

# LAS CADENAS, EL SEPULCRO Y EL FANGO DEL HADES. PLATÓN Y LA *MEDITATIO MORTIS* EN EL *FEDÓN*

Begoña Ramón<sup>1</sup>  
Universidad de Valencia (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

---

**Resumen:** Resumen: Nuestro propósito en estas páginas es analizar sucintamente la concepción de la filosofía como una *meditatio mortis* propuesta por Platón en el *Fedón*, y algunas de las ideas más importantes vinculadas con ella, como son la idea del dominio de la razón sobre deseos, pasiones y sentimientos, el carácter absurdo del temor a la muerte o la concepción del lenguaje como un fármaco destinado a desapegar el alma de los males del cuerpo en la medida de lo posible.

**Palabras-clave:** Platón; *sōphrosynē*; alma; cuerpo.

**Abstract:** The aim of this paper is to succinctly analyze the conception of philosophy as a *meditatio mortis* presented by Plato in the *Phedo*, as well as some of the most important ideas associated with it: the command of reason over desires, passions and feelings, the absurdity of the fear of death, or the conception of language as a pharmon aimed to detach the soul, as much as possible, from the evils of the body.

**Key-words:** Plato; *sōphrosynē*; soul; body.

La relación hostil y contradictoria entre el alma y el cuerpo es, como es notorio, un tema *par excellence* de Platón y de la tradición platónica, y en este respecto el *Fedón* juega un papel decisivo, dado que no hay diálogo platónico donde la enemistad entre el espíritu y la sensibilidad se presente de modo más agudo, sombrío e insoluble. Nuestro propósito en estas páginas es analizar su-

---

[1] Miembro del proyecto de investigación «Cultura y Religión: Wittgenstein y la Contra-Ilustración» (FFI2008-00866/FISO). Miembro de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega. Miembro de la Sociedad Académica de Filosofía.

cintamente la significación de la idea de la muerte liberadora que recorre todo el diálogo mencionado, a sabiendas de que la definición propuesta por Platón de la filosofía como una *meditatio mortis*, como un ejercicio y aprendizaje de la muerte, ha tenido un inmenso eco en la filosofía posterior, siendo acogida incluso por filósofos tan opuestos al platonismo, y a la vez tan distintos entre sí, como puedan serlo Epicuro o Heidegger, y su personal elaboración de un dualismo esencial entre mente y cuerpo ha ejercido una profunda incidencia en la autoconcepción del hombre europeo. En esta tarea prestaremos cierta atención a la función asignada por Platón al lenguaje del alma en sus intentos por desapegarse del cuerpo, ya que se trata de un tema poco tratado por los especialistas, pero que juega un papel esencial según el filósofo en la tarea de apartar los pensamientos del hombre de la madre naturaleza.<sup>2</sup>

El *Fedón* es una obra disciplinada por la crisis mística sufrida por Platón tras sus incursiones en algunas sectas religiosas de Italia y Sicilia —representadas en el diálogo por la presencia de los dos interlocutores pitagóricos de Sócrates: Simias y Cebes, ambos discípulos de Filolao—, en la que Sócrates trata de demostrar la inmortalidad del alma justo el día de su muerte, tras la condena impuesta por los atenienses al filósofo de la individualidad libre. La confianza platónica en la vida inmortal del pensamiento, podemos ya adelantarlo, no debe ser asociada en ningún sentido con el deseo de una inmortalidad personal *diferenciada*. Se trata, por el contrario, del sentimiento característico del éxtasis místico, es decir, de aquel estado de ánimo en que ciertos espíritus religiosos sienten la «disolución» de la cansada conciencia de la propia individualidad en la contemplación de las Ideas eternas, del sentimiento de «perderse a sí mismo» en la contemplación de lo divino. Para Platón la inmortalidad personal no es algo que anhelar, sino algo que extirpar, al ver en ese deseo, por así decirlo, el último enemigo a superar, la raíz de toda la miseria y vanidad de la existencia. En este sentido la meditación sobre la muerte alentada por el filósofo griego es bastante más escrupulosa de lo que lo han sido en general este tipo de elucubraciones en Occidente, ya que el *contemptus mundi* está indisolublemente ligado a su esencia más íntima: a lo largo de todo el *Fedón* se respira la idea de que tanto lo genuinamente real como lo verdaderamente bueno no pueden hallarse en la existencia terrena del hombre, sino sólo en el reino «superior» de las Formas eternas, el único lugar donde el sí mismo más propio del hombre, el *noûs* —algo que es, de suyo, impersonal—, puede encontrar reposo y sentirse verdaderamente en su casa.

Sócrates se propone, pues, defender, como si se tratara de un segundo juicio, su creencia en que los «mayores bienes» del alma no se encuentran en

---

[2] En nuestro país contamos con los excelentes trabajos sobre este tema de Pedro Laín Entralgo: «La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal I y II», en *Anales de Cirugía Cardíaca y Vasculat*, 6 (1), (2000), págs. 32-36 y 6 (2), págs. 80-83, y *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos, 1987.

«este» mundo, junto con la consecuencia existencial más significativa que lleva consigo, esto es, la idea del carácter absurdo del temor a la muerte. En este sentido puede decirse que el *Fedón* es una especie de breviario para resistir sin esfuerzo en la última hora, ya que se propone mostrar que no hay actitud moral más propia del filósofo que la libertad, y ésta pasa forzosamente, como repetirán más tarde Epicteto, Spinoza o Hegel, por la liberación de una vez por todas del miedo a abandonar la vida, por estar siempre dispuesto a morir.<sup>3</sup> En esto, por supuesto, como en tantas otras cosas, se vislumbra al fondo la vida y la muerte de Sócrates: vivió libre, no fue siervo de nadie ni de nada, y murió serenamente: tomó y bebió la copa de cicuta «sin el más leve temblor y sin alterarse en lo más mínimo ni en su color ni en su semblante» (*Fedón* 117b).<sup>4</sup> En ese gesto, origen del antisocratismo nietzscheano, se cifra una de las enseñanzas morales fundamentales del diálogo. Para curarse del temor a la muerte es preciso, afirma Sócrates, aplicarse «ensalmos»<sup>5</sup> cada día (*Fedón* 77e) y no perder de vista en ningún momento la insignificancia de la vida en la tierra. Como se dice en un pasaje de la *República*, la visión universal a la que conduce el ejercicio de la dialéctica hace al filósofo consciente de la pequeñez de los asuntos humanos, y de ahí que no pueda más que menospreciar la muerte: al alma que «ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano», aquella a la que corresponde la contemplación sublime de la totalidad del tiempo y de toda esencia, no le puede parecer gran cosa la vida humana, y así tampoco tendrá a la muerte por cosa temible (486a-b).<sup>6</sup>

En un conocido pasaje del *Crátilo*, Sócrates analiza etimológicamente una serie de seis términos generales entre los que se hallan los de cuerpo y alma. Con respecto al primero, se hacen allí dos afirmaciones pertinentes para nuestro tema: el cuerpo, *sôma*, es, de acuerdo con los círculos pitagóricos, la «tumba», *sêma*, del alma, dando a entender con ello que ésta en su existencia terrenal está enterrada, idea que recorre el *Fedón* de principio a fin.<sup>7</sup> Pero el

---

[3] Cf. Epicteto, *Disertaciones*, trad. de Paloma Ortiz, Madrid, Gredos, 1982, libro IV, capítulo I, líneas 30-31, (que cita el dicho de Diógenes: «no hay más que un medio de asegurar la libertad: estar dispuesto a morir»). Es conocida la proposición de Spinoza según la cual «un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida». Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1987, prop. LXVII. Y, por lo que hace a Hegel, nos dice que «solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [...] El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente». G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 116.

[4] Platón, *Fedón. Fedro*, trad. de Luis Gil, Madrid, Alianza, 1995.

[5] Sócrates utiliza el verbo *epaeidô*: «acompañar cantando», «conjurar con el canto», «sanar o calmar con fórmulas mágicas».

[6] Platón, *República*, trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1949.

[7] Cf. también *Gorgias* 493a.

cuerpo es también el «signo», *sêma*, del alma, dado que ésta se muestra a sí misma a través de aquél. O bien, en el caso de atender a Orfeo y sus seguidores, habría de acentuarse sobre todo la idea de que el alma tiene el cuerpo como recinto en el que «resguardarse» (*sōizētai*) bajo la forma de prisión, *sôma*, mientras expía sus culpas (*Crátilo* 400c);<sup>8</sup> idea que Platón desarrolla por extenso en el *Fedón* al sostener que la sabiduría es ante todo un medio de purificación de los males del cuerpo, y cita en su apoyo la creencia órfica según la cual «quien llega profano y sin iniciar al Hades yacerá en el fango, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses» (69c). En el diálogo que nos ocupa el cuerpo es condenado metafísicamente como un mal, principalmente en razón de que obstaculiza la contemplación de las Formas. El cuerpo no es otra cosa que una fuente de perturbación para el alma del filósofo que no le permite entrar en posesión del objeto amado, la verdad y la sabiduría. Nuestra aprehensión del mundo se realiza a través de esos órganos engañosos, los sentidos, que ni en sí mismos, ni en ninguna de las interpretaciones basadas en ellos y definidas en los términos que ellos proporcionan, están libres de la sospecha de subjetividad.<sup>9</sup> Por otra parte, son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación y los ataques de la enfermedad; por no hablar de todos los amores, deseos, temores, «imágenes de todas clases» y «un montón de naderías» de las que nos llena, hasta tal extremo que «por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato» (66c). Las guerras y luchas tienen todas su origen en el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todos los conflictos, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, al ser esclavos de sus cuidados. Recuérdese en este sentido la tesis nuclear de la *República* según la cual todos los deseos y ambiciones que van más allá de las necesidades reales del hombre, que son pocas y simples, son una especie de enfermedad, y la idea de que el lujo es en consecuencia el principio de la guerra y de la degeneración de toda cultura. Y, en fin, si es que acaso el lector abrigara la esperanza de encontrar consuelo, a pesar de todo lo dicho, en las satisfacciones que procuran los placeres corporales en los que tan profundamente se hunden las raíces de nuestra constitución —es ésta una de las cuestiones más trilladas no sólo en el *Fedón* sino también en otros diálogos como la *República* o el *Filebo*—, pronto terminará por caer en la cuenta del carácter ilusorio de tal creencia, pues los placeres de la carne son efímeros y engañosos y, sorprendentemente, siempre aparecen unidos a lo que semeja su contrario, el dolor (*Fedón* 60b-c). Y la experiencia demuestra que todos los deseos que surgen en el tiempo y recaen sobre objetivos temporales sólo constituyen una interminable serie de repetidas insatisfacciones y, recapacitando, se ve que forman parte irremediabilmente

[8] Platón, *Crátilo*, en *Diálogos*, vol. II, trad. de José Luis Calvo, Madrid, Gredos, 1983.

[9] Cf., por ejemplo, los pasajes 65a-b y 74b.

de la engañosa transitoriedad del proceso en que están inmersos: las pasiones, dado su carácter insaciable, convierten nuestra alma en una especie de tonel agujereado al que continuamente se ha de verter agua con un cedazo igualmente perforado, por decirlo esta vez con la imagen utilizada en el *Gorgias* (493b). Por causa, pues, de todas estas acusaciones y otras por el estilo, el cuerpo se ve definitivamente desechado como un mal que hay que evitar en la medida de lo posible, y se llega a la melancólica conclusión de que la sabiduría, si es que alguna vez se alcanza, sólo puede poseerse una vez muertos, nunca en vida (*Fedón* 66e), es decir, una vez que el alma se haya al fin desligado y separado del cuerpo (67d).

En cuanto al alma se refiere, las clarificaciones semánticas del *Crátilo* inciden en la idea de que es el principio de la vida, idea que por supuesto no deja de señalarse en el *Fedón* (105d). Cuando el alma acompaña al cuerpo, es causante de que éste viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y de «refrescarse» (*anapsychôn*), y el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca. De ahí su nombre, *psychê*. Aunque el origen de la palabra también podría buscarse, dice Sócrates, en el hecho de que el alma es, como quería Anaxágoras, lo que «porta» (*ocheî*) y «soporta» (*échei*) la naturaleza (*phýsis*) de todo cuerpo, a fin de que viva y sobreviva. De modo que, concluye Sócrates con una consideración estética, aunque el nombre de *psychê* sea elegante, no sería en absoluto incorrecto darle el nombre de *physéché* a esta potencia «portadora» y «soportadora» de la «naturaleza» (*Crátilo* 399e-400b). Si volvemos ahora la vista al *Fedón*, veremos que Sócrates nos cuenta cómo siendo él joven se entusiasmó con la idea central de la filosofía de Anaxágoras, a saber, con la tesis de que el *Noûs* es el principio ordenador (*diakosmeîn*) y sustentador del universo y cómo, al sentirse decepcionado con el filósofo de Clazómenas tras comprobar que éste no utilizaba la mente para dar explicación de cada una de las partes del universo, sino sólo del comienzo de su movimiento, hubo de embarcarse en una segunda navegación que habría de conducirle a hacer del Bien y lo debido la potencia rectora del universo. Con el fin de ilustrar el error cometido a sus ojos por Anaxágoras, Platón ofrece una explicación de la acción humana que hunde sus raíces en la concepción socrática de la relación del alma con el cuerpo según la cual el alma es al cuerpo lo que el comandante al subordinado.<sup>10</sup> Dicha explicación deja claro que Platón considera la actuación por razones, es decir, por creencias sobre el valor de cierto modo de actuar a la luz de determinados criterios de valoración como la justicia o la belleza, como la manifestación principal del poder causal de la mente y de su dominio sobre el cuerpo y la materia; con lo que llegamos a la significación principal del concepto de *meditatio mortis*. En efecto, según Platón, el filósofo puede y debe some-

---

[10] Cf. en nuestro diálogo el pasaje 79e-80a. Esta idea socrática se encuentra esparcida en numerosos lugares de la obra platónica. Véase por ejemplo *Timeo* (34c), *Leyes* (X 896c) o *Alcibiades I* (130 a-b).

ter los requerimientos del cuerpo a las exigencias superiores del pensamiento, ya que sólo con tal dominio racional de deseos, pasiones y sentimientos puede alcanzarse la sabiduría suprema, la sabiduría que es bondad. El aprender a morir consiste en pasar de una visión de las cosas dominada por las pasiones individuales a una representación del mundo gobernada por la universalidad y la objetividad del pensamiento. Es un esfuerzo por liberarse del punto de vista parcial y pasional, ligado al cuerpo y a los sentidos, y por elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para someterse a las exigencias de la dialéctica y la Idea del Bien. Prepararse para la muerte supone, pues, tanto como ejercitarse para la extinción de la propia individualidad, de las pasiones, con el fin de contemplar el mundo desde la perspectiva de la eternidad. Esta característica de la vida teórica recibirá por primera vez un nombre en la *República*, el de *megaloprépeia*, que nuestra tradición filosófica desde Platón hasta Wittgenstein, pasando por Spinoza o Hegel, conservará como un rasgo esencial de la visión filosófica del mundo.

Concluiremos nuestro trabajo recordando simplemente que tal ejercicio conlleva un recogimiento y concentración del pensamiento sobre sí mismo en el que el dominio del lenguaje interior cumple un papel esencial. Platón se detiene en varias ocasiones a describir la lucha del alma consigo misma por separar lo que no forma parte del hombre, el cuerpo, de lo que sí nos constituye como tal, el *noûs*, y confiere gran importancia a los términos y consejos que debe utilizar el alma en sus esfuerzos por amansar y apaciguar las pasiones y los deseos.<sup>11</sup> En este sentido cabe decir que la dialéctica no es sólo un procedimiento de carácter lógico para la refutación y validación de los enunciados, mediante el examen tanto de sus implicaciones como de sus relaciones con otros enunciados de rango superior, sino también un método apropiado para lograr el buen estado del alma. El uso del método dialéctico, entendido en este último sentido, reposa en la confianza délfica de Sócrates en el poder curativo del *lógos*, y consiste, como se dice en el *Cármides*, en una especie de «fármaco» a cuya influencia se entrega el alma. Según podemos colegir de este último diálogo, Sócrates consideraba que la salud del cuerpo pasa por la del alma, ya que es de ella «de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre» (156e), y el alma se cuida por medio de ciertos «ensalmos» (*epōdaîs*) que no son otra cosa que las bellas o buenas conversaciones capaces de hacer brotar en el alma el autocontrol y la moderación (*sōphrosýnē*).<sup>12</sup> Y es que, como dirá Epicuro, vana sería la palabra del filósofo que no remediara ningún sufrimiento del hombre, porque así como no es útil la medicina si no cura las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las

[11] Cf., por ejemplo, los pasajes 77e, 82e-83c y 94c-e.

[12] Platón, *Cármides*, en *Diálogos*, vol. I, trad. de Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 1981.

enfermedades del alma,<sup>13</sup> aunque bien entendido que en el caso de Epicuro, a diferencia del Sócrates platónico, no se trata de admitir en modo alguno, por amor a la tierra y a la vida, un «mundo verdadero» al que acceder impulsados por este uso terapéutico del lenguaje.

---

[13] Hermann Usener, *Epicurea*, 221. Traducción española en *Epicuro. Obras*, trad. de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2007, pág. 177.