SÓCRATES ANTE LA MUERTE: INMORTALIDAD Y CUIDADO DEL ALMA EN EL *FEDÓN*

Autora: Michelle Raya López

Trabajo de Fin de Grado - Grado en Filosofía

Curso 2025-2026

Facultad de Filosofía y Letras

Tutor: Bernat Torres Morales

Grau: Filosofia

Curs acadèmic: 2025-2026

L'estudiant MICHELLE RAYA LÓPEZ amb NIF 54245676-S

Lliura el seu TFG: "SÓCRATES ANTE LA MUERTE: INMORTALIDAD Y CUIDADO DEL ALMA EN EL *FEDÓN*".

Declaro que el Treball de Fi de Grau que presento és fruit de la meva feina personal, que no copio ni faig servir idees, formulacions, cites integrals o il·lustracions diverses, extretes de cap obra, article, memòria, etc. (en versió impresa o electrònica), sense esmentar-ne de forma clara i estricta l'origen, tant en el cos del treball com a la bibliografia.

Soc plenament conscient que el fet de no respectar aquests termes implica sancions universitàries i/o d'un altre ordre legal.



SIGNATURA

Bellaterra, 8 de Juny de 2026.

Quiero expresar mi gratitud más sincera a mi tutor, Bernat Torres Morales, por su apoyo constante y, sobre todo, por haberme guiado durante todo este proceso de investigación. Has sido fundamental para transformar mis ideas en este trabajo.

A mis compañeros, gracias por el apoyo mutuo y por hacer que el esfuerzo colectivo fuera más ligero. Mención especial a Pau, por transformar tantas horas de biblioteca en ratos amenos y por ser un refugio durante las largas jornadas de estudio.

A mi familia y a mi pareja, por su amor incondicional y por comprender mi ausencia durante los momentos en que la escritura se volvía más exigente. Sois la razón detrás de todo esto.

A Solayman, por su curiosidad inagotable y por los diálogos inesperados sobre la muerte y la inmortalidad en los ratos libres de refuerzo que, sin saberlo, se convirtieron en un espejo para esta investigación. Gracias por enseñarme tanto como yo a ti.

Y, por último, a mis animales, cuya compañía silenciosa y cariño incondicional han sido el sostén más puro y constante en este camino. Gracias por estar ahí siempre.

ÍNDICE

Resumen 3

Introducción 5

Parte I 7

I. Contexto del *Fedón* de Platón como escenario del morir 9

I.1. La Atenas del 399 a.C. y la condena de Sócrates 9

I.2. Marco narrativo y estructura dramática del diálogo 10

Parte II. 13

II. Elementos dramáticos del diálogo: Formas de afrontar la muerte en el *Fedón* 15

II.1. Sócrates y la espera ante la cicuta: el rechazo a la muerte voluntaria 15

II.2. Fedón: la mezcla de sentimientos: 17

II.3. Jantipa y Apolodoro: el cuerpo y el desbordamiento emocional 19

II.4. Critón y la fijación con el cuerpo 22

II.5. Síntesis comparativa 25

Parte III 27

III. Influencias doctrinales sobre la muerte en el *Fedón*: Orfismo, pitagorismo y la posición de Sócrates 29

III.1. El orfismo: fe, mito y purificación ritual 29

III.2. El pitagorismo y los interlocutores del diálogo 33

III.3. La reinterpretación filosófica de las doctrinas órfico-pitagóricas 36

III.4. Sócrates: la serenidad como coherencia de vida 37

III.5. Síntesis comparativa 41

Parte IV 43

Conclusiones 49

Bibliografía 53

Resumen

El presente trabajo analiza el *Fedón* de Platón como un diálogo sobre la forma de vivir y de morir. Se propone una doble aproximación. En primer lugar, una lectura dramática que examina las distintas maneras en que los personajes afrontan la muerte. En segundo lugar, una lectura doctrinal centrada en la reinterpretación del orfismo y el pitagorismo. A través de ambas, se muestra que la serenidad de Sócrates es el resultado de una vida coherente consigo misma. Finalmente, se reivindica la *meletē thanatou* (ejercicio de la muerte) como práctica ética vigente: pensar en la finitud enseña a vivir con mayor claridad.

Palabras clave: *meletē thanatou,* inmortalidad del alma, cuidado del alma, *Fedón*, formas de afrontar la muerte.

Abstract

This paper analyses Plato's *Phaedo* as a dialogue about how to live and how to die. It proposes a twofold approach. First, a dramatic reading that examines the different ways in which the characters face death. Second, a doctrinal reading focused on the Platonic reinterpretation of Orphism and Pythagoreanism. Through both, it is shown that Socrates' serenity is the result of a life lived in coherence with itself. Finally, the *meletē thanatou* (practice of death) is reclaimed as a living ethical practice: thinking about finitude teaches us to live with greater clarity.

Keywords*:* *meletē thanatou*, immortality of the soul, care of the soul, *Phaedo*, ways of facing death.

Introducción

La muerte ha sido, desde los orígenes de la filosofía, una de las cuestiones fundamentales para pensar la condición humana. En el *Fedón*, Platón no presenta únicamente un tratado sobre la inmortalidad del alma, sino también la culminación de toda una vida dedicada a la *meletē thanatou* —el ejercicio de la muerte—. A través de las últimas horas de Sócrates, el diálogo convierte la muerte en un espacio desde el que reflexionar sobre la verdad, el cuidado del alma y el sentido de la existencia.

El presente Trabajo de Fin de Grado nace de la convicción de que volver a pensar en la muerte no nos aleja de la vida, sino que nos brinda un espacio necesario en nuestra conciencia para cuidar más de lo que nos rodea y de nosotras mismas.

La tesis que guía este trabajo es la siguiente: la *meletē thanatou* que propone el *Fedón* no es una práctica de renuncia ni de indiferencia ante el mundo, sino una orientación ética que, al tomar la finitud como punto de partida, permite vivir con mayor coherencia, lucidez y cuidado. La serenidad de Sócrates ante la muerte no es el resultado de una creencia religiosa ni de una doctrina en particular sobre el alma: es la consecuencia de una vida entera vivida de acuerdo con lo que pensaba. El *Fedón* nos enseña, así, que pensar la muerte es aprender a vivir.

El corpus del trabajo se centra mayoritariamente en el *Fedón* de Platón, en su edición Gredos, por ser el diálogo que contiene en sí mismo todo lo necesario para el tema: desde la crítica de un modo de vida dominado por el cuerpo hasta las escenas emocionales y el mito escatológico como cierre filosófico. La lectura es analítica y comentada, articulada en torno a una dimensión dramática que atiende a las distintas formas en que los personajes afrontan la muerte, apoyándose en la prosopografía de Nails (2002). Y, por otro lado, una dimensión doctrinal que examina la reinterpretación platónica de las tradiciones órfica y pitagórica, con el apoyo de Bernabé (2011) para el orfismo. Estas dos dimensiones organizan los cuatro capítulos del trabajo: el primero sitúa el diálogo en su contexto histórico y marco narrativo; el segundo analiza cómo los personajes afrontan la proximidad a la muerte; el tercero estudia las influencias del orfismo y el pitagorismo; y el cuarto aborda el mito escatológico como culminación filosófica, dejando paso a una conclusión que reflexiona sobre qué puede significar hoy habitar la vida con conciencia de la finitud.

Parte I

I. Contexto del *Fedón* de Platón como escenario del morir

I.1. La Atenas del 399 a.C. y la condena de Sócrates

Para comprender la obra, necesitamos situarla en un momento histórico concreto. Sin este contexto, la muerte de Sócrates pierde parte de su significado.

Conviene señalar, antes de nada, que el *Fedón* maneja tres tiempos distintos. El primero es el del juicio y la muerte de Sócrates, en el 399 a.C. El segundo es el de la conversación entre Fedón y Equécrates en Fliunte, que dramáticamente se sitúa poco después, aunque no tenemos una fecha precisa. El tercero es el momento en que Platón escribe el diálogo, en torno al 388-380 a.C. Tener esto presente importa, porque el *Fedón* no es un documento histórico sino una reconstrucción filosófica y literaria de aquellos hechos.

En el año 399 a.C., Sócrates es llevado a juicio ante un tribunal popular de Atenas, con aproximadamente setenta años de edad (Burnet 2013, 98). Las acusaciones son dos: impiedad, no reconocer a los dioses de la ciudad e introducir nuevas divinidades, y corrupción de la juventud. A primera vista puede parecer un asunto religioso y moral. Pero si miramos el contexto en que ocurre, la dimensión política resulta imposible de ignorar (Burnet 2013, 138).

Atenas acababa de salir de una serie de crisis devastadoras. Había perdido la guerra del Peloponeso frente a Esparta en el 404 a.C. Eso supuso un golpe enorme para el orgullo y la identidad de la ciudad. Inmediatamente después sufrió el régimen de los Treinta Tiranos, un gobierno oligárquico que duró menos de un año pero que dejó una herida profunda en la sociedad ateniense. Cuando se restaura la democracia, la ciudad necesita recuperar su cohesión, su identidad, su sentido de comunidad. La figura de Sócrates hay que entenderla precisamente en este contexto de crisis política y cultural de finales del siglo V a.C. En ese clima de reconstrucción, Sócrates resultaba incómodo: llevaba décadas recorriendo la ciudad, interrogando a quienes se creían sabios y demostrando que no lo eran. Lo que hizo fue poner en cuestión las convenciones establecidas y atraer a jóvenes de las familias más influyentes.

Lo más llamativo es que Sócrates aceptó la condena y, aunque tuvo la oportunidad de escapar, no lo hizo. El diálogo *Critón* nos muestra cómo su amigo Critón le propone huir y él se niega. No porque no pudiera hacerlo, más bien consideraba que desertar de las leyes de la ciudad sería contradecirse a sí mismo, traicionar todo lo que había defendido durante

su vida. Para Sócrates, obedecer incluso una sentencia injusta era coherente con su forma de entender la ética.

Esta decisión es la que convierte su muerte en un acto filosófico en sí mismo. Porque Sócrates muere en virtud de su filosofía, no por culpa de ella. El *Fedón* recoge las últimas horas de ese hombre que había dicho que el verdadero filósofo no hace otra cosa durante toda su vida que prepararse para morir. El filósofo practica, según Sócrates, una especie de *meletē thanatou*, un ejercicio de la muerte. El filósofo aprende a separarse de lo corporal, a no dejarse arrastrar por los placeres o dolores del cuerpo, a orientarse hacia lo que es permanente e invisible. La muerte no sorprende a Sócrates porque, en cierto sentido, ha estado ejercitándose en ella a lo largo de toda su vida.

Por eso la escena que Platón nos pinta en el *Fedón* resulta tan llamativa. En ella no hay miedo ni angustia. Hay, como dice Fedón al comienzo del diálogo, una mezcla extraña de placer y pesar que los presentes no saben bien cómo nombrar. Sócrates, en cambio, está sereno. Habla, argumenta, bromea. Y esa serenidad no es resignación ni indiferencia: es la expresión de una vida que ha sido pensada hasta el final.

Hay además otro elemento que convierte esta muerte en filosóficamente relevante para nosotros: el hecho de que sea Platón quien la narra y la interpreta. El *Fedón* no es solo el relato de la muerte de Sócrates; es también el lugar en el que Platón aprovecha la figura de su maestro para exponer su propia doctrina sobre el alma y sobre la inmortalidad. Esta posición de Platón nos muestra que la muerte de Sócrates no es el final porque no cierra nada, al contrario, abre todo un sistema de pensamiento.

I.2. Marco narrativo y estructura dramática del diálogo

Tal y como se ha comentado, el diálogo nos sitúa en una conversación previa antes de remitir al día de la muerte de Sócrates. El texto se abre con el encuentro entre Fedón y Equécrates en Fliunte. No es accidental que la conversación tenga lugar allí: se trata de una ciudad con una fuerte tradición pitagórica, lo cual sitúa desde el principio el diálogo en un ambiente intelectual receptivo a las ideas sobre el alma y su inmortalidad. Como señala Nails, Fliunte funcionaba como un refugio pitagórico (Nails 2002, 139).

Por lo tanto, este dato muestra que Equécrates no quería saber el hecho de la muerte en sí, sino que tenía intención de saber el cómo de la muerte de Sócrates y qué dijo. Fedón, que

estuvo presente, se convierte así en el narrador de todo lo que ocurrió, y su relato es lo que nosotros, como lectores, vamos a seguir a lo largo del diálogo.

El hecho de que lo narre Fedón tampoco es accidental. Nos recuerda constantemente que lo que leemos es una memoria, un relato que ya ha pasado por el filtro de quien lo vivió y de quien lo escucha (Torres 2023, 11-12). No es un reportaje directo de los hechos, sino algo más parecido a un recuerdo cargado de afecto y de significado. Y eso, en un diálogo que habla del alma y de lo que queda de nosotros después de la muerte, resulta especialmente apropiado.

Dentro del relato, la escena que se nos describe es la siguiente. Los amigos de Sócrates llevaban ya días reuniéndose cada mañana en la sala de tribunales, junto a la cárcel, esperando a que la abrieran para entrar a hacerle compañía (*Fedón*, 59d)[1]. Este escenario de espera nos transmite un sentimiento de fidelidad y cuidado al otro.

Pero la mañana del día en que muere Sócrates es diferente. La nave de Delos había llegado y eso significaba que la ejecución tendría lugar ese mismo día. De esta manera, se congregaron antes de lo habitual. Cuando llegaron, el portero les hizo esperar: los Once, los magistrados encargados de las prisiones, estaban quitándole los grilletes a Sócrates y comunicándole que ese día moriría. Cuando por fin pudieron entrar, encontraron a Sócrates recién desencadenado, sentado en la cama, frotándose la pierna donde habían estado las cadenas.

Es un detalle pequeño, pero Platón no lo pone ahí por casualidad. Sócrates, ante el que será su último día, lo primero que hace es reflexionar en voz alta sobre la extraña relación entre el placer y el dolor, a partir de la sensación de alivio en la pierna liberada.

El retraso entre el juicio y la muerte de Sócrates se explica por un rito religioso de gran peso simbólico. La víspera del juicio, el sacerdote de Apolo había coronado la popa de la nave que los atenienses enviaban todos los años a Delos. Esa nave conmemoraba el viaje que hizo Teseo a Creta con catorce jóvenes atenienses, los famosos "dos veces siete", para librarlos del Minotauro. Los atenienses habían prometido a Apolo que, si Teseo los salvaba, enviarían cada año una procesión sagrada a Delos en su honor; promesa que, según narra Plutarco, Teseo cumplió en cuanto regresó sano y salvo a Atenas (Plutarco, *Teseo* 22). Mientras esa nave estuviese en viaje, la ciudad debía mantenerse ritualmente pura: no

[1] Todas las citas platónicas pertenecen al *Fedón*, citado mediante la paginación Stephanus. La versión empleada es Platón. 1986. *Fedón*. Traducido por Carlos García Gual. En *Diálogos III*. Madrid: Gredos.

podía ejecutarse ninguna condena. Es un detalle importante que, en la celda de Sócrates ese último día, estén reunidos precisamente catorce discípulos. El mismo número que los jóvenes que Teseo fue a salvar. Si esta coincidencia es intencionada por parte de Platón o no, no podemos saberlo con certeza. Pero en un diálogo tan cuidado, cuesta pensar que sea casual.

Fedón también menciona a quiénes acompañan a Sócrates en su último día: un grupo de amigos y discípulos atenienses, entre los que destaca Critón, su amigo más cercano, y varios forasteros llegados desde otras ciudades, como Simmias y Cebes, que provienen de Tebes (Nails 2002, 323). Que estos dos sean los principales interlocutores filosóficos del día no es casualidad, ya que ambos eran discípulos de Filolao[2] y la teoría sobre la inmortalidad del alma era uno de los pilares de esa tradición.

Las ausencias también son importantes. Se destaca, en primer lugar, la de Platón. El propio texto lo menciona, indicando que estaba enfermo. Es la única vez en todos los diálogos en que Platón se nombra a sí mismo para señalar que no estaba allí. Con ese gesto admite que lo que narra no lo presenció directamente. También estaban fuera Aristipo y Cleómbroto. El primero era conocido por defender el placer como bien supremo (Nails 2002, 51). Una postura radicalmente opuesta a la visión que Sócrates defiende en el *Fedón*; su ausencia, en ese sentido, casi resulta coherente. El segundo, Cleómbroto, se hizo famoso por una anécdota recogida por el poeta Calímaco: supuestamente se arrojó al mar desde un muro tras leer el *Fedón*, tan convencido quedó de que el Hades que describía Sócrates era preferible a esta vida (Nails 2002, 99). Las presencias y las ausencias configuran el escenario en el que va a tener lugar una de las conversaciones más importantes de la historia de la filosofía.

[2] Filolao de Crotona (o Tarento) fue uno de los filósofos pitagóricos más influyentes (c. 470-390 a.C.), al que se atribuyen los primeros escritos de la tradición pitagórica hechos públicos. Tanto Simmias como Cebes mantuvieron una relación directa con él: Cebes es descrito explícitamente como *"associate of Philolaus"* y Simmias como *"associate of Philolaus"* en los registros prosopográficos del círculo socrático. Véase Nails, Debra. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002, pp. 82 y 261.

Parte II

II. Elementos dramáticos del diálogo: Formas de afrontar la muerte en el *Fedón*

En este capítulo se analizan los personajes que acompañan a Sócrates en sus últimas horas. Cada uno de ellos encarna una forma distinta de afrontar la muerte. Desde el desbordamiento emocional de Jantipa y Apolodoro hasta la fijación corporal de Critón, pasando por la ambivalencia de Fedón, todos ellos sirven de contraste con la serenidad del propio Sócrates. Se prestará especial atención a lo que cada actitud revela sobre la relación entre el alma, el cuerpo y la comprensión filosófica de la muerte.

II.1. Sócrates y la espera ante la cicuta: el rechazo a la muerte voluntaria

El *Fedón* se sitúa en un momento de espera. Sócrates está en prisión y es consciente de que se acerca su muerte, aunque todavía no ha llegado el momento de beber la cicuta. Este intervalo de tiempo es el espacio en el que se pone en juego la relación del filósofo con la muerte y, además, aparece el rechazo a la muerte voluntaria.

El filósofo afirma que la muerte es un bien en la medida en que supone la separación del alma respecto del cuerpo, entonces, ¿por qué no debe procurarse la muerte a sí mismo? La cuestión surge a partir de la mención a Eveno al principio del diálogo en el que Sócrates le envía el siguiente mensaje: "Explícale, pues, esto a Eveno, Cebes, y que le vaya bien, y dile que, si es sensato, me siga lo antes posible" (61b).

La reacción de Simmias es inmediata y reconoce que Eveno no va a obedecer a ese consejo de ningún modo. No obstante, lo que causa extrañeza es la aparente contradicción que encierra: si el filósofo debe seguir a Sócrates, ¿por qué no puede adelantarse la muerte por su propia mano? Cebes es quien plantea la pregunta de manera directa, recordando que había oído la prohibición de hacerlo, pero nunca había recibido una explicación precisa.

Sócrates introduce una distinción fundamental y es la diferencia entre morir y hacerse morir. El suicidio no se condena porque la muerte sea un mal, sino porque implica un acto de violencia sobre una vida que no nos pertenece. El filósofo puede anhelar la muerte. Lo que no puede hacer es precipitarla por su propia mano.

La respuesta de Sócrates parte de los misterios y contiene toda la argumentación que viene después:

> El dicho que sobre esto se declara en los misterios, de que los humanos estamos en una especie de prisión (*phroura*) y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta, me

> parece un aserto solemne y difícil de comprender. No obstante, me parece que, a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros, y que nosotros, los humanos, somos una posesión (*ktēma*) de los dioses. ¿O no te parece a ti así? (62b).

Phroura designa un lugar vigilado, una custodia. La vida, desde esta perspectiva, no es una trampa de la que escapar, sino un puesto al que uno ha sido asignado y del que no puede irse por su propio pie. Pero el núcleo del argumento va más allá de eso. No se trata simplemente de que los dioses sean buenos y valga la pena permanecer bajo su tutela. Lo que Sócrates sostiene es que el ser humano no es dueño de su propia vida. La noción de *ktēma* no es una metáfora en el caso del diálogo. Es la base lógica de toda la prohibición. Si somos posesión de los dioses, la decisión sobre el momento de la muerte no nos pertenece: les pertenece a ellos. Tomar esa decisión sería un acto de apropiación indebida.

Aquí es donde entraría la distinción entre morir y hacerse morir. El filósofo puede anhelar la muerte, puede orientar toda su vida hacia ella. Lo que no puede hacer es infligírsela. Porque hacerlo equivaldría a ejercer violencia (*bía*) sobre algo que no le pertenece. No es una norma religiosa impuesta desde fuera: es una consecuencia lógica de la relación que el ser humano mantiene con lo divino. Quien se da muerte a sí mismo no solo rompe esa relación, sino que lo hace mediante un acto de violencia y fuerza. Y la fuerza, aquí, es un medio ilegítimo y, además, muestra que quien actúa así todavía no ha entendido cuál es el orden de las cosas.

Para hacerlo comprensible, Sócrates pregunta lo siguiente:

> ¿También tú si alguno de los seres de tu propiedad se diera muerte a sí mismo, sin haberlo indicado tú que deseas que esté muerto, te irritarías con él y, si pudieras darle algún castigo, se lo aplicarías como pena? (62c).

Cebes responde que sí, sin dudar. Y es exactamente ahí donde reside la fuerza del argumento: no en una norma impuesta desde fuera, sino en una lógica que el propio interlocutor reconoce desde su experiencia. El suicidio no se condena porque sea cobarde ni porque lastime a los que quedan, sino porque implica actuar como si uno fuera el único árbitro de su existencia, cuando en realidad no lo es.

Hay además una dimensión temporal en el argumento que merece atención. La prohibición no equivale a afirmar que la muerte sea siempre un mal: Sócrates reconoce que puede haber situaciones en las que sea mejor estar muerto que vivir. Lo que se prohíbe no es desear la muerte, sino precipitarla, hacer que llegue antes de lo que debería. El filósofo

puede anhelar la separación del alma y del cuerpo, puede incluso ejercitarse en ella a lo largo de toda su vida (*meletē thanatou*), pero no puede sustituir con su propia voluntad la decisión que corresponde a otro. Adelantarse sería un acto de impaciencia filosófica: la incapacidad de sostener la espera hasta que llegue la ocasión legítima. La muerte debe llegar como "una ocasión forzosa, como ésta que ahora se nos presenta" (62c). Sócrates muere porque ha llegado su momento.

Esta tensión es la que el propio marco dramático del diálogo hace visible. Sócrates lleva días en la cárcel sabiendo que va a morir. Podría haberse dado la muerte antes, podría haberse fugado. Pero decide esperar. Y esa espera no es pasividad, es la demostración más concreta de que la relación correcta con la muerte no consiste en tomarla, sino en estar preparado para recibirla cuando llegue.

Esta coherencia entre la vida filosófica y el modo de morir es precisamente lo que distingue a Sócrates de los demás personajes que aparecen en la escena, y cuyas reacciones serán analizadas en las secciones siguientes.

II.2. Fedón: la mezcla de sentimientos:

Fedón de Elis (±419/8 a.C.) fue uno de los discípulos más cercanos a Sócrates. Capturado como prisionero de guerra a los dieciocho años durante una guerra entre Esparta y Elis, fue vendido como esclavo en Atenas, pero Sócrates pidió a Critón que lo redimiera (Nails 2002, 231). Este acto de compasión selló un vínculo profundo que duraría hasta la muerte del maestro. Tras presenciar la ejecución de Sócrates en 399 a.C., Fedón regresó a Elis, donde fundó su propia escuela de filosofía.

Conviene señalar, además, que los datos biográficos sobre Fedón no proceden del propio texto platónico, sino de fuentes posteriores: como señala Nails, su presencia en Atenas y la historia de su esclavitud y redención nos llegan a través de Diógenes Laercio y otras fuentes tardías, no del *Fedón* mismo (Nails 2002, 231).

Su importancia radica en que es tanto testigo como narrador del diálogo que lleva su nombre, y su actitud ante la muerte de Sócrates encarna una tensión irresuelta entre razón y emoción.

El personaje ocupa un lugar privilegiado en el diálogo, además de doloroso. A diferencia de Jantipa, quien muestra su emoción como puramente corporal y afectiva, o de Apolodoro con emociones descontroladas, Fedón representa esa lucha interna del filósofo. Su

testimonio y presencia son el intento de mantener la serenidad racional que pide Sócrates frente al impacto que le supone emocionalmente la muerte de su maestro.

Al inicio del relato, Fedón describe lo siguiente:

> Pues bien, yo tuve una asombrosa experiencia (*thaumasía epathon*) al encontrarme allí. Pues no me inundaba un sentimiento de compasión como a quien asiste a la muerte de un amigo íntimo [...] pero tampoco placer como cuando nosotros hablábamos de filosofía como teníamos por costumbre [...] sino que simplemente tenía en mí un sentimiento extraño, como una cierta mezcla (*krasis*) en la que hubiera una combinación de placer y, a la vez, de pesar (58e-59a).

Lo que Fedón describe como una *thaumasía epathon* es lo que en griego denominaríamos una *krasis*. Este término se refiere a una mezcla, no necesariamente de opuestos, aunque en este caso concreto sí lo sea: placer y dolor conviven en él al mismo tiempo. Lo que define su actitud no es un dolor absoluto, sino una extraña ambivalencia. Por un lado, Fedón siente placer porque el diálogo filosófico con Sócrates sigue siendo tan vibrante como siempre. Por otro lado, el dolor surge de la conciencia de que ese diálogo será el último con su maestro. Esta experiencia demuestra que, para Fedón, la muerte no es un evento trágico simple, sino un evento filosófico. Aunque eso no significa que esté plenamente preparado para afrontarla: como veremos, su contención tiene límites.

No obstante, en algunos fragmentos del diálogo no encontramos una actitud puramente serena, sino momentos en los que la emoción irrumpe de forma inevitable. En uno de estos pasajes, Fedón afirma: "Él, desde luego, estaba por completo en tal estado de ánimo, y yo mismo estaba perturbado como los demás" (59b). Merece la pena detenerse en cómo explica Sócrates esa perturbación a continuación: lejos de ignorarla, la interpela directamente, tratando a sus interlocutores como sujetos capaces de razonar incluso en ese momento.

Fedón, al admitir que "estaba perturbado", nos demuestra que incluso los discípulos más cercanos a la doctrina de la inmortalidad del alma que Sócrates les está exponiendo en aquel momento, sufren ante la pérdida de su maestro. La perturbación no es una falta de fe en el argumento, sino la respuesta natural del ser humano ante una pérdida. Fedón actúa como un puente entre la serenidad de Sócrates y la desesperación de Apolodoro o Jantipa. Es un término medio, sí, pero inestable. Su compostura se sostiene con dificultades y acaba quebrándose al final.

El momento culminante ocurre cuando Sócrates bebe la cicuta. Aquí la contención que muestra en el diálogo desaparece:

> A mí al menos, con violencia y en tromba se me salían las lágrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollozar, por mí, porque no era por él, sino por mi propia desdicha: ¡de qué compañero quedaría privado! (117c-d).

Lo llamativo de esta frase es que el llanto no nace de la compasión hacia Sócrates, sino de la conciencia de la propia pérdida. Fedón no llora porque Sócrates vaya a sufrir. Llora porque él se queda sin el interlocutor que daba sentido a su vida filosófica. Es un llanto que mira hacia dentro, hacia lo que él mismo pierde. Para Fedón, la muerte del maestro es quedar de alguna manera huérfano.

Fedón muestra que conoce la norma de la *euphēmía* al taparse el rostro para sollozar. Se avergüenza en cierto modo de su llanto porque sabe que, desde la lógica socrática, llorar es un error y rompe el silencio ritual. Su actitud nos muestra este conflicto en el que la razón y la naturaleza humana chocan. La razón le obliga a no llorar, pero la naturaleza le lleva a hacerlo.

En definitiva, la actitud de Fedón nos muestra una tensión irresuelta entre el dolor y el placer, entre lo que sabe y lo que siente. Fedón se tapa el rostro para sollozar: no desaparece, no niega su dolor, pero tampoco lo exhibe. Esta discreción es su forma de honrar tanto a Sócrates como a su propia humanidad. Su actitud revela que la muerte de un maestro no se afronta con indiferencia, sino con un acto de presencia consciente: estar allí, sentir plenamente, y aun así mantener la dignidad.

II.3. Jantipa y Apolodoro: el cuerpo y el desbordamiento emocional

Jantipa es la mujer de Sócrates, con la que comparte tres hijos, y es la única referente femenina que aparece como personaje en el diálogo. Su presencia, aunque brevísima, resulta significativa precisamente por el contraste que establece con el resto de la escena.

Para comprender su papel, es necesario situarla en el marco social de la Grecia clásica. Como señala Pomeroy, la sociedad ateniense establecía una separación rígida entre los sexos: mientras los hombres ocupaban el espacio público (la política, la filosofía, la guerra, la participación en la vida de la *polis*), las mujeres permanecían recluidas en el ámbito doméstico (Pomeroy 1994, 79). Su educación no estaba orientada a la vida intelectual o política, sino al cuidado de la familia y la gestión del hogar. Las cualidades que se

admiraban en una mujer eran precisamente las opuestas a las del hombre: el silencio, la sumisión y la abstención de la vida pública (Pomeroy 1994, 74). En este contexto, la presencia de Jantipa en la escena filosófica era ya de por sí excepcional, y su expulsión era coherente con el orden social que el propio Platón refleja. De hecho, la propia Pomeroy señala que el brusco rechazo de Sócrates hacia su esposa en el momento de su muerte es una indicación dramática, aunque exagerada, del abismo emocional que separaba a marido y mujer en la Atenas clásica (Pomeroy 1994, 61).

Su única aparición en el texto se produce al inicio del día. Cuando los discípulos entran en la celda, encuentran a Sócrates recién desencadenado y a Jantipa sentada a su lado con el hijo pequeño en brazos. En cuanto los ve llegar, comienza a gritar: "¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!" (60a).

Sócrates, sin dirigirle la palabra, se gira hacia Critón y le dice simplemente que alguien se la lleve a casa. Unos servidores de Critón se la llevan "a ella que gimoteaba y se daba golpes en el pecho" (60a). Platón no vuelve a mencionarla. Una vez fuera de escena, ni ella ni los hijos vuelven a aparecer.

Los gritos y los golpes en el pecho son gestos propios del duelo ritual femenino en la antigua Grecia. No es una escena particular de Jantipa: era exactamente lo que se esperaba de una mujer en esa situación. Sin embargo, su actitud encarna precisamente lo que el diálogo quiere refutar: la identificación absoluta de la persona con el cuerpo. Su frase da por hecho que la muerte es el fin de todo, que cuando el cuerpo desaparezca, no quedará nada. En este sentido, su expulsión no es solo social sino filosófica: es el primer gesto de la jornada, y es un gesto negativo que define por exclusión el espacio que Sócrates quiere construir. Como señala García Gual en su traducción, Sócrates la manda alejar para que con sus llantos no desentone y perturbe una charla filosófica entre amigos, que se quiere serena y sin patetismos (García Gual 1986, n. 9). El concepto griego que subyace es el de *euphēmía*: más que un silencio total, es la ausencia de palabras y de gestos no propicias en el momento de celebrar un rito, o, como aquí, en un momento solemne de la vida (García Gual 1986, n. 132).

En este mismo eje del vínculo con el cuerpo y el desbordamiento emocional se sitúa también Apolodoro, aunque su tratamiento en el diálogo es significativamente distinto.

Apolodoro de Falero procedía de una familia rica y en su juventud se dedicó a los negocios. Con el paso del tiempo, sin embargo, acabó abandonando esa vida y se inició en la filosofía. Fue uno de los discípulos más cercanos de Sócrates y comenzó a frecuentar con él de forma intensa pocos años antes de su muerte (Nails 2002, 39). Esta adhesión hizo que se le reconociera como un compañero constante del maestro. Platón lo describe como un personaje apasionado y emocional, rasgo que se refleja también en el apodo de maníaco con el que algunos lo identificaban. Es nombrado como "apasionado" tanto en el *Banquete* como en la *Apología* (34a). Estuvo presente en el juicio de Sócrates y en sus últimos momentos. Según se relata en el *Fedón*, fue el más afectado emocionalmente entre todos los discípulos que estuvieron allí.

Este rasgo de su carácter resulta fundamental para comprender su papel en el diálogo. Apolodoro representa una actitud profundamente emocional ante la muerte de Sócrates, marcada por el dolor y el desbordamiento afectivo. No obstante, a diferencia de Jantipa, no se le hace salir.

Ya desde el inicio de la jornada, Fedón lo señala como el más afectado del grupo:

> Todos los presentes nos encontrábamos en una disposición parecida, a ratos riendo, a veces llorando, y de manera destacada uno de nosotros, Apolodoro —que ya conoces, sin duda, al hombre y su carácter. Él, desde luego, estaba por completo en tal estado de ánimo (59a-b).

Este detalle es importante: su desbordamiento no es una reacción puntual al momento de la muerte, sino una actitud que atraviesa todo el día. Y así lo confirma el desenlace: "Apolodoro no había dejado de llorar en todo el tiempo anterior, pero entonces rompiendo a gritar y a lamentarse conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates" (117d).

Estos pasajes resultan reveladores. Evidencian no solo la actitud de Sócrates frente al duelo, sino también el sesgo que marca la diferencia entre el hombre y la mujer en el espacio filosófico. El llanto de Jantipa fue cortado de raíz al inicio para no desentonar. El desbordamiento de Apolodoro, en cambio, se tolera hasta el último suspiro de Sócrates.

Esto permite extraer algunas conclusiones sobre su papel. A diferencia de Jantipa, Apolodoro pertenece al círculo de discípulos: ocupa un lugar en el espacio filosófico. Su presencia es tolerable aun cuando rompe la *euphēmía*. Su dolor nace de la pérdida del

maestro que le inició. Es un llanto interpretado como una debilidad humana del sabio, no como algo ajeno y perturbador. El dolor de Apolodoro no se sitúa en el ámbito puramente terrenal: se sitúa en el *logos*.

Además, al escuchar los gritos de Apolodoro y los demás, Sócrates no los manda callar con frialdad. Se dirige a ellos y les dice:

> ¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual. Conque tened valor y mantened la calma (117e).

Sócrates intenta educar el dolor de Apolodoro hasta el final. Los trata como sujetos capaces de razonar. Algo que con Jantipa no consideró hacer.

Apolodoro es, además, el contrapunto necesario para entender la imperturbabilidad de Sócrates. Si todos en la celda hubieran mantenido la misma calma que el maestro, la escena perdería fuerza y el elemento trágico que le corresponde. El llanto de Apolodoro y Jantipa hace ver al lector la magnitud de lo que se está perdiendo: la vida del hombre más justo de Atenas.

En definitiva, la diferencia entre ambos no es solo de grado sino de naturaleza. Apolodoro llora porque pierde a un maestro. Pierde la verdad. Jantipa llora la pérdida del marido, padre de sus hijos y amigo de sus amigos. Y esa distinción es, en el fondo, la que el *Fedón* lleva argumentando desde su primera página.

II.4. Critón y la fijación con el cuerpo

Entre los personajes que acompañan a Sócrates en sus últimas horas, Critón ocupa un lugar distinto al de los demás. No reacciona con un desbordamiento emocional, pero tampoco alcanza la serenidad filosófica de Sócrates. Su actitud está marcada por una preocupación práctica y concreta, muy pegada a lo material en cuanto a la muerte se refiere. Según Nails, Critón era un hombre de considerable fortuna, derivada de la agricultura y la ganadería, que construyó su patrimonio de forma autónoma hasta hacer de sus hijos algunos de los hombres más ricos de Atenas (Nails 2002, 115). No era un filósofo ni pretendía serlo: era, ante todo, un amigo leal y un hombre de orden. En ese sentido, resulta el más contemporáneo de todos los personajes del diálogo. Su manera de estar

ante la muerte de Sócrates no es muy distinta a la de cualquier persona de hoy: se ocupa de los trámites, cumple con sus deberes, no hace preguntas que no sabe cómo sostener.

Desde el principio se ve que Critón cumple una función muy concreta en la escena. Cuando Jantipa rompe a llorar y altera el ambiente en la prisión, Sócrates no entra en discusión con ella, sino que se dirige a Critón y le ruega que la lleven a casa (60a). Critón, por lo tanto, aparece como el encargado de resolver lo inmediato, lo organizativo, casi lo doméstico. Está presente, acompaña, se mantiene cerca y atento, pero su papel no pasa por entrar en la discusión filosófica, sino por sostener lo que ocurre alrededor del acontecimiento de la muerte.

Esto se nota de nuevo más adelante, cuando interviene para trasladar a Sócrates la advertencia del hombre que debe administrarle la cicuta. Critón le dice que conviene hablar poco, porque si sigue discutiendo puede acalorarse, lo que dificultaría el efecto del veneno. El gesto nos muestra bien dónde está puesta la atención del personaje. Para Critón, el proceso físico de la muerte y el comportamiento del cuerpo son importantes e intenta durante el diálogo que todo ocurra como deba ocurrir. Sócrates, en cambio, casi se ríe de estas preocupaciones y las ve como secundarias. Es aquí donde se ve cierta distancia entre ambos: Critón observa y aprecia todavía al cuerpo y Sócrates está pensando en esa separación respecto a él.

Sin embargo, el momento más importante respecto a este interlocutor llega al final del diálogo. Una vez que Sócrates ha hablado largamente sobre la inmortalidad del alma y sobre el destino del filósofo, Critón le pregunta: “¿Y de qué modo te enterraremos?” (115c). La pregunta nace del afecto y del deber hacia el amigo, pero filosóficamente resulta significativa. Lo que Critón está demostrando sin darse cuenta es que sigue identificando a Sócrates con el cuerpo muerto que quedará allí dentro de poco. Por eso, la respuesta de Sócrates tiene tanta importancia: “Como queráis, siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros” (115c).

La frase es irónica, pero no solo eso. En el fondo, está corrigiendo a Critón, quien todavía piensa que enterrará a Sócrates, cuando en realidad solo enterrará a un cuerpo. Sócrates lo dice todavía con más claridad un poco después, cuando afirma que Critón no ha logrado comprender que él no es el cadáver que pronto tendrá delante, sino “este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases” (115d). Este pasaje es decisivo porque deja ver que Critón, pese a estar junto a Sócrates hasta el final, sigue sin

desprenderse del todo de una mirada corporal. Su problema es la imposibilidad de poder pensar que el verdadero sujeto no se agota en el cuerpo.

En este sentido, Critón actúa como un contrapunto de Sócrates. Si Sócrates representa la preparación filosófica para morir, Critón representa la permanencia de una comprensión ordinaria de la muerte, que sigue volviendo al cadáver, al entierro y a los restos. De ahí que Sócrates le pida incluso que no diga que va a enterrarlo a él, sino a su cuerpo. Esto no es algo sin importancia. Hablar de esta manera es aceptar que el hombre no es solo su dimensión corporal. Por eso Sócrates insiste tanto en hablar correctamente, porque una forma errónea de decir las cosas revela también una forma errónea de pensarlas.

Aun así, Critón no aparece en el diálogo como un personaje ridículo o despreciable. Al contrario, es uno de los amigos más fieles de Sócrates, alguien que permanece a su lado y se ocupa de todo lo necesario fuera de la discusión. Platón no lo muestra como alguien incapaz de comprender, sino que lo muestra como un amigo cercano, que incluso después de escuchar todo el razonamiento sobre el alma, sigue mirando la muerte desde una perspectiva humana e inmediata. Precisamente por eso Critón resulta inverosímil, porque encarna esa tendencia tan común a seguir buscando a la persona allí donde solo queda el cuerpo.

Incluso las últimas palabras de Sócrates lo confirman en esa función. Cuando le dice: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio; págaselo y no lo descuides” (118a). Y este le responde inmediatamente “Así se hará” (118a).

También aquí queda situado en el plano de la ejecución concreta, del cumplimiento, del cuidado de lo que aún debe hacerse. Critón es, hasta el final, el amigo que se ocupa de lo pendiente, de lo terreno, de lo visible. Es significativo que sea precisamente él quien reciba ese último encargo.

En definitiva, Critón representa en el *Fedón* una forma de afrontar la muerte que sigue ligada al cuerpo, aunque no de manera emocionalmente desbordada. Su actitud es más sobria que la de otros personajes, pero continúa moviéndose dentro de una lógica corporal y práctica. Frente a él, Sócrates insiste en que el filósofo debe aprender a no confundirse con el cuerpo y a no pensar la muerte solo desde aquello que queda a la vista. Por eso Critón es un personaje tan importante en la composición dramática del diálogo: porque muestra que no basta con estar cerca de Sócrates ni con quererlo profundamente; también hace falta comprender filosóficamente qué significa morir. Y eso es justo lo que en él todavía no termina de cumplirse.

II.5. Síntesis comparativa

A modo de síntesis, el siguiente cuadro recoge las formas de afrontar la muerte de los personajes analizados, ordenadas de mayor a menor comprensión filosófica:

	Forma de afrontar la muerte	**Tesis detrás de la actitud**	**Relación con Sócrates**
Sócrates	Filosófica: comprensión, serenidad y aceptación.	La muerte como separación del alma y culminación de la vida filosófica.	
Fedón	Ambivalencia entre dolor y comprensión.	Tensión entre razón y emoción. Comprende la doctrina, pero sigue sufriendo.	Discípulo y amigo muy cercano .
Critón	Preocupación práctica y corporal.	Atención a los aspectos materiales de la muerte y el entierro.	Amigo íntimo.
Jantipa	Duelo afectivo y familiar.	La muerte como pérdida del esposo y padre de sus hijos.	Esposa. Vínculo familiar y doméstico.
Apolodoro	Dolor intenso y desbordamiento emocional.	La dificultad de aceptar la pérdida del maestro que le inició en la filosofía.	Discípulo tardío. El más alejado del círculo íntimo.

Tabla 1. Formas de afrontar la muerte en el *Fedón*. Elaboración propia a partir de Platón, *Fedón* (trad. García Gual, 1986).

Parte III

III. Influencias doctrinales sobre la muerte en el *Fedón*: Orfismo, pitagorismo y la posición de Sócrates

En esta tercera parte se expondrán dos tradiciones filosóficas presentes en el *Fedón*: el orfismo y el pitagorismo. Aunque ambas comparten la creencia en la inmortalidad del alma, llegan a ella por caminos distintos y con implicaciones filosóficas divergentes. Para su análisis, seguimos principalmente a Bernabé en su estudio *Platón y el orfismo* (2011) y a Urrutibeheity en su artículo sobre el alma y su inmortalidad en el pitagorismo (2000).

III.1. El orfismo: fe, mito y purificación ritual

El orfismo, más que una corriente filosófica, es un movimiento religioso de carácter mistérico que se desarrolla entre los siglos VI y V a.C. Su punto de partida es teológico y mítico: el alma humana es una parte inmortal y divina atrapada en un cuerpo mortal y corruptible (Bernabé 2011, 146).

Su núcleo doctrinal se articula a través de tres grandes ideas fundamentales: el alma como prisionera del cuerpo, la *metempsicosis* o transmigración de las almas y el mito de Dioniso y los Titanes.

El orfismo, en primer lugar, concibe el alma como una entidad divina e inmortal que se encuentra atrapada dentro del cuerpo a modo de castigo (62b). Esta idea se resume perfectamente en la célebre fórmula *sōma-sēma* (“el cuerpo es una tumba”), que Platón recoge en el *Crátilo* (400c). Según el mito órfico de Dioniso y los Titanes, los hombres nacemos de los Titanes que devoraron a Dioniso, y cargamos por tanto con una doble herencia: la titánica, que es lo corporal y malvado, y la dionisíaca, que es la chispa divina atrapada dentro. La vida terrena es un castigo, una expiación, y el cuerpo es literalmente una tumba o cárcel del alma.

El alma atraviesa sucesivos ciclos de reencarnación, ya sea en cuerpos humanos o animales, y estos ciclos son un proceso de purificación progresiva. Solo mediante la iniciación y la vida correcta el alma se libera de este ciclo y vuelve a un origen divino.

La relación entre Platón y el orfismo es estrecha, pero él no fue un iniciado en el orfismo y el *Fedón* no es un texto de religión mistérica. Sin embargo, vemos durante el diálogo que recoge y transforma algunas de las doctrinas órficas para integrarlas en su propio sistema filosófico.

La convicción central del *Fedón* es que el alma no perece con el cuerpo, sino que continúa existiendo tras la muerte. Esto no es una conclusión original de Platón, sino una herencia divina del orfismo y el pitagorismo. Lo que hace Platón es ofrecer distintos argumentos filosóficos (argumento de los contrarios, reminiscencia, afinidad y mito final) para fundamentar de manera racional lo que en el orfismo era una afirmación basada en la fe. El dualismo entre alma-cuerpo reproduce también la estructura básica del orfismo.

Además, en el orfismo, la purificación se obtenía mediante la iniciación, los rituales y la abstención de los alimentos que provinieran de los animales. Platón desplaza este concepto de purificación hacia un ámbito intelectual: la verdadera *katharsis* (purificación) no es ritual, sino que es una purificación filosófica, y consiste en separar al alma de los deseos corporales.

El *Fedón* incorpora explícitamente la doctrina de la transmigración de las almas (107d–108c), presentando una escatología en la que las almas son juzgadas tras la muerte, reciben un destino proporcional a su vida y retornan a nuevos cuerpos hasta que alcanzan la purificación completa. El mito final del *Fedón* (107c–115a) es, en gran medida, una reelaboración filosófica de las creencias órficas sobre el más allá.

En el orfismo, solo el iniciado (*mystēs*) tenía garantizado un destino favorable en el más allá. Platón reformula esta idea: solo el filósofo, en cuanto a purificado su alma mediante el conocimiento, puede escapar del ciclo de reencarnaciones y alcanzar la verdad y divinidad. La filosofía se convierte, así, en una forma de iniciación intelectual.

Existen en el *Fedón* varios pasajes en los que se mencionan los misterios órficos, algunos de manera explícita y otros velados. A continuación, se recogen los pasajes más relevantes: “El dicho que sobre esto se declara en los misterios, de que los humanos estamos en una especie de prisión (φρουρᾷ) y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta” (62b).

Este pasaje se encuentra en un momento esencial del diálogo puesto que Sócrates está abordando la cuestión del suicidio. En este punto, el diálogo alude a que los seres humanos nos encontramos en una especie de prisión, de la cual no sería lícito intentar escapar. Este pasaje resulta crucial para comprender hasta qué punto Platón tuvo relación con el orfismo, pues, como analiza Alberto Bernabé (2011), no estamos ante una cita literal, sino que se presenta una profunda operación de recontextualización filosófica.

La primera clave de este pasaje reside en la elección de terminología platónica. En la tradición órfica, la relación entre el alma y el cuerpo se expresaba mediante metáforas crudas como "sepulcro" (*sêma*) o "cárcel" (*desmôtêrion*), subrayando el carácter de castigo (Bernabé 2011, 133). Sin embargo, en el *Fedón*, Platón hará una transposición, sustituirá la imagen de cárcel por la de la *phroura* (Bernabé 2011, 238). Este término es algo ambiguo ya que permite poder leerlo de dos maneras. Si bien mantiene el sentido de encierro o de prisión, nos introduce la noción de "custodia". Con este matiz, lo que logra Platón es suavizar el enfoque órfico, desplazando el foco desde el castigo hacia una situación de vigilancia o cuidado por parte de lo divino (Bernabé 2011, 133).

Sócrates nos presenta la doctrina como "enigmática" y reconociendo que no es fácil de entender, nos muestra entonces la posición de Platón hacia la literatura órfica. Según el autor, Platón considera que los relatos de los misterios contienen una verdad profunda pero que está, de algún modo, oculta con un lenguaje simbólico que el común hombre no puede descifrar (Bernabé 2011, 240). Para poder acceder al mensaje, el filósofo debería realizar una operación intelectual que se denomina *didein*, término que sugiere la capacidad de "ver a través" del texto (Bernabé 2011, 41). De esta manera, el pasaje 62b no se limita solo a mostrar un dogma religioso, sino que propone un ejercicio hermenéutico: el filósofo es aquel que es capaz de traspasar la superficie del mito (el castigo de los titanes o la prisión), para alcanzar la gran verdad y el orden del alma (Bernabé 2011, 47).

En última instancia, la forma que le da Platón a la *phroura* en este pasaje ejemplifica su proyecto de transformación de la religión a la filosofía. Mientras que en el orfismo la prohibición de escapar de la prisión corporal respondía a un tabú ritual o condena teológica, Platón la convierte en una necesidad moral fundamentada por la razón. Al reinterpretar la prisión órfica como una custodia divina, el filósofo deja de ser un simple prisionero de su cuerpo, para convertirse en el guardián de su alma, integrando el misticismo antiguo en una estructura ética y racional que define la madurez de su pensamiento.

En esta misma línea, Platón introduce en el *Fedón* otro pasaje especialmente significativo en el que la referencia a los misterios órficos es ya completamente explícita. Se trata del pasaje 69c, donde Sócrates afirma:

> Y puede que quienes nos instituyeron en los cultos mistéricos, no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e

> iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, «muchos son los portados de Tirso, pero pocos los bacantes» (69c).

Este fragmento retoma de nuevo lo que veníamos describiendo anteriormente. La oposición entre el alma que "yace en el fango" y aquella que "habita con los dioses" reproduce esta estructura escatológica del orfismo, según la cual el destino del alma dependerá del grado de purificación y de su participación en los ritos. En este sentido, la referencia que hace hacia los que no están iniciados y a los que están purificados remite al papel central de las *teletai* que, como dice Bernabé, tenían como finalidad producir una purificación del individuo frente a esa contaminación que afectaba al alma y que debía ser eliminada a través de prácticas rituales (Bernabé 2011, 215).

Platón, como hemos indicado, no se limita a recoger este esquema, sino que lo transforma. El elemento clave es cuando introduce el verso "muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes", en el contexto órfico servía para distinguir entre quienes participaban externamente en los ritos y aquellos que alcanzaban verdaderamente el estado. Es decir, no bastaba solo con la iniciación, debía haber una auténtica transformación del alma. En este momento del pasaje, Sócrates lo que hace es recoger la idea para relacionar a los verdaderos "bacantes" con aquellos que han practicado la filosofía, lo que implica que la verdadera purificación para él no es la práctica ritual, sino la práctica de la filosofía, es decir, se ve como un proceso intelectual y moral.

En este sentido, Bernabé subraya que esto es muy revelador ya que Platón "utiliza el mensaje religioso de las *teletai* para transponerlo y convertirlo en una defensa de la filosofía" (Bernabé 2011, 226). La operación es la misma que veíamos en el 62b, pero aparece con mayor claridad: el lenguaje de los misterios se mantiene, pero su significación se transforma. La iniciación no es ritual, sino filosófica. De esta forma, Platón lo que hace es conservar el valor de los misterios, sus mensajes y esquema (purificación, iniciación, destino del alma), pero la condición cambia. Ya no es el iniciado en los ritos el que alcanza la salvación, sino el filósofo que, mediante la razón, ha logrado purificarse. La filosofía se convierte así en la verdadera *teleté*, la auténtica vía de acceso a la vida divina.

El proceso de transformación de las doctrinas órficas no se queda solo en una explicación teórica. Se va viendo poco a poco a lo largo del propio diálogo. Sócrates introduce el "antiguo relato" según el cual las almas "vuelven y nacen de los muertos" (70c). No lo hace para que lo aceptemos sin más, sino como un punto de partida que luego va a intentar justificar racionalmente.

Toma una idea que ya existía en la tradición, pero no se queda en ella. La somete al *logos* y la integra dentro de un argumento. Este cambio se ve todavía más claro al final del diálogo. Sócrates afirma que “el alma es inmortal y no se libera de su maldad con la muerte" (107c-d). Ya no está simplemente repitiendo una creencia órfica, sino que le está dando un sentido distinto.

La inmortalidad del alma no es solo algo que ocurre, sino que tiene consecuencias. Lo que le pase al alma después de la muerte depende de cómo ha vivido. En este punto es donde se ve más claramente la diferencia con el orfismo. Ya no es la iniciación ritual lo que te garantiza un buen destino, sino la forma de vida que hayas tenido.

De esta manera, el *Fedón* no se limita a recoger ideas del orfismo, sino que las transforma. Toma esos imaginarios y les da una forma filosófica, de este modo, muestra una tensión muy interesante entre la religión y la filosofía.

III.2. El pitagorismo y los interlocutores del diálogo

Si el orfismo aporta al *Fedón* su sustrato mítico y religioso, el pitagorismo le aporta su exigencia racional. Que Simmias y Cebes sean discípulos de Filolao de Crotona no es accidental, tal y como se expresaba anteriormente. La tradición pitagórica está presente en la escena como interlocutora directa de Sócrates.

No obstante, no es fácil reconstruir la doctrina. Pitágoras no dejó nada escrito y la escuela imponía una norma de secreto interno que sancionaba a quien divulgara sus enseñanzas. Los textos que la tradición le atribuye fueron en realidad redactados por Filolao de Crotona, uno de sus discípulos (DL, libro VIII.85)[3]. La ausencia de fuentes directas hace que la reconstrucción de esta doctrina se apoye en testimonios indirectos.

Lo que sí puede afirmarse con cierta seguridad es que los pitagóricos creían en la inmortalidad del alma, en que esta transmigra a distintos cuerpos a lo largo de sucesivos ciclos que se repiten sin que ocurra nada esencialmente nuevo, y que de todo ello se desprende una consecuencia ética universal: que todos los seres vivos están emparentados (Urrutibeheity 2000, 365). Heródoto sostuvo que la doctrina de la transmigración procedía de Egipto, afirmación que estudios posteriores han descartado

[3] Las referencias a Diógenes Laercio se citan mediante la abreviatura DL seguida del número de libro y parágrafo, convención estándar en los estudios clásicos. Diógenes Laercio. 2007. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido por Carlos García Gual Madrid: Alianza Editorial.

(Urrutibeheity 2000, 371). Otras fuentes antiguas apuntaron que Pitágoras habría viajado y entrado en contacto con caldeos, brahmanes indios, judíos y celtas, de modo que su pensamiento habría absorbido influencias de distintas tradiciones.

La transmigración no es, en este marco, un castigo mítico sino la consecuencia lógica del parentesco universal de los seres vivos. El alma va pasando por distintos cuerpos porque su objetivo final es liberarse de la materia —inestable e impura— y reintegrarse en el orden divino. La vida en un cuerpo es, en este sentido, una especie de caída, y la transmigración es el proceso por el que el alma intenta salir de ahí (Urrutibeheity 2000, 372). Este horizonte sobre la salvación y el alma acerca al pitagorismo y al orfismo de manera significativa.

Sin embargo, lo que distingue al pitagorismo del orfismo no es la creencia en la transmigración, que ambos comparten, sino la justificación que ofrece para ella y el camino que propone para salir de ese ciclo. Para los pitagóricos, el alma no sobrevive a la muerte porque así lo dicte un mito, sino porque es un principio de orden y armonía que, por su propia naturaleza, no puede ser destruida por la descomposición corporal. Y la vía de liberación no son los ritos, sino la *theoría*: la contemplación intelectual de las verdades matemáticas y musicales, ámbitos en los que Pitágoras destacó de manera especial (DL, libro VIII.12). Platón llevará esta idea a su máxima expresión en el *Fedón*, donde el filósofo que contempla las Formas está realizando el tipo de purificación más elevada posible.

Una de las tesis más influyentes es la identificación del alma con la armonía de las partes del cuerpo, a la manera en que la música es la armonía de las cuerdas de una lira (Urrutibeheity 2000, 365). Esta metáfora tiene, sin embargo, una consecuencia paradójica: si el alma es armonía del cuerpo, cuando el cuerpo se descompone, la armonía desaparece con él. El *Fedón* es, en parte, una larga discusión sobre si esta tesis es compatible con la inmortalidad, y la respuesta de Sócrates es que no: el alma no puede ser una propiedad del cuerpo porque es, al contrario, su gobernante.

El *Fedón* no avanza como un monólogo; Sócrates construye su defensa de la inmortalidad a través de las objeciones de sus interlocutores. Los motores de ese debate son Simmias y Cebes, ambos discípulos de Filolao de Crotona y, por tanto, portadores de una formación pitagórica. Platón los elige porque, al final, son quienes mejor pueden cuestionar la inmortalidad del alma desde dentro.

Simmias es el interlocutor epistemológicamente más honesto del diálogo. Reconoce desde el principio que las cuestiones sobre el alma son difíciles de conocer con certeza

(85c–d), y su objeción más potente es precisamente la tesis pitagórica del alma como armonía:

> Acerca de la armonía, de la lira y sus cuerdas, podría también sostener uno ese mismo argumento, que la armonía es invisible, incorpórea y algo muy hermoso y divino que está en la lira bien ajustada, mientras que la misma lira y las cuerdas son cuerpos y corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal (85e–86a).

Lo interesante de la objeción de Simmias es que no busca desmontar las propiedades que Sócrates le otorga al alma —como su invisibilidad, su belleza o su carácter divino—. Al contrario, las asume por completo, pero les da la vuelta para redirigirlas en su contra. Si el alma es algo inmaterial y superior al cuerpo, dice Simmias, eso es exactamente lo que es la armonía respecto a la lira: algo que no se puede tocar ni ver, pero que depende enteramente de que el instrumento esté bien afinado. Destruye la lira y la armonía desaparece con ella. La fuerza de su argumento está en que usa los mismos términos que Sócrates (invisibilidad e incorporeidad) para llegar a la conclusión contraria: que el alma, lejos de ser independiente del cuerpo, es su resultado.

Cebes, por otro lado, plantea una objeción distinta y más sofisticada. Acepta provisionalmente que el alma puede sobrevivir a un cuerpo, pero arguye que esto no garantiza la inmortalidad: el alma podría, como un tejedor que gasta muchas capas de lana, sobrevivir a muchos cuerpos y finalmente agotarse y perecer.

> Y esta misma comparación, creo, podría admitirla el alma con relación al cuerpo, [...] en el sentido de que el alma es muy duradera, y en cambio el cuerpo es más débil y de menor duración [...] Puede ser necesario que, cuando perezca el alma, se halle con su último tejido [...] De manera que atendiendo a este argumento no es válido confiar en que una vez que hayamos muerto, nuestra alma va a subsistir todavía en algún lugar (87d–88a).

Lo que hace filosóficamente interesante la objeción de Cebes es que no ataca la supervivencia del alma sino su inmortalidad en sentido estricto. Simmias cuestionaba que el alma pudiera existir independientemente del cuerpo; Cebes, en cambio, concede el punto de que el alma transmigre, pero no necesariamente de manera eterna. Para él, sobrevivir a la muerte corporal no significa lo mismo que ser inmortal. El error que detecta él es confundir longevidad con eternidad.

La metáfora del tejedor es especialmente precisa. El tejedor sobrevive a muchas prendas, las gasta una tras otra, pero al final muere él también. Si el alma funciona así, cada

encarnación la desgasta un poco, y nada garantiza que el ciclo de transmigración no tenga un punto de agotamiento.

El recorrido por las objeciones de Simmias y Cebes permite ver con claridad en qué sentido el pitagorismo no es un mero antecedente del *Fedón* sino uno de sus interlocutores activos. Platón no se limita a heredar la creencia en la inmortalidad del alma: la somete a examen, la depura y, en última instancia, la transforma.

III.3. La reinterpretación filosófica de las doctrinas órfico-pitagóricas

A lo largo del capítulo anterior hemos visto que el *Fedón* no parte de cero. Cuando Platón escribe este diálogo, la creencia en la inmortalidad del alma y en la transmigración ya existía, sostenida por dos tradiciones bien asentadas: el orfismo y el pitagorismo. Platón hereda estas dos tradiciones y las somete a examen.

Del orfismo, Platón conserva la estructura básica: el alma es divina, el cuerpo es un obstáculo y la vida debe orientarse hacia la purificación. El lenguaje de los misterios aparece explícitamente en el diálogo —la *phroura* del 62b, los iniciados y no iniciados del 69c— y Platón no lo descarta, sino que lo relee. Ve en el mito órfico una verdad profunda pero cifrada, que el filósofo debe saber interpretar más allá de su superficie. Lo que desaparece en Platón del orfismo es la dependencia del rito, y la purificación ahora la hereda la filosofía.

Del pitagorismo, Platón conserva la exigencia de racionalidad y la idea de que el conocimiento es la vía de purificación más elevada. La *theoría* pitagórica se convierte en contemplación de las Formas, y el filósofo que se separa del cuerpo mediante el pensamiento está haciendo, en términos platónicos, lo que el pitagórico intentaba hacer mediante las matemáticas y la música. Pero lo que desaparece es la tesis del alma como armonía, precisamente porque, como muestran las objeciones de Simmias y Cebes, esa tesis no puede sostener la inmortalidad sin contradecirse. El pitagorismo plantea bien la pregunta, pero no puede responderla con sus propios recursos.

Lo que hace el *Fedón* es, en definitiva, tomar lo mejor de cada tradición y llevarla hasta donde ella sola no podía llegar. Platón los combina y añade una teoría filosófica capaz de demostrar, y no solo de creer o intuir, que el alma es inmortal por naturaleza. Esa teoría es la de las Formas, y es la respuesta que ninguna de las dos tradiciones anteriores podía dar. En este sentido, el *Fedón* no es un texto religioso que usa argumentos, ni un texto pitagórico

más sofisticado. Es el momento en que la filosofía toma la herencia de la religión y la convierte en algo propio.

III.4. Sócrates: la serenidad como coherencia de vida

Una de las cosas que más llama la atención del *Fedón* es la actitud de Sócrates a lo largo de todo el diálogo. Está a punto de morir y, sin embargo, es el más tranquilo de todos los que están en la sala. Sus amigos lloran, Apolodoro no puede contenerse, incluso Critón tiene que apartar la mirada. Sócrates, en cambio, discute, argumenta, pregunta y consuela. Esta imagen es la tesis filosófica más importante del diálogo puesta en acto. Platón no se limita a argumentar que el alma es inmortal; muestra, a través de la figura de Sócrates, cómo se vive y cómo se muere si de verdad se cree en ello.

La clave para entender la serenidad de Sócrates se encuentra en uno de los primeros momentos del diálogo, cuando responde a la perplejidad de sus amigos ante su calma: "¿No te parece que la ocupación principal de quienes practican la filosofía de manera correcta no es otra que la de prepararse para morir y para estar muertos?" (63e–64a).

Esta afirmación podría parecer paradójica, pero Sócrates la sostiene con una lógica muy precisa. Filosofar, en su sentido más estricto, consiste en intentar que el alma se dirija hacia la verdad sin la interferencia del cuerpo, separarla de él. Los sentidos engañan, los deseos corporales distorsionan el juicio, las pasiones nublan el pensamiento. El filósofo pasa su vida intentando reducir esa interferencia, orientando su atención hacia lo que es permanente e invariable —las Formas— y alejándola de lo que es cambiante y perecedero. En este sentido, toda la actividad filosófica es ya, en cierto modo, un ensayo de la separación que la muerte consumará de manera definitiva.

Lo que Sócrates está diciendo, en el fondo, es que no existe contradicción entre su vida y su muerte. Si ha practicado la filosofía de manera coherente, ha estado preparándose para este momento durante toda su vida. La muerte no interrumpe su proyecto: lo completa. De ahí la serenidad. No es que Sócrates no sienta nada, ni que sea insensible al dolor de sus amigos. Es que ha eliminado la fuente principal del miedo a la muerte, que es el apego al cuerpo y a todo lo que el cuerpo representa.

La separación del alma como práctica filosófica se desarrolla con mayor precisión cuando Sócrates explica en qué consiste concretamente esa preparación: "¿Acaso el filósofo no

libera su alma en la mayor medida posible de la comunión con el cuerpo, mucho más que los demás hombres?" (64d–65a).

La pregunta encierra una distinción importante. La mayoría de los seres humanos identifican su bienestar con el bienestar del cuerpo: el placer, la salud, la comodidad, la supervivencia. Para ellos, la muerte es la pérdida de todo lo que consideran valioso. El filósofo, en cambio, ha invertido esa jerarquía. No porque desprecie el cuerpo de manera ascética o porque ignore el sufrimiento, sino porque ha aprendido a reconocer que el cuerpo es una fuente de confusión epistemológica y moral. Los sentidos no dan acceso a la verdad; los deseos corporales no conducen al bien. El alma, cuando se deja contaminar por el cuerpo, pierde su capacidad de conocer.

Esta es la razón por la que el filósofo practica una forma de distancia respecto al cuerpo que los demás no practican. Y es también la razón por la que, cuando llega la muerte, no experimenta la misma pérdida que los demás. Ha estado ejercitándose en esa separación durante toda su vida. La muerte no le arrebata nada que no hubiera estado ya dispuesto a soltar. "Los que filosofan de manera correcta se ejercitan en morir, y el estar muerto les resulta menos temible que a ningún otro hombre" (67d–68a).

Este pasaje es especialmente relevante porque Sócrates no está diciendo que la muerte sea algo bueno en términos absolutos, sino que el filósofo tiene una relación distinta con ella. No la teme porque no ha construido su vida sobre las cosas que la muerte destruye. Su identidad, su valor, su proyecto vital no dependen del cuerpo sino del alma. Y si el alma es inmortal —que es precisamente lo que el diálogo intenta demostrar— entonces la muerte no es el fin de lo que importa sino el inicio de una forma de existencia más pura.

Pero la actitud de Sócrates no se reduce a un argumento filosófico. Él no solo lo piensa, sino que vive en consecuencia con su pensamiento. Esta coherencia entre el pensar y el vivir es lo que convierte su muerte en un acto filosófico y no simplemente una ejecución.

Esto se hace especialmente visible en el fragmento 115b, cuando Sócrates se dirige a sus amigos antes del final:

> Lo que continuamente os digo nada nuevo, que os cuidéis de vosotros mismos [...] aunque ahora no lo reconozco si os descuidáis, vosotros mismos, y no queréis vivir tras las huellas, por así decir, de lo que ahora hemos conversado (115b).

Este momento es muy significativo. Sócrates está a punto de morir y no habla de sí mismo. No pide que lo recuerden, no expresa miedo ni melancolía, no hace un balance de su vida.

Lo único que le preocupa es si sus amigos van a continuar viviendo de acuerdo con lo que han discutido juntos. El foco se desplaza completamente: no importa su muerte, importa la forma de vida que la filosofía propone y si ellos van a ser capaces de sostenerla sin él.

Este momento revela algo esencial sobre Sócrates en el diálogo. El maestro ha interiorizado tan profundamente la distinción alma-cuerpo que, incluso en el momento de su muerte corporal, actúa desde el alma. El miedo a la muerte es un fenómeno que ocurre en el cuerpo; es el instinto de supervivencia, el apego a la existencia física. Sócrates ha trabajado muchísimo en este momento durante su vida, y por lo tanto, vemos el resultado.

Una de las ocasiones más llamativas del diálogo desde el punto de vista humano es el que tiene lugar poco antes de que Sócrates beba la cicuta. Sus amigos ya no pueden contener el llanto, y es él quien tiene que calmarlos:

> ¿Qué comportamiento es este, amigos míos? Por eso precisamente alejé a las mujeres, para que no produjeran este tipo de escenas. Pues he oído que hay que morir entre palabras de buen augurio. Ea, estad tranquilos y tened fortaleza (117c).

En una escena de muerte, el que está a punto de morir consuela a los que van a seguir viviendo. Esto no es solo un rasgo de carácter ni una muestra de estoicismo personal. Es la consecuencia directa de todo lo que el diálogo ha argumentado: si el alma es inmortal y si la muerte es la liberación del cuerpo, entonces Sócrates está en una posición epistemológicamente mejor que sus amigos para afrontar este momento. Ellos lloran porque ven una pérdida. Él no llora porque no la percibe como tal.

Las últimas palabras de Sócrates son, en este sentido, el gesto más convincente de todo el diálogo: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Págaselo y no lo descuides” (118a). Una deuda pendiente. Nada más. No hay grandes declaraciones ni palabras de despedida. Sócrates muere recordando una obligación cotidiana, con la misma atención y calma con que ha vivido. Este gesto ha sido interpretado de muchas maneras: algunos ven en el gallo a Asclepio[4] una referencia irónica a la muerte como curación de la enfermedad que es la vida. Otros lo leen simplemente como un acto de rectitud moral hasta el final, la negativa a dejar ningún asunto sin resolver.

En cualquier caso, lo que transmite es coherencia. Sócrates muere como ha vivido: sin dramatismo, sin desmesura, con la misma disposición tranquila con que ha afrontado cualquier otro momento de su existencia. La muerte, para él, no es un acontecimiento

[4]Asclepio es conocido como el Dios de la medicina.

excepcional que exija un comportamiento excepcional. Es un momento más de una vida que ha estado orientada, desde el principio, hacia el cuidado del alma.

Conviene detenerse, para cerrar este análisis, en lo que distingue la actitud de Sócrates de las figuras que hemos analizado en los capítulos anteriores. El iniciado órfico espera una buena muerte porque ha cumplido los ritos: ha sido iniciado, ha seguido las prescripciones, lleva consigo las laminillas de oro que le garantizarán un destino favorable en el más allá. Su serenidad, si la tiene, es la de quien ha cumplido con un protocolo. El sabio pitagórico, por su parte, ha cultivado el conocimiento matemático y musical como vía de purificación del alma. Su relación con la muerte es más racional que la del órfico, pero sigue dependiendo de una doctrina específica sobre la naturaleza del alma (la armonía) que no resiste el examen socrático.

Sócrates ocupa un lugar distinto. Su serenidad no depende de haber cumplido ningún rito ni de suscribir ninguna doctrina en particular. Depende de haber vivido de acuerdo con lo que pensaba, de haber cuidado su alma mediante el ejercicio constante del pensamiento, de haber sido coherente entre su vida y sus convicciones. En este sentido, su muerte no es la confirmación de una creencia religiosa ni la consecuencia de una doctrina filosófica: es el resultado natural de una forma de vida. Y eso es, precisamente, lo que el *Fedón* propone como modelo filosófico: no basta con creer que el alma es inmortal, ni con conocer los argumentos que lo demuestran. Hay que vivir en consecuencia. La filosofía, en el *Fedón*, no es solo una teoría sobre el alma: es una ética, una forma de existir y, en último término, una forma de morir.

III.5. Síntesis comparativa

La siguiente tabla recoge de forma esquemática dos tradiciones analizadas a lo largo del capítulo y la posición que toma Sócrates ante ellas. El fin es mostrar sus puntos de contacto y las diferencias fundamentales.

	Orfismo	**Pitagorismo**	**Sócrates/Platón**
La muerte	Etapa del ciclo de reencarnaciones. Destino según iniciación ritual.	Paso a otro cuerpo. No garantiza la inmortalidad si el alma se agota.	Separación definitiva del alma y el cuerpo. Culminación de la vida filosófica.
Naturaleza del alma	Alma atrapada en el cuerpo. Herencia titánica y dionisíaca.	Principio de orden y armonía. Armonía de las partes del cuerpo.	Inmortal por naturaleza. Afín a las Formas eternas.
Naturaleza del cuerpo	Tumba o cárcel del alma (*sōma-sēma*). Castigo por herencia titánica.	Materia inestable e impura. El alma depende de él si es armonía.	Obstáculo para el conocimiento. Fuente de confusión epistemológica.
Vía de liberación	Iniciación ritual (*teletai*), abstención y vida correcta según los ritos.	*Theoría*: contemplación de las verdades matemáticas y musicales.	Filosofía como *katharsis*: separar el alma del cuerpo mediante el pensamiento.
Naturaleza de la purificación	Ritual y externa. Cumplimiento de prescripciones y abstenciones.	Intelectual. A través del conocimiento matemático y musical.	Filosófica y moral. Coherencia entre pensar y vivir.
Fundamento	Fe y mito. El relato de Dioniso y los Titanes.	Razón y doctrina. Sin argumentos que soporten la inmortalidad.	Argumentación filosófica. La teoría de las Formas como fundamento racional.

Tabla 2. Comparación entre orfismo, pitagorismo y la posición socrático-platónica en el Fedón. Elaboración propia a partir de Bernabé (2011), Urrutibeheity (2000) y Platón, *Fedón* (trad. García Gual, 1986).

Parte IV

IV. El mito escatológico como culminación de las actitudes

Platón introduce el mito en el momento en el que el *logos* no puede seguir dando argumentos sobre la inmortalidad del alma. El mito ocupa los pasajes 107c–115a y es el momento en el que los argumentos y formas de afrontar la muerte encuentran su culminación en forma de imagen.

Lo primero que llama la atención es cómo introduce Sócrates el relato. No lo presenta como una verdad demostrada, sino como una apuesta. Reconoce que "el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto no es propio de un hombre sensato" (114d), y los detalles geográficos que va a describir los atribuye a un misterioso "alguien" del que no da más información (110b). Pero inmediatamente añade que "es hermoso el riesgo" de creerlo. Esta forma de introducirlo es muy característica debido a que no está afirmando más de lo que puede demostrar, pero tampoco se queda en blanco ante la incertidumbre.

El mito tiene tres partes que conviene diferenciar. La primera es la descripción de la tierra verdadera y su geografía. La segunda es el juicio de las almas. La tercera es el destino diferenciado que le corresponde a cada una según cómo ha vivido.

En cuanto a la geografía, Sócrates describe una tierra que no se parece en nada a la que conocemos. La tierra en la que vivimos sería, según él, como el fondo de una cavidad, y lo que llamamos cielo no sería el cielo verdadero sino una especie de sedimento. La tierra verdadera, en cambio, estaría por encima, y quienes la habitan "tienen percepciones sensibles de los dioses y ven el sol, la luna y los astros en su realidad verdadera" (111c). En esa tierra los colores son más puros, los árboles y las piedras más bellas, y sus habitantes "viven mucho más tiempo que la gente de aquí" y "en vista, oído, inteligencia y todas las demás facultades nos aventajan en la misma proporción que se distancia el aire del agua" (111b). Bajo la superficie de esa tierra hay un sistema de cavidades conectadas entre sí, con ríos enormes de agua, de fuego y de fango. El más profundo de todos es el Tártaro, "el abismo más profundo" al que aluden también los poetas, y hacia el que confluyen y desde el que refluyen todas las corrientes (111e–112b).

El alma de cada persona, cuando muere, es conducida por su *dáimon* hacia el lugar donde ha de ser juzgada. El camino "presenta muchas bifurcaciones y encrucijadas" (108a), por lo tanto, no es ni simple ni único y requiere de la presencia de un guía. Una vez juzgadas, el alma recibe un destino según las acciones en vida.

Y aquí es donde el mito conecta directamente con todo lo que el diálogo ha estado mostrando a través de sus personajes. Los que han vivido de manera moderada son enviados al Aqueronte, donde se purifican y reciben lo que merecen. Los que han cometido crímenes irremediables "son arrojados al Tártaro, de donde nunca saldrán" (113e). Los que han cometido faltas graves pero reparables son también arrojados al Tártaro, pero al cabo de un año los expulsan los ríos, y entonces deben pedir perdón a quienes dañaron: si obtienen el perdón, pueden salir; si no, vuelven a ser arrastrados, "y sus padecimientos no cesan hasta que logran convencer a quienes dañaron injustamente" (114b). Y los que se han distinguido por una vida virtuosa ascienden a la superficie y habitan la tierra pura. Pero por encima de todos ellos están los que "se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía", los cuales "viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir" y van a parar a "moradas aún más bellas" que el texto no llega a describir (114c).

Este esquema del destino de las almas es donde el mito recoge y da forma narrativa a las actitudes que hemos analizado a lo largo del trabajo. Jantipa lloraba identificando a Sócrates con su cuerpo, sin poder concebir que hubiera algo más allá de él. Apolodoro no podía dejar de llorar porque la muerte le parecía una pérdida absoluta e irreversible de su maestro. Critón seguía mirando al cadáver cuando Sócrates ya le estaba diciendo que él no era ese cuerpo. Todos ellos encarnan, sin saberlo, el tipo de alma que el mito describe como la que más dificultades tiene en el tránsito: el alma que "durante largo tiempo ha estado prendada de este y del lugar de lo visible, ofreciendo muchas resistencias y tras sufrir mucho, marcha con violencia y a duras penas conducida por el *dáimon* designado" (108b). El apego al cuerpo que mostraban en la celda tiene, en el mito, una consecuencia escatológica.

Sócrates, en cambio, es exactamente la figura del alma que "es ordenada y sensata" y que "sigue y no ignora lo que tiene ante sí" (108a). Ha pasado su vida ejercitándose en separarse de lo corporal, y por eso la muerte no lo encuentra desprevenido ni asustado. El mito no le resulta una amenaza sino la confirmación de que ha elegido bien.

El mito resulta interesante porque el criterio que determina realmente el destino de nuestra alma no es haber sido iniciado en ningún rito como lo sería en el orfismo. Lo que de verdad cuenta una vez que la muerte ha llegado a nosotros mismos es la forma de vida que se ha llevado, y más concretamente, el grado en que el alma se ha purificado mediante la filosofía.

El mito no termina con una descripción del más allá, sino con la vuelta al presente. Sócrates se dirige a Simmias y le dice: “es preciso hacerlo todo de tal modo que participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza grande” (114d). Este final es revelador ya que nos muestra que el mito no está pensado como una consolación para los que se quedan ni como una promesa de recompensa para quien va a morir. Está pensado como un llamamiento a vivir de cierta manera ahora, antes de que llegue la muerte. En ese sentido, el mito escatológico no cierra el diálogo. Lo abre hacia la práctica ética, hacia esa *meletē thanatou* que será el objeto del siguiente capítulo.

Conclusiones

Existe una simetría en la estructura del *Fedón* que parece sintetizar su enseñanza más profunda. El diálogo se enmarca entre dos términos fundamentales: comienza apelando a la esencia de 'uno mismo' (αὐτός) y concluye reconociendo al hombre 'justo' (δίκαιος), en palabras de Fedón al describir a Sócrates: «el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y en modo muy destacado, el más inteligente y más justo» (118a). Esta disposición nos enseña que la identidad más profunda del ser humano y su dimensión ética son, en última instancia, inseparables. Que uno mismo solo alcanza su plenitud cuando es justo. Sócrates argumentó esta idea y, además, la encarnó: fue, hasta el último aliento, él mismo, y en esa coherencia radicó su absoluta justicia.

Este trabajo ha intentado mostrar que el *Fedón* no es únicamente un tratado sobre la inmortalidad del alma, sino un diálogo sobre cómo vivir. Para ello, se ha analizado el texto a través de dos dimensiones complementarias: la dramática y la doctrinal.

La dimensión dramática ha permitido ver que los personajes que rodean a Sócrates no son decorados. Jantipa y Apolodoro encarnan el apego al cuerpo en su forma más inmediata: el llanto, el desbordamiento, la identificación de la persona con lo que va a desaparecer. Critón representa una forma más contenida pero igualmente corporal de entender la muerte: sigue buscando a Sócrates en el cadáver incluso después de haberlo escuchado durante horas. Fedón, en cambio, encarna la tensión del discípulo que ha comprendido el argumento, pero no ha terminado de encarnar lo que entiende. Frente a todos ellos, Sócrates muestra que la serenidad es el resultado de una vida que ha sido coherente consigo misma hasta el final.

La dimensión doctrinal ha mostrado que Platón no parte de cero. El orfismo y el pitagorismo le ofrecen una herencia que él recoge, examina y transforma. Del orfismo toma la estructura básica del dualismo alma-cuerpo y la idea de que la vida debe orientarse hacia la purificación, pero desplaza la purificación del rito hacia la filosofía. Del pitagorismo toma la exigencia de racionalidad y la creencia en la inmortalidad del alma, pero descarta la tesis del alma como armonía, que no puede sostener lo que pretende. Lo que el *Fedón* hace con esas dos tradiciones es llevarlas hasta donde ellas solas no podían llegar: la teoría de las Formas como fundamento racional de la inmortalidad.

El mito escatológico recoge estas dos dimensiones y les da forma narrativa. El destino del alma no depende de haber cumplido ningún rito ni de haber suscrito ninguna doctrina:

depende de cómo se ha vivido. El mito no es, por tanto, un cierre del diálogo sino una apertura hacia la práctica ética, hacia la *meletē thanatou* como forma de existir.

Y es ahí donde el diálogo adquiere, a mi juicio, su mayor actualidad. Leer el *Fedón* obliga a preguntarse qué quedará de uno mismo cuando llegue la muerte. Esta lectura nos sacude porque nos hace cuestionarnos el valor de la fama, de la imagen que hemos luchado por construir y de los roles que asumimos a diario. Todo aquello que hemos proyectado hacia fuera —el reconocimiento, la aprobación o el dinero— queda desmantelado ante la muerte, no porque sea malo en sí mismo, sino porque pertenece a lo efímero. El diálogo fuerza una parada y, con ella, una mirada hacia dentro. No pienso que Platón esté condenando lo material ni que sea un cínico. Más bien, nos empuja a revisar a qué damos importancia y nos invita a volver a cuidar aquella calidad moral que los deseos suelen desplazar. La lección del diálogo es que el alma solo se llevará consigo su educación y su crianza.

La *meletē thanatou* deja entonces de ser un concepto propio de la filosofía antigua para convertirse en algo más inmediato. Sin embargo, Platón no la concibe como una reflexión ocasional sobre la muerte, sino como un ejercicio sostenido y cotidiano. En el *Fedón* (67c-d), Sócrates describe la filosofía misma como un entrenamiento continuo en separar el alma del cuerpo y en no dejarse arrastrar por sus apetencias e ilusiones. Pensar en la muerte no consiste en extraer una única enseñanza, sino en dejar que esa conciencia transforme la manera de vivir. Si asumimos la muerte como algo real y cercano, muchas cosas dejan de parecer urgentes y, al mismo tiempo, otras que ignorábamos comienzan a adquirir un peso nuevo. Pienso que esta práctica no es una invitación a la tristeza, sino una forma de esclarecer nuestro destino y, con ello, nuestras acciones.

Además, vivimos en una cultura que tiene grandes dificultades para pensar la muerte y hablar sobre ella. La hemos apartado, medicalizado y convertido en un problema técnico que gestionar. El envejecimiento se disimula, los hospitales han sustituido los hogares y el duelo parece tener fecha de caducidad. Sin embargo, lo llamativo es que Platón ya diagnosticaba una disposición muy parecida. En el *Fedón* (64d-67b), Sócrates presenta el apego excesivo al cuerpo como el principal obstáculo para la práctica filosófica. Quien se aferra a los placeres corporales y a su conservación no está dispuesto a soltar aquello a lo que se ha encadenado. Hay, por tanto, una continuidad entre el diagnóstico platónico y el ocultamiento contemporáneo de la muerte: en ambos casos se manifiesta la misma

resistencia a reconocer la finitud como parte constitutiva de la vida humana. La forma cambia, pero el miedo es el mismo.

Y detrás de ese ocultamiento hay también preguntas que preferimos no formular. ¿Estoy viviendo la vida que realmente quiero vivir? ¿Estoy amando como quiero amar? Esas preguntas producen más vértigo que el propio fin porque desconocemos qué ocurre después de la muerte, pero sí sabemos qué estamos haciendo ahora con la vida que tenemos. Por eso, al ocultarla, no solo evitamos pensar en la muerte, sino también en aquello que puede enseñarnos.

La muerte, una vez pensada, se convierte en una brújula. Nos permite distinguir lo que importa de lo que no, lo que queremos de lo que no. Nos devuelve a nosotros mismos y nos obliga a examinar la forma en que hemos amado, acompañado y cuidado a los demás. Tal vez la verdadera actualidad del *Fedón* consista precisamente en recordarnos que la muerte no nos aleja de la vida, sino que nos enseña a vivir de forma más consciente y humana.

Sócrates murió recordando una deuda pendiente con Asclepio. Sin dramatismo, sin desmesura, con la misma atención con que vivió. Esa coherencia entre el pensar y el vivir es lo que el *Fedón* propone como modelo, no como ideal inalcanzable, sino como horizonte hacia el que orientarse. La filosofía, en este diálogo, no termina en un argumento. Termina en una forma de vida. Y esa forma de vida empieza, siempre, por uno mismo.

Bibliografía

Bernabé, Alberto. 2011. *Platón y el orfismo: Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores.

Burnet, John. 2013. *La filosofia grega: de Tales a Plató*. Traducido por Harold Roig i Gorina. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

Diógenes Laercio. 2007. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial.

Nails, Debra. 2002. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Platón. 1986. *Fedón*. Traducido por Carlos García Gual. En *Diálogos III*. Madrid: Gredos.

Plutarco. 1985. *Vida de Teseo*. En *Vidas paralelas I: Teseo-Rómulo-Licurgo-Numa*. Traducido por Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos.

Pomeroy, Sarah B. 1994. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. London: Pimlico.

Torres, Bernat. 2023. "Pròleg." En *Fedó*, de Plató, traducido por Jaume Olives Canals, 11–12. Barcelona: Editorial Alpha.

Urrutibeheity, Amelia. 2000. "El alma y su inmortalidad en el pitagorismo." *Stylos* 9, n.º 2: 359–382.

Von der Walde, Giselle. 2018. "Sócrates, los amigos, Jantipa y el carcelero: tres visiones de la muerte en el *Fedón*." En *¡Y qué vivan las humanidades! Homenaje a María Luisa Ortega,* compilado por Francia Elena Goenaga Olivares, 181–194. Bogotá: Ediciones Uniandes.