

LA POLISEMIA DE LA MUERTE EN *FEDÓN*

AGUSTÍN BROUSSON

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires

(Argentina)

Resumen

A diferencia de lo que ocurre en el período *socrático* o de *juventud* en que las referencias a la muerte son escasas, la reflexión en torno a ella adquiere gran relevancia en los diálogos de *madurez*. A este período pertenece *Fedón*, diálogo atravesado de principio a fin por la muerte. En efecto, desde que Sócrates exhorta en 61b a Eveno a que lo siga cuanto antes, hasta 115a en que finaliza la narración escatológica con que concluye su reflexión, la muerte forma parte de la misma sea más o menos directamente. Sin embargo, el modo de concebir la muerte no es el mismo a lo largo de todo el diálogo, y de allí que pueda afirmarse que “muerte” se presenta como un concepto *multívoco* o *polisémico*. Nuestra intención en la presente comunicación es, en primer lugar, hacer manifiesta esta polisemia de la muerte y, luego, ofrecer una interpretación respecto a qué es lo que con ello persigue Platón.

1. Muerte como viaje o tránsito hacia el más allá

En 61b, tras responder a Simias y Cebes sobre el motivo por el cual ha compuesto un himno a Apolo y ha puesto en verso fábulas esópicas, Sócrates les pide que digan a Eveno que “si es sensato, me siga lo más rápido posible”.¹ Ante el asombro de sus interlocutores pregunta: “¿No es filósofo Eveno?” (61c). A partir de este breve episodio resulta posible vislumbrar, en primer lugar, cierto vínculo, cierta relación entre morir y filosofar, tema del que nos ocuparemos en el siguiente apartado. Pero también puede colegirse del vocabulario con que Sócrates se refiere a la muerte entre 61b y 63e una primera concepción de la muerte. En efecto, el filósofo ateniense utiliza verbos como *διώκω*, *ἄπειμι*, *ἔρχομαι* y sustantivos como *ἀποδημία*, entre otros, mediante los cuales se hace evidente la concepción de la muerte como viaje o tránsito hacia el

¹ Todas las citas platónicas pertenecen a *Fedón*, por lo cual nos limitamos a indicar la numeración de Stephanus. La traducción de los textos griegos es propia salvo que se indique lo contrario.

Más allá. De este modo no se aleja de lo que podríamos denominar, por no encontrar un mejor adjetivo, la concepción “popular” de la muerte.² Ciertamente, en el imaginario griego, al igual que en el de muchos otros pueblos, encontramos la representación del morir como un viaje que el difunto -o parte de él, su ψυχή- emprende hacia el Más allá. Para reconstruirla contamos con dos tipos de documentos: las fuentes literarias y, fundamentalmente, el material arqueológico (tumbas, léцитos, copas, etc.). Ambos testimonian la relevancia de cuatro figuras en este tránsito hacia el Más allá: los hermanos *Hýpnos* y *Thánatos*, el dios Hermes y el barquero Caronte.

El testimonio literario más importante respecto a *Hýpnos* y *Thánatos* en relación con la muerte lo encontramos en el canto XVI de *Ilíada*, en el episodio de la muerte de Sarpedón a manos de Patroclo. Cuando ambos héroes se encuentran en plena lucha, al ver que Sarpedón, el más querido de los mortales para él, va a sucumbir, Zeus manifiesta que se debate entre extraerlo de la batalla y salvarlo o no. Al oír esto y tras manifestarle que no todos los dioses aprobarían su intervención, Hera le dice:

Pero si te es querido y tu corazón siente lástima por él, déjalo primero en la violenta batalla sucumbir a manos de Patroclo Menecíada, y en cuanto lo abandone el aliento y la vida, ***envía a la Muerte y al dulce Sueño a que lo transporten hasta llevarlo al pueblo de la vasta Licia, donde sus hermanos y parientes le harán solemnes exequias con una tumba y una estela: ¡ése es el privilegio de los que mueren!*** (XVI 450-457).³

Más adelante en el mismo canto, ya muerto Sarpedón, Zeus pide a Apolo que saque el cuerpo, lo limpie y lo lleve

ante los raudos escoltas, ante el Sueño y la Muerte, hermanos gemelos, quienes ***pronto lo depositarán en el pingüe pueblo de la vasta Licia, donde sus hermanos y parientes le harán solemnes exequias con una tumba y una estela: ¡ése es el privilegio de los que mueren!*** (671-675).

Ambos pasajes, ejemplos de lo que se conoce como *repeticiones homéricas*, resultan de gran interés para nuestro tema, pues a partir de ellos se hace manifiesta la función de los hermanos con relación a la muerte: ellos son quienes transportan y escoltan el cadáver hacia dónde se encuentran sus familiares para que éstos le den la debida sepultura. Además de impío, dejar insepulto un cadáver impide que la ψυχή del difunto pueda arribar a su destino final, permaneciendo en una suerte de limbo, como puede verse, por ejemplo, en el pedido que la ψυχή de Patroclo hace a Aquiles en el

² “Popular” en el sentido de ser común o extendida entre la mayoría de los griegos.

³ La traducción es de Crespo, E. (2006).

canto XIII de *Ilíada* y la de Elpénor a Odiseo en el canto XI de *Odisea*. Como complemento de los testimonios homéricos, una serie de léцитos y vasos exhiben a *Hýpnos* y *Thánatos* depositando el cadáver en la tumba. Según la sugestiva interpretación de Díez de Velasco (1995: 33-34), *Hýpnos* y *Thánatos* transportan imaginariamente el cadáver de alguien que ha fallecido lejos de su patria - probablemente un soldado- hacia la tumba, donde los familiares podrán rendir las debidas honras fúnebres. Ahora bien, si la acción de los gemelos es ésta, cumplen solo una función liminal en este viaje al Más allá: garantizan que, incluso quien ha muerto lejos de sus familiares, reciba sepultura e inicie así el camino propiamente dicho hacia el Allende.

Una vez sepultado el cuerpo, el alma del difunto es recibida y escoltada por el dios Hermes. Si bien se trata de una deidad polifacética y polifuncional, dice Otto (1973: 96) que “en el favor del acompañamiento se manifiesta la verdadera realidad del dios”. Entre los muchos epítetos que recibe se cuentan ψυχοπομπός (conductor, escolta de almas) y ψυχαγωγός (guía de almas). Así lo encontramos en el descenso a la morada de Hades de las almas de los pretendientes de Penélope narrada en el canto XXIV de *Odisea*:

Hermes, dios de Cilene, hacia sí convocaba las almas de los muertos galanes. Llevaba su vara en las manos, vara hermosa, dorada, que aduerme a los hombres los ojos si él lo quiere o los saca del sueño. Despiertas por ella llevaba sus almas [...] exhalando quejidos marchaban en grupo tras Hermes sanador, que sus pasos guiaba en las lóbregas rutas (XXIV 1-10).⁴

Gran cantidad de léцитos y estelas funerarias representan a Hermes en su carácter de escolta y guía de almas. En ellos puede verse al dios a veces junto a la tumba esperando al difunto, a veces escoltándolo en medio del trayecto o bien arribando junto a él a la siguiente etapa del viaje. Hermes, en palabras de Díez de Velasco, “cumple un papel reconfortante en la ideología funeraria, pues asegura que el muerto no emprende en soledad su viaje sino que le espera, como un amigo, un dios para guiarlo en los caminos de la muerte” (1995: 39).

En el último trayecto de este viaje del alma hacia su morada definitiva la figura recurrente es la de Caronte, el barquero que cruza las almas por el Aqueronte. Si bien éste es el personaje más famoso del imaginario griego de la muerte, no hay ninguna referencia a él ni en Homero ni en Hesíodo, lo cual hace pensar que se trata de una

⁴ La traducción es de Pabón, J. M. (2006).

figura tomada de otra cultura e incorporada a la griega en época más reciente. En el libro X de la *Descripción de Grecia* de Pausanias encontramos la alusión al documento más antiguo que menciona a Caronte. En efecto, en el párrafo 28 de dicho libro, al describir y comentar una pintura de Polignoto cuyo tema es la *véκυνια* que Odiseo realiza en el canto XI de *Odisea*, dice:

Lo que hay en la pintura es así: hay agua que parece representar un río, evidentemente el Aqueronte, y en él crecen cañas. [...] hay una barca en el río y el barquero con los remos. Polignoto, en mi opinión, siguió el poema de la *Miníada*, pues en ésta hay respecto a Teseo y Pirítoo lo siguiente: <Allí la barca, en la que montan los muertos, que el viejo barquero Caronte acostumbraba a conducir, no la encontraron dentro del embarcadero> (*Desc. De Grecia*, X 28 1-2).

El documento que aludimos antes es la *Miníada*, poema épico hoy perdido, atribuido a Pródico de Focea, poeta del siglo VI a. C., con lo cual podemos suponer que Caronte ingresó en Grecia por esa fecha. No es este el lugar para discutir las distintas interpretaciones en torno a la fecha ni al porqué de este ingreso, pues aquí solo nos interesa destacar que la función del barquero en esta concepción de la muerte es la de depositar al difunto en su morada final, como muchos léцитos muestran.

De este modo, la imagen completa del camino hacia el Más allá sería: *Hýpnos* y *Thánatos* transportan el cadáver bien hacia su tumba, bien hacia su tierra para que los familiares puedan cumplir con los ritos funerarios. Tras esto comienza el camino propiamente dicho, que consta de dos etapas: en la primera el alma va desde su tumba hasta la orilla del Aqueronte acompañada por Hermes; en la segunda es recibida por Caronte y, tras cruzar el río, depositada por él en la que será su morada definitiva.

Cabe destacar que también en otras concepciones griegas la muerte es presentada como el viaje del alma hacia el Más allá, aunque a veces lo que este viaje implica es completamente diferente a lo que acabamos de exponer. Solo por mencionar algunas diferencias, en la imaginería escatológica órfica las divinidades que intervienen no son las que hemos visto, sino otras; no hay un destino único común, sino dos, uno malo con castigos y otro bueno libre de ellos; aparece la idea de la transmigración del alma; y también está presente la idea de la posibilidad de alcanzar un destino privilegiado si se cuenta con una serie de indicaciones sobre cómo comportarse en el Allende. Aun cuando sea muy probable que la escatología platónica esté más cerca de la concepción órfica que de la que hemos denominado “popular”, hemos desarrollado con mayor detenimiento esta ésta para mostrar que la idea de la muerte como viaje o tránsito hunde sus raíces en Homero y, por lo tanto, en el suelo más profundo de la cultura griega.

2. Muerte como separación del alma respecto del cuerpo

Volvamos a *Fedón*. En 64a Sócrates dice que “quienes abrazan rectamente la filosofía no se ejercitan en otra cosa que en morir y estar muertos”,⁵ con lo cual reaparece la idea de la existencia de cierto vínculo entre filosofar y morir, esbozado ya en la exhortación a Eveno. Hacer manifiesto dicho vínculo es precisamente el objetivo de un bloque temático del diálogo que se extiende *grosso modo* desde 63e8 hasta 69e5. Ahora bien, para esto la idea de la muerte como viaje resulta de poca ayuda, motivo por el cual se produce un cambio de concepción, algo que se hace evidente en 64c cuando Sócrates pregunta:

¿Y acaso es [la muerte] alguna otra cosa que la separación (ἀπαλλαγὴ) del alma respecto del cuerpo? ¿Y estar muerto no es esto: tras separarse del alma, el cuerpo resulta en sí y por sí mismo, mientras que el alma, tras separarse del cuerpo, es en sí y por sí misma? (64c4-8).

La muerte, entonces, ya no es aludida como viaje, sino como la separación del alma y el cuerpo. Luego el filósofo ateniense se concentra en el otro elemento de la relación: el filosofar. Lo primero que establece es que tal ocupación no gira en torno al cuerpo (esto es, a sus necesidades, apetitos, placeres, etc.), sino que el filósofo “cuanto sea posible se aleja de él y se vuelve hacia el alma” (64d). Esto se debe a que el cuerpo en la adquisición de sabiduría (κτῆσις φρονήσεως) se presenta como un obstáculo, como un impedimento (ἐμπόδιον) debido a los cuidados que demanda y a las distracciones que produce. Por otro lado, resulta imposible alcanzar algún conocimiento firme, seguro mediante las facultades sensibles, pues todas ellas, incluso la vista, se revelan falibles. De ahí que Sócrates pregunte: “¿Cuándo, entonces, el alma alcanza (ἄπτεται) la verdad? Pues toda vez que intenta examinar algo junto con el cuerpo (μετὰ σώματος) es engañada por éste” (65b). La respuesta que él mismo ofrece a su pregunta es que es al utilizar el λόγος (ἐν τῷ λογίζεσθαι) que el alma “al despedir al cuerpo resulta en mayor medida en sí y por sí y, en la medida en que puede no estar en comunidad con él ni ceñida <por él>, apetece lo real” (65c). De este modo la filosofía se presenta como la separación del alma respecto del cuerpo. La relación entre filosofar y morir consiste, entonces, en que ambos son en esencia lo mismo. A partir de este

⁵ Misma idea en 67e.

cambio en el modo de concebir la muerte resulta posible para Sócrates establecer el buscado vínculo entre filosofía y muerte.

3. Muerte como purificación

Continuando con esta reflexión en torno al lugar del cuerpo en la adquisición de sabiduría, Sócrates expone cómo sería el razonamiento de los filósofos genuinos respecto a esto (66b-67b). El mismo parte de la conclusión a que el filósofo ateniense ha arribado: “Mientras tengamos cuerpo y nuestra alma se encuentre mezclada con semejante mal (συμπεφυρμένη μετὰ τοιούτου κακοῦ), no poseeremos suficientemente aquello que deseamos” (66b). El cuerpo ya no es solo un impedimento, sino que ahora directamente es presentado como un mal que contamina al alma. Ahora bien, como lo que se pretende alcanzar es lo real, que es puro, sin mezcla y puesto que “para lo no puro no es lícito alcanzar lo puro” (67b), será necesario, entonces, purificar al alma de su relación con el cuerpo. En 67c-d Sócrates expresa que tal purificación consiste en

separar lo más posible del cuerpo al alma y que ella por sí misma se acostumbre a reunirse y recogerse desde todas las partes del cuerpo y habite en la medida de lo posible, tanto ahora en el presente como luego en el porvenir, sola por sí misma, liberada del cuerpo como de ataduras.

Si ponemos en relación esta definición con lo dicho antes, no resulta difícil concluir que morir y filosofar coinciden también en ser ambos, además de separación del alma respecto del cuerpo, purificación de ese mal que impide la aprehensión de lo real. De este modo, a la vez que se refuerza el vínculo entre morir y filosofar, aparece una tercera forma de presentar la muerte: como purificación del alma.

En el mismo contexto en que aparece esta definición hay alusiones claras y directas a las iniciaciones místicas, en las que la purificación era un componente de gran importancia: la iniciación es entendida en el marco de los misterios como un cambio en la condición existencial del novicio, y de allí que con frecuencia se la presente como muerte y renacimiento: al ser iniciado muere el hombre que antes era y emerge uno nuevo (Eliade, 2003). A partir de esto Sócrates puede establecer una semejanza entre los iniciados y los verdaderos filósofos y afirmar lo siguiente:

Y es muy probable que los que establecieron para nosotros las iniciaciones no sean unos necios, sino que, en realidad, desde antiguo dicen enigmáticamente que aquel que *llegue* (ἀφίκηται) a la morada de Hades profano y no iniciado, yacerá en el fango; en cambio,

el que está purificado e iniciado, al *llegar* (ἀφικόμενος) allí *habitará* (οἰκήσει) junto a los dioses. Porque, en efecto, como dicen los que <saben> acerca de las iniciaciones, ‘son muchos los portadores de tirso, pero realmente pocos los bacantes’, y estos, según mi opinión, no son otros que los que han filosofado rectamente (69c3-d2).

Mucho más adelante, retomando esta semejanza, Sócrates pregunta:

¿Y no es cierto que si [el alma] *parte* (ἀπέρχεται) en tal estado hacia lo semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y puro, al *llegar* (ἀφικομένη) allí le toca ser feliz liberada de su extravío, insensatez, temores, deseos salvajes y de los demás males humanos y, al igual que se dice en relación a los iniciados, pasando realmente el tiempo restante junto a los dioses? (81a).

La importancia de estos dos últimos pasajes citados reside en que a partir de la comparación con los iniciados Sócrates vuelve a emplear verbos y expresiones que retoman la idea de la muerte como viaje. Pero a diferencia de lo que hemos visto en la primera sección, agrega ahora que, al igual que los iniciados, el que ha dedicado su vida a la filosofía y ha separado y purificado su alma de lo somático podrá acceder tras la muerte a un destino de privilegio donde le tocará ser feliz y será liberado definitivamente de ese mal que es el cuerpo. De este modo, la concepción de la muerte como tránsito hacia el allende reaparece pero engrosada, enriquecida por las otras dos concepciones. Esto lo encontramos expuesto detalladamente en el relato escatológico con que concluye la reflexión socrática en *Fedón*.

4. El relato escatológico: la concepción engrosada de la muerte como viaje

El relato viene a continuación del cuarto y último argumento con que Sócrates pretende mostrar a sus interlocutores la inmortalidad del alma, tema del que aquí no nos ocuparemos. Se extiende desde 107c hasta 115a y es introducido por el filósofo con las siguientes palabras:

si ciertamente el alma es inmortal, necesita de cuidado no solo en provecho de este tiempo que llamamos vivir, sino en provecho de todo <el tiempo>, pues ahora realmente parece que el peligro sería terrible, si uno no cuidara de ella (107c2-5).

Este peligro terrible se debe a que el alma, tras separarse del cuerpo, no emprende su viaje hacia el Más allá desligada de todo, sino que lleva consigo su educación (παιδεία) y su crianza (τροφή) (107d). Puesto que éstas pueden ser buenas o malas, será necesario cuidarse de educarla y criarla bien para que después de la muerte no arrastre elementos que influyan de manera negativa en su destino en el Más allá.

Aparece con esto un primer elemento que no está presente en la concepción “popular” de la muerte como viaje, que es que el modo de vida que se ha practicado en el Más acá influye directamente en la suerte del alma en el Allende. En efecto, según relata Sócrates, una vez allí las almas son juzgadas por la vida que han llevado y, de acuerdo al veredicto, obtienen un destino específico. Así, las almas de quienes han vivido como el promedio solo tiene un paso purgatorio por el Más allá; las de aquellos que han cometido faltas tan graves que se los juzga incurables son arrojadas al Tártaro, de donde no salen jamás; las de los que cometieron injusticias pero pasaron su vida con arrepentimiento también son arrojadas al Tártaro, aunque luego de un año pueden retornar; por último, las almas de los que se han destacado por vivir piadosamente (ὁσίως) se dirigen a una morada pura (καθαρὰ οἴκησις). Sin embargo, dentro de este último grupo, dice Sócrates,

los que se purificaron suficientemente por la filosofía, viven sin cuerpos todo el resto del tiempo y llegan a moradas todavía más bellas que aquéllas, que ni es fácil mostrar ni hay tiempo suficiente ahora (114c2-6).

En la cita, junto a la idea de la muerte como el camino o viaje hacia su morada en el Más allá, la filosofía vuelve a ser presentada como purificación. Si antes, como vimos, esta idea le sirvió a Sócrates para mostrar que la aprehensión de lo Real solo resulta posible una vez que el alma se libera del cuerpo y deviene en sí y por sí gracias a la práctica de la filosofía, ahora le sirve para afirmar que el mejor destino en el Más allá está reservado solo para quienes han dedicado su vida a filosofar rectamente. De este modo la filosofía se presenta como el mejor modo de vida posible por dos motivos: porque en el Más acá es la única vida que hace posible la contemplación de lo Real y porque en el Más allá solo ella permite acceder a un destino superior, privilegiado.

Conclusión: muerte física y muerte simbólica

Hemos intentado seguir, en la medida en que el marco de la presente comunicación lo permitió, las etapas de la reflexión socrática para mostrar cómo a lo largo de la misma la muerte va adquiriendo distintos significados. En realidad, podemos afirmar ahora que la concepción de la muerte en todo el diálogo es la misma: se la piensa como el tránsito del alma hacia el Más allá. Sin embargo, gracias a las otras dos definiciones o concepciones de muerte que aparecen entre la exhortación a Eveno y el relato escatológico (i.e. como separación y como purificación) lo que esta idea, lo que

este viaje implica se ve enriquecido. En este sentido, la muerte como separación le ha servido a Sócrates para mostrar en qué consiste la verdadera filosofía y por qué ella es un ejercicio o preparación para la muerte; a su vez, la muerte como purificación le ha permitido establecer una semejanza entre los verdaderos filósofos y los iniciados en los misterios y manifestar que, así como éstos obtienen un mejor destino tras la muerte, lo mismo habrá de ocurrirles a aquellos. Para finalizar, podemos decir que de este modo lo que Platón consigue al enriquecer la concepción de la muerte como viaje hacia el Más allá es, en primer lugar, un símbolo que le permite brindarnos una idea de su propia concepción de filosofía y, en segundo lugar, presentárnosla como la mejor forma de vida posible por ser la única que hace al hombre feliz tanto en el Más acá como en el Más allá, lo que evidencia el carácter exhortativo de *Fedón*.

Bibliografía

- Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Crespo, E. (2006). *Homero, líada*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.
- Diez de Velasco, F. (1995). *Los caminos de la muerte*. Madrid: Trotta.
- Eggers Lan, C. (2006). *Platón, Fedón*, traducción, introducción y notas. Buenos Aires: EUDEBA.
- Eliade, M. (2003). *Nacimiento y renacimiento*. Madrid: Editora nacional.
- Otto, W. (1973). *Los dioses de Grecia*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Pabón, J. M. (2006). *Homero, Odisea*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.
- Vigo, A. (2009). *Platón, Fedón*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Colihue.