

FEDÓN

EQUÉCRATES, FEDÓN ¹

57a EQUÉCRATES. — ¿Estuviste tú mismo, Fedón, junto a Sócrates el día aquel en que bebió el veneno en la cárcel, o se lo has oído contar a otro?

¹ La escena inicial del diálogo, el encuentro entre Equécrates y Fedón, tiene lugar en la patria del primero, Fliunte, una pequeña ciudad del Peloponeso, situada al SO. de Corinto. Allí Eurito de Tarento, un discípulo de Filolao, había fundado un círculo pitagórico al que pertenecía Equécrates. Que éste sea un pitagórico, como Simmias y Cebes, los interlocutores de Sócrates en el diálogo, resulta muy significativo. El tema de la inmortalidad del alma les parecería, sin duda, especialmente atractivo a estos filósofos de una escuela bien conocida por sus afanes trascendentes. — Fedón, testigo de los últimos coloquios y momentos de Sócrates, está representado como un joven al que el viejo maestro trata con un cariñoso afecto. Tenemos pocos datos más sobre él. Se contaba que era de noble familia, pero que fue esclavizado y rescatado por un socrático; pero esta anécdota entra dentro de un tipo novelesco que hace dudosa su autenticidad. Fundó una escuela de filosofía en su ciudad de Élide, y se le atribuía algún diálogo, según cuenta Diógenes Laercio. — Se ha dicho que el motivo de Platón para hacer de Fedón el narrador de las últimas conversaciones de Sócrates pudo ser que él se las refirió al propio Platón, ausente de la escena. La narración se interrumpe en dos momentos por los comentarios de Equécrates — en 88c-89a y 102a —, que subrayan con qué interés sigue la discusión relatada, y recuerdan al lector el marco inicial del diálogo.

FEDÓN. — Yo mismo estuve allí, Equécrates.

EQU. — ¿Qué es, entonces, lo que dijo el hombre antes de su muerte? ¿Y cómo murió? ². Que me gustaría mucho escuchártelo. Pues ninguno de los ciudadanos de Fliunte, por ahora, va de viaje a Atenas, ni ha llegado de allí ningún extranjero que nos pudiera dar noticias claras acerca de esos hechos, de no ser que él murió después de haber bebido el veneno. De lo demás no hubo quien nos contara nada.

FED. — ¿Ni siquiera, pues, estáis informados sobre el ^{58a} juicio, de qué manera se desarrolló?

EQU. — Sí, de eso nos informó alguno, y nos quedamos sorprendidos de que se celebrara con tanta anticipación y que él muriera mucho más tarde. ¿Por qué pasó eso, Fedón?

FED. — Tuvo una cierta suerte, Equécrates. Aconteció, pues, que la víspera del juicio quedó coronada la popa de la nave que los atenienses envían a Delos.

EQU. — ¿Y qué nave es ésa?

FED. — Ésa es la nave, según cuentan los atenienses, en la que zarpó Teseo antaño hacia Creta llevando a los famosos «dos veces siete», y los salvó y se salvó a sí mismo ³. Así que le hicieron a Apolo la promesa entonces, ^b

² La traducción no recoge bien el matiz del texto *kaì pòs eteleúta*; que emplea el pretérito imperfecto y ese verbo, que propiamente significa «acabar», como un cierto eufemismo, para indicar que lo que le interesa a Equécrates no es el hecho en sí, sino los pormenores y la conducta de Sócrates a lo largo de su encuentro con la muerte: «¿Cómo se enfrentaba a su fin?». Poco después repite, en 58c, con términos más precisos la pregunta. El hecho en sí es sabido, pero las circunstancias, los gestos y las palabras son lo importante. Recuérdese que para los antiguos esa actitud final era muy indicativa de la grandeza moral del personaje en cuestión.

³ El mito refiere que el poderoso Minos, rey de Creta, obligaba a

según se refiere, de que, si se salvaban, cada año llevarían una procesión a Delos. Y la envían, en efecto, continuamente, año tras año, hasta ahora, en honor al dios. De modo que, en cuanto comienzan la ceremonia, tienen por ley purificar la ciudad durante todo ese tiempo y no matar a nadie oficialmente hasta que la nave arribe a Delos y de nuevo regrese de allí. Algunas veces, eso se demora mucho tiempo, cuando encuentran vientos que la retienen. El comienzo de la procesión es cuando el sacerdote de Apolo corona la popa de la nave. Eso ocurrió casualmente, como digo, la víspera de celebrarse el juicio. Por eso, justamente, fue mucho el tiempo que estuvo Sócrates en la cárcel, el que hubo entre el juicio y su muerte.

Equ. — ¿Y qué de las circunstancias de su muerte, Fedón? ¿Qué fue lo que se dijo y lo que se hizo, y quiénes los que estuvieron a su lado de sus amigos íntimos? ¿O no permitieron los magistrados que estuvieran presentes, y murió abandonado de sus amigos?

los atenienses a enviar cada nueve años en una nave a siete muchachos y siete muchachas para ser devorados por el monstruo del Laberinto, y que Teseo, el hijo del rey Egeo, logró, al fin, acabar con tan feroz tributo dando muerte al Minotauro, con la ayuda de Ariadna (véase PLUTARCO, *Teseo* 15 ss.). La peregrinación (*theōría*) anual a Delos es una conmemoración ritual del mito. Puede, quizás, resultar irónico que la ciudad cuide de «purificarse» mediante tales ritos, mientras ha condenado a muerte a un hombre como Sócrates. También éste se ha cuidado de «purificar su vida». La alusión al mito contiene, pues, ciertas connotaciones sugestivas, ya que también Sócrates se considera un servidor de Apolo (en 60b, 61c y 85b). La relación más íntima entre ese viaje salvador de Teseo, al frente de los catorce jóvenes, y el coloquio de Sócrates con sus amigos —de los que se nombra a catorce—, tal como sugirió K. Dörter, nos parece forzar en exceso la alusión. Que *theōría* signifique, tanto «viaje» y «peregrinación» como «teoría» y «contemplación», es probablemente más sugerente para nosotros que para un hablante griego.

FED. — No, de ningún modo, sino que tuvo a algunos a su lado, y muchos incluso.

EQU. — Esfuérzate en relatarnos todo eso lo más precisamente posible, de no ser que tengas algún apremio de tiempo.

FED. — Bueno, tengo un rato libre, e intentaré haceros el relato. Porque el evocar el recuerdo de Sócrates, sea hablando o escuchando a otro, es para mí lo más agradable.

EQU. — En tal caso, Fedón, tienes en quienes van a escucharte a otros semejantes. Así que intenta contarlo todo lo más detalladamente que puedas.

FED. — Pues bien, yo tuve una asombrosa experiencia al encontrarme allí. Pues no me inundaba un sentimiento de compasión como a quien asiste a la muerte de un amigo íntimo, ya que se le veía un hombre feliz. Equécrates, tanto por su comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y tanta nobleza murió. De manera que me pareció que, al marchar al Hades, no se iba sin un destino divino⁴, y que, además, al llegar allí, gozaría de dicha como nunca ningún otro. Por eso, pues, no me entraba, sino en absoluto, compasión, como parecería ser natural en quien asiste a un acontecimiento fúnebre; pero tampoco placer como cuando nosotros hablábamos de filosofía como teníamos por costumbre —porque, en efecto, los coloquios eran de ese género—, sino que simplemente tenía en mi

⁴ Acaso la dilación, que antes se consideró como «una cierta suerte» (*tychē tis*), puede ser vista como «un destino divino» (*theía moira*). La expresión *theía moira*, que aparece otras veces en Platón (cf. *Prot.* 322a, *Fedr.* 230a, *Apol.* 33c, *Carta VII* 326b) alude al «lote» asignado por la divinidad a alguien, o bien a la «intervención divina» en los asuntos humanos. La expresión va perdiendo fuerza, y ya en Platón (*Rep.* 592a) se habla de una «suerte divina» (*theía tyche*). Es de notar cómo Platón acentúa la religiosidad de la muerte de Sócrates, al que la ciudad de Atenas ha condenado por impío.

un sentimiento extraño, como una cierta mezcla en la que hubiera una combinación de placer y, a la vez, de pesar⁵, al reflexionar en que él estaba a punto de morir. Y 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.

EQU. — Pues ¿cómo no?

FED. — Él, desde luego, estaba por completo en tal estado de ánimo, y yo mismo estaba perturbado como los demás.

EQU. — ¿Quiénes eran, Fedón, los allí presentes?

FED. — De los del país estaba ese Apolodoro, y Critobulo y su padre, y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. También estaba Ctesipo el de Peania, y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. Platón estaba enfermo, creo⁶.

⁵ En esa «cierta mezcla... combinación de placer y a la vez de pesar», aflora un tema crucial del diálogo: la existencia y cruce de los contrarios. Pero no creemos que aquí tenga otra función que la representación de ese estado ambiguo sentimental que testimonia Fedón.

⁶ Entre los presentes están algunos de los más conocidos discípulos como el apasionado Apolodoro, mencionado en el *Banquete* y en la *Apología* (34a), Esquines «el socrático», y Antístenes, el fundador de la escuela cínica. Epígenes es también un adepto de Sócrates (cf. JENOFONTE, *Mem.* III 12), y Hermógenes, hermano del rico Calías, hijo de Hipónico, es uno de los dialogantes del *Crátilo*. Ctesipo está mencionado en el *Eutídemo* y en el *Lisis*. Critón, compañero de demo y casi de la misma edad que Sócrates, es el personaje que conocemos por el diálogo de su nombre. Está acompañado por su hijo, el bello Critobulo (que reaparece en el *Banquete* de Jenofonte). Menéxeno es el joven que da su nombre a otro diálogo platónico.— Platón se cita a sí mismo tres veces en los *Diálogos*. Dos en la *Apología* (34a, 38b), para resaltar su presencia en el juicio, y ésta, para señalar su ausencia en el momento de la muerte de Sócrates.

EQU. — ¿Estaban algunos forasteros?

FED. — Sí, Simmias el de Tebas, y Cebes y Fedondas; y de Mégara, Euclides y Terpsión.

EQU. — ¿Qué más? ¿Estuvieron Aristipo y Cleómbroto⁷?

FED. — No, ciertamente. Se decía que estaban en Egina.

EQU. — ¿Algún otro estaba presente?

FED. — Creo que éstos fueron, más o menos, los que allí estaban.

EQU. — ¿Qué más? ¿Cuáles dices que fueron los coloquios?

FED. — Yo voy a intentar contártelo todo desde el comienzo. Ya de un modo continuo también en los días anteriores acostumbrábamos, tanto los demás como yo, a acudir a visitar a Sócrates, reuniéndonos al amanecer en la sala de tribunales donde tuvo lugar el juicio. Porque está próxima a la cárcel. Allí aguardábamos cada día hasta que se abría la puerta de la cárcel, conversando unos con otros,

⁷ Cebes y Simmias proceden de Tebas, del grupo de discípulos del pitagórico Filolao. De Fedondas y de Terpsión no se sabe nada más. De Euclides de Mégara (que vivió entre 450 y 380) sabemos algo más, por lo que nos cuenta DIÓGENES LAERCIO (en II 106) y algunas otras citas antiguas. Fundó su propia escuela en Mégara, y cultivó especialmente la dialéctica y una teoría metafísica de corte parmenídeo. Junto con Antístenes, y con el ausente Aristipo, es uno de los miembros destacados, ya de mediana edad y con una filosofía propia, entre los socráticos. Aristipo de Cirene, el hedonista, es un personaje muy interesante, con su doctrina sobre el placer como bien supremo, tan opuesta a la de Antístenes o a la de Platón. Cleómbroto de Ambracia se suicidó, según una famosa anécdota, tras leer el *Fedón*, no sabemos si convencido de la inmortalidad de su alma o por el remordimiento de haber faltado a tan hermoso coloquio.— Para más datos sobre estos personajes, en especial sobre Esquines, Antístenes y Aristipo, remito a W. C. K. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, Cambridge, 1969, págs. 389 y sigs.

porque no estaba abierta muy de mañana. Y en cuanto se abría, entrábamos a hacer compañía a Sócrates y con él pasábamos la mayor parte del día.

Pero en aquella ocasión nos habíamos congregado aún más temprano. Porque la víspera, cuando salíamos de la cárcel al anochecer, nos enteramos de que la nave de Delos había regresado. Así que nos dimos aviso unos a otros de acudir lo antes posible al lugar acostumbrado. Y llegamos y, saliéndonos al encuentro el portero que solía atendernos, nos dijo que esperaríamos y no nos presentásemos antes de que él nos lo indicara.

Es que los Once⁸ —dijo— desatan (de los grilletes) a Sócrates y le comunican que hoy morirá.

En fin, no tardó mucho rato en volver y nos invitó a entrar. Al entrar, en efecto, encontramos a Sócrates recién desencadenado, y a Jantipa —que ya conoces— que llevaba en brazos a su hijito y estaba sentada a su lado. Conque, en cuanto nos vio Jantipa, se puso a gritar, como acostumbran a hacer las mujeres:

—¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!

Al punto Sócrates, dirigiendo una mirada a Critón le dijo:

—Critón, que alguien se la lleve a casa⁹.

⁸ Los Once son los magistrados que tienen a su cuidado las prisiones y el cumplimiento de las penas impuestas en ellas, de acuerdo con la constitución ateniense. Cf. ARISTÓTELES, *Const. aten.* 52, 1. Estos funcionarios corresponden a uno por cada tribu y uno más como secretario. En tiempos de Demetrio de Falero se le dio el nombre de *nomophylakes* «guardianes de la ley».

⁹ Jantipa ha pasado, posteriormente, a Platón, como prototipo de mujer del filósofo, pendenciera y gruñona. Ya JENOFONTE, en *Mem.* II 2, 7, dice que «nadie podía soportar su mal carácter», y la literatura

Y unos servidores de Critón se la llevaron, a ella que gimoteaba y se daba golpes de pecho. Sócrates, sentándose en la cama, flexionó la pierna y se la frotó con la mano, y mientras se daba el masaje, dijo:

—¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan «placentero»¹⁰! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza. Y me parece, dijo, que si Esopo lo hubiera advertido, habría compuesto una fábula¹¹ de cómo la divinidad, que quería separar a ambos contendientes, después de que no lo consiguió, les empalmó en un mismo ser sus cabezas, y por ese motivo al que obtiene el uno le acompaña el otro también a continuación. En efecto, algo así me ha sucedido también a mí. Después de que a causa de los

satírica ha acentuado el tipo. Aquí Sócrates manda alejarla para que con sus llantos no desentone y perturbe una charla filosófica entre amigos, que se quiere serena y sin patetismos.

¹⁰ Hay una reserva del filósofo en la expresión: lo que «denominan 'placentero'», como si él no aceptara lo que la opinión corriente estima como placer. No la hay, al parecer, sobre lo doloroso, aquí al menos. Acerca del placer, el auténtico y los falsos, volverá Platón a discutir los principales puntos en *Rep.* 583b-585a, *Timeo* 64c ss., y *Filebo* 31d-32b. Ya algo lo había tratado con el *Protágoras* 351b-360e.

¹¹ La fábula tendría así un carácter alegórico y filosófico, lo que no es lo más frecuente en la colección esópica, aunque hay algún ejemplo de ello. El nombre de Esopo está en la mente de Sócrates porque, como dirá enseguida, se ha ocupado de recomponer algunas de sus fábulas en sus últimos ratos de la prisión. Para «fábula», Sócrates utiliza aquí el término *mýthos*, como poco después, en 61b; en 60d, Cebes utiliza el de *lógos*, al hablar de *toûs toû Aisthōrou lōgous*.

grilletes estuvo en mi pierna el dolor, ya parece que llega, siguiéndolo, el placer.

Entonces dijo Cebes, tomando la palabra:

—¡Por Zeus, Sócrates, hiciste bien recordándomelo! Que acerca de los poemas que has hecho versificando las fábulas de Esopo y el proemio dedicado a Apolo ya me han preguntado otros, como también lo hizo anteayer Eveno¹², que con qué intención los hiciste, después de venir aquí, cuando antes no lo habías hecho nunca. Por tanto, si te importa algo que yo pueda responder a Eveno cuando de nuevo me pregunte —porque sé bien que me preguntará— dime qué he de decirle.

—Dile entonces a él —dijo— la verdad, Cebes. Que no los compuse pretendiendo ser rival de él ni de sus poemas —pues ya sé que no sería fácil—, sino por experimentar qué significaban ciertos sueños y por purificarme, por si acaso ésa era la música¹³ que muchas veces me ordenaban componer. Pues las cosas eran del modo siguiente. Visitándome muchas veces el mismo sueño en mi vida pasada, que se mostraba, unas veces, en una apariencia y, otras, en otras, decía el mismo consejo, con estas palabras: «¡Sócrates, haz música y aplícale a ello!» Y yo, en

¹² Platón cita a Eveno, como sofista en *Apología* 20b y como especialista en el arte retórica en el *Fedro* 267a. Por lo que aquí dice, Eveno de Paros había compuesto, además, algunos poemas.

¹³ *mousikḗ* es, desde el punto de vista griego, todo arte patrocinado por las Musas, desde la poesía épica y la dramática a la danza y la propia música. Sócrates pensaba que, en tan amplio concepto, cabía también la filosofía (a la que los griegos no le asignaron nunca una Musa), pero con un escrúpulo un tanto tardío acepta la versión tradicional. El verbo *aphosídsasthai*, que traduzco por «purificar», significa, más propiamente, «cumplir una obligación piadosa o un precepto religioso», frente a la purificación como eliminación de una mancha o un pecado, que queda expresada por *kátharsis* y derivados.

mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores, y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música, y que yo la practicaba. Pero ahora, después de que tuvo lugar el juicio y la fiesta del dios retardó mi muerte, me pareció que era preciso, por si acaso el sueño me ordenaba repetidamente componer esa música popular, no desobedecerlo, sino hacerla. Pues era más seguro no partir antes de haberme purificado componiendo poemas y obedeciendo al sueño/ Así que, en primer lugar, lo hice en honor del dios del que era la fiesta. Pero después del himno al dios, reflexionando que el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer mitos y no razonamientos¹⁴, y que yo no era diestro en mitología, por esa razón pensé en los mitos que tenía a mano, y me sabía los de Esopo; de éstos hice poesía con los primeros que me topé^{14bis}. Explicale, pues, esto a Eveno, Cebes, y que le vaya bien, y dile que, si es sensato, me siga lo antes posible. Me marcho hoy, según parece. Pues lo ordenan los atenienses.

Entonces Simmias dijo:

¹⁴ *poieîn mýthous, all' ou lógous*. En esta época, tras los sofistas, la posición entre *mýthos* y *lógos* se hace corriente, y lo es en Platón. Pero no es tan tajante como pudiera parecer; aquí unas líneas separan la designación de las fábulas como *lógous*, a la de *mýthous*. Ese tipo de relatos, tradicionales e inverosímiles, pero lógicos, podían ser designados con ambos términos. Y con el más propio y estricto de *lógos*.

^{14bis} No es raro que Sócrates, como casi todos los atenienses de su tiempo, como vemos por los personajes de Aristófanes, se supiera de memoria muchas fábulas esópicas. En cuanto a ponerlas en verso, no era ésa una práctica inusual, a lo que vemos por algunas citas, y suponía un recurso fácil para componer unos poemillas para quien, como Sócrates, no poseía una inspiración ni un temperamento lírico notables.

—¡Vaya un consejo ese que le das, Sócrates, a Eveno! Muchas veces ya me he encontrado con el hombre. Desde luego que por lo que yo he captado de él no te obedecerá de buen grado de ningún modo.

—¿Cómo? —dijo él— ¿No es filósofo Eveno?

—Me parece que sí —contestó Simmias.

—Pues entonces Eveno estará dispuesto, como cualquier otro que participe de esta profesión. Sin embargo, probablemente no se hará violencia. Pues afirman que no es lícito. Y, al tiempo que decía esto, bajaba sus piernas al suelo, y sentándose así sostuvo ya el resto del diálogo.

Le preguntó entonces Cebes:

—¿Cómo dices eso, Sócrates, de que no es lícito hacerse violencia a sí mismo, pero que estará dispuesto el filósofo a acompañar al que muere?

—¿Cómo, Cebes? ¿No habéis oído tú y Simmias hablar de tales temas, habiendo estudiado con Filolao? ¹⁵.

—Nada preciso, Sócrates.

—Claro que yo hablo también de oídas sobre esas cosas. Pero lo que he oído no tengo ningún reparo en decirlo. Además, tal vez es de lo más conveniente para quien va a emigrar hacia allí ponerse a examinar y a relatar mitos ¹⁶ acerca del viaje hacia ese lugar, de qué clase

¹⁵ Filolao de Crotona, filósofo pitagórico que, tras la expulsión de la secta del S. de Italia, había fundado una escuela en Tebas. CICERÓN cuenta, en *De Orat.* III 139, que fue el maestro de Arquitas de Tarento. DIÓGENES LAERCIO, que toma la noticia del erudito Sátiro, dice —en III 9— que Platón había comprado, por cien minas, tres libros suyos de doctrinas pitagóricas, y que se sirvió de ellos para componer el *Timeo*. Se nos han conservado varios fragmentos de sus obras; pero la atribución es, en muchos casos, dudosa. Véase M. TIMPANARO-CARDINI, *Platonic Testimonianze e Frammenti*, II, Florencia, 1962. En todo caso, respecto al tema del alma, ni Simmias ni Cebes le hablan oído nada preciso (*saphḗs*).

¹⁶ «Examinar y referir relatos» (*diaskopeîn kai mythologein*) acerca

suponemos que es. ¿Pues qué otra cosa podría hacer uno en el tiempo que queda hasta la puesta del sol?

—¿Con qué fundamento, pues, afirman que no es lícito matarse a sí mismo, Sócrates? Pues yo, justo lo que tú decías hace un momento, ya se lo había oído a Filolao, cuando convivía con nosotros, y también otras veces a algunos otros, que no se debe hacer eso. Pero nada preciso he escuchado nunca acerca de esos asuntos.

—Bueno, hay que tener confianza —dijo—. Pues tal vez enseguida vas a oírlo. Quizá, sin embargo, te parecerá extraño que este asunto frente a todos los demás sea simple, y que nunca le ocurra al hombre, como sucede con los demás seres, que se encuentre en ocasiones en que también a él le sea mejor estar muerto que vivir, y en los casos en que le es mejor estar muerto, quizá te parezca extraño que a esos hombres les sea impío darse muerte a sí mismos, sino que deban aguardar a otro benefactor.

Entonces Cebes, sonriendo ligeramente, dijo expresándose en su dialecto:

—¡Sépalo Zeus! ¹⁷.

—Pues sí que puede parecer —dijo Sócrates— que así es absurdo. Pero no lo es, sino que, probablemente, tiene una explicación. El dicho que sobre esto se declara en los misterios ¹⁸, de que los humanos estamos en una especie

del viaje al Hades le parece a Sócrates apropiado pasatiempo de su último día. Traducir *mythologein*, que ya está en Homero con el sentido de «contar», «narrar», por «relatar mitos» es, quizás, un tanto enfático. Desde luego, «mito» no tiene aquí ninguna connotación peyorativa; no es ficción, sino «relato tradicional».

¹⁷ Cebes utiliza una exclamación tebaná en su dialecto: *ἴτω Ζεὺς*. La forma ática sería *ἴστω Ζεὺς* («¡Que Zeus sea testigo!»).

¹⁸ Esos «misterios» son, con seguridad, doctrinas órficas. De acuerdo con ellas, el cuerpo viene a ser una prisión, o incluso una tumba, según las alusiones de Platón a tal doctrina, en *Crátilo* 400c, y *Gorgias* 493a

de prisión 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 de los dioses. ¿O no te parece a ti así?

—A mí sí —dijo Cebes—.

—Así pues —dijo él—, ¿también tú si alguno de los seres de tu propiedad se diera muerte a sí mismo, sin haberlo indicado tú que desearas que esté muerto, te irritarías con él, y, si pudieras darle algún castigo, se lo aplicarías como pena?

—Desde luego —dijo—.

—Tal vez, entonces, desde ese punto de vista, no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como ésta que ahora se nos presenta¹⁹.

—Bien —dijo Cebes—, eso sí parece razonable. Sin embargo, lo que decías hace un momento, lo de que los filósofos fácilmente querrían morir, eso me parece absurdo, Sócrates, si es que está bien razonado lo que decíamos hace un momento: que la divinidad es quien se cuida de nosotros y nosotros somos posesiones de ésta. Porque el que no se irriten los más sensatos de dejar esa situación de servicio, en la que les dirigen quienes son los mejores dirigentes que existen, los dioses, no tiene explicación. Pues,

(ver la amplia nota *ad loc.* de C. EGGERs LAN, *Platón, Fedón*, Buenos Aires, 1971, págs. 97-100).— Traduzco *phrouá* por «prisión», ya que indica un lugar vigilado; en el *Crátilo* se usa el término *desmōtērion* «cárcel».

¹⁹ Sobre la consideración filosófica del suicidio, desde Platón a los estoicos, puede verse el capítulo de J. M. RIST, en *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, págs. 233-255.

sin duda, nadie cree que él se cuidará mejor por sí mismo, al quedarse en libertad. Sólo un individuo necio se apresuraría a creer que debe escapar de su amo, y no reflexionaría que no conviene, por cierto, escapar del bien, sino permanecer en él lo más posible, y por ello escaparía irreflexivamente. Pero el que tenga inteligencia deseará siempre, sin duda, estar junto a lo que es mejor que él mismo. Así que, Sócrates, con esto resulta que es lógico lo contrario de lo que hace poco decíamos, que es natural que los sensatos se irriten al morir, y que los necios se alegren de ello.

Entonces, me pareció que Sócrates, al escucharlo, se regocijó con la objeción de Cebes, y, mirando hacia nosotros, dijo:

—De continuo, ciertamente, Cebes va a la rebusca de algunos argumentos y no está dispuesto por las buenas a dejarse convencer con lo que uno le diga.

Entonces dijo Simmias:

—Pero me parece, Sócrates, también a mí que, por lo menos ahora, Cebes dice algo cierto. Pues ¿con qué intención tratarían de escapar hombres, de verdad sabios, de unos dueños mejores que ellos mismos y querrían apartarse sin más de éstos? Y me parece que Cebes apunta a ti su razonamiento, porque tú tan fácilmente soportas el abandonarnos a nosotros y a unos buenos gobernantes, según tú mismo reconoces, los dioses.

—Es justo lo que decís —dijo—. Pues creo que vosotros decís que me es preciso defenderme²⁰ contra ese reproche como delante de un tribunal.

—Desde luego que sí —dijo Cebes—.

—¡Vamos, pues! —dijo él—. Trataré de hacer mi apología ante vosotros más persuasivamente que ante los jue-

²⁰ *apologēsasthai* «hacer mi defensa» o «pronunciar mi apología».

ces. En efecto, yo —dijo—, Simmias y Cebes, si no creyera que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritándome de mi muerte. Pero sabed bien ahora que espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo; pero que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa. De modo que por eso no me irrita en tal manera, sino que estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos.

—¿Cómo, Sócrates? —dijo Simmias—. ¿Y tú guardándote esa idea en tu mente vas a marcharte, o nos la puedes comunicar también a nosotros? Porque me parece a mí que ése podría ser un bien común, y a la vez te servirá de apología, si es que nos convences de lo que dices.

—Bueno, lo intentaré —dijo—. Pero veamos primero qué es lo que aquí Critón pretende decirnos, me parece, desde hace un rato.

—Qué otra cosa, Sócrates, va a ser —dijo Critón—, sino que hace rato que me dice el que va a darte el veneno que te advierta de que dialogues lo menos posible. Pues dice que los que hablan se acaloran más y que eso no es nada conveniente para administrar el veneno. En caso contrario, algunas veces es forzoso que quienes hacen algo así beban dos y hasta tres veces.

Y le contestó Sócrates:

—¡Ea, mándalo a paseo! Que se cuide sólo de su tarea, para estar dispuesto a dármelo dos veces, si es preciso, y hasta tres.

—Bueno, algo así sabía que dirías —dijo Critón—. Pero me da la lata desde hace un rato.

—Déjalo —dijo—. Ahora ya quiero daros a vosotros, mis jueces, la razón de por qué me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera. Como, pues, es esto así, Simmias y Cebes, yo intentaré explicároslo.

Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegando el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban.

Entonces Simmias se echó a reír y dijo:

—¡Por Zeus, Sócrates, que, aunque no estaba ahora con ganas de reírme, me has hecho reír! Creo, desde luego, que a la gente, de oírte decir eso mismo, le habría parecido que está muy bien dicho respecto a los filósofos —y que recibiría la aprobación de nuestros compatriotas completamente²¹— que los que filosofan andan moribundos, y tampoco se les escapa a ellos que son dignos de sufrir tal muerte.

—Y dirían la verdad, Simmias, con excepción de que a ellos no les pasa inadvertido. Pues les pasa inadvertido en qué sentido andan moribundos y en qué sentido son dignos de muerte y de qué tipo de muerte quienes son verdaderamente filósofos. Conversemos, pues —dijo—, entre

²¹ Los tebanos compatriotas de Simmias y Cebes tenían fama de dedicarse más a los placeres del cuerpo que a los del espíritu, como la mayoría de los beocios, considerados por los atenienses como groseros y zafios.

nosotros sólo, mandándolos a los demás a paseo. ¿Consideramos que la muerte es algo?

—Y mucho —dijo Simmias contestando.

—¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo ²²? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada de cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?

—No, sino eso —dijo.

—Examina ahora, amigo, si compartes mi opinión en lo siguiente. Pues con eso creo que sabremos más de la cuestión que estudiamos. ¿Te parece a ti que es propio de un filósofo andar dedicado a los que llaman placeres, tales como los propios de comidas y de bebidas?

—En absoluto, Sócrates —dijo Simmias.

—¿Qué de los placeres del sexo?

—En ningún modo.

²² Esta *apallagē apò toū sōmatos* (apartamiento del cuerpo) será pronto considerada como una «liberación» y una «purificación» de éste y sus impedimentos (67a-d). Tras la escisión de cuerpo y alma, supone ya Platón que ésta subsiste «ella en sí misma». Pero, como han notado muchos comentaristas, no se nos da en todo el diálogo una definición de lo que se entiende por *psychē*, un concepto bastante complejo. El alma es lo racional y lo espiritual en el hombre, su auténtico yo, frente al cuerpo, instrumento y receptorio de lo sensible. Pero el alma es también el principio de la vida, una noción que viene desde muy atrás, y que permanece latente o expresa en la discusión. (Sobre la etimología de *psychē*, cf. *Cratilo* 399d-400b.) Los apetitos y deseos parecen aquí quedar asignados al cuerpo, y hay en todo el diálogo un fervor ascético singular. Se da por firme la unidad del alma —sin las disquisiciones sobre sus partes que encontramos en *Rep.* 435a-441 y *Fedro* 246a-b, 253c-e—, que a Platón le interesa subrayar. Sobre esa amplitud del concepto de *psychē* en Platón, ver E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp. M. ARAUJO, Madrid, 1960, cap. VII, y T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970, cap. II.

—¿Y qué hay respecto de los demás cuidados del cuerpo? ¿Te parece que tal persona los considera importantes? Por ejemplo, la adquisición de mantos y calzados elegantes, y los demás embellecimientos del cuerpo, ¿te parece que los tiene en estima, o que los desprecia, en la medida en que no tiene una gran necesidad de ocuparse de ellos?

—A mí me parece que los desprecia —dijo—, por lo menos el que es de verdad filósofo.

—Por lo tanto, ¿no te parece que, por entero —dijo—, la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma?

—A mí sí.

—¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?

—Está claro.

—Y, por cierto, que les parece, Simmias, a los demás hombres que quien no halla placer en tales cosas ni participa de ellas no tiene un vivir digno, sino que se empeña en algo próximo al estar muerto el que nada se cuida de los placeres que están unidos al cuerpo.

—Muy verdad es lo que dices, desde luego.

—¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso ²³

²³ Este «incluso» indica la poca estima de Sócrates-Platón hacia los poetas como investigadores de la verdad. En este caso se trata de algo tan obvio que «hasta» ellos lo advierten y repiten. Olimpíodoro pensaba que aquí aludía a Parménides y Empédocles; Burnet piensa en una referencia a EPICARMO (fr. 249); Hackforth cree que se trata de una alusión, más directa, a algún texto que no conocemos.

los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a éstos. ¿O no te lo parecen a ti?

—Desde luego —dijo.

—¿Cuándo, entonces —dijo él—, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él.

—Dices verdad.

—¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real ²⁴?

—Sí.

—Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente.

—Así es.

—Por lo tanto, ¿también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?

—Es evidente.

—¿Qué hay ahora respecto de lo siguiente, Simmias? ¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada?

—Lo afirmamos, desde luego, ¡por Zeus!

—¿Y, a su vez, algo bello y bueno?

—¿Cómo no?

²⁴ *ti tón óntōn* «algo de las cosas existentes» o «algo de lo ente». Un poco después vuelve a emplearse, en singular, ese mismo participio sustantivo del verbo «ser», y he traducido *orégētai toū óntos* por «tiende hacia lo existentes», es decir, «hacia lo que es» (o bien «aspira a alcanzar la realidad», como traduce L. Gil).

—¿Es que ya has visto alguna de tales cosas con tus ojos nunca? ²⁵.

—De ninguna manera —dijo él.

—¿Pero acaso los has percibido con algún otro de los sentidos del cuerpo? Me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza, y, en una palabra, a la realidad ²⁶ de todas las cosas, de lo que cada una es. ¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de éstas, o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer cada una?

—Así es, en efecto.

—Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo de la inteligencia pura por sí misma, ^{66a} intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma

²⁵ Aquí comienzan las referencias a la «teoría de las ideas» que Platón desarrolla en este diálogo con más amplitud que en los anteriores. Es interesante señalar que estas «ideas», que no pueden verse con los ojos del cuerpo, se designan mediante términos que proceden de la raíz de «ver» (*Fid-*; tanto *eidos* como *idéa* proceden de ella. Tienen un significado muy similar y es difícil encontrar matices distintos entre uno y otro. También *morphe* («formas» y «figuras») aparece en Platón para indicar una «idea» o un «tipo ideal», aunque es menos propia para ello. (Cf. la amplia nota de D. GALLOP en su comentario, *Plato. Phaedo*, Oxford, 1975, págs. 93-97.)

²⁶ «Realidad» corresponde a *ousía*, que no es apropiado traducir por «esencia». Bien lo advierte EGOERS LAN, *Platón...*, en sus notas *ad loc.*

adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia? ¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que alcanzará lo real?

—¡Cuán extraordinariamente cierto —dijo Simmias— es lo que dices, Sócrates!

b —Por consiguiente es forzoso —dijo— que de todo eso se les produzca a los auténticamente filósofos una opinión tal, que se digan entre sí unas palabras de este estilo, poco más o menos: «Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, c además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, d siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad.

»Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí

con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría ²⁷, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma ^{67a} estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo b lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.»

Creo que algo semejante, Simmias, es necesario que se digan unos a otros y que mantengan tal creencia los que rectamente aman el saber. ¿No te lo parece así?

—Del todo, Sócrates.

—Por lo tanto —dijo Sócrates—, si eso es verdad, compañero, hay una gran esperanza, para quien llega adonde yo me encamino, de que allí de manera suficiente, más que en ningún otro lugar adquirirá eso que nos ha procurado la mayor preocupación en la vida pasada. Así que el viaje que ahora me han ordenado hacer se presenta con una buena esperanza, como para cualquier otro

²⁷ «Amantes de la sabiduría» es, en el texto, *erastai phronēseōs*, con una evidente alusión a los filósofos (*philoī-sophías*).

hombre que considere que tiene preparada su inteligencia, como purificada.

—Muy bien —dijo Simmias.

—¿Pero es que no viene a ser una purificación eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia «el separar al máximo el alma del cuerpo»²⁸ y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas?

—Desde luego.

—¿Por tanto, eso es lo que se llama muerte, la separación y liberación del alma del cuerpo?

—Completamente —dijo él.

—Y en liberarla, como decimos, se esfuerzan continuamente y ante todo los filósofos de verdad, y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo. ¿O no?

—Parece que sí.

—Por lo tanto, lo que decíamos en un comienzo: sería ridículo un hombre que se dispusiera a sí mismo durante su vida a estar lo más cerca posible del estar muerto y a vivir de tal suerte, y que luego, al llegarle la muerte, se irritara de ello.

—Ridículo. ¿Cómo no?

—En realidad, por tanto —dijo—, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible. Obsérvalo a partir de lo siguiente. Si están, pues, enemistados

²⁸ Según algunos comentaristas —Burnet, Black, Loriaux—, hay aquí (en *pálai... en tōi lōgōi*) una referencia a una sentencia orfíca. Según otros —J. V. Luce, Hackforth, Verdenius, Gallop—, Sócrates se refiere a lo ya dicho antes: «en el diálogo de hace un rato: separar...».

por completo con el cuerpo, y desean tener a su alma sola en sí misma, cuando eso se les presenta, ¿no sería una enorme incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí^{28a} adonde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente —pues amaban el saber— y de verse apartados de aquello con lo que convivían y estaban enemistados? Ciertamente que, al morir sus seres amados, o sus esposas, o sus hijos, muchos por propia decisión quisieron marchar al Hades, guiados por la esperanza de ver y convivir allí con los que añoraban. ¿Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguirla de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades, va a irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo, al menos si de verdad, amigo mío, es filósofo. Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí. Si eso es así, lo que justamente decía hace un momento, ¿no sería una enorme incoherencia que tal individuo temiera la muerte?

—En efecto, enorme, ¡por Zeus! —dijo él.

—Por lo tanto, eso será un testimonio suficiente para ti —dijo—, de que un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo. Y ese mismo será seguramente amigo también de las riquezas y de los honores²⁹, sea de una de esas cosas o de ambas.

—Desde luego —dijo—, es así como tú dices.

—¿Acaso, Simmias —dijo—, no se aplica muy especialmente la llamada valentía a los que presentan esa disposición de ánimo?

²⁹ En su juego de palabras, opone *philosophos* a *philōmatos* (palabra que Platón inventa), y *philochrēmatos* a *philōtimos*.

—Por completo, en efecto —dijo.

—Por consiguiente también la templanza, e incluso eso que la gente llama templanza³⁰, el no dejarse excitar por los deseos, sino dominarlos moderada y ordenadamente, ¿acaso no les conviene a estos solos, a quienes en grado extremo se desprecupan del cuerpo y viven dedicados a la filosofía?

d —Forzosamente —dijo.

—Porque si quieres —dijo él— considerar la valentía y templanza de los otros, te va a parecer que es absurda³¹.

—¿Cómo dices, Sócrates?

—¿Sabes —dijo él— que todos los otros consideran la muerte uno de los grandes males?

—Y mucho —dijo.

—¿Así que por miedo de mayores males los valientes de entre éstos afrontan la muerte, cuando la afrontan?

—Así es.

—Por lo tanto, por tener miedo y por temor son valientes todos a excepción de los filósofos. Y, sin embargo, es absurdo que alguien sea valiente por temor y por cobardía.

e —Desde luego que sí.

³⁰ Traducir *sōphrosýne* por «templanza», como es lo habitual, no deja de ser un tanto empobrecedor. El término griego, que podría verse también por «moderación», «cordura», «sensatez», o «sabiduría moral», responde a un concepto esencial y básico en la ética griega, mucho más que «templanza» en la nuestra.

³¹ Del valor y la templanza tratan dos diálogos socráticos, el *Laques* y el *Cármides*, aporéticos ambos. Las cuatro virtudes fundamentales o cardinales están analizadas en la *República* 427e-444e. Aquí a Sócrates le interesa resaltar que las verdaderas virtudes sólo las practica conscientemente el sabio, mientras que los demás se atienen a meras apariencias de tales virtudes. Una tesis que desarrollarán, hasta extremos paradójicos, los estoicos.

—¿Qué pasa con los moderados de éstos? ¿No les sucede lo mismo: que son moderados por una cierta intemperancia? Y aunque decimos que eso es imposible, sin embargo les ocurre una experiencia semejante en lo que respecta a su boba moderación. Porque por temor de verse privados de otros placeres y por más que los desean, renuncian a unos dominados por otros. Aunque, sí, llaman intemperancia al ser dominado por los placeres, no obstante les sucede que, al ser dominados por placeres, ellos dominan otros placeres. Y eso es semejante a lo que se decía hace un instante: que en cierto modo, ellos se han hecho moderados por su intemperancia.

—Pues así parece.

—Bienaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud, que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría³². Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por

³² Conviene rememorar aquí el fr. 90 de HERÁCLITO: «Todas las cosas se truecan por el fuego y el fuego con todas las cosas, tal como las mercaderías por el oro y el oro por las mercaderías». — He traducido *aretē* por «virtud», a sabiendas de que el término griego indica un matiz competitivo de excelencia o superioridad, que no se da ya en «virtud». — Traduzco *phrónēsis* por «sabiduría». (Ya ha salido antes con ese valor; así, en 66e, 68a y 68b.) Se trata de una sabiduría moral y práctica, no sólo teórica y técnica, como la *sophía*.

otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano ni verdadero. Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador.

Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místicos 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 portadores de tirso, pero pocos los bacantes»³³. Y éstos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente. De todo eso no hay nada que yo, en lo posible, haya descuidado en mi vida, sino que por cualquier medio me esforcé en llegar a ser uno de ellos. Si me esforcé rectamente y he conseguido algo, al llegar allí lo sabremos claramente, si dios quiere, dentro de un poco según me parece. Esto es, pues, Simmias y Cebes, lo que yo digo en mi defensa, de cómo, al abandonarnos a vosotros y a los amos de aquí, no lo llevo a mal ni me irrita, reflexionando en que también allí voy a encontrar no menos que aquí buenos amos y compañeros. [A la gente le produce incredulidad el tema.]³⁴. Así que, si en algo soy más convincente en mi

³³ Sentencia órfica. Ya Burnet, comentando el texto, con su alusión a los *orpheotelestai*, los iniciadores en los misterios órficos, bien conocidos en Atenas, remitía al pasaje semejante de *Rep.* II 364e ss. La frase bíblica semejante es la que encontramos en S. MATEO, 22, 11-14: «Muchos son los llamados, mas pocos los escogidos.»

³⁴ Frase considerada espuria por Burnet y casi todos los comentaristas. Es superflua y repite otra un poco posterior.

defensa ante vosotros que ante los jueces atenienses, estaría satisfecho.

Después que Sócrates hubo dicho esto, tomó la palabra Cebes y dijo:

—Sócrates, en lo demás a mí me parece que dices bien, pero lo que dices acerca del alma les produce a la gente mucha desconfianza en que, una vez que queda separada del cuerpo, ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo día en que el hombre muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo, y saliendo de él como aire exhalado o humo se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte. Porque, si en efecto existiera ella en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento tú relatabas, habría una inmesa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que tú dices. Pero eso, tal vez, requiere de no pequeña persuasión y fe, lo de que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento³⁵.

—Dices verdad Cebes —dijo Sócrates—. Pero ¿qué vamos a hacer? ¿O es que quieres que charlemos³⁶ de esos mismos temas de si es verosímil que sea así, o de si no?

—Yo, desde luego —dijo Cebes—, escucharía muy a gusto la opinión que tienes acerca de estas cosas.

—Al menos ahora creo —dijo Sócrates— que nadie que nos oiga, ni aunque sea autor de comedias³⁷, dirá que

³⁵ Cebes expresa aquí la opinión popular acerca del alma, como soplo de vida o hálito, que se exhala con el último suspiro del que muere, como dice ya Homero en la *Ilíada* repetidamente. A Sócrates le toca demostrar dos puntos: primero, que el alma persiste y que puede hacerlo para siempre, y, segundo, que conserva facultades propias.

³⁶ O bien, «que contemos cuentos», *diamythologómen*. Pero el verbo tiene ya el sentido débil de «conversar» en *Apol.* 39e.

³⁷ Probable alusión a las *Nubes* de Aristófanes. Pero esas críticas a