

CAPITULO VI

LA INMORTALIDAD

I. Prueba socrática y platónica de la inmortalidad por la naturaleza.—II. Prueba platónica y pitagórica por la palingenesia y la metamorfosis de los contrarios.—III. Prueba platónica por la esencia misma de la vida.

I

El alma, ¿es inmortal en su sustancia y en sus persona, y esta inmortalidad es una consecuencia natural de la teoría de las Ideas? El *Fedon* expone las pruebas de la inmortalidad en su orden dialéctico, desde los argumentos más exteriores hasta los más íntimos, y cada prueba no debe ser considerada aisladamente, sino como uno de los anillos de una continua cadena.

Las primeras pruebas están sacadas de las relaciones extrínsecas del alma con las Ideas; las otras de sus relaciones más intrínsecas y de su esencia misma. En efecto; el alma, según el *Fedon*, sólo es inmortal en su esencia. Obsérvese también que este diálogo no hace alusión alguna á la triple partición del alma, de que se habla en la *República* y en el *Timeo*. Platón busca el principio de su inmortalidad en su unidad esencial, no en sus funciones accidentales y orgánicas. Muchos críticos han visto aquí una nueva contra-

dicción de Platón consigo mismo tocante á la naturaleza del alma. Mas ¿es contradecirse admitir á la vez en el alma la unidad esencial y la multiplicidad de las funciones producidas por la triple relación del alma: 1.º, con la materia; 2.º, con las Ideas en su oposición; 3.º, con la suprema unidad? Platón ha comprendido muy bien que es difícil demostrar la inmortalidad del alma en sus funciones, y que esta inmortalidad no es admisible más que en algunas facultades. Era, pues, lógico considerar exclusivamente en el *Fedon*, además de la esencia del alma, sus funciones esenciales é inmortales.

Se ha notado con exactitud que Platón habla solamente, en el *Fedon*, del alma racional, del *espíritu*, y no del alma irracional, con sus facultades apetitiva ó irascible. Sin embargo, es un error creer que Platón, en este diálogo, haya demostrado solamente la inmortalidad de la *razón*, propiamente dicha. La esencia del alma envuelve, según el *Fedon*, dos funciones constitutivas: la función intelectual y la función motora ó vital. Vamos á ver que el alma es inmortal, al mismo tiempo, como principio del pensamiento y como principio del movimiento, sin contar con su esencia una é indivisible. En otros términos, lo que subsiste en ella es: 1.º, la unidad fundamental, participación de la Unidad divina; 2.º, el pensamiento, participación de la Inteligencia divina; 3.º, la vida, participación de la vida absoluta ó del Alma divina. Lo que es mortal es el lado por el cual el alma mira, no á Dios, sino al cuerpo y á la materia.

La víspera del juicio de Sócrates, dice Platón en el *Fedon*, se había «coronado la popa» del navío que los atenienses enviaban todos los años á Delos en recuerdo de las víctimas arrancadas por Teseo al Minotau-

ro. La ley prohibía dar muerte á ningún condenado hasta que la nave hubiese vuelto. Treinta días transcurrieron desde la partida hasta la vuelta del barco, entre la condenación y la muerte de Sócrates.

El día en que tuvo lugar la última conversación del maestro con sus discípulos, éstos se habían reunido más temprano que de costumbre porque, la víspera por la tarde, habían tenido noticia de la llegada de la nave, y habían convenido en reunirse todos, á la mañana siguiente, en la cárcel, lo más temprano posible. Al entrar, encontraron á Sócrates, á quien acababan de quitar sus grilletes; su mujer, Xantipa, estaba sentada cerca de él y tenía en los brazos á uno de sus hijos. A la vista de los discípulos de Sócrates, la mujer comenzó á lamentarse y á gritar. Sócrates, hallando indignas de las últimas horas de un filósofo estas escenas de desesperación, ordenó á los esclavos que se llevasen á Xantipa, y quedó solo con sus discípulos.

Sócrates se sentó entonces en el lecho, y, cruzando las piernas, de donde se le habían arrancado las cadenas: «¡Qué extraña cosa, dijo, lo que los hombres llaman placer! ¡Y cómo se conforma maravillosamente con el dolor, que, sin embargo, se cree ser contrario suyo! Cuando el uno cesa, el otro le sigue muy pronto. Al dolor que me causaban los grillos, sucede el placer.»

Al poner estas palabras en boca de Sócrates, Platón ha querido, indudablemente, darnos ante todo una imagen de la vida sensible y terrestre, cuya vanidad nos demostrará la disquisición metafísica que sigue. Todo está mezclado, todo es móvil en lo que impropiamente se llama la existencia presente; se sufre, se goza, se sufre de nuevo; nada hay estable y seguro. ¿Es esta, por consiguiente, una vida libre? No. Po-

dránsele quitar á un hombre encarcelado las cadenas que le oprimen; no se le habrá dado la verdadera libertad, porque no conocerá sino el placer nacido de un dolor y del cual debe renacer el dolor. El mundo sensible es una perpetua sucesión de contrarios; vivir en este mundo es, por tanto, *devenir* y no *ser*.

La misma conclusión resulta de otro relato simbólico, atribuido por Platón á Sócrates. Este último cuenta que tenía toda su vida un mismo pensamiento, ora bajo una forma, ora bajo otra; una voz conocida le recomendaba siempre una misma cosa: «Sócrates, ejercítate en el arte de las musas.» Sócrates había creído siempre que este arte era la filosofía. No obstante, después de estar en la cárcel, viendo su muerte retrasada por la fiesta de Apolo, dios de la poesía, compuso un himno en su honor; después puso en verso algunas fábulas de Esopo. Era como una especie de adiós á las cosas con que los hombres embellecen su vida terrestre. Pero Sócrates, contando de esta suerte el medio por qué llegó á cultivar la poesía, da á entender que existe un arte muy superior y una musa más digna de ser llamada liberadora. Es el arte de desatar el alma de los lazos corpóreos y, en algún modo, morir á la vida sensible para vivir la vida inteligible; la musa liberadora es la sabiduría, y la hora de la liberación final es lo que llamamos muerte. Sócrates, al terminar, dice á sus discípulos que el poeta Evenus no debe temer un rival. «He aquí, mi querido Cebedes, lo que habrías de responderle si tuviese este temor: dile que se porte bien, y si es sabio, que me siga.»

«¡Qué consejo das á Evenus!», exclama Simias, no penetrando el hondo sentido de esta palabra y creyendo que Sócrates aconseja á Evenus que se dé la

muerte. No era tal el pensamiento de Sócrates; al decir á Evenus *que le siguiese*, le decía que se ejercitase como él en la muerte, muriendo de día en día á las cosas corporales y desprendiéndose de todo lo que es sensible, aun del atractivo de las musas inferiores, como la poesía. Simias parece creer que la conclusión de tal desdén por la vida de los sentidos es el suicidio. Mas una cosa es romper bruscamente las ligaduras físicas del cuerpo, y otra muy distinta desatarse poco á poco de los lazos más apretados, aunque invisibles, que nos atan moralmente al cuerpo: pasiones, prejuicios, vicios, en una palabra, todo lo que hace esclava al alma. Sócrates, con los pitagóricos, condena el suicidio. El cuerpo, dice, es una «cárcel», donde Dios mismo ha colocado nuestra alma: no basta salir de él para ser libre, porque un alma unida á la materia, por más que abandone esta vida, llevaría aún consigo su cárcel. Además, dice Sócrates, Dios es «dueño» de nuestros destinos, que forman parte del orden universal; ocupamos un lugar en la tierra y desempeñamos un papel en el mundo: abandonar la vida por medio del suicidio, es indignarse contra la universal sabiduría, y eso sin conocer los designios de Dios sobre nuestro destino exterior. Todo lo que sabemos es que nuestro destino interior es la virtud, y todo lo que podemos hacer es librarnos poco á poco de la vida sensible en esta misma vida por el aniquilamiento de las pasiones y la liberación de la razón. Estas ideas pitagóricas no dejan de tener analogía con las antiguas doctrinas del Oriente, sobre los medios de llegar al aniquilamiento de sí mismo, doctrinas que el cristianismo debía difundir más adelante en el Occidente.

Si así es, en lo que llamamos muerte, según Platón, consiste verdaderamente la vida; en lo que llamamos

vida, consiste verdaderamente la muerte; ó en otros términos, la muerte del cuerpo es la vida del alma, y el alma, considerada en sí misma, es inmortal; ó por mejor decir, el alma es superior al tiempo y á las vicisitudes de la «generación», ó de la «destrucción»: es «eterna». El *Fedon* tiene por objeto las pruebas de esta eternidad, que los discípulos de Sócrates exigían de su maestro como el natural asunto de este último diálogo.

Sócrates va á desarrollar estas pruebas hasta el instante en que el servidor de los Once venga, finalmente, á presentarle la copa. Este momento previsto será sin cesar recordado por Platón en el curso de la discusión filosófica: unas veces es el criado de los Once quien recomienda á Sócrates que no se excite demasiado en la discusión, para que el veneno conserve mejor su virtud; otras es Sócrates que se compara con el cisne cantando antes de morir; más tarde, jugando con los bucles de Fedon sentado á sus pies, Sócrates le recuerda sonriendo el luto del día siguiente, que le obligará á cortarse la hermosa cabellera; por último, Critón pregunta á su maestro cómo habrán de enterrarle. Así se deja entrever continuamente, como el último personaje del drama, la muerte que aniquila ó liberta. Al mismo tiempo que la dialéctica nos eleva hacia la luz inteligible, hacia lo eterno y lo divino, esa sombra, por intervalos, aparece y desaparece; pero, á medida que Sócrates nos conduce más arriba junto con él, la muerte pierde su aspecto terrible y misterioso; al fin todo se ilumina, toda tristeza humana ha desaparecido; la divina serenidad del sabio penetra el pensamiento de los que le escuchan, y parece que, como él, hemos adquirido conciencia de nuestra eternidad.

Platón ha dispuesto en el *Fedon* las pruebas de la inmortalidad según el orden dialéctico que le es habitual. Haciendo redundar en favor de su propia doctrina todas las teorías anteriores, completa cada argumento de sus antepasados por la consideración de las Ideas. De aquí que haya en la argumentación del *Fedon* tres partes principales, en las que dominan respectivamente el espíritu socrático, el espíritu pitagórico y el espíritu puramente platónico.

Platón se coloca primero en el punto de vista moral que Sócrates prefería. Indaga si la naturaleza misma de la virtud, tal como la comprendía Sócrates, no tiene por consecuencia la inmortalidad del alma. La virtud, según Sócrates, es la ciencia del bien que se traduce por sí misma en valor y templanza. Mas la ciencia del bien, ¿es otra cosa que una exención de las pasiones y del egoísmo corpóreo? La verdadera ciencia es «la aplicación del pensamiento á la esencia de las cosas», á lo bueno, á lo bello, á lo justo: ahora bien, el cuerpo es un obstáculo á semejante ciencia, porque nos obliga á ver las cosas en su apariencia y no en su realidad. Así, pues, es menester librarse de la tiranía de los sentidos para adquirir la sabiduría; es menester morir materialmente para vivir intelectualmente. «Libres por este medio y desatados de la corporal locura, conoceremos por nosotros mismos la esencia pura de las cosas, y quizá la verdad no sea más que eso: pero al que no es puro no es permitido comprender la pureza... Ahora bien; purificar el alma, ¿no es separarla del cuerpo, acostumbrarla á recogerse y encerrarse en sí misma, renunciando al comercio con el cuerpo y viviendo, bien en esta vida, bien en la otra, sola y desprendida de él como de una cadena? Y esta liberación, esta separación del alma,

¿no es lo que se llama muerte?—Seguramente.—Y los verdaderos filósofos, ¿no son los únicos que verdaderamente trabajan por conseguir este fin?—Cierto es que los verdaderos filósofos no se ocupan más que de morir, y que la muerte no les parece terrible.»

Al mismo tiempo, por la sabiduría el alma recobra su libertad y se desprende de sus órganos, adquiere el valor y la templanza, esas dos virtudes que Sócrates creía inseparables de la sabiduría misma. El verdadero valor, dice Sócrates en el *Fedon*, no es el del vulgo, que afronta un dolor por miedo de otro mayor: este es solamente el valor del miedo. El valor digno de este nombre es el que proviene de que el alma, poseyendo la ciencia del bien real, está, por lo mismo, exenta del miedo á los males imaginarios. Mas este valor sólo lo posee el filósofo que se ejercita continuamente en morir. De la misma manera, la verdadera templanza no consiste en moderar los placeres en espera de otro mejor; el vulgo obrando de esta suerte «no es temperante sino por intemperancia». Sólo la sabiduría, dando al alma el júbilo del verdadero bien, la desata de los goces inferiores.

Sabia, valerosa, moderada, el alma es virtuosa, y por consiguiente, libre, y por consiguiente, separada de la materia: la vida del filósofo es una muerte anticipada. De consiguiente, ¿qué influjo ha de ejercer la muerte física sobre un alma que ya por sí misma se ha separado de la materia? En otros términos; según este primer argumento, desde el momento en que tenemos conciencia de nuestra virtud, tenemos conciencia de nuestra libertad y, consiguientemente, de nuestro poderío absoluto sobre nosotros mismos y de la impotencia de las cosas exteriores sobre nosotros. Spinoza no hace más que traducir el pensamiento de Pla-

tón, diciendo: «Sentimos, experimentamos que somos eternos.» La sabiduría es, según Platón, la que nos da este sentimiento de eternidad.

Esta prueba moral de la inmortalidad no ha sido siempre bien comprendida; Spinoza mismo, aunque afín en esto á Platón, parece querer refutarlo, al decir que la sabiduría no es, según la expresión del *Fedon*, «una meditación de la muerte», sino de la vida. En primer lugar, no son estas las palabras de Platón; es solamente la traducción inexacta dada por Cicerón en los *Tusculanos* y reproducida por todos los filósofos cristianos. Se ha creído que Platón aconsejaba meditar sin cesar sobre la muerte y sobre las recompensas ó las penas de la vida futura. Pero Platón no quiere decir que el filósofo deba pasar su vida en meditar sobre la muerte; lejos de eso, según él, el sabio apenas piensa en ella y sólo se ejerce en morir desde esta vida por el desprendimiento de los lazos sensibles, es decir, que se ejerce en vivir de la verdadera vida. Platón hubiera, por consiguiente, admitido de buen grado, con Spinoza, que la sabiduría es una meditación de la vida y no de la muerte, puesto que la virtud es realmente la vida intelectual.

Además, Platón no representa la inmortalidad como una especie de recompensa exterior que viniese á añadirse á la virtud en el momento de la muerte; aquí difiere de la doctrina cristiana. Según él, la virtud halla en sí misma su recompensa; porque la virtud es una liberación, y toda liberación es un goce. Tiene en sí, desde la vida presente, el principio de su inmortalidad de que la vida venidera será una simple manifestación. Ley y sanción no forman más que una sola cosa en la verdadera sabiduría; hacernos virtuosos y libres es hacernos dichosos é inmortales.

La doctrina del *Fedon* recibe una luz nueva de este pasaje del *Theetetes*, donde Sócrates dice: «Debemos tratar de huir lo más pronto posible de esta vida á la otra; ahora bien, esta huida es la semejanza con Dios, en cuanto de nosotros depende, y nos asemejamos á Dios por la justicia, la santidad y la sabiduría. Hay en la naturaleza de las cosas dos modelos: uno divino y bienaventurado, otro sin Dios y miserable (la materia). «Los hombres injustos no dudan de ello, y el exceso de su locura les impide sentir que su conducta, llena de injusticias, «los aproxima al segundo y los aleja del primero.»

Plotino es fiel á este pensamiento de su maestro, cuando, queriendo enseñar al hombre el desprendimiento de las pasiones, exclama: «Huyamos, huyamos á nuestra querida patria; pero, ¿cómo huir, cómo volver á ella? Nuestros pies son débiles para conducirnos; sólo podrán transportarnos de un rincón de la tierra á otro. Para ver de nuevo esta querida patria, no hay necesidad más que de abrir los ojos del alma, cerrando los del cuerpo.» Si Sócrates y Platón, en lugar de representar la libertad del alma como una libertad exclusivamente intelectual, hubiesen visto en ella la acción de una facultad realmente espontánea, hubieran dado de la inmortalidad la razón más alta, concibiéndola como el fondo de la libertad moral y de la moralidad misma.

En la *República* hallaremos una prueba análoga, más bella aún que la del *Fedon*. Hay para todas las cosas, dice Platón en el libro X, un bien y un mal: el uno conserva, el otro altera ó destruye. Ahora bien; una cosa no puede perecer sino por su propio mal; por ejemplo, los malos alimentos no hacen por sí mismos perecer los cuerpos; suscitan solamente en ellos

el mal que les es propio y que puede destruirlos. «Nunca pretendamos que los alimentos, que son de una naturaleza diferente á la del cuerpo, tengan, por su mala calidad, la virtud de destruirlo, á menos que este mal extraño no haga nacer en él el mal que le es propio», es decir, la enfermedad corporal. «Por la misma razón, á menos que la enfermedad del cuerpo engendre la del alma, no digamos jamás que el alma, que no comparte el mal del cuerpo, puede perecer por un mal extraño, sino solamente por la intervención del mal que le es propio.» Resta saber cuál es el mal del alma. Este no puede ser, según Platón, más que el mal moral ó la injusticia, esa discordia interior, esa enfermedad por la cual las diversas funciones del alma entran en pugna. Ahora bien; la corrupción del alma, por grande que sea, no puede matarla ni destruirla; la maldad no llega al fondo del alma y jamás puede ser la muerte completa del alma. ¿Cómo, pues, la muerte física, «ese mal destinado por la naturaleza á la destrucción de otra sustancia, podría hacer perecer al alma? Es evidente que una cosa que no puede perecer, ni por su propio mal, ni por un mal extraño, debe existir siempre, y que, si existe siempre, es inmortal».

Si la injusticia no puede destruir el alma, la justicia, por su parte, siendo el bien del alma y la realización de su esencia, encierra en sí misma y por sí misma la eternidad. Hemos, pues, menester de un principio distinto de la justicia misma y que comunicase exteriormente al alma la virtud de subsistir siempre. La justicia es una inmortalidad interior que, desde esta vida perecedera, nos asegura una vida indestructible. La muerte, según Platón, no hace más que desprender y resucitar esta divinidad que ya existía en

el alma. Los que viesen á Glaucus el marino, cubierto de fango y de las hierbas del Océano, apenas hubieran reconocido en este monstruo la figura de un dios: «Así, el alma se presenta á nosotros desfigurada por mil defectos; pero he aquí, mi querido Glaucus, lo que hemos de considerar en ella.—¿Qué?—Su amor por la verdad. Hay que hacer reflexión en las cosas sobre las cuales versa, en los objetos con que tiene comercio, en esa trabazón estrecha que, naturalmente, le une con todo lo que es divino, inmortal, imperecedero, y en lo que debe convertirse cuando, entregándose toda entera á esta sublime tarea, se eleve por un noble esfuerzo del mar en que está sumergida, y se desembarace de las costras y conchas en que está encerrada por la necesidad que siente de nutrirse de cosas terrenales, necesidad de que tantos hombres se glorían como de una dicha.» Así, según este poético símbolo, el alma, como un dios interior, separándose del cuerpo desde esta vida, se apresta á rechazar, finalmente, con el cuerpo mismo, todo lo que oculta á las miradas su belleza inmortal.

II

Según los pitagóricos, como según la tradición oriental, los muertos están destinados á renacer, y las almas pasan sin cesar de una existencia á otra. Platón, para recoger lo que esta doctrina contiene de verdadero, la reduce, ante todo, según su método habitual, á una ley general del mundo: la metamorfosis de los contrarios. El mundo en que vivimos es el mundo del movimiento, y todo movimiento es la conciliación de dos contrarios, por el tránsito de uno á

otro. El universo está sometido á dos acciones opuestas que entran continuamente en su unidad; la expansión y la contracción, la vida y la muerte se suceden y se neutralizan sin cesar. Lo más fuerte nace de lo más débil, y lo más débil de lo más fuerte; lo más grande nace de lo más pequeño, y lo más pequeño de lo más grande; la lentitud, de la celeridad; la celeridad, de la lentitud. «Entre dos cosas semejantes, dice Platón en el *Timeo*, el movimiento no podría tener lugar.» Las cosas deben, pues, nacer de las cosas muertas, y recíprocamente; si la vida engendrase á la muerte y la muerte no reprodujese á la vida, la muerte reinaría muy en breve sola sobre el universo reducido á la nada. La vida no tiene nada que temer de la muerte, ni el alma, por consiguiente, que es el principio de la vida misma. Tal es el círculo eterno de la generación: *κόσμος περιττόντα*; tal es el ritmo incesante de las metamorfosis, de que la palingenesia no es más que la aplicación al alma; todo se transforma, todo perece.

Esta primera parte de la prueba pitagórica debe ser completada. En efecto; se podría objetar que el alma, en sus metamorfosis y transmigraciones, ha perdido el recuerdo de la existencia anterior; desde luego que no es la misma persona la que renace; aunque la sustancia fuese eterna, la personalidad es efímera. Platón ha previsto esta objeción, y para responder á ella, añade á la preexistencia pitagórica la doctrina de la reminiscencia, de donde saca una nueva prueba de la inmortalidad. Aprender, dice, es reconocer, considerándola en sí, que una cosa es verdadera, bella ó buena; aprender es, por consiguiente, comparar las cosas á una como medida de ellas que en nosotros mismos llevamos. Por ejemplo: ¿cómo puedo yo decir

que tal figura es bella, cuál otra menos bella, si no las relaciono á las dos con una común medida, que es el tipo de la belleza? De la misma suerte, para hallar que la igualdad entre dos cosas es real, no me basta compararlas entre sí, es preciso concebir, según Platón, un tercer término que es como la unidad de medida; en este caso, es una idea de la igualdad perfecta que en nosotros llevamos. Ahora bien; siendo aprender reconocer, y reconocer conocer de nuevo, es menester que tengamos primitivamente en nosotros algún conocimiento velado y oscuro de esta belleza absoluta, de esta verdad absoluta, de este bien absoluto, cuya imagen encontramos en los objetos exteriores. Este conocimiento, al aclararse, toma la forma de una reminiscencia. Perteneciendo la lira al ser amado, dice Platón, despierta su recuerdo en el que ama; así, la belleza imperfecta nos hace pensar en la belleza perfecta, y lo mismo sucede con todas las demás imágenes de las Ideas.

Hay, pues, según Platón, una comunicación del alma con las Ideas eternas, comunicación que se va haciendo más íntima á medida que el alma se va internando en la materia, á medida que su *caída* es más profunda. Caer en un cuerpo sensible es para el alma perder el recuerdo de la vida inteligible; separarse del cuerpo, perder el recuerdo de esta vida, conocer lo verdadero y amar lo bello, acordarse de haber vivido ya en relación con el mundo de las Ideas, recordarse, no sólo de su propia preexistencia, sino de su eternidad. La existencia antes de la vida y la existencia después de la vida no son más que las formas sucesivas bajo las cuales, según Platón, se manifiesta el alma eterna, y la reminiscencia no es sino la conciencia que de sí tiene.

Sin embargo, Platón parece haber demostrado hasta aquí más bien la preexistencia del alma que su existencia futura; se eleva, por último, de la consideración del tiempo, ora presente, ora pasado, ora futuro, á la consideración de la eternidad. Considerando el alma en sí misma, «en su esencia más pura», que es la inteligencia, la coloca ante su objeto más puro, que es lo inteligible, y se pregunta la relación que une estos dos términos.

La inteligencia no puede pensar lo inteligible, á menos que le sea análoga; porque, ¿cómo conocer aquello de que no se encuentra en uno la más leve huella? La conformidad del sujeto con el objeto es la ley suprema del conocimiento, ó más bien el conocimiento mismo. Razonemos, pues, por analogía del objeto inteligible con el sujeto inteligente. El objeto, que es la verdad misma, es divino, simple y consiguientemente indisoluble, porque lo que es simple no puede disolverse y permanece idéntico á sí mismo durante toda la eternidad. Si tal es el objeto pensado, tal debe ser también, en algún modo, el sujeto pensante. No cabe duda de que hay en nosotros algo análogo á la materia mutable: es nuestro cuerpo con todo lo que aporta á nuestra alma misma. Pero por el pensamiento puro, por la contemplación de la verdad, nos desprendemos de esta parte puramente externa; y el alma, en su inteligencia, participa realmente de lo inteligible. Cuando el alma examina las cosas por sí misma, tiende hacia lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; permanece unida á ello como si fuese de su misma naturaleza; sus extravíos cesan, y, en relación con cosas que son siempre idénticas, es siempre idéntica y participa en cierto modo de la naturaleza de su objeto. Así, en la intuición racional, la ma-

nera de ser del alma es idéntica á la manera de ser de la Idea que contempla, y así como ésta es su perfección, es también su naturaleza. La naturaleza del alma es, pues, *ser semejante á lo que es divino, simple é indisoluble*. Pensar la eternidad, en definitiva, es tener la eternidad en sí.

Tales son las tres pruebas, sacadas de la naturaleza de la ciencia, por medio de las cuales completa Platón el pensamiento de Pitágoras. La ley universal que preside á la metamorfosis de los contrarios demuestra la duración infinita del alma, imagen móvil de la inmóvil eternidad. La reminiscencia prueba la existencia del alma; finalmente, el pensamiento puro de toda consideración de tiempo es la prueba de una existencia igualmente independiente, y nos transporta de la esfera del tiempo á la de la eternidad.

III

Simias y Cebes, antiguos oyentes de Pitágoras, hallaban en las doctrinas más modernas de los pitagóricos, motivos de objeciones á Sócrates. Este último, viendo que no parecían, convencidos con sus argumentos, les dijo: «¿Para qué habláis? ¿No os parece que son algo defectuosas vuestras pruebas?» Simias y Cebes no se atrevían á responder, temiendo ser importunos y hacerle preguntas penosas en esta última hora. «¡Con qué trabajo, exclamó Sócrates, he de persuadir á los demás hombres de que no tengo por infeliz el estado en que me encuentro, toda vez que ni á vosotros mismos os persuado y me creéis de peor humor en este momento que otras veces! ¿Me juzgáis, pues, inferior á los cisnes, por lo que atañe

al presentimiento y á la adivinación? Los cisnes, cuando se sienten morir, cantan mejor que nunca, por el júbilo que les produce ir al encuentro del Dios á quien sirven.»

Simias, enardecido, propuso entonces sus dudas. «¿No se podría aplicar lo mismo tu argumento á la lira y á sus cuerdas? La armonía de una lira es algo invisible, inmaterial, muy bello, divino; la lira y las cuerdas son cuerpos, materia, cosas compuestas, terrestres y de naturaleza mortal. Y después que se haya destrozado la lira ó roto las cuerdas, ¿no podría alguno sostener, con razones semejantes á las tuyas, que es necesario que esta armonía subsista y sea «inmortal»?

Sócrates da muchas respuestas á esta objeción de Simias.—En primer lugar, dice, la armonía de la lira no existe sino después de la lira, en tanto que el alma preexiste á su forma corporal. En segundo lugar, la armonía reside en los elementos que la producen; no difiere de las cosas con que se relaciona, y no tiene ninguna existencia propia, en tanto que el alma sabe y siente que tiene una existencia en sí. En tercer lugar, la armonía es susceptible de grados, según que concuerde más ó menos con los elementos de que resulta, y por eso es esencialmente variable. Un alma, por el contrario, no es más ó menos alma que otra. En cuarto lugar, si el alma, como cree Pitágoras, es una armonía, ¿qué será la virtud? La armonía de una armonía, cosa imposible. ¿Qué será el vicio? Una armonía privada de armonía, cosa más imposible aún. Esta hipótesis es, pues, insostenible. Finalmente, la armonía no hace sino obedecer á los elementos que la engendran; es su resultado positivo. El alma dirige al cuerpo que la sirve, y por su voluntad entra en lucha

con él. ¡Extraña armonía la que pugna con los elementos de que se compone, y obra como obraría un ser real! No, el alma no es un resultado, una colección, un número abstracto; es una causa activa y motora, es un número viviente que se mueve á sí mismo y que mueve al cuerpo para imprimirle su forma. El alma no es la armonía de la lira; es el invisible músico que le arranca sonidos más ó menos armoniosos, y que puede, si le place, romperla.

Después de Simias, Cebedes propone su objeción. —Aun admitiendo, dice, que el alma haya existido una ó más veces, y que sea cosa distinta de una armonía, eso no prueba que sea inmortal y que no deba extinguirse un día después de haber animado muchos organismos, como una llama que ha dado todo su calor. Para resolver esta dificultad, Platón demuestra que hay que conocer mar de fondo, no las relaciones del alma con los otros seres, ya inteligibles, ya sensibles, sino en esencia misma; sin esto, no sabremos jamás si esta esencia resulta en sí un germen de muerte. En otros términos, es preciso volver á las Ideas para saber de ellas la certeza de la ciencia; hay que buscar lo que es el alma en su Idea misma. Platón, después de haber pasado revista á las doctrinas de sus predecesores, nos conduce de esta suerte, y en último resultado, á su propia teoría.

Para mejor marcar los caracteres esenciales de su método y de su doctrina, Platón pone primeramente, en boca de Sócrates, el relato de las diversas fases, por las cuales había pasado y se había desenvuelto, poco á poco, su propio pensamiento. Vemos sucederse, en este relato, la explicación jonia del mundo por las causas eficientes, la explicación socrática por las causas finales, y en último grado, la explicación pu-

ramente platónica por las causas esenciales ó Ideas. «Es increíble, dice Sócrates, qué pasión abrigaba yo, cuando joven, en mi pecho, por esa ciencia que se llama la física; porque hallaba ser cosa admirable saber las causas de cada cosa, lo que la hace nacer, lo que la hace morir, lo que la hace ser... Llevaba mi curiosidad hasta los cielos y los abismos de la tierra, para saber la causa que produce todos los fenómenos... Al fin, me encontré tan inhábil como uno se puede encontrar en todos estos análisis.» Sócrates, en efecto, se había dado cuenta de que la física estudia solamente las condiciones, sin las cuales un fenómeno no podría producirse, mas no las verdaderas causas de este fenómeno. «Por último, habiendo oído á uno leer en un libro, que decía ser de Anaxágoras, que la causa y la ley de todas las cosas es la inteligencia, me regocijé. Parecíame admirable que la inteligencia fuese la causa de todo, porque pensaba que, habiendo la inteligencia dispuesto todas las cosas, las habría arreglado lo mejor posible. Si alguno quiere saber la causa de cada cosa, lo que la hace nacer y perecer, no tiene más que averiguar el mejor modo con que puede ser.» Sócrates indica de esta manera «el principio de lo mejor», es decir, el principio de las causas mecánicas. «Tomé, pues, los libros de Anaxágoras, continúa Sócrates, mas ¡cuál no fué mi decepción! Vi en ellos á un hombre que no hacía intervenir en nada la inteligencia, y que no daba razón alguna del orden de las cosas, sino que á la inteligencia sustituía el éter, el aire y el agua. Me pareció conversar con uno que dijese: «Sócrates hace por la inteligencia todo lo que hace», y que después, queriendo dar razón de cada una de las cosas que yo hacía, dijese que hoy, por ejemplo, estoy sentado en mi cama, porque mi



cuerpo está compuesto de huesos y nervios..., en lugar de decir que, habiendo los atenienses juzgado mejor para ellos condenarme á muerte, yo juzgo mejor para mí estar sentado en mi cama y esperar tranquilamente la muerte que se me ha impuesto... Si se dice que, si no tuviese huesos ni nervios, no podría hacer lo que juzgase oportuno, sea enhorabuena... Pero decir que estos huesos y nervios son la causa de lo que yo hago, no es optar por lo mejor; es más bien no ser capaz de hacer la distinción de que una es la causa y otra la condición, sin la cual la causa jamás sería causa.» La condición de la acción es puramente mecánica, la razón de la acción puramente moral. El carácter de este relato indica que tiene valor histórico, y que representa con exactitud la revolución operada en el espíritu de Sócrates por la lectura de Anaxágoras.

Después de haber determinado así el punto de vista, propio de Sócrates, Platón deja entrever el nuevo punto de vista en que él se ha colocado. Los Jonios habían insistido sobre las causas mecánicas de la universal «generación», que hace sucederse en todas partes la vida visible á la muerte visible; Sócrates había probado que esta generación universal, y en particular la vida y la muerte, tienen su causa final en el bien; Platón añade que el bien es, no solamente el fin, sino la causa esencial de todas las cosas que se suceden con el tiempo. El bien ó la perfección, al comunicarse con los objetos que de él participan, les da una esencia. Los diversos aspectos del bien, en cuanto participable de objetos diversos, constituyen las diversas Ideas. Así, el Bien en sí, lo Santo en sí, lo Verdadero en sí, lo Grande en sí, son las formas eternas de la perfección, á las cuales se asemejan, como

á modelos, los objetos verdaderos, bellos, santos, grandes. Las Ideas dan á los objetos la inteligibilidad con el ser.

La ley de las Ideas eternas é inmutables, según el *Fedon*, es la identidad consigo mismas, que hace que cada una excluya la Idea contradictoria. Así, dice Sócrates, lo par, considerado en sí, excluye lo impar. Una ley análoga rige los objetos particulares que participan de las Ideas. De su participación en las Ideas, los objetos reciben su esencia; y así como una Idea no puede admitir en sí su contraria, así también todo aquello cuya esencia constituye, excluye la forma contraria á esta esencia: por ejemplo, como la unidad en sí excluye la dualidad en sí, de la misma manera todo aquello cuya esencia constituye la unidad, por ejemplo, lo *impar*, no podrá recibir la forma de la dualidad y llegar á ser par.

Ahora bien; ¿cuál es la Idea de la cual participa la vida y que constituye su esencia?; en otros términos, ¿cuál es el principio de la vida? ¿No es el alma? «El alma, en efecto, dice Platón, lleva la vida dondequiera que penetra.»

La Idea del alma excluye, por consiguiente, la Idea de la muerte; y como toda alma particular recibe su esencia misma de su participación en esta Idea, toda alma excluye la muerte. Decir que el alma es mortal, parecele á Platón tan contradictorio como decir: el número tres es par.

Este sutil razonamiento del *Fedon*, no ha sido siempre bien comprendido. Lo que aquí puede inducir á error es que, según la doctrina común de Platón, una cosa puede participar á la vez de dos contrarios. Pero (no hemos de olvidarlo) esto sólo se puede decir con verdad de las cualidades de esa cosa, no de su esen-

cia. El alma, por ejemplo, puede ser buena ó mala, hermosa ó fea, porque todas estas cosas no constituyen su esencia misma; pero no puede ser *perecedera*, porque su esencia es la *vida*. Si no hay contradicción en decir: el alma es buena ó mala, hermosa ó fea; la hay en decir: el alma, cuya esencia es la vida, es mortal.

De aquí deduce Platón que, para el que se remonta á la Idea ó á la esencia de las cosas, la vida es esencial al alma. La muerte sensible y la vida sensible no hacen más que expresar por su sucesión perpetua la eternidad de la vida inteligible, esto es, de la vida divina de que son participación nuestras almas. Somos inmortales en nuestra Idea.

Por lo demás, esta participación en la vida eterna admite grados, según Platón: aquél cuya alma es más pura, más afin al bien, más semejante á su Idea, ese vive más intensamente de la vida eterna; por el contrario, cuanto más el alma se aproxima á la materia y se confunde con las cosas sensibles, menos riquezas imperecederas lleva consigo.

Los anteriores argumentos tienen un carácter marcadamente metafísico: son aplicaciones diversas de la teoría de las Ideas, y consideran las cosas en su esencia misma. Las pruebas del *Fedon* están sacadas mucho menos de la conciencia que de la razón. Si Platón habla de la simplicidad y de la identidad del alma, se refiere más principalmente no á la simplicidad, á la identidad de la conciencia personal, sino á la de la razón, que tiene un carácter casi impersonal. Si se apoya en la noción de la ciencia y de la reminiscencia, es para mostrarnos la razón anterior y superior á los cuerpos que anima, y que lleva en sí misma la eterna verdad. Si describe el movimiento de los contrarios, que hace suceder la vida á la muerte, la

muerte á la vida, es porque concibe la contradicción como la ley metafísica del mundo sensible, y el movimiento como un lazo de unión entre dos ideas opuestas. Cuando, por último, se esfuerza en penetrar en la esencia más íntima del alma, es por el principio metafísico de la exclusión de los contrarios en el seno de la esencia ideal. Vivir y moverse incesantemente, le parece la definición del alma; pero es una especulación meramente metafísica sobre las relaciones de la generación móvil con sus principios inmutables. La conclusión de todos estos argumentos, es que el alma es indestructible en la unidad de su esencia y en sus funciones esenciales; pero, ¿lo es en su personalidad? Platón nos ha demostrado la eternidad de la razón, que es más bien universal que individual y de la actividad motora, que es para él idéntica á la inteligencia, porque el pensamiento es un movimiento espontáneo; hay, pues, en nosotros una razón imperecedera y un origen inextinguible de cambios; pero estos mismos cambios, ¿no deben inquietarnos? ¿Estamos seguros de conservar nuestra personalidad propia en medio de las metamorfosis de la vida universal? Platón mismo, ¿no dice, en el *Timeo*, que una de nuestras almas es mortal, la que comprende el *θυμός* y el *τὸ ἐπιθυμητικόν*, y que el alma celeste no lo es, porque es racional, porque es la razón misma? Mas (repitámoslo), ¿mi razón es yo mismo, y basta que subsista para que mi individualidad y mi personalidad subsistan igualmente?

Como vemos, Platón no separaba ó no distinguía la razón de la conciencia, como hacen muchos modernos. Según él, cuanto más razonable se es, más se tiene conciencia de sí y de su eternidad. El alma penetra poco á poco en su Idea por la virtud, y su Idea,

en el fondo, es su esencia misma, que no está lejos de ella, sino en ella. En una palabra, la vida razonable es para Platón idéntica á la vida virtuosa, á la vida eterna.

¿Preguntamos cómo, después de esta doctrina, se verificó la expiación ó la recompensa? Platón responderá que se verifica en el alma misma y por el alma misma: ser justo es llevar en sí, con la justicia, el orden eterno, el orden divino, la divinidad misma. ¿Necesita otra recompensa? El ser que está en posesión de su propia esencia, ¿no está en posesión de su verdadero bien?

En el mito del *Gorgias*, Platón presenta la expiación bajo una forma simbólica. El alma debe ser castigada ó recompensada según sus obras, y la justicia humana es incapaz de cumplir enteramente la ley de la expiación. Los jueces de la tierra, revestidos de un cuerpo, juzgan de las almas, revestidas igualmente de sus cuerpos, y las juzgan con demasiada frecuencia según su envoltura exterior. Hase menester otra justicia, es necesaria una alma que se dirija al alma frente á frente, sin intermedios, y pronuncie su condenación y su absolución por un decreto infalible: el Alma divina.

Es costumbre de Platón agregar á sus doctrinas metafísicas mitos poéticos. Casi todos los mitos platónicos tienen relación con el destino y la eternidad de las almas, porque esta es la cuestión más oscura de la filosofía, y porque, de otra parte, estos mitos formaban el fondo de los misterios y tradiciones religiosas. Platón se hace cargo de estas tradiciones orientales, y añádeles todos los caprichos de su imaginación. Tan pronto nos hace recorrer los períodos circulares del *gran año*, al fin del cual todo vuelve á comenzar en el mismo orden, del mismo modo, por

intervalos iguales, y así hasta el infinito, durante la eternidad; como nos muestra á las almas de los malos sometidas á transformaciones que son suplicios; pero acabando por volver á la existencia y á la dignidad de su primitivo estado, εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἕξεως (*Timeo*, 42); de donde se puede deducir que todas las almas recobrarán al fin su pureza primitiva, y que el mal será definitivamente vencido por el Bien.

Lo que domina en todos estos mitos es la idea de una Providencia vigilante dando á cada uno según sus obras, disponiendo todas las partes del universo en el orden más propio de la perfección del conjunto. Cuando Platón percibe así todas las cosas en lo universal, no ve en todas ellas sino el triunfo completo de la Idea inteligible en el seno del mundo sensible; el mal se desvanece en el bien, el no-ser en el ser, la materia en el pensamiento, la sombra en la pura luz; la Providencia queda absuelta, «Dios es inocente».

El mito del *Fedon*, en particular, nos muestra los destinos del alma, cumpliéndose en las diversas regiones de la tierra, y la tierra parece aquí símbolo del mundo entero. Según que el alma es más ó menos pura, se eleva más ó menos hacia las regiones superiores, donde reina la «pureza», es decir, hacia el mundo de las Ideas. El alma impura, por el contrario, cae en la parte más baja, en el torrente de la «generación», representado simbólicamente por los más sombríos del Tártaro, y en sus ondas mezcladas con lágrimas.

Después de haber oído el relato mitológico de Sócrates, Critón, viendo que la hora fatal se acerca, le pregunta: «¿Cómo te hemos de enterrar?»—«Como os plazca, responde Sócrates, con tal de que podáis visitarme»; y al mismo tiempo, mirándolos con una son-

risa dulce y tranquila, exclama: «No podré acabar por persuadir, amigos míos, á Critón de que Sócrates es el que conversa ahora mismo con vosotros, y el que dispone todas las partes de su discurso; se imagina siempre que yo soy el que va á morir dentro de muy poco, y me pregunta cómo quiero ser sepultado. Todo este largo discurso que acabo de hacer para probaros que, en cuanto haya bebido la cicuta, no seguiré con vosotros, sino que os dejaré para ir á gozar de la felicidad de los bienaventurados, todo lo que he dicho para vuestra consolación y para la mía, es, á lo que parece, otro tanto tiempo perdido, según su opinión. Responded, pues, de mí ante Critón; pero de un modo completamente contrario á aquel con que ha respondido el mismo ante los jueces; porque ha respondido por mí que no me iré. Responded por mí, á fin de que el pobre Critón soporte fácilmente las desgracias, á fin de que, al querer incinerar ó sepultar mi cuerpo, no gima sobre mí como si yo estuviese sufriendo grandes males, y no diga en mis funerales que sepulta á Sócrates; porque has de saber, mi querido Critón, que expresarse así con impropiedad, no sólo es inconveniente en sí, sino que es, además, una especie de mal que se hace á las almas. Has de tener más valor, y decir que entierras á mi cuerpo. Entiérrale, por lo demás, como gustes, y del modo que más conforme te parezca á los usos y costumbres.»

Así se halla aplicada, en esta admirable respuesta, toda la doctrina de la inmortalidad, cuya exposición acaba de hacer Sócrates.

Las últimas palabras de Sócrates fueron, según Platón: «Debemos un gallo á Esculapio; no te olvides, Critón, de pagar esta deuda.» Palabras que parecen una alusión á la muerte, curación de la vida.