detenerla es con la propia reflexión y la fuerza del *logos* transformador. Sin embargo, sensibilizados ante la experiencia de Orfeo, podríamos preguntar: ¿acaso no tiene auténticos motivos para sentir ese odio? ¿No tiene motivos para *no* querer nacer de una mujer? La respuesta que nos viene al espíritu es «sí». Y podemos hacer, por supuesto, una nueva y profunda disertación sobre su hondo sufrimiento. No sólo sobre su muerte desgarradora, podemos comenzar desde la misma pérdida de Eurídice.

Pero de lo que se trata toda esta historia es *precisamente* de valorar el poder de la filosofía por encima de esas experiencias, creencias o *pathei* dolorosos que vienen del pasado. Que pertenecen al pasado. Cuando la filosofía nos permite el hallazgo de la verdad de lo que necesitamos *saber* para la vida justa y buena, no nos estanca en el pasado y nos muestra que la vida, la «nueva» vida, no está signada por lo que nos sucedió sino por la verdad de lo justo, lo bueno o lo que corresponda. La verdad de la filosofía probablemente no coincida con nuestros viejos odios, y de eso se trata la «purificación» del alma, ese es su equilibrio desde la *paideia*, según Platón, ese es el gobierno justo de uno mismo, en el que las emociones o las opiniones falsas no dominan el juicio y el *logos*. En fin, lo que logra la filosofía es que el pasado –doloroso, en este caso, como el de Orfeo– no nos encierre en un ciclo eterno de no querer ser lo que seguimos repitiendo. Orfeo decide vivir como un cisne, y no como un hombre bueno. Lo que media entre una y otra posibilidad es la filosofía. Con todo, siempre es más fácil seguir el camino de lo conocido. Siempre es más fácil, por supuesto, no hablar con Sócrates y seguir la vida. Además, no perdamos de vista que las almas son sometidas al canto seductor de la Sirena y la Parca del pasado. El esfuerzo profundo de la filosofía es salvarnos de los estanques hondos de lo que se repite, de desperdiciar la nueva vida tratando de despojarnos de lo que no queremos ser, pero extraviados y a tientas cuando buscamos otra manera de vivir. Y, en medio de todo, quizá lo más importante sea que se filosofa en *esta* vida. Aquí y ahora tenemos el trabajo del abandono del hábito sin reflexión y de ir forjando nuestra convicción filosófica de una vida buena y honrada. Ser *realmente bueno* pasa por dejar atrás odios y dolores porque todos queremos el bien.<sup>52</sup> Es preciso abandonar una vida de mera *reacción*

Este pasaje, conmovedor y exigente, es un buen ejemplo del espíritu y la vida filosóficos a los que se refiere Sócrates. Su propia historia en *Apología* probablemente lo confirme. Es, por lo demás, un serio contraste con la vida que se vive desde lo irreflexivo, desde sentimientos oscuros que, finalmente, ignora lo que sea un hombre bueno y honrado. Lo que le permite a Sócrates no perder la calma y no sufrir ante los agravios, es *saber* que *es* un hombre bueno que practica la virtud. Desde allí, y no desde el odio, la decisión del modo de vida renuncia a la repetición, al ciclo interminable, y atiende a una vida buena.

[52] Cfr. *Menón*, 78a.

ante el pasado, que se justifica en el dolor y lo padecido, y no en lo *agathon on*. Saber, por supuesto, implica saber actuar bien, ser verdaderamente justo, pío o bueno.<sup>53</sup>

Er nos cuenta también sobre el alma de Ayante Telamonio, conocido por su mal carácter y sus actitudes impías contra Casandra y –nada menos que– Atenea. Dice que le ha tocado elegir estando en el vigésimo lugar, y que su decisión fue la vida de un león.<sup>54</sup> Y cuando menciona el alma de Agamenón, dice que su elección fue ser un águila. Las razones de su decisión son similares a las de Orfeo: «también en conflicto con la raza humana debido a sus padecimientos».<sup>55</sup> De nuevo la decisión está signada –por no decir determinada– por la vida pasada, por sus tormentos y sufrimientos. Una vez más se quiere escapar de lo que se ha sido, pero con una decisión impregnada de pasado. Agamenón en su nueva vida es un águila –y no un hombre bueno– por su conflicto con los hombres y por su falta de filosofía. Huye de lo vivido como un águila; como si esa fuera la manera de abandonar el ciclo repetitivo del que sólo la reflexión filosófica podría salvarnos. Quiero decir, tampoco es huyendo como salimos de lo reiterativo. Eso, en realidad, podría tener un efecto contrario o simplemente encubrir lo que aún está en el alma. La «purificación» socrática busca precisamente que el alma se deshaga de lo que no es verdadero; la filosofía de *República* busca, asumiendo que no hay falsedad en el alma gracias al fuerte proceso educativo, el hallazgo de lo verdadero en un sentido suprasensible. Y evita que cualquier deseo nocivo usurpe el gobierno de la totalidad del alma. Por lo demás, sabemos que especialmente de Sócrates no podemos «huir», su inquisidora pregunta nos lleva a confrontarnos, lo queramos o no, al punto incluso de la desesperación.

Con todo, se podría objetar que el conflicto de Agamenón, como el de Orfeo, es «verdadero». Y que es perfectamente razonable decidir desde esa condición. Es verdad que se siente y se cree lo que se siente y se cree. Sin embargo, el proceder filosófico que nos ocupa es implacable cuando exi-

---

[53] Cfr. *Gorgias*, 460b. «¿Qué es esta obra de investigación? ¿Qué es este llamamiento a la reflexión? Platón, a instancias de Sócrates, lo llama preocupación por el alma, *cuidado del alma*, y es aquello por lo cual el alma llega a ser lo que puede ser: una, sin contradicción, que excluye toda posibilidad de estallar en parejas de contrarios y que, en realidad, permanece en contacto con algo duradero, estable», Pátoccka, op. cit., p. 84. Esa unidad lograda del alma, su contacto con lo duradero, se vuelca en el saber orientarse en el mundo y en ser, lo que Sócrates llamaba en *Apología* y *Gorgias*, «mejor».

[54] No sabemos, en realidad, si el vigésimo lugar es un lugar de privilegio, pero es notorio que lo diga. Atalanta, por su parte, elige desde un favorable «lugar intermedio», dice Er, y Odiseo, de último. Con todo, hemos visto, la decisión del alma que tenía el primer lugar, ha sido la vida de un tirano.

[55] *República*, 620b. «*Echthra de kai tauten tou anthropinou genous dia ta pathe aetou diallaxai bion*».

ge el examen y, en el mejor de los casos, la definición de lo creído y sentido. Y, por lo tanto, lo «bueno» de ello. Esto es, la «verdad» de lo sentido –por doloroso que sea– no se justifica por sí misma. Si se examina con cuidado y detenimiento lo padecido; si nos damos cuenta que lo que afirmamos *no* es sostenible como verdaderamente bueno o justo, nuestro juicio cargado de emoción no es más que una opinión falsa o un alma en desequilibrio. Digo *doxa*, opinión, porque su examen riguroso era lo que exigía Sócrates para corroborar si era verdadera o no; si había que expulsarla o mantenerla en el alma. Y el filósofo rey, desde su equilibrio de alma y de gobierno, sabe sin titubeos desde su *episteme*, lo que *es* verdaderamente bueno y justo.<sup>56</sup> Lo celos de Medea, por ejemplo, no son justificables, sin más, porque son «verdaderos». Tampoco su venganza, por cruel que haya sido la traición de Jasón. En realidad, nadie discutiría que los celos y el deseo de venganza son falsos. Lo que nos muestra Medea es el poco conocimiento de su propia *psyche*, la fuerza de sus celos sobre el *logos* y su consecuente desequilibrio; la ignorancia de lo justo, su falta de virtud, de *sophrosyne*. Decidir con filosofía no es acoger el odio de Orfeo, los padecimientos de Agamenón o los celos de Medea. No es repetir la vida o tomar decisiones desde lo «justificado» del dolor ignorando la verdad de la vida buena y justa. Platón no niega que esos deseos o emociones existan efectivamente en el alma y que quieran ser satisfechos; más aún, desde Platón estamos conscientes del conflicto interno del hombre cuando enfrenta su deseo con el juicio del *logos*, o cuando alguna de las «partes» del alma usurpa el gobierno que no le corresponde.<sup>57</sup> Lo que sostiene, sabemos, es que el alma justa es gobernada por el *logos* educado y sereno que sabe discriminar lo bueno de lo que no lo es. El alma justa distingue la bondad o no del deseo, y entonces actúa o se contiene.<sup>58</sup> Ese poder de la discriminación, de la distinción, lo otorga la

[56] Cfr. *República*, 436b-c; 439c-e; 439b, 580c y ss. Cfr. Bravo, F.: *Las ambigüedades del placer*, Auflage, Academia Verlag, 2003, p. 94; Lefebvre, R.: *Platón, filósofo del placer*, Buenos Aires: Biblos, 2011, p. 136.

[57] Cfr. *República*, 444a-c.

[58] Esto quiere decir que la naturaleza del deseo no es contenerse a sí mismo desde sí mismo. En realidad, eso implicaría una contradicción ya advertida por Sócrates en *República*, 436b-c. Para una interpretación que atribuye cierto discernimiento a lo apetitivo, cfr. Bobonich, C.: *Plato's Utopia Recast: His later Ethics and Politics*, Oxford University Press: 2002, pp. 293-354; Hoffman, P.: «Plato on Appetitive Desires in the *Republic*» en *Apeiron*, 5, 2005, pp.171-174; Penner, T.: "Thought and Desire in Plato" en Vlastos, G. (comp.): *A Collection of Critical Essays*, Nueva York: Doubleday, 1971, pp. 96-118. Por otro lado, quizá no esté demás recordar nuevamente *República* 580c y ss., cuando vemos que *epithymia* tiene dos sentidos: uno referido a lo propiamente apetitivo y otro que nombra los deseos de cada uno de los géneros, cfr. Bravo, op. cit., p. 94; Lefebvre, op. cit., p. 136. En el caso que ahora nos ocupa, los deseos de cada *gene* del alma han de ser equilibrados y orientados por el deseo de bien del *logos*, «parte» desde la que se gobierna un alma justa.



reflexión filosófica que, en resumidas cuentas, evita lo asombroso y lo risible de repetirse, y el seguir errando una y otra vez en nuestras decisiones vitales.

No deja de ser interesante la mención de Atalanta, cuya conocida historia como muy virtuosa en las carreras la lleva a elegir la vida de un atleta. Er cuenta que ella decide desde un favorable puesto intermedio, gracias al sorteo, y el espíritu del pasaje que se refiere a su decisión es que no pudo resistirse a los honores que se rinden a un atleta.<sup>59</sup> Su decisión no desatiende la vida pasada, en realidad, la ratifica, la fortifica y se deja llevar por los honores. Si bien no hay resentimientos en este caso, tampoco se trata de una decisión con filosofía. Es evidente que ésta no se rinde ante reconocimientos públicos. Y lo que también es evidente es que Atalanta repite su pasado, ahora como atleta. El problema de fondo sigue siendo la elección por hábito y sin reflexión. Su decisión fue por los honores y no por la vida buena. Finalmente, mencionemos los últimos puestos, desde donde el poco agraciado Tersites, célebre por su cojera y su joroba, «se revestía con un cuerpo de mono»<sup>60</sup> y con ello, demás está insistir, volvía a su pasado ahora en versión animal. Pero es justamente Odiseo quien ha elegido en último lugar. El testimonio de Er es contundente con relación a su decisión: «con la ambición abatida por el recuerdo de las fatigas pasadas [*mneme de ton proteron ponon philotimias*], buscaba el modo de vida de un particular ajeno a los cargos públicos, dando vueltas mucho tiempo [*zetein periousan chronon polyn bion andros idiotou apragmonos*]; no sin dificultad halló una que quedaba en algún lugar, menospreciada por los demás, y, tras verla, dijo que habría obrado del mismo modo si le hubiera tocado en suerte ser la primera, y la eligió gozosa».<sup>61</sup> No sabemos si la vida particular y alejada de lo público es la de un hombre honrado o medianamente virtuoso. Lo que sí sabemos es que su decisión responde a su «ambición abatida» y no a la convicción filosófica de la vida buena. Seguimos viendo el ciclo repetirse. El pasaje nos deja en claro, además, la posible ventaja de los que tuvieron buena suerte a la hora de elegir. Pero que la suerte, sin *nous*, sin la insistente presencia de la filosofía, no sirve de nada.

Odiseo escoge una vida que ha sido menospreciada, y quizá esto responda a su sencillez, poca ambición o falta de honores. Y es curioso que Platón nos diga que él se tomó un tiempo para deliberar. Además, su elección habría sido la misma si su suerte hubiera sido otra, y esto es importante. A diferencia del primer elector de vidas, no culparía a su *daimon*

[59] Cfr. *República*, 620b.

[60] *República*, 620c.

[61] *República*, 620c-d.

o a la *tyche* de su infortunio, si lo tuviera. Y, según leemos en el pasaje, Odiseo está convencido que *esa* era la vida que quería vivir. Sin embargo, esa reflexión sigue estando atada al pasado, aún se vincula con lo vivido y lo penoso de su existencia anterior. Es de nuevo el escenario humano de no querer repetir, o repetirse, pero sin la firmeza intelectual para elegir sin yerro un tipo de vida buena y justa.<sup>62</sup> Con todo, pensar en la vida que *realmente se quiere vivir* nos conecta con el viejo problema socrático de *saber* lo que se quiere y distinguirlo de *creer* lo que se quiere, y nos permite comprender un poco mejor el «riesgo» de las almas cuando van a decidir. Con ello, la insistente alusión a la filosofía como único recurso para evitar el eterno repetirse y poder acertar en la decisión.

En ningún caso las almas quieren llevar un modo de vida que les traiga consecuencias negativas. Como dice el Sócrates del *Gorgias*: «¿Pienzas que los hombres quieren lo que en cada ocasión hacen o quieren aquello por lo que lo hacen? (*Poteron oun soi dokousin hoi anthropoi touto boul-esthai ho an prattosin hekastote, e ekeino ou heneka prattousin tout' ho prattousin;*)».<sup>63</sup> Si bien la referencia es a las decisiones en *esta* vida, podemos intuir que en una situación semejante se encuentran las almas cuando van a escoger su próximo modo de vida. El *logos* y la memoria pertenecen a *psyche*. Hacemos lo que hacemos por el *telos* que queremos alcanzar, y siempre queremos alcanzar el bien. Cuando Polo, en ese mismo diálogo, le dice a Sócrates que los oradores y los tiranos son los más poderosos porque hacen lo que quieren en la *polis*,<sup>64</sup> el filósofo lo refuta afirmando que «tienen muy poco poder», y que, en realidad, «no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor».<sup>65</sup> Sócrates le demuestra cómo las decisiones del tirano le acarrearán a él mismo un mal y, por lo tanto, no son lo que realmente quiere.

Sóc.- Luego si estamos de acuerdo en esto, en el caso de que alguien, sea tirano u orador, mate, destierre de la ciudad o quite los bienes

[62] Por estas razones estoy en desacuerdo con Reale cuando ve en Odiseo «el símbolo de quien había aprendido a través del sufrimiento», op. cit., p. 340. Para ello, además, cita los cantos IV, vv. 106-107 y XIV vv. 196-198, célebres por contar los pesares y sufrimientos del héroe. Ahora bien, es cierto que Platón afirma que las almas que han sufrido son más cuidadosas que las que vienen de la recompensa al momento de la elección. Sin embargo, no sabemos si la elección de Odiseo fue «realmente buena» y, por lo tanto, virtuosa. Sabemos que fue más precavido, pero con una decisión aún anclada en los infortunios del pasado. De eso se trata, pienso, la denuncia del mito: tomar decisiones sin filosofía, lo que trae como consecuencia repetir el pasado, incluso como rechazo, sin la sabiduría para elegir una vida buena y justa. Esa sabiduría no la da el sufrimiento, la da la filosofía.

[63] 467c. Trad. J. Calonge, Madrid: Gredos, 1999.

[64] Cfr. *Gorgias*, 466b y ss.

[65] *Gorgias*, 466e.

a alguno, en la creencia de que esto es lo mejor para él [*oiomenos ameinion einai auto*], cuando en realidad es lo peor, éste tal hace, sin duda, lo que le parece [*outos depou poiei ha dokei auto*]. ¿No es así? Pol.- Sí. Sóc.- ¿Y también hace lo que quiere cuando lo que hace es, en realidad, un mal [*kaka*] para él? ¿Por qué no contestas? Pol.- Creo que no hace lo que quiere [*All' ou moi dokei poiein ha bouletai*].<sup>66</sup>

Porque todo lo que hacemos, tiranos inclusive, lo hacemos «buscando un bien» (*To agathon diokontes*).<sup>67</sup> Desde la «creencia» de hacer lo que «nos parece mejor», erramos. El conocido argumento del *Protágoras*, según el cual se yerra por falta de conocimiento,<sup>68</sup> y no por voluntad, como dice *Apología*,<sup>69</sup> sigue estando como telón de fondo en la situación de las almas que van a decidir su vida. Y esto, por supuesto, nos hace pensar en la distinción ya mencionada del *Menón*, en la que Sócrates separa «lo bueno» de lo «aparentemente bueno», para mostrar que incluso los malos nunca desean el mal. En efecto, dice Sócrates a Menón: «Entonces es evidente que no desean las cosas malas [*epithymousin ton kakon*], quienes no las reconocen [*oi agnoountes auta*], como tales, sino que desean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen [*agnoountes*] como malas y creen que son buenas [*oiomenoi agatha einai*], evidentemente las desean como buenas, ¿o no? [*delon hoti ton agathon epithymousin. e ou;*].<sup>70</sup>

El alma que, en el mito, a pesar de venir del cielo y decidir en primer lugar, elige la vida del tirano, es precisamente el alma que creía que

---

[66] *Gorgias*, 468d.

[67] *Gorgias*, 468b. El que nadie elige voluntariamente el mal, lo analiza Boeri de esta manera: «(i) hay quienes eligen lo que es malo para sí mismos; (ii) las cosas malas dañan al agente, pero nadie quiere ser dañado ni ser miserable e infeliz. De aquí que (iii) quien elige las cosas malas cree (o le parece) que son buenas. El que obra mal no lo hace porque quiere o desea obrar mal, sino porque ignora lo que es verdadera o realmente bueno. El agente cree que lo que está haciendo es bueno, pero en realidad no lo sabe. Si alguien hace lo que es malo, solo puede ser porque es ignorante y está en el error. La virtud consiste en el correcto reconocimiento del bien; el que conoce lo que es justo, por ejemplo, será una persona justa y actuará con justicia». Boeri, M.: *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Buenos Aires: Colihue, 2007, pp. 44-45.

[68] Cfr. 357d-e.

[69] 26a.

[70] *Menón*, 77d-e. Trad. F. J. Olivieri, Madrid: Gredos, 1999. "Socrates believes that the final good we all desire is happiness (*Eud.* 278e3-279a1, 280b5-6). To reject indifference, he has strengthened this assumption so that we all desire whatever we believe to contribute to happiness; to reject incontinence, he strengthens it further, so that we never desire anything strongly than we desire what contributes to our happiness. He rejects Meno's suggestion that

hacía algo bueno para ella, ignorando que en realidad se trataba de algo muy malo. Ni siquiera el alma con esas condiciones favorables se salva del error. Y dado que las almas no aspiran a una vida peor que la anterior, ni las que vienen del cielo y menos las que vienen de sufrir, están ciertamente en la situación de riesgo que señala Sócrates, pues pueden equivocarse por no saber lo que realmente quieren —el bien— y dejarse deslumbrar por la apariencia. Como, en efecto, sucedió al alma que decidió por la tiranía. Nunca hacemos lo que realmente queremos cuando nos hacemos un mal. La lección de Er y el profeta, en esta ocasión, es que los únicos responsables de lo que nos sucede somos nosotros mismos, mientras somos víctimas de nuestra propia ignorancia. Así, si se conoce lo que es justo o bueno, por prolongadas búsquedas en diálogo o mediante un largo proceso de formación como el del filósofo rey, y no sólo por hábito, se cierra la brecha del error.

Pero como las almas llegan al Hades sin filosofía, el pasado sigue siendo la voz que susurra al momento de la decisión. Entonces, reaparecen la preguntas tormentosas: ¿escogemos realmente la vida que queremos vivir? ¿Escogemos realmente la vida que estamos llevando? ¿Qué respondemos ante la fuerza que Platón reconoce en el pasado, en lo vivido, en lo heredado y nuestra falta de conocimiento de nosotros mismos y de lo que es bueno? Siempre apostamos por la libertad si no fuimos obligados a hacer lo que hicimos. Si fuimos *arche* de nuestra decisión. Sin embargo, donde Platón concentra su atención a través del mito es en ese extraño estadio en el que, sin estar ahora conscientes de él, ocurre algo que se implica en cómo vamos a vivir. Así, la vida es un despliegue de predicados, como diría Leibniz, que siempre han estado en nosotros pero de los que no estamos advertidos. Hay un «lugar» de nosotros al que sólo tendremos acceso volcándonos desde una reflexión profunda. Aunque, según el mito, no podamos recordar todo lo sucedido porque las almas, tras su decisión, y como veremos a seguidas, tienen que olvidar. Y aunque venimos con algo «decidido» cuando llegamos a la vida, es la filosofía lo que puede hacerle frente y detener su ciego despliegue. Por eso ha dicho Sócrates que ninguna otra tarea debería ocuparnos tanto como esta. La sensibilidad nos recibe sin el recuerdo de lo ocurrido, y eventualmente suponemos que ese denso pasado, de donde provenimos, no es tan determinante porque nuestra psique es presuntamente libre, y porque elegimos cómo queremos vivir. Platón

A might know that *x* is evil and still choose *x*; no one, Socrates replies, wants to be unhappy, and so no one wants what will make him unhappy (M. 77b6-78b2). The reply is invalid; A may not want *x* because it makes him unhappy, but he may still want *x* although it makes him unhappy. To rule this out, Socrates must assume, as he assumes in *Gorgias* and *Lysis*, that incontinent action is excluded because the strongest desire is always focused on the final good, and incontinent desires are excluded because *all* desire is focused on the final good”, Irwin, op. cit., p. 79.

apunta justo a esas decisiones que tomamos «por hábito, sin filosofía» o, simplemente, sin *saber*. Las que no recordamos, pero que sí nos recuerdan. Las que sólo se «purifican» -y para ello hay que conocerlas- con filosofía.

## η. El Olvido

Ahora bien, cuando las almas han tomado su decisión se acercan nuevamente a Láquesis. Ella hace acompañar a cada una del *daimon* que ha elegido, «como guardián de su vida y ejecutor de su elección».<sup>71</sup> Y el *daimon*, el propio destino que la Moira del pasado ha custodiado, las conduce hacia Cloto y Átropa. Lo que han hilado las Parcas, «y sin volver atrás», pasa por debajo del trono de *Ananke* y lo rodea. Pero el largo peregrinaje de las almas debe continuar. Ahora deben marchar hacia «la planicie del Olvido, a través de un calor terrible y sofocante» (*poreuesthai hapantas eis to tes Lethes pedion dia kaumatos te kai pnigous deinou*).<sup>72</sup> Después de estos largos y complejos procesos de recompensa, sufrimiento, regreso, sorteo y decisiones, es preciso que las almas olviden. Que ocurra en ellas una suerte de abandono de sí mismas, para que el destino cósmico del retorno a la sensibilidad se cumpla. Así, la próxima estación es el Olvido. Y el arribo a él es el encuentro con una llanura y, como dice nuestro testigo, tras una procesión que ha sido tórrida y pavorosa. Probablemente no haya podido ser grata la descripción de esta experiencia, cuyo fin es la omisión de nosotros mismos. El Olvido es, para el alma platónica, una suerte de mal que la enceguece con respecto a sí misma y su pasado. En el *Fedro*, cuando las almas descienden una vez que han perdido las alas, y son almas que han visto poco de las verdades eternas, encarnan y olvidan su procesión celestial. Recordar no es cosa fácil, dice Sócrates en el diálogo<sup>73</sup>. Y sólo al filósofo amante le es dado experimentar el recuerdo profundo y conmovedor de la belleza vista en los tiempos sin cuerpo, cuando halla a su amado.<sup>74</sup> Ahora el Olvido se nos muestra con esa imagen sofocante y desagradable, y como destino último antes de iniciar el próximo ciclo de vida sensible. «En efec-

---

[71] *República*, 620e

[72] *República*, 621a.

[73] Cfr. *Fedro*, 250a.

[74] Cfr. *Fedro*, 251a y ss. «La reminiscencia erótica descrita por el *Fedro*, a este respecto, no presenta un sentido diferente de la *anamnesis* matemática del *Menón*: no hace que se reencuentren las almas que ya se habían encontrado en el pasado, en el pasado misterioso de otra vida, como en las concepciones románticas del amor destinado, sino que hace que *las almas se hallen y se encuentren por primera vez* al encontrar la belleza y al acordarse de ello», Chrétien, J-L.: *Lo inolvidable y lo inesperado*, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 29. Cursivas añadidas.

to –continúa Sócrates–, la planicie estaba desierta de árboles y de cuanto crece en la tierra» (*kai gar einai auto kenon dendron te kai hosa ge phyei*).<sup>75</sup> En el Olvido nada florece, nada inicia una vida nueva. Es un abandono desde el que, como leemos en el *Fedro*, amamos como unos «cuadrúpedos» y no como el auténtico amante que recuerda y se hace consciente de su propia belleza cuando la reconoce en el amado.<sup>76</sup> Desde el Olvido de nosotros mismos seguimos repitiendo, errando, acertando, sin sospechar de todo lo que nos antecede.

Así, no sólo escuchamos a Láquesis cantando con la Sirena antes de decidir nuestro modo de vida, además llegamos sedientos y sofocados a la aridez del Olvido. Con calor, sed y sin árboles pasan las almas todo el día en la planicie. Pero llegada la tarde, dice Er, «acamparon a la orilla del río *Ameles*» (*gignomenes para ton Ameleta potamon*).<sup>77</sup> El nombre del río es más que sugerente. Y, por si fuera poco, «Todas las almas estaban obligadas a beber una medida de agua». Cuando finalmente pueden refrescarse deben hacerlo con cautela, pues el descuido y la desatención de las aguas del río tienen consecuencias: «a algunas no las preservaba su sabiduría [*phronesei*] de beber más allá de la medida, y así, tras beber, se olvidaban de todo [*panton epilanthanesthai*]».<sup>78</sup> Es decir, beber a gusto o hasta saciar la sed no era una acción sabia; era preciso respetar la medida. En realidad, la escena estaba preparada para poner a prueba la moderación, la contención, la *sophrosyne* del alma. El calor terrible, el camino, la aridez, la espera, el reposo junto a un río, ¿no están ahí para probar nuestra sabiduría? El río tentador es la prueba ante el alma sedienta. Y sólo con filosofía, como dirá Sócrates de nuevo, podremos salir ilesos. Nuestro filósofo no aspira a que recordemos absolutamente el pasado, sino a que no seamos vencidos por algo que no sea la justicia y la sabiduría; aspira a que el olvido no nos devore.

A pesar de esto, es importante que el alma padezca «una porción» de olvido. Sería insoportable recordarlo todo... amores, desengaños, dolores, rupturas, excesos, pobreza, toda la complejidad de la existencia abrumándonos desde un recuerdo insufrible e inagotable. Como bien cuestiona Chrétien: «¿Qué sería de nosotros si no pudiéramos olvidar?».<sup>79</sup> Platón per-

[75] *República*, 621a.

[76] Cfr. *Fedro*, 250e. «El encuentro amoroso en el *Fedro*, aun siendo el lugar de la reminiscencia, no conduce a que *nada se reproduzca ni se repita*; al contrario, es la prenda del amor abierto al futuro, futuro de verdad y de experiencia, justa olímpica que procede de los únicos verdaderos juegos olímpicos, los de la vida misma», Chrétien, op. cit., p. 30. *Cursivas añadidas*.

[77] *República*, 621a.

[78] *República*, 621a-b.

[79] Op. cit p. 72.

mite una dosis de olvido, las almas están obligadas a beber de sus aguas, pero nos advierte que no debemos hundirnos en el abandono al punto de disolvernarnos por completo. De suponer que nada nos antecede y nos espera, como esperan pacientemente las Parcas. Desde allí erramos, inevitablemente, la vida. En realidad, lo que vence al olvido no es el recuerdo infinito de lo vivido, es la filosofía. En la búsqueda paciente y reflexiva de nosotros mismos vamos encontrándonos, hallando eso silencioso que reposa en nosotros y que se hace vida cuando menos lo esperamos. Así recordamos, nos recordamos, y vamos apaciguando los cantos de Moira y Sirena que nos desvían de la vida sensata y serena. Habremos de partir al Hades con la sabiduría anclada en el alma, para atravesar ilesos el río. No es bueno olvidar todo lo vivido ni desconocerlo. Es necesario saber de ello para no repetirlo con la ceguera del ciclo que nos lleva por delante; es necesario *saber* lo bueno, sostenerse en su contemplación, para llevar la vida buena y justa que desde nuestra hondura de existencia realmente anhelamos. «El hombre no es únicamente el ser en peligro, el ser peligroso, sino que es el peligro mismo del ser, aquel en el que el ser se arriesga. El olvido es un nombre esencial de ese peligro».<sup>80</sup>

Finalmente, una vez que las almas han bebido del *Ameles*, «se durmieron, y en medio de la noche hubo un trueno y un terremoto, y bruscamente las almas fueron lanzadas desde allí –unas a un lado, otras a otro- hacia arriba, como estrellas fugaces, para su nacimiento».<sup>81</sup> Parece que, tras la bebida, las almas han quedado como embriagadas y han caído rendidas. Luce como una borrachera de olvido que las hunde en un sueño del que sólo despiertan en medio de la sensibilidad.<sup>82</sup> De manera violenta abandonan el lugar, e imágenes fuertes como la del trueno y el terremoto sacuden la secuencia que se nos va narrando hasta concluir en el nacimiento en esta vida. Er no supo cómo regresó a su cuerpo, sólo se despertó y se vio sobre la pira.

Sócrates afirma que gracias a que el testigo no bebió del río se ha salvado la historia, «y también podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso, de modo de atravesar el río del Olvido manteniendo inmaculada nuestra alma» (*kai hemas an soseien, an peithometha auto kai ton tes Lethes potamon eu diabetesometha kai ten psychen ou mianthesometha*).<sup>83</sup> No

---

[80] Chrétien, op. cit., p. 35.

[81] *República*, 621b.

[82] «La institución del hombre, por ende, se hace una con la institución del olvido», Chrétien, op. cit., p. 24.

[83] *República*, 621c. Cfr. Cruz, R.: *La primera hermenéutica: el origen de la filosofía y los orígenes en Grecia*, México: Herder, 2005, p. 23.



sólo se salvó la historia, también podemos «salvarnos» nosotros.<sup>84</sup> Y, por lo que hemos visto, nos salvaremos de las malas decisiones, de las repeticiones, de la vida que se vive sin justicia y virtud. De todo ese ciclo interminable de ser Agamenón y volverse águila, de odiar y hacerse cisne, de ser una nueva versión de lo que se ha sido o de no serlo, pero desde la negación o la ignorancia. Sócrates termina poniendo el acento en el cruce del río, en tener la fuerza de la sabiduría para no entregarse, sediento, al Olvido. Por ello, la tarea en esta vida es aprender a distinguir el modo de vida bueno del perverso, «y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible».<sup>85</sup> La existencia en medio de lo sensible es la posibilidad de la corrección, de reconocer a qué están obediendo realmente nuestras decisiones, si al hábito o a la reflexión, a lo bueno y lo justo o a lo que se hizo una costumbre en nosotros y cuyo origen puede que desconozcamos. La filosofía es lo que nos permitirá, ahora sí, una elección libre. Sin la determinación de lo no reflexionado y desde lo hallado como verdadero. Libre porque se dirige a lo que *realmente queremos*, al *telos* que siempre buscamos alcanzar, el bien. La libertad de la decisión implica, desde esta perspectiva, ser libre de lo no sabido de nosotros, de lo «condicionante», y *saber* qué es lo que *realmente* se quiere.

A diferencia de los mitos del *Gorgias* y el *Fedón*, ahora tenemos un testigo de lo ocurrido en el «más allá». Con todo, la historia de Er no es, por supuesto, *episteme*. Por ello Sócrates le dice a Glaucón finalizando el mito: «Y si me crees a mí...» (*all' an emoi peithometha...*);<sup>86</sup> asimismo, en 619a, sostiene: «Y hay que tener esta opinión de modo firme, como el adamanto, al marchar al Hades» (*Adamantinos de dei tauten ten doxan echonta eis Haidou einai*). Sin ánimos de disertar ahora sobre la interminable cuestión del uso de los mitos por parte de Platón, las palabras de Sócrates piden una cierta apertura para recibir y aceptar estas «verdades» que narran, de manera tan particular, una destino más allá y previo a lo sensible.<sup>87</sup> Así, en medio de esta atmósfera misteriosa, hallamos que la filosofía es un recurso

[84] «Por tanto, el *mythos* puede salvarnos: en particular, puede recordarnos que sólo podemos salvarnos verdaderamente si adquirimos el conocimiento del Bien y si sabemos aprender de la experiencia del dolor el significado de la vida», Reale, op. cit., p. 343. Es importante considerar el énfasis que hace el autor en el dolor. Sin embargo, si bien el dolor nos hace cuidadosos, como dice el mito, no es, al menos en esta historia, la fuente de la sabiduría. El «significado de la vida» no viene del sufrimiento, viene de la filosofía, del saber que debe estar tan hondamente asentado en el alma que nos permitirá salir ilesos de las aguas del Olvido. Si el sufrimiento nos brindara el «significado de la vida», entonces la decisión de Orfeo de ser un cisne y no un hombre bueno, habría sido muy sabia.

[85] *República*, 618c.

[86] *República*, 621c.

[87] Cfr. Pieper, op. cit., p. 43 y ss.

de «salvación», ya para Platón, pues tras la muerte del cuerpo es lo único que le permitirá al alma permanecer «imperturbable ante las riquezas y males semejantes». Sólo con la filosofía podrá elegir un modo de vida «intermedio», evitando «los excesos [...] pues es de este modo como el hombre llega a ser más feliz».<sup>88</sup> Esta es la decisión que el alma debe tomar cuando el profeta despliega los modos de vida, sabiendo combinar y mezclar las maneras de la existencia. Pudiendo *distinguir* lo bueno de lo aparente, lo justo de lo impío. «Y si me crees a mí» que el alma es inmortal (*athanaton psychen*) y que tendrá que tomar decisiones y resistirse al Olvido después de la muerte del cuerpo, «nos atendremos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría».<sup>89</sup> La decisión sigue siendo desde la *episteme*. Lo más curioso de toda esta historia es que el conocimiento sigue siendo, incluso después de la muerte del cuerpo, lo que decide una vida feliz. Y es una *episteme* sobre la vida y la naturaleza de nuestra psique.

Como se dijo al inicio, hablar de la muerte, incluso *desde* la muerte, siempre inquieta. Más aún cuando desde ese extraño «más allá» se decide la vida que, en su inmortalidad, vuelve a la materia una y otra vez. Atraviesa el espíritu de todo el mito el «riesgo» de las almas cuando se preparan para el regreso; Platón acentúa el poder seductor del pasado, de lo vivido y heredado que tiende a la sobrevivencia, a la repetición, a ser de nuevo lo mismo en otros ropajes. Sin *episteme* erramos de cualquier manera en la decisión: eligiendo una vida que no es realmente buena o repitiendo lo vivido. Esa repetición, hemos visto, y esto es aún más trágico, también ocurre desde el rechazo. La filosofía, la honda reflexión sobre la vida buena y justa, nos despierta de ese ciclo en el que nos encerramos en nosotros mismos. Y ese encierro es ciego, sin fundamento, rutinario y, al ser realmente irreflexivo, sin garantías de verdadera bondad y felicidad.

Diotima nos dijo que la felicidad era la posesión permanente de lo bueno y lo bello, desde una vida contemplativa. A través de Er se nos dice que la vida feliz es la que sabe elegir los intermedios de las cosas, desde donde podemos ser justos y honrados. Si no se trata de vivir, sin más, sino de «vivir bien»,<sup>90</sup> habrá que estar prevenidos ante el río de la desatención, cuyas aguas nos hundan en la aridez del olvido y nos dejan a merced de una vida que toma el rumbo equivocado o, girando torpemente sobre sí misma, se repite cada vez. El mito de Er parece un nuevo «ensalmo» que debería impulsar una profunda transformación en nosotros, pues nos hace conscientes del error en nuestras decisiones vitales: cegados por la repe-

---

[88] *República*, 219a-b.

[89] *República*, 621c.

[90] *Critón*, 48b.

tición de lo que nos antecede o confiados al hábito sin reflexión. De fondo hay una misma crítica a la repetición; es preciso poder dar razones en ambos casos de lo que constituye nuestro *ethos*, poder fundamentar lo que hacemos con plena conciencia. Platón no admite, como vimos, ni siquiera al virtuoso por hábito como un hombre bueno; en rigor, no *sabe* lo que hace y, por lo tanto, nada lo exime de tomar pésimas decisiones.

Quizá la vida nos exija esos tiempos meditativos de Sócrates, en una noche de batalla o incluso próximo a atender una invitación,<sup>91</sup> mostrándonos que cualquier momento es bueno para el recogimiento. Hacerse cargo de uno mismo demanda calma y serenidad; hacerse consciente de lo que amparamos en el alma y de cómo actuamos, es el proceso de vida al que nos invita el filósofo con graves consecuencias para la vida que abandona la sensibilidad, y que regresa a ella.

Que no nos sorprenda la muerte del cuerpo con aquel verso de Safo:

*Y volando errarás,  
Siempre sin luz,  
Junto a los muertos tú.*<sup>92</sup>

---

[91] Cfr. *Banquete*, 220c-d; 174d-175c.

[92] Fr. 55. Trad. J.M. Rodríguez, Madrid: Hiperión, 1993. Ed. Bilingüe.