Unidad 2: La muerte como problema fundamental del ser humano

- *La muerte y su relación con la temporalidad humana.*
- *La muerte y la trascendencia.*

Savater, Fernando (1999) **Las preguntas de la vida**. Barcelona: Editorial Ariel.

CAPÍTULO PRIMERO

La muerte para empezar

Recuerdo muy bien la primera vez que comprendí de veras que antes o después *tenía* que morirme. Debía andar por los diez años, nueve quizá, eran casi las once de una noche cualquiera y estaba ya acostado. Mis dos hermanos, que dormían conmigo en el mismo cuarto, roncaban apaciblemente. En la habitación contigua mis padres charlaban sin estridencias mientras se desvestían y mi madre había puesto la radio que dejaría sonar hasta tarde, para prevenir mis espantos nocturnos. De pronto me senté a oscuras en la cama: ¡yo *también* iba a morirme!, ¡era lo que me tocaba, lo que irremediablemente me correspondía!, ¡no había escapatoria! No sólo tendría que soportar la muerte de mis dos abuelas y de mi querido abuelo, así como la de mis padres, sino que yo, yo mismo, no iba a tener más remedio que morirme. ¡Qué cosa tan rara y terrible, tan peligrosa, tan incomprensible, pero sobre todo qué cosa tan irremediablemente *personal*!

A los diez años cree uno que todas las cosas importantes sólo les pueden pasar a los mayores: repentinamente se me reveló la primera gran cosa importante —de hecho, la más importante de todas— que sin duda ninguna me iba a pasar a mí. Iba a morirme, naturalmente dentro de muchos, muchísimos años, después de que se hubieran muerto mis seres queridos (todos menos mis hermanos, más pequeños que yo

y que por tanto me sobrevivirían), pero de todas formas iba a morirme. Iba a morirme *yo*, a pesar de ser yo. La muerte ya no era un asunto ajeno, un problema de otros, ni tampoco una ley general que me alcanzaría cuando fuese mayor, es decir: cuando fuese otro. Porque también me di cuenta entonces de que cuando llegase mi muerte seguiría siendo yo, tan yo mismo como ahora que me daba cuenta de ello. Yo había de ser el protagonista de la verdadera muerte, la más auténtica e importante, la muerte de la que todas las demás muertes no serían más que ensayos dolorosos. ¡Mi muerte, la de mi yo! ¡No la muerte de los «tú», por queridos que fueran, sino la muerte del único «yo» que conocía personalmente! Claro que sucedería dentro de mucho tiempo pero... ¿no me estaba pasando en cierto sentido ya? ¿No era el darme cuenta de que iba a morirme —yo, yo mismo— también parte de la propia muerte, esa cosa tan importante que, a pesar de ser todavía un niño, me estaba pasando ahora a mí mismo y a nadie más?

Estoy seguro de que fue en ese momento cuando por fin empecé a *pensar*. Es decir, cuando comprendí la diferencia entre aprender o repetir pensamientos ajenos y tener un pensamiento verdaderamente *mío*, un pensamiento que me comprometiera personalmente, no un pensamiento alquilado o prestado como la bicicleta que te dejan para dar un paseo. Un pensamiento que se apoderaba de mí mucho más de lo que yo podía apoderarme de él. Un pensamiento del que no podía subirme o bajarme a voluntad, un pensamiento con el que no sabía qué hacer pero que resultaba evidente que me urgía a hacer algo, porque no era posible pasarlo por alto. Aunque todavía conservaba sin crítica las creencias religiosas de mi educación piadosa, no me parecieron ni por un momento alivios de la certeza de la muerte. Uno o dos años antes había visto ya mi primer cadáver, por sorpresa (¡y qué sorpresa!): un hermano lego recién fallecido expuesto en el atrio de la iglesia de los jesuitas de la calle Garibay de San Sebastián, donde mi familia y yo oíamos la misa dominical. Parecía una

estatua cerúlea, como los Cristos yacentes que había visto en algunos altares, pero con la diferencia de que yo sabía que antes estaba vivo y ahora ya no. «Se ha ido al cielo», me dijo mi madre, algo incómoda por un espectáculo que sin duda me hubiese ahorrado de buena gana. Y yo pensé: «Bueno, estará en el cielo, pero también está aquí, muerto. Lo que desde luego no está es *vivo* en ninguna parte. A lo mejor estar en el cielo es mejor que estar vivo, pero no es lo mismo. Vivir se vive en este mundo, con un cuerpo que habla y anda, rodeado de gente como uno, no entre los espíritus... por estupendo que sea ser espíritu. Los espíritus también están muertos, también han tenido que padecer la muerte extraña y horrible, aún la padecen.» Y así, a partir de la revelación de mi muerte impensable, empecé a pensar.

Quizá parezca extraño que un libro que quiere iniciar en cuestiones filosóficas se abra con un capítulo dedicado a la muerte. ¿No desanimará un tema tan lúgubre a los neófitos? ¿No sería mejor comenzar hablando de la libertad o del amor? Pero ya he indicado que me propongo invitar a la filosofía a partir de mi propia experiencia intelectual y en mi caso fue la revelación de la muerte —de *mi* muerte— como certidumbre lo que me hizo ponerme a pensar. Y es que la evidencia de la muerte no sólo le deja a uno pensativo, sino que le vuelve a uno pensador. Por un lado, la conciencia de la muerte nos hace *madurar* personalmente: todos los niños se creen inmortales (los muy pequeños incluso piensan que son omnipotentes y que el mundo gira a su alrededor; salvo en los países o en las familias atroces donde los niños viven desde muy pronto amenazados por el exterminio y los ojos infantiles sorprenden por su fatiga mortal, por su anormal *veteranía*...), pero luego crecemos cuando la idea de la muerte crece dentro de nosotros. Por otro lado, la certidumbre personal de la muerte nos *humaniza*, es decir nos convierte en verdaderos humanos, en «mortales». Entre los griegos «humano» y «mortal» se decía con la misma palabra, como debe ser.

Las plantas y los animales no son mortales porque no saben que van a morir, no saben que *tienen* que morir: se mueren pero sin conocer nunca su vinculación individual, la de cada uno de ellos, con la muerte. Las fieras presienten el peligro, se entristecen con la enfermedad o la vejez, pero ignoran (¿o parece que ignoran?) su abrazo esencial con la necesidad de la muerte. No es mortal quien muere, sino quien está seguro de que va a morir. Aunque también podríamos decir que ni las plantas ni los animales están por eso mismo vivos en el mismo sentido en que lo estamos nosotros. Los auténticos vivientes somos sólo los mortales, porque sabemos que dejaremos de vivir y que en eso precisamente consiste la vida. Algunos dicen que los dioses inmortales existen y otros que no existen, pero nadie dice que estén *vivos*: sólo a Cristo se le ha llamado «Dios vivo» y eso porque cuentan que encarnó, se hizo hombre, vivió como nosotros y como nosotros tuvo que morir.

Por tanto no es un capricho ni un afán de originalidad comenzar la filosofía hablando de la conciencia de la muerte. Tampoco pretendo decir que el tema único, ni siquiera principal de la filosofía, sea la muerte. Al contrario, más bien creo que de lo que trata la filosofía es de la vida, de qué significa vivir y cómo vivir mejor. Pero resulta que es la muerte prevista la que, al hacernos mortales (es decir, humanos), nos convierte también en vivientes. Uno empieza a pensar la vida cuando se da por muerto. Hablando por boca de Sócrates en el diálogo *Fedón*, Platón dice que filosofar es «prepararse para morir». Pero ¿qué otra cosa puede significar «prepararse para morir» que pensar sobre la vida humana (mortal) que vivimos? Es precisamente la certeza de la muerte la que hace la vida —*mi* vida, única e irrepetible— algo tan mortalmente importante para mí. Todas las tareas y empeños de nuestra vida son formas de resistencia ante la muerte, que sabemos ineluctable. Es la conciencia de la muerte la que convierte la vida en un asunto muy serio para cada uno, algo que debe pensarse. Algo misterioso y tremendo, una especie de milagro

precioso por el que debemos luchar, a favor del cual tenemos que esforzarnos y reflexionar. Si la muerte no existiera habría mucho que ver y mucho tiempo para verlo pero muy poco que hacer (casi todo lo hacemos para evitar morir) y nada en que pensar.

Desde hace generaciones, los aprendices de filósofos suelen iniciarse en el razonamiento lógico con este silogismo:

Todos los hombres son mortales;
Sócrates es hombre
luego
Sócrates es mortal.

No deja de ser interesante que la tarea del filósofo comience recordando el nombre ilustre de un colega condenado a muerte, en una argumentación por cierto que nos condena también a muerte a todos los demás. Porque está claro que el silogismo es igualmente válido si en lugar de «Sócrates» ponemos tu nombre, lector, el mío o el de cualquiera. Pero su significación va más allá de la mera corrección lógica. Si decimos

Todo A es B
C es A
luego
C es B

seguimos razonando formalmente bien y sin embargo las implicaciones materiales del asunto han cambiado considerablemente. A mí no me inquieta ser B si es que soy A, pero no deja de alarmarme que como soy hombre deba ser mortal. En el silogismo citado en primer lugar, además, queda seca pero claramente establecido el paso entre una constatación genérica e impersonal —la de que corresponde a todos los humanos el morir— y el destino individual de alguien (Sócrates, tú, yo...) que resulta ser humano, lo que en principio parece cosa

prestigiosa y sin malas consecuencias para luego convertirse en una sentencia fatal. Una sentencia ya cumplida en el caso de Sócrates, aún pendiente en el nuestro. ¡Menuda diferencia hay entre saber que a *todos* debe pasarles algo terrible y saber que debe pasarme *a mí*! El agravamiento de la inquietud entre la afirmación general y la que lleva mi nombre como sujeto me revela lo único e irreductible de mi individualidad, el asombro que me constituye:

> *Murieron otros, pero ello aconteció en el pasado,*
> *que es la estación (nadie lo ignora) más propicia*
> *a la muerte.*
> *¿Es posible que yo, súbdito de Yaqub Almansur,*
> *muera como tuvieron que morir las rosas y*
> *Aristóteles?*[4]

Murieron otros, murieron todos, morirán todos, pero... ¿y yo? ¿Yo también? Nótese que la amenaza implícita, tanto en el silogismo antes citado como en los prodigiosos versos de Borges, estriba en que los protagonistas individuales (Sócrates, el moro medieval súbdito de Yaqub Almansur o Almanzor, Aristóteles...) están *ya* necesariamente muertos. Ellos también tuvieron que plantearse en su día el mismo destino irremediable que yo me planteo hoy: y no por planteárselo escaparon a él...

De modo que la muerte no sólo es necesaria sino que resulta el prototipo mismo de lo necesario en nuestra vida (si el silogismo empezara estableciendo que «todos los hombres comen, Sócrates es hombre, etc.», sería igual de justo desde un punto de vista fisiológico pero no tendría la misma *fuerza* persuasiva). Ahora bien, aparte de saberla necesaria hasta el punto de que ejemplifica la necesidad misma («necesario» es etimológicamente aquello que no cesa, que no cede, con lo

4. *Cuarteta*, de J. L. Borges, en «Obra poética completa», Alianza Editorial, Madrid.

que no cabe transacción ni pacto alguno), ¿qué otras cosas conocemos acerca de la muerte? Ciertamente bien pocas. Una de ellas es que resulta absolutamente personal e intrasferible: nadie puede morir por otro. Es decir, resulta imposible que nadie con su propia muerte pueda evitar a otro definitivamente el trance de morir también antes o después. El padre Maximilian Kolbe, que se ofreció voluntario en un campo de concentración nazi para sustituir a un judío al que llevaban a la cámara de gas, sólo le reemplazó ante los verdugos pero no ante la muerte misma. Con su heroico sacrificio le concedió un plazo más largo de vida y no la inmortalidad. En una tragedia de Eurípides, la sumisa Alcestis se ofrece para descender al Hades —es decir, para morir— en lugar de su marido Admeto, un egoísta de mucho cuidado. Al final tendrá que ser Hércules el que baje a rescatarla del reino de los muertos y arregle un tanto el desafuero. Pero ni siquiera la abnegación de Alcestis hubiera logrado que Admeto escapase para siempre a su destino mortal, sólo habría podido retrasarlo: la deuda que todos tenemos con la muerte la debe pagar cada cual con su propia vida, no con otra. Ni siquiera otras funciones biológicas esenciales, como comer o hacer el amor, parecen tan intrasferibles: después de todo, alguien puede consumir mi ración en el banquete al que debería haber asistido o hacer el amor a la persona a la que yo hubiera podido y querido amar también, incluso me podrían alimentar por la fuerza o hacerme renunciar al sexo para siempre. En cambio la muerte, *mi* muerte o la de otro, siempre lleva nombre y apellidos insustituibles. Por eso la muerte es lo más individualizador y a la vez lo más igualitario: en ese trance, nadie es más ni menos que nadie, sobre todo nadie puede ser *otro* del que es. Al morir, cada cual es definitivamente él mismo y nadie más. Lo mismo que al nacer traemos al mundo lo que nunca antes había sido, al morir nos llevamos lo que nunca volverá a ser.

Una cosa más sabemos de la muerte: que no sólo es cierta sino perpetuamente *inminente*. Morirse no es cosa de vie-

jos ni de enfermos: desde el primer momento en que empezamos a vivir, ya estamos listos para morirnos. Como dice la sabiduría popular, nadie es tan joven que no pueda morir ni tan viejo que no pueda vivir un día más. Por muy sanos que nos encontremos, la acechanza de la muerte no nos abandona y no es raro morir —por accidente o por crimen— en perfecto estado de salud. Y es que ya lo señaló muy bien Montaigne: no morimos porque estemos enfermos sino porque estamos vivos. Pensándolo bien, siempre estamos *a la misma distancia* de la muerte. La diferencia importante no reside entre estar sano o enfermo, seguro o en peligro, sino entre estar vivo o muerto, es decir entre estar o no estar. Y no hay término medio: nadie puede sentirse de veras «medio muerto», eso no es más que una simple forma figurada de hablar, porque mientras hay vida todo puede arreglarse, pero la muerte es necesariamente irrevocable. En fin, lo característico de la muerte es que nunca podemos decir que estemos a resguardo de ella ni que nos alejemos, aunque sea momentáneamente, de su imperio: aunque a veces no sea *probable*, la muerte siempre es *posible*.

Fatalmente necesaria, perpetuamente inminente, íntimamente intransferible, solitaria... cuanto sabemos acerca de la muerte es muy seguro (a ella se refieren algunos de los conocimientos más *indudables* que tenemos) pero no nos la hacen más familiar ni menos inescrutable. En el fondo, la muerte sigue siendo lo más desconocido. Sabemos cuándo alguien está muerto pero ignoramos qué es morirse *visto desde dentro*. Creo saber más o menos lo que es morirse, pero no lo que es morirme. Algunas grandes obras literarias —como el incomparable relato de Leon Tolstói *La muerte de Iván Illich* o la tragicomedia de Eugène Ionesco *El rey se muere*— pueden aproximarnos a una comprensión mejor del asunto, aunque dejando siempre abiertos los interrogantes fundamentales. Por lo demás, a través de los siglos ha habido sobre la muerte muchas leyendas, muchas promesas y amenazas, muchos cotilleos. Relatos muy antiguos —tan antiguos verosímilmente como la especie humana, es decir, como esos animales que se hicieron humanos al comenzar a preguntarse por la muerte— y que forman la base universal de las religiones. Bien mirado, todos los dioses del santoral antropológico son dioses de la muerte, dioses que se ocupan del significado de la muerte, dioses que reparten premios, castigos o reencarnación, dioses que guardan la llave de la vida eterna frente a los mortales. Ante todo, los dioses son inmortales: nunca mueren y cuando juegan a morirse luego resucitan o se convierten en otra cosa, pasan por una metamorfosis. En todas partes y en todos los tiempos la religión ha servido para dar sentido a la muerte. Si la muerte no existiese, no habría dioses: mejor dicho, los dioses seríamos nosotros, los humanos mortales, y viviríamos en el ateísmo *divinamente*...

Las leyendas más antiguas no pretenden consolarnos de la muerte sino sólo explicar su inevitabilidad. La primera gran epopeya que se conserva, la historia del héroe Gilgamesh, se compuso en Sumeria aproximadamente 2.700 años antes de J.C. Gilgamesh y su amigo Enkidu, dos valientes guerreros y cazadores, se enfrentan a la diosa Isthar, que da muerte a Enkidu. Entonces Gilgamesh emprende la búsqueda del remedio de la muerte, una hierba mágica que renueva la juventud para siempre, pero la pierde cuando está a punto de conseguirla. Después aparece el espíritu de Enkidu, que explica a su amigo los sombríos secretos del reino de los muertos, al cual Gilgamesh se resigna a acudir cuando llegue su hora. Ese reino de los muertos no es más que un siniestro reflejo de la vida que conocemos, un lugar profundamente triste. Lo mismo que el Hades de los antiguos griegos. En la *Odisea* de Homero, Ulises convoca los espíritus de los muertos y entre ellos acude su antiguo compañero Aquiles. Aunque su sombra sigue siendo tan majestuosa entre los difuntos como lo fue entre los vivos, le confiesa a Ulises que preferiría ser el último porquerizo en el mundo de los vivos que rey en las orillas de la muerte. Nada deben envidiar los vivos a los muertos. En cambio, otras religiones posteriores, como la

cristiana, prometen una existencia más feliz y luminosa que la vida terrenal para quienes hayan cumplido los preceptos de la divinidad (por contrapartida, aseguran una eternidad de refinadas torturas a los que han sido desobedientes). Digo «existencia» porque a tal promesa no le cuadra el nombre de «vida» verdadera. La vida, en el único sentido de la palabra que conocemos, está hecha de cambios, de oscilaciones entre lo mejor y lo peor, de imprevistos. Una eterna bienaventuranza o una eterna condena son formas inacabables de congelación en el mismo gesto pero no modalidades de vida. De modo que ni siquiera las religiones con mayor garantía *post mortem* aseguran la «vida» eterna: sólo prometen la eterna existencia o duración, lo que no es lo mismo que la vida humana, que nuestra vida.

Además, ¿cómo podríamos «vivir» de veras donde faltase la posibilidad de morir? Miguel de Unamuno sostuvo con fiero ahínco que sabernos mortales como especie pero no querer morirnos como personas es precisamente lo que individualiza a cada uno de nosotros. Rechazó vigorosamente la muerte —sobre todo en su libro admirable *Del sentimiento trágico de la vida*— pero con no menos vigor sostuvo que en este mundo y en el otro, caso de haberlo, quería conservar su personalidad, es decir no limitarse a seguir existiendo de cualquier modo sino como don Miguel de Unamuno y Jugo. Ahora bien, aquí se plantea un serio problema teórico porque si nuestra individualidad personal proviene del conocimiento mismo de la muerte y de su rechazo, ¿cómo podría Unamuno seguir siendo Unamuno cuando fuese ya inmortal, es decir cuando no hubiese muerte que temer y rechazar? La única vida eterna compatible con nuestra personalidad individual sería una vida en la que la muerte estuviese presente pero como posibilidad perpetuamente aplazada, algo siempre temible pero que no llegase de hecho jamás. No es fácil imaginar tal cosa ni siquiera como esperanza trascendente, de ahí lo que Unamuno llamó «el sentimiento trágico de la vida». En fin, quién sabe...

Desde luego, la idea de seguir viviendo de algún modo bueno o malo después de haber muerto es algo a la par inquietante y contradictorio. Un intento de no tomarse la muerte en serio, de considerarla mera apariencia. Incluso una pretensión de rechazar o disfrazar en cierta manera nuestra mortalidad, es decir, nuestra humanidad misma. Es paradójico que denominemos habitualmente «creyentes» a las personas de convicciones religiosas, porque lo que les caracteriza sobre todo no es aquello en lo que creen (cosas misteriosamente vagas y muy diversas) sino aquello en lo que *no* creen: lo más obvio, necesario y omnipresente, es decir, en la muerte. Los llamados «creyentes» son en realidad los «incrédulos» que niegan la realidad última de la muerte. Quizá la forma más sobria de afrontar esa inquietud —sabemos que vamos a morir pero no podemos *imaginarnos* realmente muertos— es la de Hamlet en la tragedia de William Shakespeare, cuando dice: «Morir, dormir... ¡tal vez soñar!» En efecto, la suposición de una especie de supervivencia después de la muerte debe habérsele ocurrido a nuestros antepasados a partir del parecido entre alguien profundamente dormido y un muerto. Creo que si no soñásemos al dormir, nadie hubiese pensado nunca en la posibilidad asombrosa de una vida después de la muerte. Pero si cuando estamos quietos, con los ojos cerrados, aparentemente ausentes, profundamente dormidos, sabemos que en sueños viajamos por distintos paisajes, hablamos, reímos o amamos... ¿por qué a los muertos no debería ocurrirles lo mismo? De este modo los sueños placenteros debieron dar origen a la idea del paraíso y las pesadillas sirvieron de premonición al infierno. Si puede decirse que «la vida es sueño», como planteó Calderón de la Barca en una famosa obra teatral, aún con mayor razón cabe sostener que la llamada otra vida —la que habría más allá de la muerte— está también inspirada por nuestra facultad de soñar...

Sin embargo, el dato más evidente acerca de la muerte es que suele producir dolor cuando se trata de la muerte ajena pero sobre todo que causa *miedo* cuando pensamos en la

muerte propia. Algunos temen que después de la muerte haya algo terrible, castigos, cualquier amenaza desconocida; otros, que no haya nada y esa nada les resulta lo más aterrador de todo. Aunque ser algo —o, mejor dicho, alguien— no carezca de incomodidades y sufrimientos, no ser nada parece todavía mucho peor. Pero ¿por qué? En su *Carta a Meneceo*, el sabio Epicuro trata de convencernos de que la muerte no puede ser nada temible para quien reflexione sobre ella. Por supuesto, los verdugos y horrores infernales no son más que fábulas para asustar a los díscolos que no deben inquietar a nadie prudente a juicio de Epicuro. Pero tampoco en la muerte misma, por su propia naturaleza, hay nada que temer porque nunca *coexistimos* con ella: mientras estamos nosotros, no está la muerte; cuando llega la muerte, dejamos de estar nosotros. Es decir, según Epicuro, lo importante es que indudablemente nos morimos pero nunca *estamos* muertos. Lo temible sería quedarse consciente de la muerte, quedarse de algún modo presente pero sabiendo que uno ya se ha ido del todo, cosa evidentemente absurda y contradictoria. Esta argumentación de Epicuro resulta irrefutable y sin embargo no acaba de tranquilizarnos totalmente, quizá porque la mayoría no somos tan razonables como Epicuro hubiera querido.

¿Acaso resulta tan terrible no ser? A fin de cuentas, durante mucho tiempo no fuimos y eso no nos hizo sufrir en modo alguno. Tras la muerte iremos (en el supuesto de que el verbo «ir» sea aquí adecuado) al mismo sitio o ausencia de todo sitio donde estuvimos (¿o no estuvimos?) antes de nacer. Lucrecio, el gran discípulo romano del griego Epicuro, constató este paralelismo en unos versos merecidamente inolvidables:

Mira también los siglos infinitos
que han precedido a nuestro nacimiento
y nada son para la vida nuestra.
Naturaleza en ellos nos ofrece
como un espejo del futuro tiempo,

por último, después de nuestra muerte.
¿Hay algo aquí de horrible y enfadoso?
¿No es más seguro que un profundo sueño?[5]

Inquietarse por los años y los siglos en que *ya* no estaremos entre los vivos resulta tan caprichoso como preocuparse por los años y los siglos en que *aún* no habíamos venido al mundo. Ni antes nos dolió no estar ni es razonable suponer que luego nos dolerá nuestra definitiva ausencia. En el fondo, cuando la muerte nos hiere a través de la imaginación —¡pobre de mí, todos tan felices disfrutando del sol y del amor, todos menos yo, que ya nunca más, nunca más...!— es precisamente *ahora* que todavía estamos vivos. Quizá deberíamos reflexionar un poco más sobre el asombro de haber nacido, que es tan grande como el espantoso asombro de la muerte. Si la muerte es no ser, ya la hemos vencido una vez: el día que nacimos. Es el propio Lucrecio quien habla en su poema filosófico de la *mors aeterna*, la muerte eterna de lo que nunca ha sido ni será. Pues bien, nosotros seremos mortales pero de la muerte eterna ya nos hemos escapado. A esa muerte enorme le hemos robado un cierto tiempo —los días, meses o años que hemos vivido, cada instante que seguimos viviendo— y ese tiempo pase lo que pase siempre será nuestro, de los triunfalmente nacidos, y nunca suyo, pese a que también debamos luego irremediablemente morir. En el siglo XVIII, uno de los espíritus más perspicaces que nunca han sido —Lichtenberg— daba la razón a Lucrecio en uno de sus célebres aforismos: «¿Acaso no hemos ya resucitado? En efecto, provenimos de un estado en el que sabíamos del presente menos de lo que sabemos del futuro. Nuestro estado anterior es al presente lo que el presente es el futuro.»

Pero tampoco faltan objeciones contra el planteamiento citado de Lucrecio y alguna precisamente a partir de lo ob-

5. *De Rerum Natura*, de Lucrecio, libro III, 1336-1344, trad. de José Marchena, col. Austral.

servado por Lichtenberg. Cuando yo aún no era, no había ningún «yo» que echase de menos llegar a ser; nadie me privaba de nada puesto que yo aún no existía, es decir, no tenía conciencia de estarme perdiendo nada no siendo nada. Pero ahora ya he vivido, conozco lo que es vivir y puedo prever lo que perderé con la muerte. Por eso hoy la muerte me preocupa, es decir, me ocupa de antemano con el temor a perder lo que tengo. Además, los males futuros son peores que los pasados porque nos torturan ya con su temor desde ahora mismo. Hace tres años padecí una operación de riñón; supongamos que supiese con certeza que dentro de otros tres debo sufrir otra semejante. Aunque la operación pasada ya no me duele y la futura aún no debiera dolerme, lo cierto es que no me impresionan de idéntico modo: la venidera me preocupa y asusta mucho más, porque se me está acercando mientras la otra se aleja... Aunque fuesen objetivamente idénticas, subjetivamente no lo son porque no es tan inquietante un recuerdo desagradable como una amenaza. En este caso el espejo del pasado no refleja simétricamente el daño futuro y quizá en el asunto de la muerte tampoco.

De modo que la muerte nos hace pensar, nos convierte a la fuerza en pensadores, en seres pensantes, pero a pesar de todo seguimos sin saber qué pensar de la muerte. En una de sus *Máximas* asegura el duque de La Rochefoucauld que «ni el sol ni la muerte pueden mirarse de frente». Nuestra recién inaugurada vocación de pensar se estrella contra la muerte, no sabe por dónde cogerla. Vladimir Jankélevitch, un pensador contemporáneo, nos reprocha que frente a la muerte no sabemos qué hacer, por lo que oscilamos «entre la siesta y la angustia». Es decir, que ante ella procuramos aturdirnos para no temblar o temblamos hasta la abyección . Existe en castellano una copla popular que se inclina también por la siesta, diciendo más o menos así:

Cuando algunas veces pienso
que me tengo que morir,

tiendo la manta en el suelo
y me harto de dormir.

Resulta un pobre subterfugio, cuando la única alternativa es la angustia. Ni siquiera hay tal alternativa, porque muy bien pudiéramos constantemente ir de lo uno a lo otro, oscilando entre el aturdimiento que no quiere mirar y la angustia que mira pero no ve nada. ¡Mal dilema!

En cambio, uno de los mayores filósofos, Spinoza, considera que este bloqueo no debe desanimarnos: «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.»[6] Lo que pretende señalar Spinoza, si no me equivoco, es que en la muerte no hay nada *positivo* que pensar. Cuando la muerte nos angustia es por algo negativo, por los goces de la vida que perderemos con ella en el caso de la muerte propia o porque nos deja sin las personas amadas si se trata de la muerte ajena; cuando la vemos con alivio (no resulta imposible considerar la muerte un bien en ciertos casos) es también por lo negativo, por los dolores y afanes de la vida que su llegada nos ahorrará. Sea temida o deseada, en sí misma la muerte es pura negación, reverso de la vida que por tanto de un modo u otro nos remite siempre a la vida misma, como el negativo de una fotografía está pidiendo siempre ser positivado para que lo veamos mejor. Así que la muerte sirve para hacernos pensar, pero no sobre la muerte sino sobre la vida. Como en un frontón impenetrable, el pensamiento despertado por la muerte rebota contra la muerte misma y vuelve para botar una y otra vez sobre la vida. Más allá de cerrar los ojos para no verla o dejarnos cegar estremecedoramente por la muerte, se nos ofrece la alternativa mortal de intentar comprender la vida. Pero ¿cómo podemos comprenderla? ¿Qué instrumento utilizaremos para ponernos a pensar sobre ella?

6. *Ética*, de B. Spinoza, parte IV, prop. LXVII.

Da que pensar...

¿En qué sentido nos hace la muerte realmente humanos? ¿Hay algo más personal que la muerte? ¿No es pensar precisamente hacerse consciente de nuestra personal humanidad? ¿Sirve la muerte como paradigma de la necesidad, incluso de la necesidad lógica? ¿Son mortales los animales en el mismo sentido en que lo somos nosotros? ¿Por qué puede decirse que la muerte es intransferible*? ¿En qué sentido la muerte es siempre inminente y no depende de la edad o las enfermedades? ¿Puede haber vinculación entre los sueños y la esperanza de inmortalidad? ¿Por qué dice Epicuro que no debemos temer a la muerte? ¿Y cómo apoya Lucrecio esa argumentación? ¿Logran efectivamente consolarnos o sólo buscan darnos serenidad? ¿Hay algo positivo que pensar en la muerte? ¿Por qué puede la muerte despertarnos a un pensamiento que se centrará después sobre la vida?*

CAPÍTULO SEGUNDO

Las verdades de la razón

V

La decisión y la muerte

Al morir, esa inasible acción que se cumple obedeciendo, sucede más allá de la realidad, en otro reino.

M. Zambrano

Como la luz de la aurora que se presiente en la oscuridad de la noche, así de cerca está la muerte de mí. Es una presencia invisible.

Algunas veces en la vida, sentí que estaba en peligro y podía morir. Y sin embargo, aquel sentimiento de la muerte en nada se parece al de hoy. Entonces hubiera sido parte de mis luchas o de alguna circunstancia: un fracaso de mis proyectos. Podría haber muerto inesperadamente y no habría sido como hoy, en que la muerte me va tomando de a poco, cuando soy yo quien me voy inclinando hacia ella. Su llegada no será una tragedia como hubiese sido antes, pues la muerte no me arre-

Sabato, Ernesto (2000) **La resistencia**. Argentina: Editorial Planeta.

batará la vida: ya hace tiempo que la estoy esperando.

Hay días en que me invade la tristeza de morir, y, como si pudiera ser la muerte la engañada, me atrinchero en mi estudio y me pongo a pintar con frenesí, confiado en que ella no me arrebatará la vida mientras haya una obra sin terminar entre mis manos. Como si la muerte pudiese entender mis razones y yo, hacerle frente para detenerla. Cuando la gente me para por las calles para darme un beso, para abrazarme, o cuando voy a algún acto, como en la Feria del Libro, donde una multitud durante horas me está esperando y me colma con su afecto, una invencible sensación de despedida me nubla el alma.

Cada vez me ocupan menos los razonamientos, como si ya no tuvieran mucho que darme. Como bien dijo Kierkegaard, "la fe comienza precisamente donde acaba la razón". Momentos en que navego sin preguntas mar adentro, no importan las lluvias ni los fríos. Y otros, en que me amarro a viejas sabidurías esotéricas, y encuentro calor en sus antiguas páginas como en las personas que me rodean y me cuidan. Me avergüenza

pensar en los viejos que están solos, arrumbados rumiando el triste inventario de lo perdido.

Antes, la muerte era la demostración de la crueldad de la existencia. El hecho que empequeñecía y hasta ridiculizaba mis prometeicas luchas cotidianas. Lo atroz. Solía decir que a la muerte me llevarían con el auxilio de la fuerza pública. Así expresaba mi decisión de luchar hasta el final, de no entregarme jamás. Pero ahora que la muerte está vecina, su cercanía me ha irradiado una comprensión que nunca tuve. En este atardecer de verano, la historia de lo vivido está delante de mí, como si yaciera en mis manos, y hay horas en que los tiempos que creí malgastados tienen más luz que otros, que pensé sublimes.

He olvidado grandes trechos de la vida, y en cambio, palpitan todavía en mi mano los encuentros, los momentos de peligro y el nombre de quienes me han rescatado de las depresiones y amarguras. También el de ustedes que creen en mí, que han leído mis libros y que me ayudarán a morir.

Cada hora del hombre es un lugar vivo de nuestra existencia que ocurre una sola vez, irremplazable para siempre. Aquí reside la tensión de la vida, su grandeza, también la imposibilidad de recuperar algo vivido en el pasado. Si pudiésemos detener la vida que recibimos, caeríamos en la más negra de las desesperaciones. Aunque hay gente, algunos, muchos, que pasan sus días como si nos sobraran y pudiéramos desperdiciarlos, como si nada esencial se jugara en ellos. Esto no me ha sucedido jamás porque siempre creí que los hombres tenemos una tarea que cumplir, y la llevé a cabo contra todos los obstáculos. Tampoco hay, a esta altura de mi vida, horas poco importantes, descontables, de modo que mirando hacia atrás el largo trayecto se me aparece como el desgranarse de días sagrados, inscriptos en tiempos o en épocas diferentes a la manera de las estaciones de un solo año, como se acostumbraba a decir cuando yo era chico, en los comienzos del siglo pasado.

La infancia es entrañable y absoluta. Cuando enriquecido y devastado por el amor y el tiempo, vuelvo mi mirada hacia ella, a ese tiem-

po que uno recuerda y ama, lo reconozco como lo más grande, a pesar de los sufrimientos, de la violencia y de la severidad de mi padre, de mi sonambulismo y mis terrores nocturnos. Los hombres guardamos para siempre un respeto sagrado por el niño que fuimos cuando todavía ni los pensamientos ni los valores se habían desprendido del mundo emocional.

En esta época los niños no suelen tomar graves decisiones, sino que sus padres, las personas a su alrededor y las formas culturales las toman por ellos. Son los años presididos por la imaginación y los juegos, los más vulnerables de la vida.

De este tiempo se desprenderán para siempre las modalidades más hondas del ser humano, según el amparo o abandono que hayamos sufrido. De ahí nuestra responsabilidad hacia los chicos que viven en las calles, sin el cuidado que esos años requieren, que viven en esa intemperie que arrastrarán como una herida abierta por el resto de sus días. Son 250 millones de niños los que están tirados por las calles del mundo.

Estos chicos nos pertenecen como hijos y han de ser el primer motivo de nuestras luchas, la más genuina de nuestras vocaciones.

Es sorprendente, y admirable sin duda, que al borde de la muerte el hombre concentre su atención en ese tiempo, como si de allí pudiera recibir el misterio último que anida en su alma.

Es por ello que les he hablado de los valores en la vida de los pueblos jóvenes y simples ya que creo intuir que el ser humano siempre reencuentra su destino en su origen.

A medida que pasan los años el círculo se va abriendo y el horizonte se expande. Aquel pequeño mundo signado por la pertenencia a los rostros familiares nos aprieta; sentimos el ahogo que presagia el desgarro de la primera partida.

Desenfrenadamente corrí yo, entonces, angustiado y confundido con un ansia que me devoraba. La fuerte coacción hacia un orden severo impuesto por mi padre, me hizo a mí más caótico, más incapaz de un orden auténtico, porque la violencia provoca, por reacción, la anarquía. Bajo un mecanismo impuesto, en el hombre de nuestro tiempo hay anarquía, y cada vez parece más incapaz de un orden propio, elegido. El totalitarismo y la anarquía son dos momentos de un mismo acto.

¡Qué convulsionado es el tiempo de la adolescencia y de la juventud! Yo entonces clamaba por un orden que no amputara mi iniciativa, pero cada paso era un abismo. Es un tiempo de grandes decisiones, cuando por primera vez el ser humano soporta sobre sí la libertad, cuando descubre valores que quiere encarnar en su propia vida.

Me agobia en el recuerdo la cantidad de exigencias que tuve y la gran responsabilidad que pesó sobre mí como un mandato de la infancia. Ciertos valores, como la entrega absoluta a lo que se había emprendido, o la fidelidad a quienes nos habían encomendado una tarea fueron obstáculos muy poderosos para mi libertad, contra los que me golpeé incesantemente a la hora de las graves decisiones. De esas que provienen de nuestro interior y que poca o ninguna comprensión reciben del mundo en que vivimos. Obligándonos a abandonarlo, abandono que a menudo se tilda de traición. En los momentos decisivos he contado con el apoyo incondicional de Matilde que fue, en algunos casos, casi la única persona que creyó en mí.

Creo que lo esencial de la vida es la fidelidad a lo que uno cree su destino, que se revela en esos momentos decisivos, esos cruces de caminos que son difíciles de soportar pero que nos abren a las grandes opciones. Son momentos muy graves porque la elección nos sobrepasa, uno no ve hacia adelante ni hacia atrás, como si nos bajase una niebla en los momentos cruciales, o como si uno tuviera que elegir la carta decisiva de la existencia con los ojos cerrados.

Desde joven he vivido la zozobra de la libertad. He pasado momentos de angustia sin saber qué hacer, sin comprender qué resultaría de una elección grave frente a la cual, sin embargo, nunca pude evaluar con mesura los hechos. Me recuerdo como quien corriera un trecho por un camino, y luego volviera hacia atrás, sin hallar el dato definitivo que probara una respuesta. Mi alma pendulaba a la deriva hasta el momento crucial en que me llegaba la decisión al alma, y entonces, avanzaba hacia ella cualquiera fuesen las consecuencias.

Cuando joven me horrorizó la injusticia social, la diferencia de oportunidades entre los que podíamos estudiar y la pobre gente hacinada en los alrededores de Ensenada. Yo estudiaba en la facultad, pero un día, después de meses de ir y venir, dejé la facultad y me metí a la militancia. Con los años enfrenté el fracaso ante la decisión tomada y, lastimado, dejé la militancia y volví a estudiar. Hasta que otra vez la vida me colocó en la bifurcación de los caminos.

Yo fui un hombre de acción que no escatimaba, ninguna reserva de tiempo ni de compromiso ante cualquier emprendimiento que tuviera que ver con aquello a lo que me hubiera entregado. Tenía una fuerza indomable y una convicción en lo que había elegido capaz de arrastrar conmigo a una multitud.

Muy avanzada la vida me llegaron los límites de la propia energía. La muerte de seres queridos quebró mi fortaleza y apareció el cansancio irresistible de los años, aunque nunca me llegó el hastío que suele aparecer en quienes en la vida no han logrado lo que esperaban

y ya no tienen más tiempo ni más fuerzas. Pero, verdaderamente, a todo hombre, tarde o temprano, lo alcanzan las desgracias, las muertes de sus hijos o hermanos, su propia vejez y la muerte.

En una hora de la vida es necesario no simular las sucesivas erosiones que hemos sufrido. Siento patético ese afán de la gente de hoy de querer aparentar juventud hasta los setenta, tanto en la cara de las mujeres como en los proyectos de los hombres. Qué pocas personas se presentan ante los jóvenes como gente mayor dispuesta a ayudarlos y no a competir con ellos.

Pude ver y aceptar lo que son las fronteras, las limitaciones, insuficiencias y miserias de la vida. Esto de ninguna manera significa que uno confunda lo que es justo con lo banal o pase por alto los horrores, todo lo contrario, no es una resignación a lo valioso sino un renunciamiento a lo innecesario. Este renunciamiento no tiene en mí mérito propio, fueron las pérdidas las que me ayudaron a renunciar. No he luchado por ello, simplemente lo he

aceptado. Y lo grandioso es que estas limitaciones no han provocado en mí las terribles depresiones que he sufrido a lo largo de los años.

Los valores son los que nos orientan y presiden las grandes decisiones. Desgraciadamente, por las condiciones inhumanas del trabajo, por educación o cobardía, muchas personas no se atreven a decidir conforme a su vocación, conforme a ese llamado interior que el ser humano escucha en el silencio del alma. Y tampoco se arriesgan a equivocarse varias veces. Y sin embargo, la fidelidad a la vocación, ese misterioso llamado, es el fiel de la balanza donde se juega la existencia si uno ha tenido el privilegio de vivir en libertad.

Hay momentos decisivos en la vida de los pueblos como en la de los hombres. Hoy estamos atravesando uno de ellos con todos los peligros que acarrean, pero toda desgracia tiene su fruto si el hombre es capaz de soportar el infortunio con grandeza, sin claudicar a sus valores.

Como en la vida de los hombres, las culturas atraviesan períodos fecundos donde los momentos de dolor y de alegría se alternan bajo el mismo cielo; los pueblos siguen el acontecer de la vida con una mirada que les viene de generaciones e incorporan los cambios a un sentido que los trasciende.

Éste no es uno de esos momentos, por el contrario, éste es un tiempo angustioso y decisivo, como lo fue el pasaje de los días imperiales de Roma al feudalismo, o de la Edad Media al Capitalismo. Pero me atrevería a decir que es más grave porque es absoluto, ya que la vida misma del planeta está en juego.

Nuestra cultura está mostrando signos inequívocos de la proximidad de su fin. Sin tregua se ve obligada a reinventar noticias, modas o nuevas variantes, porque nada de lo que extrae de sí es perdurable, fecundo o sanante. Como cuando un enfermo está muy grave y el médico le receta algo nuevo cada día y la familia, en su desesperación, cambia de médico y de tratamientos. Así nos está pasando, confundimos noticia con novedad. Lo decisivo es no creer que todo seguirá igual y que este modo de vivir da para rato.

La capacidad de convicción de nuestra civilización es casi inexistente y se concentra en la capacidad de convencer a la gente de las bondades de sus cachivaches, que a cientos de millones se ofrecen en el mercado, sin tener en cuenta la basura que se acumula hora a hora, y que la tierra no puede asimilar. La globalización, que tanta amargura me ha traído, tiene su contrapartida: ya no hay posibilidades para los pueblos, ni para las personas de jugarse por sí mismos. Ésta es una hora decisiva no para este o aquel país, sino para la tierra toda. Sobre nuestra generación pesa el destino, es ésta nuestra responsabilidad histórica.

Estos tiempos modernos de la cultura occidental, hoy en su fase final, otorgaron a los hombres una cultura que les dio amparo y orientación. Bajo su firmamento, los seres humanos atravesaron con euforia momentos de esplendor y sufrieron con entereza guerras y miserias atroces. Hoy con dificultad vamos aceptando su muerte, su necesario invierno, sabiendo que ha sido construida con los afanes de millones de hombres que han dedicado

su vida, sus años, sus estudios, la totalidad de sus horas de trabajo, y la sangre de todos los que cayeron, con sentido o inútilmente, para bien o para mal, durante cinco siglos.

La Modernidad comenzó con el Renacimiento, un tiempo inigualable en creaciones, inventos y descubrimientos. Fue una etapa que, como la niñez, estaba aún bajo la mirada de sus predecesores. Fue el Racionalismo su verdadera independencia.

Se han recorrido hasta el abismo las sendas de la cultura humanista. Aquel hombre europeo que entró en la historia moderna lleno de confianza en sí mismo y en sus potencialidades creadoras. Ahora sale de ella con su fe hecha jirones.

Estamos indudablemente frente a la más grave encrucijada de la historia, ya no se puede avanzar más por el mismo camino. Hace tiempo que el sentimiento humanista de la vida perdió su frescura, en su interior han estallado contradicciones destructivas: el escepticismo le ha minado su ánimo. La fe en el hombre y en las fuerzas autónomas que lo sos-

tenían se han conmovido hasta el fondo. Se han quebrado demasiadas esperanzas.

¿Era el destino del ser humano intentar su supremacía y su independencia?, ¿estaba esta hora inscripta ya en los papiros de la eternidad?

Debo confesar que durante mucho tiempo creí y afirmé que éste era un tiempo final. Por hechos que suceden o por estados de ánimo, a veces vuelvo a pensamientos catastróficos que no dan más lugar a la existencia humana sobre la tierra. En otros, la capacidad de la vida para encontrar resquicios donde volver a germinar su creación me dejan anonadado, como quien bien comprende que la vida nos rebalsa, y sobrepasa todo lo que sobre ella podramos pensar.

No sé si alguien, antes de Berdiaev, predijo que volveríamos a una nueva Edad Media. Sería posible y también sanante. Ciertos elementos parecieran estar presentes, indicando semejanzas, como el estado de putrefacción del poder en Roma, donde el cuidado que se

había puesto en la elección de los sucesores del César decayó hasta la irresponsabilidad, que es un grave síntoma; la tendencia a enfeudarse, por los peligros externos. Entonces, como ahora, afuera no había seguridad y la violencia diezmaba a quienes no quedaban protegidos por las murallas. También la drástica división entre poderosos y pobres; la creciente religiosidad. Entonces los que quedaron cortados fueron los caminos, hoy habrían de ser los cables, a no ser que fueran ellos los "convertidos" y la televisión pasara a servir a la gente.

Sentimos la Edad Media como noche, como tiempo severo, austero, cuando todo el esplendor de la civilización romana fue acallada. Berdiaev dice que

> *la noche no es menos maravillosa que el día, no es menos de Dios, y el resplandor de las estrellas la ilumina, y la noche tiene revelaciones que el día ignora. La noche tiene más afinidad con los misterios de los orígenes que el día. El Abismo* no *se abre más que con la noche.*

Para nuestra cultura, la noche sería la pérdida de los objetos, que es la luz que nos alumbra.

Los grandes cambios son llevados adelante por minorías a las que luego se pliega el resto de la población, y no suelen realizarse en el peor de los momentos. En su obra sobre la Revolución Francesa, Tocqueville demuestra que ésta no sucede cuando las clases dominadas de Francia estaban bajo la peor de las sujeciones; por el contrario, habiéndoseles aflojado las cadenas, vislumbraron sus posibilidades, lo que les dio la confianza necesaria como para enfrentar la lucha por la independencia.

¿Quién podrá guiarnos hoy?, ¿quiénes son esos seres humanos que como Juana de Arco y el pequeño David convirtieron una historia con la sola ayuda de su fe y de su coraje?

Sé que a mucha gente le irritará esta carta, yo mismo la hubiera rechazado hace años cuando confundía resignarse con aceptar. Re-

signarse es una cobardía, es el sentimiento que justifica el abandono de aquello por lo cual vale la pena luchar, es, de alguna manera, una indignidad. La aceptación es el respeto por la voluntad de otro, sea éste un ser humano o el Destino mismo. No nace del miedo como la resignación, sino que es más bien un fruto.

En otros tiempos a mí también me estremecía la vejez, no quería ni mirarla. Me horrorizaban las enfermedades y ese lento proceso, entonces para mí aterrador, por el cual el cuerpo que nos acompañó vigoroso empieza a fallar. En la vejez es común que las personas estén reumáticas, como mamá, o con la presión alta, o con artritis o con dolores de todo tipo. Como si se estropeara la armonía entre el alma y el cuerpo.

Recuerdo que Delacroix lamentaba ese momento en que se estropea la armonía entre el alma y el cuerpo y Montesquieu anotó: "¡Desventurada condición de los hombres! Apenas el espíritu ha llegado al punto de la madurez, el cuerpo comienza a debilitarse".

Entonces yo veía a la vejez desde afuera, nada sabía de lo que haría crecer en mí, de lo que surge cuando uno abandona los ya inútiles remos y se deja llevar por el gran río.

Muchas cosas que antes me parecieron importantes, y a las que dediqué el furor y el tiempo, ya no las tomo de igual manera como si lo grave se fuera reduciendo a lo decisivo, mientras recuperan importancia los momentos más estrechamente ligados a los sentimientos que con los años me han predispuesto a una pasividad desconocida y grata.

Ahora comprendo por qué los pueblos arcaicos tenían tan en cuenta a los ancianos. La creencia general es que su sabiduría viene de lo que han vivido cuando creo que lo fundamental en ellos, lo que otorga sabiduría, viene de lo que están por vivir, la muerte que uno lleva en sí, como dijera Rilke, es lo que da al hombre su valor.

La muerte es inconcebible, sólo puedo decir que hay un presentimiento, como algo que se expande, todo lo contrario a un golpe seco. Y en este desconocer, que me sitúa por primera vez en la existencia como ignorante, descubro a la vida como grávida de sentido.

Así como en la muerte individual hay algo que sucede en el espíritu, y que da lugar a la aceptación de la muerte, es importante que nuestra cultura termine de deshojarse. Toda conversión, como la muerte misma, tiene un pasaje, un tiempo para abandonar los rasgos del pasado y aceptar la historia como se acepta la vejez. Hacernos cómplices del tiempo para que caigan los velos y se desnude la verdad simple.

Siento con entusiasmo esta posibilidad de recomenzar otra manera de vivir. Lo que ayuda a la decisión es un mar de fondo, que se ha ido formando a través de hechos aislados que comienzan a entramarse, imágenes que nos sorprenden, libros que leemos. La gente con la que frecuentamos, un sentimiento de patria cuando estamos en el exilio.

Algo diferente que se valora, que nos asombra y que sentimos como el acercamiento de una utopía. El cambio se da cuando nuestra mirada no se separa de ella.

No podemos olvidar que en estos viejos tiempos, ya gastados en sus valores, hay quienes en nada creen, pero también hay multitudes de seres humanos que trabajan y siguen en

la espera, como centinelas. En la historia los cortes no son tajantes, y ya en las postrimerías del Imperio Romano, sus ciudadanos frecuentaban a sus vecinos bárbaros, y es seguro que tendrían amores con ellos. Así ya están entre nosotros los habitantes de otra manera de vivir. Hoy como entonces hay multitudes de personas que no pertenecen a esta civilización posmoderna, muchas están trágicamente excluidas y otras muchas parecen aún formar parte de las instituciones sociales pero su alma está preñada de otros valores.

El pasaje es un paso atrás para que una nueva sensación del universo vaya tomando lugar, del mismo modo que en el campo se levantan los rastrojos para que la tierra desnuda pueda recibir la nueva siembra.

¡Si nos enamoráramos de este pasaje!

¡Si en vez de alimentar los caldos de la desesperación y de la angustia, nos volcáramos apasionados, revelando un entusiasmo por lo nuevo que exprese la confianza que el hombre puede tener en la vida misma, todo lo contrario de la indiferencia! Dejar de amurallarnos, anhelar un mundo humano y ya estar en camino.

Fedro y algunos otros se habían retirado a sus casas; él mismo se quedó dormido, porque las noches eran muy largas, y no despertó hasta la aurora, al canto del gallo, después de un largo sueño. Cuando abrió los ojos vio que unos convidados dormían y otros se habían marchado. Sólo Agatón, Sócrates y Aristófanes estaban despiertos y apuraban a la vez una gran copa, que pasaba de mano en mano, de derecha a izquierda. Al mismo tiempo Sócrates discutía con ellos. Aristodemo no podía recordar esta conversación, porque como había estado durmiendo, no había oído el principio de ella. Pero compendiosamente me dijo, que Sócrates había precisado a sus interlocutores a reconocer que el mismo hombre debe ser poeta trágico y poeta cómico, y que cuando se sabe tratar la tragedia según las reglas del arte, se debe saber igualmente tratar la comedia. Obligados a convenir en ello, y estando como a media discusión comenzaron a adormecerse. Aristófanes se durmió el primero, y después Agatón, cuando era ya muy entrado el día. Sócrates, viendo a ambos dormidos, se levantó y salió acompañado, como de costumbre, por Aristodemo; de allí se fue al Liceo, se bañó, y pasó el resto del día en sus ocupaciones habituales, no entrando en su casa hasta la tarde para descansar."

Platón (1969) **Diálogos**. México: Editorial Porrúa.

FEDÓN O DEL ALMA

EQUÉCRATES[1] Y FEDÓN. SÓCRATES, APOLODORO, CEBES, SIMMIAS, CRITÓN, FEDÓN, JANTIPA. EL SERVIDOR DE LOS ONCE

EQUÉCRATES. — Fedón, ¿estuviste tú mismo cerca de Sócrates el día que bebió la cicuta en la prisión, o sólo sabes de oídas lo que pasó?

FEDÓN.—Yo mismo estaba allí, Equécrates.

EQUÉCRATES.—¿Qué dijo en sus últimos momentos y de qué manera murió? Te oiré con gusto, porque no tenemos a nadie que de Flionte vaya a Atenas, ni tampoco ha venido de Atenas ninguno que nos diera otras noticias acerca de este suceso, que la de que Sócrates había muerto después de haber bebido la cicuta. Nada más sabemos.

FEDÓN.—¿No habéis sabido nada de su proceso ni de las cosas que ocurrieron?

EQUÉCRATES.—Sí, lo supimos, porque no ha faltado quien nos lo refiriera, y sólo hemos extrañado el que la sentencia no hubiera sido ejecutada tan luego como recayó. ¿Cuál ha sido la causa de esto, Fedón?

FEDÓN.—Una circunstancia particular. Sucedió que la víspera del juicio se había coronado la popa del buque que los atenienses envían cada año a Delos.

EQUÉCRATES. — ¿Qué buque es ése?

FEDÓN.—Al decir de los atenienses, es el mismo buque en que Teseo condujo a Creta en otro tiempo a los siete jóvenes de cada sexo, que salvó, salvándose a sí mismo. Dícese que cuando partió el buque, los atenienses ofrecieron a Apolo que si Teseo y sus compañeros escapaban de la muerte, enviarían todos los años a Delos una expedición, y desde entonces nunca han dejado de cumplir este voto. Cuando llega la época de verificarlo, la ley ordena que la ciudad esté pura, y prohíbe ejecutar sentencia alguna de muerte antes que el buque haya llegado a Delos y vuelto a Atenas; y algunas veces el viaje dura mucho, como cuando los vientos son contrarios. La expedición empieza desde el momento en que el sacerdote de Apolo ha coronado la popa del buque, lo que tuvo lugar, como ya te dije, la víspera del juicio de Sócrates. He aquí por qué ha pasado tan largo intervalo entre su condena y su muerte.

EQUÉCRATES.—¿Y qué pasó entonces? ¿Qué dijo, qué hizo? ¿Quiénes fueron los amigos que permanecieron cerca de él? ¿Quizá los magistrados no les permitieron asistirle en sus últimos momentos, y Sócrates murió privado de la compañía de sus amigos?

FEDÓN.—No, muchos de sus amigos estaban presentes en gran número.

EQUÉCRATES.—Tómate el trabajo de referírmelo todo, hasta los más minuciosos pormenores, a no ser que algún negocio urgente te lo impida.

FEDÓN.—Nada de eso, estoy desocupado y voy a darte gusto, porque para mí no hay placer más grande que recordar a Sócrates, ya hablando yo mismo de él, ya escuchando a otros que de él hablen.[2]

[1] Era de Flionte en Sición, que es el lugar de la conversación.

[2] Fedón debió a Sócrates el que Alcibíades o Critón le rescataran de la esclavitud.

EQUÉCRATES.—De ese mismo modo encontrarás dispuestos a tus oyentes; y así, comienza, y procura en cuanto te sea posible no omitir nada.

FEDÓN.—Verdaderamente este espectáculo hizo sobre mí una impresión extraordinaria. Yo no experimentaba la compasión que era natural que experimentase asistiendo a la muerte de un amigo. Por el contrario, Equécrates, al verle y escucharle, me parecía un hombre dichoso; tanta fue la firmeza y dignidad con que murió. Creía yo que no dejaba este mundo, sino bajo la protección de los dioses, que le tenían reservada en el otro una felicidad tan grande, que ningún otro mortal ha gozado jamás otra igual; y así, no me vi sobrecogido de esa penosa compasión que parece debía inspirarme esta escena de duelo. Tampoco sentía mi alma el placer que se mezclaba ordinariamente en nuestras pláticas sobre la filosofía, porque en aquellos momentos también fue éste el objeto de nuestra conversación, sino que en lugar de esto, yo no sé qué de extraordinario pasaba en mí; sentía como una mezcla, hasta entonces desconocida, de placer y dolor, cuando me ponía a considerar que dentro de un momento este hombre admirable iba a abandonarnos para siempre, y cuantos estaban presentes, se hallaban, poco más o menos, en la misma disposición. Se nos veía tan pronto sonreír como derramar lágrimas, sobre todo a Apolodoro; tú conoces a este hombre y su carácter.

EQUÉCRATES.—¿Cómo no he de conocer a Apolodoro?

FEDÓN.—Se abandonaba por entero a esta diversidad de emociones, y yo mismo no estaba menos turbado que todos los demás.

EQUÉCRATES.—¿Quiénes eran los que se encontraban allí, Fedón.

FEDÓN.—De nuestros compatriotas, estaban Apolodoro, Critóbulo y su padre, Critón, Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes.[3] También estaban Ctesipo, del pueblo de Peanea, Menexenes y algunos otros del país. Platón creo que estaba enfermo.

EQUÉCRATES.—¿Y había extranjeros?

FEDÓN.—Sí; Simmias, de Tebas, Cebes y Fedondes; y de Megara, Euclides[4] y Terpsión.

EQUÉCRATES.—Arístipo[5] y Cleombroto, ¿no estaban allí?

FEDÓN.—No, se decía que estaban en Egina.

EQUÉCRATES.—¿No había otros?

FEDÓN.—Creo que, poco más o menos, estaban los que te he dicho.

EQUÉCRATES.—Ahora bien, ¿sobre qué decías que había versado la conversación?

FEDÓN.—Todo te lo puedo contar punto por punto, porque desde la condenación de Sócrates no dejamos ni un solo día de verle. Como la plaza pública donde había tenido lugar el juicio, estaba cerca de la prisión, nos reuníamos allí de madrugada, y conversando aguardábamos a que se abriera la cárcel, que nunca era temprano. Luego que se abría, entrábamos, y pasábamos ordinariamente todo el día con él. Pero el día de la muerte nos reunimos más temprano que de costumbre. Habíamos sabido la víspera, al salir por la tarde de la prisión, que el buque había vuelto de Delos. Convinimos todos en ir al día siguiente al sitio acostumbrado lo más temprano que se pudiera, y ninguno faltó a la cita. El alcaide, que comúnmente era nuestro introductor, se adelantó, y vino donde estábamos para decirnos que esperáramos hasta que nos avisara, porque los Once,[6] nos añadió, están en este momento mandando quitar los grillos a Sócrates, y dando orden para que muera hoy. Pasados algunos momentos, vino el alcaide y nos abrió la prisión. Al entrar, encontramos a Sócrates, a quien acaba-

[3] Jefe de la escuela cínica.

[4] Jefe de la escuela megárica.

[5] Jefe de la escuela cirenaica.

[6] Magistrados encargados de la policía de las prisiones y de hacer ejecutar las sentencias de los jueces.

ban de quitar los grillos, y a Jantipa, ya la conoces, que tenía uno de sus hijos en los brazos. Apenas nos vio, comenzó a deshacerse en lamentaciones y a decir todo lo que las mujeres acostumbran en semejantes circunstancias. ¡Sócrates, gritó ella, hoy es el último día en que te hablarán tus amigos y en que tú les hablarás! Pero Sócrates, dirigiendo una mirada a Critón, le dijo: que la lleven a su casa. En el momento, algunos esclavos de Critón condujeron a Jantipa, que iba dando gritos y golpeándose el rostro. Entonces Sócrates, tomando asiento, dobló la pierna, libre ya de los hierros, la frotó con la mano, y nos dijo: es cosa singular, amigos míos, lo que los hombres llaman placer, y ¡qué relaciones maravillosas mantiene con el dolor, que se considera como su contrario! Porque el placer y el dolor no se encuentran nunca a un mismo tiempo, y sin embargo, cuando se experimenta el uno, es preciso aceptar el otro, como si un lazo natural los hiciese inseparables. Siento que a Esopo no haya ocurrido esta idea, porque hubiera inventado una fábula, y nos hubiese dicho que Dios quiso un día reconciliar estos dos enemigos, y que no habiendo podido conseguirlo, los ató a una misma cadena, y por esta razón, en el momento que uno llega, se ve bien pronto llegar a su compañero. Yo acabo de hacer la experiencia por mí mismo, puesto que veo que al dolor que los hierros me hacían sufrir en esta pierna, sucede ahora el placer.

—Verdaderamente, Sócrates —dijo Cebes—, haces bien en traerme este recuerdo, porque a propósito de las poesías que has compuesto, de las fábulas de Esopo que has puesto en verso y de tu himno a Apolo, algunos, principalmente Eveno,[7] me han preguntado recientemente por qué motivo te habías dedicado a componer versos desde que estabas preso, cuando no lo has hecho en tu vida. Si tienes algún interés en que pueda responder a Eveno, cuando vuelva a hacerme la misma pregunta, y estoy seguro de que la hará, dime lo que he de contestarle.

—Pues bien, mi querido Cebes —replicó Sócrates—, dile la verdad; que no lo he hecho seguramente por hacerme su rival en poesía, porque ya sabía que esto no me era fácil, sino que lo hice por depurar el sentido de ciertos sueños y aquietar mi conciencia respecto de ellos, para ver si por casualidad era la poesía aquella de las bellas artes a que me ordenaban que me dedicara; porque muchas veces, en el curso de mi vida, un mismo sueño me ha aparecido tan pronto con una forma como con otra, pero prescribiéndome siempre la misma cosa: Sócrates, me decía, cultiva las bellas artes. Hasta ahora había tomado esta orden por una simple indicación, y me imaginaba que, a la manera de las excitaciones con que alentamos a los que corren en la lid, estos sueños que me prescribían el estudio de las bellas artes me exhortaban sólo a continuar en mis ocupaciones acostumbradas, puesto que la filosofía es la primera de las artes, y yo vivía entregado por entero a la filosofía. Pero después de mi sentencia y durante el intervalo que me dejaba la fiesta del dios, pensé que si eran las bellas artes, en el sentido estricto, a las que querían los sueños que me dedicara, era preciso obedecerles, y para tranquilizar mi conciencia no abandonar la vida hasta haber satisfecho a los dioses, componiendo al efecto versos según lo ordenaba el sueño. Comencé, pues, por cantar en honor del dios cuya fiesta se celebraba; en seguida, reflexionando que un poeta, para ser verdadero poeta, no debe componer discursos en verso, sino inventar ficciones, y no reconociendo en mí este talento, me decidí a trabajar sobre las fábulas de Esopo; puse en verso las que sabía, y que fueron las primeras que

[7] Poeta elegíaco, natural de la isla de Paros.

vinieron a mi memoria. He aquí, mi querido Cebes, lo que habrás de decir a Eveno. Salúdale también en mi nombre, y dile, que si es sabio, que me siga, porque al parecer hoy es mi último día, puesto que los atenienses lo tienen ordenado.

—Entonces Simmias dijo: —¡Ah! Sócrates, qué consejo das a Eveno, verdaderamente he hablado con él muchas veces; pero, a mi juicio, no se prestará muy voluntariamente a aceptar tu invitación.

—¡Qué! —repuso Sócrates—; ¿Eveno no es filósofo?

—Por tal le tengo —respondió Simmias.

—Pues bien —dijo Sócrates—, Eveno me seguirá como todo hombre que se ocupa dignamente en filosofía. Sé bien que no se suicidará, porque esto no es lícito.

Diciendo estas palabras se sentó al borde de su cama, puso los pies en tierra, y habló en esta postura todo el resto del día.

—Cebes le preguntó: ¿cómo es, Sócrates, que no es permitido atentar a la propia vida, y sin embargo, el filósofo debe querer seguir a cualquiera que muere?

—¡Y qué, Cebes! —replicó Sócrates—. ¿Ni tú ni Simmias habéis oído hablar nunca de esta cuestión a vuestro amigo Filolao? [8]

—Jamás —respondió Cebes— se explicó claramente sobre este punto.

—Yo —replicó Sócrates— no sé más que lo que he oído decir, y no os ocultaré lo que he sabido. Así como así no puede darse una ocupación más conveniente para un hombre que va a partir bien pronto de este mundo, que la de examinar y tratar de conocer a fondo ese mismo viaje, y descubrir la opinión que sobre él tengamos formada. ¿En qué mejor cosa podemos emplearnos hasta la puesta del Sol?

—¿En qué se fundan, Sócrates —dijo Cebes—, los que afirman que no es permitido suicidarse? He oído decir a Filolao, cuando estaba con nosotros, y a otros muchos, que esto era malo; pero nada he oído que me satisfaga sobre este punto.

—Cobra ánimo —dijo Sócrates—, porque hoy vas a ser más afortunado; pero te sorprenderás al ver que el vivir es para todos los hombres una necesidad absoluta e invariable, hasta para aquellos mismos a quienes vendría mejor la muerte que la vida; y tendrás también por cosa extraña que no sea permitido a aquellos para quienes la muerte es preferible a la vida, procurarse a sí mismos este bien, y que estén obligados a esperar otro libertador.

Entonces Cebes, sonriéndose, dijo a la manera de su país: Zeus lo sabe.

—Esta opinión puede parecer irracional —repuso Sócrates—, pero no es porque carezca de fundamento. No quiero alegar aquí la máxima, enseñada en los misterios, de que nosotros estamos en este mundo cada uno como en su puesto, y que nos está prohibido abandonarle sin permiso. Esta máxima es demasiado elevada y no es fácil penetrar todo lo que ella encierra. Pero he aquí otra más accesible y que me parece incontestable, y es que los dioses tienen cuidado de nosotros, y que los hombres pertenecen a los dioses. ¿No es esto una verdad?

—Muy cierto —dijo Cebes.

—Tú mismo —repuso Sócrates—, si uno de tus esclavos se suicidase sin tu orden, ¿no montarías en cólera contra él y no le castigarías rigurosamente, si pudieras?

—Sí, sin duda.

—Por la misma razón —dijo Sócrates— es justo sostener que no hay razón para suicidarse, y que es preciso que dios nos envíe una orden formal para morir, como la que me envía a mí en este día.

—Lo que dices me parece probable —dijo Cebes—; pero decías al mismo tiempo que el filósofo se presta gustoso a la muerte, y esto me parece extraño, si es cierto que los dioses cuidan de los hombres y que los hombres pertenecen a los dioses, porque ¿cómo pueden los filósofos desear no existir, poniéndose fuera de la tutela de los dioses, y abandonar una vida sometida al cuidado de los mejores gobernadores del mundo? Esto no me parece en manera alguna racional. ¿Creen que serán más capaces de gobernarse cuando se vean libres del cuidado de los dioses? Comprendo que un mentecato pueda pensar que es preciso huir de su amo a cualquier precio, porque no comprende que siempre conviene estar al lado de lo que es bueno y no perderlo de vista; y por tanto, si huye, lo hará sin razón. Pero un hombre sabio debe desear permanecer siempre bajo la dependencia de quien es mejor que él. De donde infiero, Sócrates, todo lo contrario de lo que tú decías, y pienso que a los sabios aflige la muerte y que a los mentecatos les regocija.

Sócrates manifestó cierta complacencia al notar la sutileza de Cebes, y dirigiéndose a nosotros, nos dijo:

—Cebes siempre encuentra objeciones, y no se fija mucho en lo que se le dice:

—Pero —dijo entonces Simmias— yo encuentro alguna razón en lo que dice Cebes. En efecto, ¿qué pretenden los sabios al huir de dueños mucho mejores que ellos y al privarse voluntariamente de su auxilio? A ti es a quien dirige este razonamiento Cebes, y te echa en cara que te separas de nosotros voluntariamente, y que abandonas a los dioses que, según tu mismo parecer, son tan buenos amos.

—Tenéis razón —dijo Sócrates—, y veo que ya queréis obligarme a que me defienda aquí como me he defendido en el tribunal.

—Así es —dijo Simmias.

—Es preciso, pues, satisfaceros —replicó Sócrates— y procurar que esta apología tenga mejor resultado respecto de vosotros que el que tuvo la primera respecto de los jueces. En verdad, Simmias y Cebes, si no creyese encontrar en el otro mundo dioses tan buenos y tan sabios y hombres mejores que los que dejo en éste, sería un necio si no me manifestara pesaroso de morir. Pero sabed que espero reunirme allí con hombres justos. Puedo quizá hacerme ilusiones respecto de esto; pero en cuanto a encontrar allí dioses que son muy buenos dueños, yo lo aseguro en cuanto pueden asegurarse cosas de esta naturaleza. He aquí por qué no estoy tan afligido en estos momentos, esperando que hay algo reservado para los hombres después de esta vida, y que, según la antigua máxima, los buenos serán mejor tratados que los malos.

—¿Pero qué, Sócrates —replicó Simmias—, será posible que nos abandones sin hacernos partícipe de esas convicciones de tu alma? Me parece que este bien nos es a todos común; y si nos convences de tu verdad, tu apología está hecha.

—Eso es lo que pienso hacer —respondió—; pero antes veamos lo que Critón quiere decirnos. Me parece que ha rato intenta hablarnos.

—No es más —dijo Critón—, sino que el hombre que debe darte el veneno no ha cesado de decirme largo rato ha, que se te advierta que hables poco, porque dice que el hablar mucho acalora, y que no hay cosa más opuesta para que produzca efecto el veneno; por lo que es preciso dar dos y tres tomas cuando se está de esta suerte acalorado.

—Déjame que hable —respondió Sócrates—, y que prepare la cicuta como si hubiera necesidad de dos tomas y de tres, si fuese necesario.

—Ya sabía yo que darías esta respuesta —dijo Critón—; pero él no desiste de sus advertencias.

—Dejadme que diga —repuso Sócrates—; ya es tiempo de que explique delante de vosotros, que sois mis jueces, las razones que tengo para probar que un hombre que se ha consagrado toda su vida a la filosofía, debe morir con mucho va-

[8] Filósofo pitagórico de Crotona.

lor, y con la firme esperanza de que gozará después de la muerte bienes infinitos Voy a daros las pruebas, Simmias y Cebes.

"Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse a la muerte; y siendo esto así, sería ridículo que después de haber proseguido sin tregua este único fin, recelasen y temiesen cuando se les presenta la muerte."

En este momento Simmias, echándose a reír, dijo a Sócrates: —¡Por Zeus!, tú me has hecho reír, a pesar de la poca gana que tengo de hacerlo en estos momentos, porque estoy seguro de que si hubiera aquí un público que te escuchara, los más no dejarían de decir que hablas muy bien de los filósofos. Nuestros tebanos, sobre todo, consentirían gustosos en que todos los filósofos aprendieran tan bien a morir, que positivamente se murieran, y dirían que saben bien que esto es precisamente lo que se merecen.

—Dirían verdad, Simmias —repuso Sócrates—; salvo un punto que ignoran, y es por qué razón los filósofos desean morir, y por qué son dignos de la muerte. Pero dejemos a los tebanos y hablemos nosotros. La muerte, ¿es alguna cosa?

—Sí, sin duda —respondió Simmias.

—¿No es —repuso Sócrates— la separación del alma y el cuerpo, de manera que el cuerpo queda solo de un lado y el alma sola de otro? ¿No es esto lo que se llama la muerte?

—Lo es —dijo Simmias.

—Vamos a ver, mi querido amigo, si piensas como yo, porque de este principio sacaremos magníficos datos para resolver el problema que nos ocupa. ¿Te parece digno de un filósofo buscar lo que se llama el placer, como, por ejemplo, el de comer y beber?

—No, Sócrates.

—¿Y los placeres del amor?

—De ninguna manera.

—Y respecto de todos los demás placeres que afectan al cuerpo, ¿crees tú que deba buscarlos y apetecerlos, por ejemplo, trajes hermosos, calzado elegante, y todos los demás adornos del cuerpo? ¿Crees tú que debe estimarlos o despreciarlos, siempre que la necesidad no lo fuerce a servirse de ellos?

—Me parece —dijo Simmias— que un verdadero filósofo no puede menos de despreciarlos.

—Te parece entonces —repuso Sócrates—, que todos los cuidados de un filósofo no tienen por objeto el cuerpo, y que, por el contrario, procura separarse de él cuanto le es posible, para ocuparse sólo en su alma.

—Seguramente.

—Así pues, entre todas estas cosas de que acabo de hablar —replicó Sócrates—, es evidente que lo propio y peculiar del filósofo es trabajar más particularmente que los demás hombres en desprender su alma del comercio del cuerpo.

—Evidentemente —dijo Simmias—, y sin embargo, la mayor parte de los hombres se figuran que el que no tiene placer en esta clase de cosas y no las aprovecha, no sabe verdaderamente vivir, y creen que el que no disfruta de los placeres del cuerpo está bien cercano a la muerte.

—Es verdad, Sócrates.

—¿Y qué diremos de la adquisición de la ciencia? El cuerpo ¿es o no un obstáculo cuando se le asocia a esta indagación? Voy a explicarme por medio de un ejemplo. La vista y el oído, ¿llevan consigo alguna especie de certidumbre, o tienen razón los poetas cuando en sus cantos nos dicen, sin cesar, que realmente ni oímos ni vemos? Porque si estos dos sentidos no son seguros ni verdaderos, los demás lo serán mucho menos, porque son más débiles. ¿No lo crees como yo?

—Sí, sin duda —dijo Simmias.

—¿Cuándo encuentra entonces el alma la verdad? Porque mientras la busca con el cuerpo, vemos claramente que este cuerpo la engaña y la induce a error.

—Es cierto.

—¿No es por medio del razonamiento como el alma descubre la verdad?

—Sí.

—¿Y no razona mejor que nunca cuando no se ve turbada por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer, y cuando, encerrada en sí misma abandona el cuerpo, sin mantener con él relación alguna, en cuanto esto es posible, fijándose en el objeto de sus indagaciones para conocerlo?

—Perfectamente dicho.

—¿Y no es entonces cuando el alma del filósofo desprecia el cuerpo, huye de él y hace esfuerzos para encerrarse en sí misma?

—Así me parece.

—¿Qué diremos ahora de ciertas cosas, Simmias, como la justicia, por ejemplo? ¿Diremos que es algo, o que no es nada?

—Diremos que es alguna cosa, seguramente.

—¿Y no podremos decir otro tanto del bien y de lo bello?

—Sin duda.

—¿Pero has visto tú estos objetos con tus ojos?

—Nunca.

—¿Existe algún otro sentido corporal, por el que hayas percibido alguna vez estos objetos de que estamos hablando, como la magnitud, la salud, la fuerza; en una palabra, la esencia de todas las cosas, es decir, aquello que ellas son en sí mismas? ¿Es por medio del cuerpo como se conoce la realidad de estas cosas? ¿O es cierto que cualquiera de nosotros que quiera examinar con el pensamiento lo más profundamente que sea posible lo que intente saber, sin mediación del cuerpo, se aproximará más al objeto y llegará a conocerlo mejor?

—Seguramente.

—¿Y lo hará con mayor exactitud el que examine cada cosa con sólo el pensamiento, sin tratar de auxiliar su meditación con la vista ni sostener su razonamiento con ningún otro sentido corporal, o el que sirviéndose del pensamiento, sin más, intente descubrir la esencia pura y verdadera de las cosas sin el intermedio de los ojos ni de los oídos; desprendido, por decirlo así, del cuerpo por entero, que no hace más que turbar el alma e impedir que encuentre la verdad siempre que con él tiene la menor relación? Si alguien puede llegar a conocer la esencia de las cosas, ¿no será, Simmias, el que te acabo de describir?

—Tienes razón, Sócrates, y hablas admirablemente.

—De este principio —continuó Sócrates—, ¿no se sigue necesariamente que los verdaderos filósofos deban pensar y discurrir para sí de esta manera? La razón no tiene más que un camino que seguir en sus indagaciones; mientras tengamos nuestro cuerpo, y nuestra alma esté sumida en esta corrupción, jamás poseeremos el objeto de nuestros deseos; es decir, la verdad. En efecto, el cuerpo nos opone mil obstáculos por la necesidad en que estamos de alimentarle, y con esto y las enfermedades que sobrevienen, se turban nuestras indagaciones. Por otra parte, nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras y de toda clase de necesidades; de manera que nada hay más cierto que lo que se dice ordinariamente: que el cuerpo nunca nos conduce a la sabiduría. Porque ¿de dónde nacen las guerras, las sediciones y los combates? Del cuerpo con todas sus pasiones. En efecto, todas las guerras no proceden sino del ansia de amontonar riquezas, y nos vemos obligados a amontonarlas a causa del cuerpo, para servir como esclavos a sus necesidades. He aquí por qué no tenemos tiempo para pensar en la filosofía, y el mayor de nuestros males consiste en que en el acto de tener tiempo y ponernos a meditar, de repente interviene el cuerpo en nuestras indagaciones, nos embaraza, nos turba y no nos deja discernir la verdad. Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola

examine los objetos que quiere conocer. Sólo entonces gozamos de la sabiduría, de que nos mostramos tan celosos; es decir, después de la muerte y no durante la vida. La razón misma lo dicta, porque si es imposible conocer nada en su pureza mientras que vivimos con el cuerpo, es preciso que suceda una de dos cosas: o que no se conozca nunca la verdad, o que se la conozca después de la muerte, porque entonces el alma, libre de esta carga, se pertenecerá a sí misma; pero mientras estemos en esta vida, no nos aproximaremos a la verdad sino en razón de nuestro alejamiento del cuerpo, renunciando a todo comercio con él y cediendo sólo a la necesidad; no permitiendo que nos inficione con su corrupción natural y conservándonos puros de todas estas manchas, hasta que dios mismo venga a libertarnos. Entonces, libres de la locura del cuerpo conversaremos, así lo espero, con hombres que gozarán la misma libertad, y conoceremos por nosotros mismos la esencia pura de las cosas; porque quizá la verdad sólo en esto consiste, y no es permitido alcanzar esta pureza al que no es asimismo puro. He aquí, mi querido Simmias, lo que me parece deben pensar los verdaderos filósofos, y el lenguaje que deben usar entre sí. ¿No lo crees como yo?

—Seguramente, Sócrates.

—Si esto es así, mi querido Simmias, todo hombre que llegue a verse en la situación en que yo me hallo, tiene un gran motivo para esperar que allá, mejor que en otra parte, poseerá lo que con tanto trabajo buscamos en este mundo; de suerte que este viaje, que se me ha impuesto, me llena de una dulce esperanza, y hará el mismo efecto sobre todo hombre que se persuada que su alma está preparada, es decir, purificada para conocer la verdad. Y bien, purificar el alma, ¿no es, como antes decíamos, separarla del cuerpo y acostumbrarla a encerrarse y recogerse en sí misma, renunciando al comercio con aquél cuanto sea posible, y viviendo, sea en esta vida sea en la otra, sola y desprendida del cuerpo, como quien se desprende de una cadena?

—Es cierto, Sócrates.

—Y a esta libertad, a esta separación del alma y del cuerpo, ¿no es a lo que se llama la muerte?

—Seguramente.

—Y los verdaderos filósofos, ¿no son los únicos que verdaderamente trabajan para conseguir este fin? ¿No constituye esta separación y esta libertad toda su ocupación?

—Así me lo parece, Sócrates.

—¿No sería una cosa ridícula, como dije al principio, que después de haber gastado un hombre toda su vida en prepararse para la muerte, se indignase y se aterrase al ver que la muerte llega? ¿No sería verdaderamente ridículo?

—¿Cómo no?

—Es cierto, por consiguiente, Simmias, que los verdaderos filósofos se ejercitan para la muerte, y que ésta no les parece de ninguna manera terrible. Piénsalo tú mismo. Si desprecian su cuerpo y desean vivir con su alma sola, ¿no es el mayor absurdo que cuando llega este momento tengan miedo, se aflijan y no marchen gustosos allí donde esperan obtener los bienes por que han suspirado durante toda su vida, y que son la sabiduría y el verse libres del cuerpo, objeto de su desprecio? ¡Qué! Muchos hombres, por haber perdido sus amigos, sus esposas, sus hijos, han bajado voluntariamente al Hades, conducidos por la única esperanza de volver a ver a los que habían perdido y vivir con ellos, y un hombre que ama verdaderamente la sabiduría, y que tiene la firme esperanza de encontrarla en el Hades, ¿sentirá la muerte, y no irá lleno de placer a aquellos lugares donde gozará de lo que tanto ama? ¡Ah!, mi querido Simmias, hay que creer que irá con el mayor placer, si es verdadero filósofo, porque estará firmemente persuadido de que en ninguna parte, fuera del Hades, encontrará esta sabiduría pura que busca. Siendo esto así, ¿no sería una extravagancia, como dije antes, que un hombre de estas condiciones temiera la muerte?

—¡Por Zeus!, sí lo sería —respondió Simmias.

—Por consiguiente, siempre que veas a un hombre estremecerse y retroceder cuando está a punto de morir, es una prueba segura de que tal hombre ama, no la sabiduría, sino su cuerpo, y con el cuerpo los honores y riquezas, o ambas cosas a la vez.

—Así es, Sócrates.

—Así pues, lo que se llama fortaleza, ¿no conviene particularmente a los filósofos? Y la templanza, que sólo en el hombre es conocida por los más de los hombres; esta virtud, que consiste en no ser esclavo de sus deseos, sino en hacerse superior a ellos y en vivir con moderación, ¿no conviene particularmente a los que desprecian el cuerpo y viven entregados a la filosofía?

—Necesariamente.

—Porque si quieres examinar la fortaleza y la templanza de los demás, encontrarás que son muy ridículas.

—¿Cómo, Sócrates?

—Sabes que todos los demás hombres creen que la muerte es uno de los mayores males.

—Es cierto —dijo Simmias.

—Así que cuando estos hombres, que se llaman fuertes, sufren la muerte con algún valor, no la sufren sino por temor a un mal mayor.

—Es preciso convenir en ello.

—Por consiguiente, los hombres son fuertes a causa del miedo, excepto los filósofos; ¿y no es una cosa ridícula que un hombre sea valiente por timidez?

—Tienes razón, Sócrates.

—Y entre esos mismos hombres que se dicen moderados o templados, lo son por intemperancia, y aunque parezca esto imposible a primera vista, es el resultado de esa templanza loca y ridícula, porque renuncian a un placer que desean, y a los que están sometidos. Llaman, en verdad, intemperancia al ser dominado por las pasiones; pero al mismo tiempo ellos no vencen ciertos placeres sino en interés de otras pasiones a que están sometidos y que los subyugan; y esto se parece a lo que decía antes, que son templados y moderados por intemperancia.

—Esto me parece muy cierto.

—Mi querido Simmias, no hay que equivocarse; no se camina hacia la virtud cambiando placeres por placeres, tristezas por tristezas, temores por temores, y haciendo lo mismo que los que cambian una moneda en menudo. La sabiduría es la única moneda de buena ley, y por ella es preciso cambiar todas las demás cosas. Con ella se compra todo y se tiene todo: fortaleza, templanza, justicia; en una palabra, la virtud no es verdadera sino con la sabiduría, independientemente de los placeres, de las tristezas, de los temores y de todas las demás pasiones. Mientras que, sin la sabiduría, todas las demás virtudes, que resultan de la transacción de unas pasiones con otras, no son más que sombras de virtud; virtud esclava del vicio, que nada tiene de verdadero ni de sano. La verdadera virtud es una purificación de toda suerte de pasiones. La templanza, la justicia, la fortaleza y la sabiduría misma son purificaciones; y hay muchas señales para creer que los que han establecido las purificaciones no eran personajes despreciables, sino grandes genios, que desde los primeros tiempos han querido hacernos comprender por medio de estos enigmas, que el que vaya al Hades sin estar iniciado y purificado, será precipitado en el fango;[9] y que el que llegue allí después de haber cumplido con las expiaciones, será recibido entre los dioses; porque, como dicen los que presiden en los misterios: *muchos llevan el tirso pero son pocos los inspira-*

[9] Hay sobre esto un precioso pasaje en el libro segundo de *La República.*

dos por Baco: y éstos, en mi opinión, no son otros que los que han filosofado bien. Nada he perdonado por ser de este número, y he trabajado toda mi vida para conseguirlo. Si mis esfuerzos no han sido inútiles, y si lo he alcanzado, espero en la voluntad de dios saberlo en este momento. He aquí, mi querido Cebes, mi apología para justificar ante vosotros por qué, dejándoos y abandonando a los señores de este mundo, ni estoy triste ni desasosegado, en la esperanza de que encontraré allí, como he encontrado en este mundo, buenos amigos y buenos gobernantes, y esto es lo que la multitud no comprende. Pero estaré contento si he conseguido defenderme con mejor fortuna ante nosotros que ante mis jueces atenienses.

Después que Sócrates hubo hablado de esta manera, Cebes, tomando la palabra, le dijo: —Sócrates, todo lo que acabas de decir me parece muy cierto. Hay, sin embargo, una cosa que parece increíble a los hombres, y es eso que has dicho del alma. Porque los hombres se imaginan que cuando el alma ha abandonado el cuerpo, ella desaparece; que el día mismo que el hombre muere, o se marcha con el cuerpo o se desvanece como un vapor, o como un humo que se disipa en los aires y que no existe en ninguna parte. Porque si subsistiese sola, recogida en sí misma y libre de todos los males de que nos has hablado, podríamos alimentar una grande y magnífica esperanza, Sócrates: la de que todo lo que has dicho es verdadero. Pero que el alma vive después de la muerte del hombre, que obra, que piensa; he aquí puntos que quizá piden alguna explicación y pruebas sólidas.

—Dices verdad, Cebes —replicó Sócrates—, ¿pero cómo lo haremos? ¿Quieres que examinemos esos puntos en esta conferencia?

—Tendré mucho placer —respondió Cebes— en oír lo que piensas sobre esta materia.

—No creo —repuso Sócrates— que cualquiera que nos escuche, aunque sea un autor de comedias, pueda echarme en cara que me estoy burlando y que hablo de cosas que no nos toquen de cerca.[10] Ya que quieres, examinaremos la cuestión.

Preguntémonos, por lo pronto, si las almas de los muertos están o no en el Hades. Según una opinión muy antigua,[11] las almas, al abandonar este mundo, van al Hades, y desde allí vuelven al mundo y vuelven a la vida, después de haber pasado por la muerte. Si esto es cierto, y los hombres después de la muerte vuelven a la vida, se sigue de aquí, necesariamente, que las almas están en el Hades durante este intervalo, porque no volverían al mundo si no existiesen, y será una prueba suficiente de que existen si vemos claramente que los vivos no nacen sino de los muertos; porque si esto no fuese así, sería preciso buscar otras pruebas.

—De hecho —dijo Cebes.

—Pero —replicó Sócrates— para asegurarse de esta verdad, no hay que concretarse a examinarla con relación a los hombres, sino que es preciso hacerlo con relación a los animales, a las plantas y a todo lo que nace; porque así se verá que todas las cosas nacen de la misma manera, es decir, de sus contrarias, cuando tienen contrarias. Por ejemplo: lo bello es lo contrario de lo feo; lo justo de lo injusto, y lo mismo sucede en una infinidad de cosas. Veamos, pues, si es absolutamente necesario que las cosas que tienen sus contrarias sólo nazcan de estas contrarias; como también si cuando una cosa se hace más grande, es de toda necesidad que antes haya sido más pequeña, para adquirir después esta magnitud.

—Sin duda.

—Y cuando se hace más pequeña, si es preciso que haya sido antes más grande, para disminuir después.

—Seguramente.

—Asimismo, lo más fuerte viene de lo más débil; lo más ligero de lo más lento.

—Es una verdad manifiesta.

—Y —continuó Sócrates— cuando una cosa se hace más mala, ¿no es claro que era mejor, y cuando se hace más justa, no es claro que era más injusta?

—Sin dificultad, Sócrates.

—Así pues, Cebes, todas las cosas vienen de sus contrarias; es una cosa demostrada.

—Muy suficientemente, Sócrates.

—Pero entre estas dos contrarias, ¿no hay siempre un cierto medio, una doble operación que lleva de éste a aquél y de aquél a éste? Entre una cosa más grande y una cosa más pequeña, el medio es el crecimiento y la disminución; al uno llamamos crecer y al otro disminuir.

—En efecto.

—Lo mismo sucede con lo que se llama mezclarse, separarse, calentarse, enfriarse y todas las demás cosas. Y aunque sucede algunas veces que no tenemos términos para expresar toda esta clase de cambios, vemos sin embargo, por experiencia, que es siempre de necesidad absoluta que las cosas nazcan las unas de las otras, y que pasen de lo uno a lo otro por un medio.

—Es indudable.

—¡Y qué! —repuso Sócrates—: ¿la vida no tiene también su contraria, como la vigilia tiene el sueño?

—Sin duda —dijo Cebes.

—¿Cuál es esta contraria?

—La muerte.

—Estas dos cosas, si son contrarias, ¿no nacen la una de la otra, y no hay entre ellas dos generaciones o una operación intermedia que hace posible el paso de una a otra?

—¿Cómo no?

—Yo —dijo Sócrates— te explicaré la combinación de las dos contrarias de que acabo de hablar, y el paso recíproco de la una a la otra, tú me explicarás la otra combinación. Digo, pues, con motivo del sueño y de la vigilia, que del sueño nace la vigilia y de la vigilia el sueño; que el paso de la vigilia al sueño es el adormecimiento, y el paso del sueño a la vigilia es el acto de despertar. ¿No es esto muy claro?

—Sí, muy claro.

—Dinos a tu vez la combinación de la vida y de la muerte. ¿No dices que la muerte es lo contrario de la vida?

—Sí.

—¿Y que la una nace de la otra?

—Sí.

—¿Qué nace entonces de la vida?

—La muerte.

—¿Qué nace de la muerte?

—Es preciso confesar que es la vida.

—De lo que muere —replicó Sócrates—, nace por consiguiente todo lo que vive y tiene vida.

—Así me parece.

—Y por lo tanto —repuso Sócrates—, nuestras almas están en el Hades después de la muerte.

—Así parece.

—Pero de los medios en que se realizan estas dos contrarias, ¿uno de ellos no es la muerte sensible? ¿No sabemos lo que es morir?

—Seguramente.

—¿Cómo nos arreglaremos entonces? ¿Reconoceremos igualmente a la muerte la virtud de producir su contraria, o diremos que por este lado la naturaleza es coja? ¿No es toda necesidad que el morir tenga su contrario?

—Es necesario.

—¿Y cuál es este contrario?

—Revivir.

—Revivir, si hay un regreso de la muerte a la vida —repuso Sócrates—, consiste en verificar este regreso. Por lo tanto, estamos de acuerdo en que los vivos no nacen menos de los muertos, que los muertos de los vivos; prueba incontestable de que las almas de los muertos existen en alguna parte de donde vuelven a la vida.

—Me parece —dijo Cebes—, que

[10] Alusión a un cargo que le había hecho un poeta cómico.

[11] Es la metempsícosis de Pitágoras, 500 años antes de Jesucristo.

lo que dices es una consecuencia necesaria de los principios en que hemos convenido.

—Me parece, Cebes, que no sin razón nos hemos puesto de acuerdo sobre este punto. Examínalo por ti mismo. Si todas estas contrarias no se engendrasen recíprocamente, girando, por decirlo así, en un círculo; y si no hubiese más que una producción directa de lo uno por lo otro, sin ningún regreso de este último al primer contrario que le ha producido, ya comprendes que en este caso todas las cosas tendrían la misma figura, aparecerían de una misma forma, y toda producción cesaría.

—¿Qué dices, Sócrates?

—No es difícil comprender lo que digo. Si no hubiese más que el sueño, y no tuviese lugar el acto de despertar producido por él, ya ves que entonces todas las cosas nos representarían verdaderamente la fábula de Endimión, y no se diferenciaría en ningún punto, porque las sucedería lo que a Endimión, estarían sumidas en el sueño. Si todo estuviese mezclado sin que esta mezcla produjese nunca separación alguna, bien pronto se verificaría lo que enseñaba Anaxágoras: *todas las cosas estarían juntas.*

—Asimismo, mi querido Cebes, si todo lo que ha recibido la vida llegase a morir, y estando muerto permaneciere en el mismo estado, o lo que es lo mismo, no reviviese, ¿no resultaría necesariamente que todas las cosas concluirían al fin y que no habría nada que viviese? Porque si de las cosas muertas no nacen las cosas vivas, y si las cosas vivas llegan a morir, ¿no es absolutamente inevitable que todas las cosas sean al fin absorbidas por la muerte?

—Inevitablemente, Sócrates —dijo Cebes—, y cuanto acabas de decir me parece incontestable.

—También me parece a mí, Cebes, que nada se puede objetar a estas verdades, y que no nos hemos engañado cuando las hemos admitido: porque es indudable que hay un regreso a la vida, que los vivos nacen de los muertos, que las almas de los muertos existen, que las almas buenas libran bien y que las almas malas libran mal.

Cebes, interrumpiendo a Sócrates, le dijo: —Lo que dices es un resultado necesario de otro principio que te he oído muchas veces sentar como cierto, a saber: que nuestra ciencia no es más que una reminiscencia. Si este principio es verdadero, es de toda necesidad que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en éste, y esto es imposible si nuestra alma no existe antes de aparecer bajo esta forma humana. Ésta es una nueva prueba de que nuestra alma es inmortal.

Simmias, interrumpiendo a Cebes, le dijo: —¿Cómo se puede demostrar este principio? Recuérdamelo, porque en este momento no caigo en ello.

—Hay una demostración muy preciosa —respondió Cebes—, y es que todos los hombres, si se les interroga bien, todo lo encuentran sin salir de sí mismos, cosa que no podría suceder si en sí mismos no tuvieran las luces de la recta razón. En prueba de ello, no hay más que ponerles delante figuras de geometría u otras cosas de la misma naturaleza, y se ve patentemente esta verdad.

—Si no te das por convencido con esta experiencia, Simmias —replicó Sócrates—, mira si por este otro camino asientes a nuestro parecer. ¿Tienes dificultad en creer que aprender no es más que acordarse?

—No mucha —respondió Simmias—; pero lo que precisamente quiero es llegar al fondo de ese recuerdo de que hablamos, y aunque, gracias a lo que ha dicho Cebes, hago alguna memoria y comienzo a creer, no me impide esto el escuchar con gusto las pruebas que tú quieres darnos.

—Helas aquí —replicó Sócrates—. Estamos conformes todos en que, para acordarse, es preciso haber sabido antes la cosa de que uno se acuerda.

—Seguramente.

—¿Convenimos igualmente en que cuando la ciencia se produce de cierto modo es una reminiscencia? Al decir de cierto modo, quiero dar a entender, por ejemplo, como cuando un hombre, viendo y oyendo alguna cosa, o percibiéndola por cualquiera otro de sus sentidos, no conoce sólo esta cosa percibida, sino que al mismo tiempo piensa en otra que no depende de la misma manera de conocer sino de otra. ¿No diremos con razón que este hombre recuerda la cosa que le ha venido al espíritu?

—¿Qué dices?

—Digo, por ejemplo, que uno es el conocimiento del hombre y otro el conocimiento de una lira.

—Seguramente.

—Pues bien —continuó Sócrates—, ¿no sabes lo que sucede a los amantes, cuando ven una lira, un traje o cualquiera otra cosa de que el objeto de su amor tiene costumbre de servirse? Al reconocer esta lira, viene a su pensamiento la imagen de aquél a quien ha pertenecido. He aquí lo que se llama reminiscencia; frecuentemente al ver a Simmias, recordamos a Cebes. Podría citarte un millón de ejemplos.

—Hasta el infinito —dijo Simmias.

—He aquí lo que es la reminiscencia, sobre todo cuando se llega a recordar cosas que se habían olvidado por el transcurso del tiempo, o por haberlas perdido de vista.

—Es muy cierto —dijo Simmias.

—Pero —replicó Sócrates— al ver un caballo o una lira pintados, ¿no puede recordarse a un hombre? Y al ver el retrato de Simmias, ¿no puede recordarse a Cebes?

—¿Quién lo duda?

—Con más razón, si se ve el retrato de Simmias se recordará a Simmias mismo.

—Sin dificultad.

—¿No es claro, entonces, que la reminiscencia la despiertan lo mismo las cosas semejantes que las desemejantes?

—Así es en efecto.

—Y cuando se recuerda alguna cosa a causa de la semejanza, ¿no sucede necesariamente que el espíritu ve inmediatamente si falta o no al retrato alguna cosa para la perfecta semejanza con el original de que se acuerda?

—No puede menos de ser así —dijo Simmias.

—Fíjate bien, para ver si piensas como yo. ¿No hay una cosa a que llamamos igualdad? No hablo de la igualdad entre un árbol y otro árbol, entre una piedra y otra piedra, y entre otras muchas cosas semejantes. Hablo de una igualdad que está fuera de todos estos objetos. ¿Pensamos que esta igualdad es en sí misma algo o que no es nada?

—Decimos ciertamente que es algo. Sí, ¡por Zeus!

—¿Pero conocemos esta igualdad?

—Sin duda.

—¿De dónde hemos sacado esta ciencia, este conocimiento? ¿No es de las cosas de que acabamos de hablar; es decir, que viendo árboles iguales, piedras iguales y otras muchas cosas de esta naturaleza, nos hemos formado la idea de esta igualdad, que no es ni estos árboles ni estas piedras, sino que es una cosa enteramente diferente? ¿No te parece diferente? Atiende a esto: las piedras, los árboles, que muchas veces son los mismos, ¿no nos parecen por comparación tan pronto iguales como desiguales?

—Seguramente.

—Las cosas iguales parecen algunas veces desiguales; pero la igualdad considerada en sí, ¿te parece desigualdad?

—Jamás, Sócrates.

—¿La igualdad y lo que es igual no son, por consiguiente, una misma cosa?

—No, ciertamente.

—Sin embargo, de estas dos cosas iguales, que son diferentes de la igualdad, has sacado la idea de la igualdad.

—Así es la verdad, Sócrates —dijo Simmias.

—Y esto se entiende, ya sea esta igualdad semejante ya desemejante respecto de los objetos que han motivado la idea.

—Seguramente.

—Por otra parte, cuando al ver una cosa, tú imaginas otra, sea semejante o desemejante, tiene lugar necesariamente una reminiscencia.

—Sin dificultad.

—Pero —repuso Sócrates—, dime: ¿cuando vemos árboles que son iguales u otras cosas iguales, las encontramos iguales como la igualdad misma de que tenemos idea, o falta mucho para que sean iguales como esta igualdad?

—Falta mucho.

—Convenimos, pues, en que cuando alguno, viendo una cosa, piensa que esta cosa, como la que yo estoy viendo ahora delante de mí, puede ser igual a otra, pero que le falta mucho para ello, porque es inferior respecto de ella, será preciso, digo, que aquel que tiene este pensamiento haya visto y conocido antes esta cosa a la que dice que la otra se parece, pero imperfectamente?

—Es de necesidad absoluta.

—¿No nos sucede lo mismo respecto de las cosas iguales, cuando queremos compararlas con la igualdad?

—Seguramente, Sócrates.

—Por consiguiente, es de toda necesidad que hayamos visto esta igualdad antes del momento en que, al ver por primera vez cosas iguales, hemos creído que todas tienden a ser iguales, como la igualdad misma, y que no pueden conseguirlo.

—Es cierto.

—También convenimos en que hemos sacado este pensamiento (ni podía salir de otra parte) de alguno de nuestros sentidos, por haber visto o tocado, o, en fin, por haber ejercitado cualquiera otro de nuestros sentidos, porque lo mismo digo de todos.

—Lo mismo puede decirse, Sócrates, tratándose de lo que ahora tratamos.

—Es preciso, por lo tanto, que de los sentidos mismos saquemos este pensamiento: que todas las cosas iguales que caen bajo nuestros sentidos, tienden a esta igualdad inteligible, y que quedan por bajo de ella. ¿No es así?

—Sí, sin duda, Sócrates.

—Porque antes que hayamos comenzado a ver, oír y hacer uso de todos los demás sentidos, es preciso que hayamos tenido conocimiento de esta igualdad inteligible, para comparar con ella las cosas sensibles iguales, y para ver que ellas tienden todas a ser semejantes a esta igualdad, pero que son inferiores a la misma.

—Es una consecuencia necesaria de lo que se ha dicho, Sócrates.

—¿Pero no es cierto que, desde el instante en que hemos nacido, hemos visto, hemos oído y hemos hecho uso de todos los demás sentidos?

—Muy cierto.

—Es preciso, entonces, que antes de este tiempo hayamos tenido conocimiento de la igualdad.

—Sin duda.

—Por consiguiente, es absolutamente necesario que lo hayamos tenido antes de nuestro nacimiento.

—Así me parece.

—Si lo hemos tenido antes de nuestro nacimiento, nosotros sabemos antes de nacer; y después hemos conocido no sólo lo que es igual, lo que es más grande, lo que es más pequeño, sino también todas las cosas de esta naturaleza, porque lo que decimos aquí de la igualdad, lo mismo puede decirse de la belleza, de la bondad, de la justicia, de la santidad; en una palabra, de todas las demás cosas cuya existencia admitimos en nuestras conversaciones y en nuestras preguntas y respuestas. De suerte que es de necesidad absoluta que hayamos tenido conocimiento antes de nacer.

—Es cierto.

—Y si después de haber tenido estos conocimientos, nunca los olvidáramos, no sólo naceríamos con ellos, sino que los conservaríamos durante toda nuestra vida, porque saber ¿es otra cosa que conservar la ciencia que se ha recibido, y no perderla? Y olvidar, ¿no es perder la ciencia que se tenía antes?

—Sin dificultad, Sócrates.

—Y si después de haber tenido estos conocimientos antes de nacer, y haberlos perdido después de haber nacido, llegamos en seguida a recobrar esta ciencia anterior, sirviéndonos del ministerio de nuestros sentidos, que es lo que llamamos aprender, ¿no es esto recobrar la ciencia que teníamos, y no tendremos razón para llamar a esto reminiscencia?

—Con muchísima razón, Sócrates.

—Estamos, pues, conformes en que es muy posible que aquél que ha sentido una cosa, es decir, que la ha visto, oído, o, en fin, percibido por alguno de sus sentidos, piense, con ocasión de estas sensaciones, en una cosa que ha olvidado, y cosa que tenga alguna relación con la percibida, ya se le parezca o ya no se le parezca. De manera que tiene que suceder una de dos cosas: o que nazcamos con estos conocimientos y los conservemos toda la vida, o que los que aprendan, no hagan, según nosotros, otra cosa que recordar, y que la ciencia no sea más que una reminiscencia.

—Así es, Sócrates.

—¿Qué escoges tú, Simmias? ¿Nacemos con conocimientos, o nos acordamos después de haber olvidado lo que sabíamos?

—En verdad, Sócrates, no sé al presente qué escoger.

—Pero ¿qué pensarías y qué escogerías en este caso? Un hombre que sabe una cosa, ¿puede dar razón de lo que sabe?

—Puede, sin duda, Sócrates.

—¿Y te parece que todos los hombres pueden dar razón de las cosas de que acabamos de hablar?

—Yo querría que fuese así —respondió Simmias—; pero me temo mucho que mañana no encontremos un hombre capaz de dar razón de ellas.

—¿Te parece, Simmias, que todos los hombres tienen esta ciencia?

—Seguramente no.

—¿Ellos no hacen entonces más que recordar las cosas que han sabido en otro tiempo?

—Así es.

—¿Pero en qué tiempo han adquirido nuestras almas esta ciencia? Porque no ha sido después de nacer.

—Ciertamente no.

—¿Ha sido antes de este tiempo?

—Sin duda.

—Por consiguiente, Simmias, nuestras almas existían antes de este tiempo, antes de aparecer bajo esta forma humana; y mientras estaban así, sin cuerpos, sabían.

—A menos que digamos, Sócrates, que hemos adquirido los conocimientos en el acto de nacer, porque ésta es la única época que nos queda.

—Sea así, mi querido Simmias —replicó Sócrates—; pero ¿en qué otro tiempo los hemos perdido? Porque hoy no los tenemos según acabamos de decir. ¿Los hemos perdido al mismo tiempo que los hemos adquirido? ¿O puedes tú señalar otro tiempo?

—No, Sócrates; no me había dado cuenta de que nada significa lo que he dicho.

—Es preciso, pues, hacer constar, Simmias, que si todas estas cosas, que tenemos continuamente en la boca, quiero decir, lo bello, lo justo y todas las esencias de este género, existen verdaderamente, y que si referimos todas las percepciones de nuestros sentidos a estas nociones primitivas como a su tipo, que encontramos desde luego en nosotros mismos, digo, que es absolutamente indispensable, que así como todas estas nociones primitivas existen, nuestra alma haya existido igualmente antes que naciésemos, y si estas nociones no existieran, todos nuestros discursos son inútiles. ¿No es esto incontestable?

¿No es igualmente necesario que si estas cosas existen, hayan también existido nuestras almas antes de nuestro nacimiento, y que si aquéllas no existen, tampoco debieron existir éstas?

—Esto, Sócrates, me parece igualmente necesario e incontestable; y de todo este discurso resulta, que antes de nuestro nacimiento nuestra alma existía, así como estas esencias de que acabas de hablarme; porque yo no encuentro nada más evidente que la existencia de todas estas cosas: lo bello, lo bueno, lo justo, y tú me lo has demostrado suficientemente.

—¿Y Cebes? —dijo Sócrates—; porque es preciso que Cebes esté persuadido de ello.

—Yo pienso —dijo Simmias— que Cebes considera tus pruebas muy suficientes, aunque es el más rebelde de todos los hombres para darse por convencido. Sin embargo, supongo que lo está de que nuestra alma existe antes de nuestro nacimiento; pero que exista después de la muerte es lo que a mí mismo no me parece bastante demostrado; porque esa opinión del pueblo, de que Cebes te hablaba antes, queda aún en pie y en toda su fuerza: la de que después de muerto el hombre, su alma se disipa y cesa de existir. En efecto, ¿qué puede impedir que el alma nazca, que exista en alguna parte, que exista antes de venir a animar el cuerpo, y que, cuando salga de éste, concluya con él y cese de existir?

—Dices muy bien, Simmias —dijo Cebes—; me parece que Sócrates no ha probado más que la mitad de lo que era preciso que probara, porque ha demostrado muy bien que nuestra alma existía antes de nuestro nacimiento; mas para completar su demostración, debía probar igualmente que, después de nuestra muerte, nuestra alma existe lo mismo que existió antes de esta vida.

—Ya os lo he demostrado, Simmias y Cebes —repuso Sócrates—, y convendréis en ello si unís esta última prueba a la que ya habéis admitido; esto es, que los vivos nacen de los muertos. Porque si es cierto que nuestra alma existe antes del nacimiento, y si es de toda necesidad que, al venir a la vida, salga, por decirlo así, del seno de la muerte, ¿cómo no ha de ser igualmente necesario que exista después de la muerte, puesto que debe volver a la vida? Así pues, lo que ahora me pedís ha sido ya demostrado. Sin embargo, me parece que ambos deseáis profundizar más esta cuestión, y que teméis, como los niños, que, cuando el alma sale del cuerpo la arrastren los vientos, sobre todo cuando se muere en tiempo de borrascas.

Entonces Cebes, sonriéndose, dijo:

—Sócrates, supón que lo tememos; o más bien que, sin temerlo, está aquí entre nosotros un niño que lo teme, a quien es necesario convencer que no debe temer la muerte como a un vano fantasma.

—Para esto —replicó Sócrates— es preciso emplear todos los días encantamientos, hasta que se haya curado de semejante aprensión.

—Pero, Sócrates, ¿dónde encontraremos un buen encantador, puesto que tú vas a abandonarnos?

—La Hélade es grande, Cebes —respondió Sócrates—, y en ella encontraréis muchas personas muy entendidas. Por otra parte, tenéis muchos pueblos extranjeros, y es preciso recorrerlos todos e interrogarlos para encontrar este encantador, sin escatimar gasto ni trabajo; porque en ninguna cosa podéis emplear más útilmente vuestra fortuna. También es preciso que lo busquéis entre vosotros, porque quizá no encontraréis otros más capaces que vosotros mismos para estos encantamientos.

—Haremos lo que dices, Sócrates; pero si no te molesta, volvamos a tomar el hilo de nuestra conversación.

—Con gusto, Cebes, ¿y por qué no?

—Perfectamente, Sócrates —dijo Cebes.

—Lo primero que debemos preguntarnos nosotros mismos —dijo Sócrates— es cuáles son las cosas que por su naturaleza pueden disolverse; respecto de qué otras deberemos temer que tenga lugar esta disolución, y en cuáles no es posible este accidente. En seguida es preciso examinar a cuál de estas naturalezas pertenece nuestra alma; y teniendo esto en cuenta, temer o esperar por ella.

—Es muy cierto.

—¿No os parece que son las cosas compuestas, o que por su naturaleza deben serlo, las que deben disolverse en los elementos que han formado su composición; y que si hay seres que no son compuestos, ellos son los únicos respecto de los que no puede tener lugar este accidente?

—Me parece muy cierto lo que dices —contestó Cebes.

—Las cosas que son siempre las mismas y de la misma manera, ¿no tienen trazas de no ser compuestas? Las que mudan siempre y que nunca son las mismas, ¿no tienen trazas de ser necesariamente compuestas?

—Creo lo mismo, Sócrates.

—Dirijámonos desde luego a esas cosas de que hablamos antes, y cuya verdadera existencia hemos admitido siempre en nuestras preguntas y respuestas. Estas cosas, ¿son siempre las mismas o mudan alguna vez? La igualdad, la belleza, la bondad y todas las existencias esenciales ¿experimentan a veces algún cambio, por pequeño que sea, o cada una de ellas, siendo pura y simple, subsiste siempre la misma en sí, sin experimentar nunca la menor alteración ni la menor mudanza?

—Es necesariamente preciso que ellas subsistan siempre las mismas, sin mudar jamás.

—Y todas las demás cosas —repuso Sócrates—, hombres, caballos, trajes, muebles y tantas otras de la misma naturaleza, ¿quedan siempre las mismas, o son enteramente opuestas a las primeras, en cuanto no subsisten siempre en el mismo estado, ni con relación a sí mismas, ni con relación a los demás.

—No subsisten nunca las mismas —respondió Cebes.

—Ahora bien, estas cosas tú las puedes ver, tocar, percibir por cualquier sentido; mientras que las primeras, que son siempre las mismas, no pueden ser comprendidas sino por el pensamiento, porque son inmateriales y no se las ve jamás.

—Todo eso es verdad —dijo Cebes.

—¿Quieres —continuó Sócrates—, que reconozcamos dos clases de cosas?

—Con mucho gusto —dijo Cebes.

—¿Las unas visibles y las otras inmateriales? ¿Éstas siempre las mismas; aquéllas, en un continuo cambio?

—Me parece bien —dijo Cebes.

—Veamos, pues, ¿no somos nosotros un compuesto de cuerpo y alma? ¿Hay otra cosa en nosotros?

—No, sin duda; no hay más.

—¿A cuál de estas dos especies diremos que nuestro cuerpo se conforma o se parece?

—Todos convendrán en que a la especie visible.

—Y nuestra alma, mi querido Cebes, ¿es visible o invisible?

—Visible no es; por lo menos a los hombres.

—Pero cuando hablamos de cosas visibles o invisibles, hablamos con relación a los hombres, sin tener en cuenta ninguna otra naturaleza.

—Sí, con relación a la naturaleza humana.

—¿Qué diremos, pues, del alma? ¿Puede ser vista o no puede serlo?

—No puede serlo.

—Luego es inmaterial.

—Sí.

—Por consiguiente, nuestra alma es más conforme que el cuerpo con la naturaleza invisible, y el cuerpo más conforme con la naturaleza visible.

—Es absolutamente necesario.

—¿No decíamos que, cuando el alma se sirve del cuerpo para considerar algún objeto, ya por la vis-

ta, ya por el oído, ya por cualquier otro sentido (porque la única función del cuerpo es atender a los objetos mediante los sentidos), se ve entonces atraída por el cuerpo hacia cosas que no son nunca las mismas; se extravía, se turba, vacila y tiene vértigos, como si estuviera ebria; todo por haberse ligado a cosas de esta naturaleza?

—Sí.

—Mientras que cuando ella examina las cosas por sí misma, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás y participa de su naturaleza; y este estado del alma es lo que se llama sabiduría.

—Has hablado perfectamente, Sócrates, y dices una gran verdad.

—¿A cuál de estas dos especies de seres te parece que el alma es más semejante, y con cuál está más conforme, teniendo en cuenta los principios que dejamos sentados y todo lo que acabamos de decir?

—Me parece, Sócrates, que no hay hombre, por tenaz y estúpido que sea, que estrechado por tu método no convenga en que el alma se parece más y es más conforme con lo que se mantiene siempre lo mismo, que no con lo que está en continua mudanza.

—¿Y el cuerpo?

—Se parece más a lo que cambia.

—Sigamos aún otro camino. Cuando el alma y el cuerpo están juntos, la naturaleza ordena que el uno obedezca y sea esclavo, y que el otro tenga el imperio y el mando. ¿Cuál de los dos te parece semejante a lo que es divino, y cuál a lo que es mortal? ¿No adviertes que lo que es divino es lo único capaz de mandar y de ser dueño, y que lo que es mortal es natural que obedezca y sea esclavo?

—Seguramente.

—¿A cuál de los dos se parece nuestra alma?

—Es evidente, Sócrates, que nuestra alma se parece a lo que es divino, y nuestro cuerpo a lo que es mortal.

—Mira, pues, mi querido Cebes, si de todo lo que acabamos de decir no se sigue necesariamente que nuestra alma es muy semejante a lo que es divino, inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo y siempre semejante a sí propia; y que nuestro cuerpo se parece perfectamente a lo que es humano, mortal, sensible, compuesto, disoluble, siempre mudable y nunca semejante a sí mismo. ¿Podremos alegar algunas razones que destruyan estas consecuencias y que hagan ver que esto no es cierto?

—No, sin duda, Sócrates.

—Siendo esto así, ¿no conviene al cuerpo la disolución y al alma el permanecer siempre indisoluble o en un estado poco diferente?

—Es verdad.

—Pero observa que después que el hombre muere, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto a nuestras miradas, que llamamos cadáver, y que por su condición puede disolverse y disiparse, no sufre por lo pronto ninguno de estos accidentes, sino que subsiste entero bastante tiempo, y se conserva mucho más si el muerto era de bellas formas y estaba en la flor de sus años; porque los cuerpos que se recogen y embalsaman, como en Egipto, duran enteros un número indecible de años; y en aquellos mismos que se corrompen, hay siempre partes, como los huesos, los nervios y otros miembros de la misma condición, que parecen, por decirlo así, inmortales. ¿No es esto cierto?

—Muy cierto.

—Y el alma, este ser invisible que marcha a un paraje semejante a ella, paraje excelente, puro, invisible, esto es, a los infiernos, cerca de un dios lleno de bondad y de sabiduría, y a cuyo sitio espero que mi alma volará dentro de un momento, si dios lo permite; ¡qué!

¿Un alma semejante y de tal naturaleza se habrá de disipar y anonadar, apenas abandone el cuerpo, como lo creen la mayor parte de los hombres? De ninguna manera, mis queridos Simmias y Cebes, y he aquí lo que realmente sucede. Si el alma se retira pura, sin conservar nada del cuerpo, como sucede con la que, durante la vida, no ha tenido voluntariamente con él ningún comercio, sino que, por el contrario, le ha huido, estando siempre recogida en sí misma y meditando siempre, es decir, filosofando en regla y aprendiendo efectivamente a morir; porque, ¿no es esto prepararse para la muerte?

—De hecho.

—Si el alma, digo, se retira en este estado, se une a un ser semejante a ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual goza de la felicidad, viéndose así libre de sus errores, de su ignorancia, de sus temores, de sus amores tiránicos y de todos los demás males afectos a la naturaleza humana; y puede decirse de ella como de los iniciados, que pasa verdaderamente con los dioses toda la eternidad. ¿No es esto lo que debemos decir, Cebes?

—Sí, ¡por Zeus!

—Pero si se retira del cuerpo manchada, impura, como la que ha estado siempre mezclada con él, ocupada en servirle, poseída de su amor, embriagada en él hasta el punto de creer que no hay otra realidad que la corporal, lo que se puede ver, tocar, beber y comer, o lo que sirve a los placeres del amor; mientras que aborrecía, temía y huía habitualmente de todo lo que es oscuro e invisible para los ojos, de todo lo que es inteligible, y cuyo sentido sólo la filosofía muestra; ¿crees tú que un alma, que se encuentra en tal estado, pueda salir del cuerpo pura y libre?

—No; eso no puede ser.

—Por el contrario, sale afeada con las manchas del cuerpo, que se han hecho como naturales en ella por el comercio continuo y la unión demasiado estrecha que con él ha tenido, por haber estado siempre unida con él y ocupándose sólo en él.

—Estas manchas, mi querido Cebes, son una cubierta tosca, pesada, terrestre y visible; y el alma, abrumada con este peso, se ve arrastrada hacia este mundo visible por el temor que tiene del mundo invisible, del infierno; y anda, como suele decirse, errante por los cementerios alrededor de las tumbas, donde se han visto fantasmas tenebrosos, como son los espectros de estas almas, que no han abandonado el cuerpo del todo purificadas, sino reteniendo algo de esta materia visible, que las hace aun a ellas mismas visibles.

—Es muy probable que así sea, Sócrates.

—Sí, sin duda, Cebes; y es probable también que no sean las almas de los buenos, sino las de los malos, las que se ven obligadas a andar errantes por esos sitios, donde llevan el castigo de su primera vida, que ha sido mala, y donde continúan vagando hasta que, llevadas del amor que tienen a esa masa corporal que les sigue siempre, se ingieren de nuevo en un cuerpo y se sumen probablemente en esas mismas costumbres que constituían la ocupación de su primera vida.

—¿Qué dices, Sócrates?

—Digo, por ejemplo, Cebes, que los que han hecho de su vientre su dios y que han amado la intemperancia, sin ningún pudor, sin ninguna cautela, entran probablemente en cuerpos de asnos o de otros animales semejantes; ¿no lo piensas tú también?

—Seguramente.

—Y las almas que sólo han amado la injusticia, la tiranía y las rapiñas, van a animar cuerpos de lobos, de gavilanes, de falcones. Almas de tales condiciones ¿pueden ir a otra parte?

—No. Sin duda.

—Lo mismo sucede a las demás; siempre van asociadas a cuerpos análogos a sus gustos.

—Evidentemente.

—¿Cómo puede dejar de ser así?

Y los más dichosos, cuyas almas van a un lugar más agradable, ¿no son aquellos que siempre han ejercitado esta virtud social y civil que se llama templanza y justicia, a la que se han amoldado sólo por hábito y mediante el ejercicio, sin el auxilio de la filosofía y de la reflexión?

—¿Cómo pueden ser los más dichosos?

—Porque es probable que sus almas entren en cuerpos de animales pacíficos y dulces, como las abejas, las avispas, las hormigas; o que vuelvan a ocupar cuerpos humanos para formar hombres de bien.

—Es probable.

—Pero en cuanto a aproximarse a la naturaleza de los dioses, de ninguna manera es esto permitido a aquellos que no han filosofado durante toda su vida, y cuyas almas no han salido del cuerpo en toda su pureza. Esto está reservado al verdadero filósofo. He aquí por qué, mi querido Simmias y mi querido Cebes, los verdaderos filósofos renuncian a todos los deseos del cuerpo; se contienen y no se entregan a sus pasiones; no temen ni la ruina de su casa, ni la pobreza, como la multitud que está apegada a las riquezas; ni temen la ignominia ni el oprobio, como los que aman las dignidades y los honores.

—No debería obrarse de otra manera —repuso Cebes.

—No, sin duda —continuó Sócrates—; así, todos aquellos que tienen interés por su alma y que no viven para halagar al cuerpo, rompen con todas las costumbres y no siguen el mismo camino que los demás, que no saben adonde van, sino que, persuadidos de que no debe hacerse nada que sea contrario a la filosofía, a la libertad y a la purificación que ella procura, se dejan conducir por ella y la siguen a todas partes adonde quiera conducirles.

—¿Cómo, Sócrates?

—Voy a explicároslo. Los filósofos, al ver que su alma está verdaderamente ligada y pegada al cuerpo, y forzada a considerar los objetos por medio del cuerpo, como a través de una prisión oscura y no por sí misma, conocen perfectamente que la fuerza de este lazo corporal consiste en las pasiones, que hacen que el alma misma encadenada contribuya a apretar la ligadura. Conocen también que la filosofía, al apoderarse del alma en tal estado, la consuela dulcemente e intenta desligarla, haciéndola ver que los ojos del cuerpo sufren numerosas ilusiones, lo mismo que los oídos y que todos los demás sentidos; la advierte que no debe hacer de ellos otro uso que aquel a que obliga la necesidad, y la aconseja que se encierre y se recoja en sí misma; que no crea en otro testimonio que en el suyo propio, después de haber examinado dentro de sí misma lo que cada cosa es en su esencia; debiendo estar bien persuadida de que cuanto examine por medio de otra cosa, como muda con el intermedio mismo, no tiene nada de verdadero. Ahora bien, lo que ella examina por los sentidos es sensible y visible; y lo que ve por sí misma es invisible e inteligible. El alma del verdadero filósofo, persuadida de que no debe oponerse a su libertad, renuncia, en cuanto le es posible, a los placeres, a los deseos, a las tristezas, a los temores, porque sabe que, después de los grandes placeres, de los grandes temores, de las extremas tristezas y de los extremos deseos, no sólo se experimentan los males sensibles que todo el mundo conoce, como las enfermedades o la pérdida de bienes, sino el más grande y el último de todos los males, tanto más grande cuanto que no se deja sentir.

—¿En qué consiste ese mal, Sócrates?

—En que obligada el alma a regocijarse o afligirse por cualquier objeto, está persuadida de que lo que le causa este placer o esta tristeza es muy verdadero y muy real, cuando no lo es en manera alguna. Tal es el efecto de todas las cosas visibles; ¿no es así?

—Es cierto, Sócrates.

—¿No es principalmente cuando se experimenta esta clase de afecciones cuando el alma está particularmente atada y ligada al cuerpo?

—¿Por qué es eso?

—Porque cada placer y cada tristeza están armados de un clavo, por decirlo así, con el que sujetan el alma al cuerpo, y la hacen tan material, que cree que no hay otros objetos reales que los que el cuerpo le dice. Resultado de esto es que, como tiene las mismas opiniones que el cuerpo, se ve necesariamente forzada a tener las mismas costumbres y los mismos hábitos, lo cual la impide llegar nunca pura al otro mundo; por el contrario, al salir de esta vida, llena de las manchas de ese cuerpo que acaba de abandonar, entra a muy luego en otro cuerpo, donde echa raíces, como si hubiera sido allí sembrada; y de esta manera se ve privada de todo comercio con la esencia pura, simple y divina.

—Es muy cierto, Sócrates —dijo Cebes.

—Por esta razón, los verdaderos filósofos trabajan para adquirir la fortaleza y la templanza, y no por las razones que se imagina el vulgo. ¿Piensas tú como éste?

—De ninguna manera.

—Haces bien; y es lo que conviene a un verdadero filósofo, porque el alma no creerá nunca que la filosofía quiera desligarla, para que, viéndose libre, se abandone a los placeres, a las tristezas, y se deje encadenar por ellas para comenzar siempre de nuevo como la tela de Penélope. Por el contrario, manteniendo todas las pasiones en una perfecta tranquilidad y tomando siempre la razón por guía, sin abandonarla jamás, el alma del filósofo contempla incesantemente lo verdadero, lo divino, lo inmutable, que está por cima de la opinión; y nutrida con esta verdad pura, estará persuadida de que debe vivir siempre lo mismo, mientras permanezca adherida al cuerpo; y que después de la muerte, unida de nuevo a lo que es de la misma naturaleza de ella, se verá libre de todos los males que afligen a la naturaleza humana. Siguiendo estos principios, mis queridos Simmias y Cebes, y después de una vida semejante, ¿temerá el alma que en el momento en que abandone el cuerpo los vientos la lleven y la disipen, y que enteramente anonadada, no existirá en ninguna parte?

Después que Sócrates hubo hablado de esta suerte, todos quedaron en gran silencio, y parecía que aquél estaba como meditando en lo que acababa de decir. Nosotros permanecimos callados, y sólo Simmias y Cebes hablaban por lo bajo. Notándolo Sócrates, les dijo: "¿De qué habláis? ¿Os parece que falta algo a mis pruebas? Porque se me figura que ellas dan lugar a muchas dudas y objeciones, si uno se toma el trabajo de examinarlas en detalle. Si habláis de otra cosa, nada tengo que deciros; pero por poco que dudéis sobre lo que hablamos, no tengáis dificultad en decir lo que os parezca y en manifestar francamente si cabe una demostración mejor; y en este caso asociadme a vuestras indagaciones, si es que creéis llegar conmigo más fácilmente al término que nos hemos propuesto."

—Te diré la verdad, Sócrates —respondió Simmias—; ha largo tiempo que tenemos dudas Cebes y yo, y nos hemos dado de codo para comprometernos a proponértelas, porque tenemos vivo deseo de ver cómo las resuelves. Pero ambos hemos temido ser importunos, proponiéndote cuestiones desagradables en la situación en que te hallas.

—¡Ah!, mi querido Simmias —replicó Sócrates, sonriendo dulcemente—; ¿con qué trabajo convencería yo a los demás hombres de que no tengo por una desgracia la situación en que me encuentro, cuando de vosotros mismos no puedo conseguirlo, pues que me creéis en este momento en peor posición que antes? Me suponéis, al parecer, muy inferior a los cisnes, por lo que respecta al presentimiento y a la adi-

vinación. Los cisnes, cuando presienten que van a morir, cantan aquel día aún mejor que lo han hecho nunca, a causa de la alegría que tienen al ir a unirse con el dios a que ellos sirven. Pero el temor que los hombres tienen a la muerte, hace que calumnien a los cisnes, diciendo que lloran su muerte y que cantan de tristeza. No reflexionan que no hay pájaro que cante cuando tiene hambre o frío o cuando sufre de otra manera, ni aun el ruiseñor, la golondrina y la abubilla, cuyo canto se dice que es efecto del dolor. Pero estos pájaros no cantan de manera alguna de tristeza, y menos los cisnes, a mi juicio; porque perteneciendo a Apolo, son divinos, y como prevén los bienes de que se goza en la otra vida, cantan y se regocijan en aquel día más que lo han hecho nunca. Y yo mismo pienso que sirvo a Apolo lo mismo que ellos; que como ellos estoy consagrado a este dios; que no he recibido menos que ellos de nuestro común dueño el arte de la adivinación, y que no me siento contrariado al salir de esta vida. Así pues, en este concepto, podéis hablarme cuanto queráis, e interrogarme por todo el tiempo que tengan a bien permitirlo los Once.

—Muy bien, Sócrates —repuso Simmias—; te propondré mis dudas, y Cebes te hará sus objeciones. Pienso, como tú, que en estas materias es imposible, o por lo menos muy difícil, saber toda la verdad en esta vida; y estoy convencido de que no examinar detenidamente lo que se dice, y cansarse antes de haber hecho todos los esfuerzos posibles para conseguirlo, es una acción digna de un hombre perezoso y cobarde; porque, una de dos cosas: o aprender de los demás la verdad o encontrarla por sí mismo; y si una y otra cosa son imposibles, es preciso escoger entre todos los razonamientos humanos el mejor y más fuerte, y embarcándose en él como en una barquilla, atravesar de este modo las tempestades de esta vida, a menos que sea posible encontrar, para hacer este viaje, algún buque más grande, esto es, algún razonamiento incontestable que nos ponga fuera de peligro. No tendré reparo en hacerte preguntas, puesto que lo permites; y no me expondré al remordimiento que yo podría tener algún día por no haberte dicho en este momento lo que pienso. Cuando examino con Cebes lo que nos has dicho, Sócrates, confieso que tus pruebas no me parecen suficientes.

—Quizá tienes razón, mi querido Simmias; pero ¿por qué no te parecen suficientes?

—Porque podría decirse lo mismo de la armonía de una lira, de la lira misma y de sus cuerdas; esto es, que la armonía de una lira es algo invisible, inmaterial, bello, divino; y la lira y las cuerdas son cuerpos, materia, cosas compuestas, terrestres y de naturaleza mortal. Después de hecha pedazos la lira o rotas las cuerdas, podría alguno sostener con razonamientos iguales a los tuyos, que es preciso que esta armonía subsista necesariamente y no perezca; porque es imposible que la lira subsista una vez rotas las cuerdas; que las cuerdas, que son cosas mortales, subsistan después de rota la lira, y que la armonía, que es de la misma naturaleza que el ser inmortal y divino, perezca antes que lo que es mortal y terrestre. Es absolutamente necesario, añadiría, que la armonía exista en alguna parte, y que el cuerpo de la lira y las cuerdas se corrompan y perezcan enteramente antes que la armonía reciba el menor daño. Y tú mismo, Sócrates, te habrás hecho cargo sin duda, de que la idea que nos formamos generalmente del alma es algo semejante a lo que voy a decirte. Como nuestro cuerpo está compuesto y es mantenido en equilibrio por lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo, nuestra alma no es más que la armonía que resulta de la mezcla de estas cualidades, cuando están debidamente combinadas. Si nuestra alma no es otra cosa que una especie de armonía, es evidente que cuando nuestro cuerpo está demasiado laxo o demasiado tenso a causa de las enfermedades o de otros males, nuestra alma, divina y todo, perecerá necesariamente como las demás armonías, que son consecuencia del sonido o efecto de los instrumentos; mientras que los restos de cada cuerpo duran aún largo tiempo; duran hasta que se queman o se corrompen. Mira, Sócrates, lo que podremos responder a estas razones, si alguno pretende que nuestra alma, no siendo más que una mezcla de las cualidades del cuerpo, es la primera que perece cuando llega eso a que llamamos la muerte.

Entonces Sócrates, echando una mirada a cada uno de nosotros, como tenía de costumbre, y sonriéndose, dijo: "Simmias tiene razón. Si alguno de vosotros tiene más facilidad que yo para responder a sus objeciones, puede hacerlo; porque me parece que Simmias ha esforzado de veras sus razonamientos. Pero antes de responderle querría que Cebes nos objetara, a fin de que, en tanto que él habla, tengamos tiempo para pensar lo que debemos contestar; y así también, oídos que sean ambos, cederemos, si sus razones son buenas; y en caso contrario, sostendremos nuestros principios hasta donde podamos. Dinos, pues, Cebes, ¿qué es lo que te impide asentir a lo que yo he dicho?"

—Voy a decirlo —respondió Cebes—. Se me figura que la cuestión se halla en el mismo punto en que estaba antes, y que quedan en pie, por tanto, nuestras anteriores objeciones. Que nuestra alma existe antes de venir a animar el cuerpo, lo hallo admirablemente probado; y si no te ofendes, diré que plenamente demostrado; pero que aquélla exista después de la muerte, no lo está en manera alguna. Sin embargo, no acepto por completo la objeción de Simmias, según el cual nuestra alma no es más fuerte ni más durable que nuestro cuerpo; porque, a mi parecer, el alma es infinitamente superior a todo lo corporal. ¿En qué consiste entonces tu duda, se me dirá? Si ves que muerto el hombre, su parte más débil, que es el cuerpo, subsiste, ¿no te parece absolutamente necesario que lo que es más durable dure más largo tiempo? Mira, Sócrates, yo te lo suplico, si respondo bien a esta objeción, porque para hacerme entender necesito valerme de una comparación, como Simmias. La objeción que se me propone es, a mi parecer, como si, después de la muerte de un viejo tejedor, se dijese: este hombre no ha muerto, sino que existe en alguna parte, y la prueba es que ved que está aquí el traje que gastaba y que él mismo se había hecho, traje que subsiste entero y completo, y que no ha perecido. Pues bien, si alguno repugnara reconocer como suficiente esta prueba, se le podría preguntar: ¿cuál es más durable, el hombre o el traje que gasta y de que se sirve? Necesariamente habría que responder que el hombre, y sólo con eso se creería haber demostrado que, puesto que lo que el hombre tiene de menos durable no ha perecido, con más razón subsiste el hombre mismo. Pero no hay nada de eso, en mi opinión, mi querido Simmias; y ve ahora, te lo suplico, lo que yo respondo a esto. No hay nadie que no conozca a primer golpe de vista que hacer esta objeción es decir un absurdo; porque este tejedor murió antes del último traje, pero después de los muchos que había gastado y consumido durante su vida; y no hay derecho para decir que el hombre es una cosa más débil y menos durable que el traje. Esta comparación puede aplicarse al alma y al cuerpo, y decirse con grande exactitud, en mi opinión, que el alma es un ser muy durable, y que el cuerpo es un ser más débil y que dura menos. Y el que conteste de este modo podrá añadir que cada alma usa muchos cuerpos, sobre todo si vive muchos años; porque si el cuerpo está mudando y perdien-

do continuamente mientras el hombre vive, y el alma, por consiguiente, renueva sin cesar su vestido perecible, resulta necesario que cuando llega el momento de la muerte viste su último traje, y éste será el único que sobreviva al alma; mientras que cuando éste muere, el cuerpo muestra inmediatamente la debilidad de su naturaleza, porque se corrompe y perece muy pronto. Así pues, no hay que tener tanta fe en tu demostración, que vayamos a tener confianza de que después de la muerte existirá aún el alma. Porque si alguno extendiese el razonamiento todavía más que tú, y se le concediese, no sólo que el alma existe en el tiempo que precede a nuestro nacimiento, sino también que no hay inconveniente en que las almas de algunos existan después de la muerte y renazcan muchas veces para morir de nuevo; siendo el alma bastante fuerte para usar muchos cuerpos, uno después de otro, como usa el hombre muchos vestidos; concediéndole todo esto, digo, no por eso se negaba que el alma se gasta al cabo de tantos nacimientos, y que al fin acaba por perecer de hecho en algunas de estas muertes. Y si se añadiese que nadie puede saber cuál de estas muertes alcanzará al alma, porque es imposible a los hombres presentirlo; entonces todo hombre que no teme la muerte y la espera con confianza, es un insensato, salvo que pueda demostrar que el alma es enteramente inmortal e imperecible. De otra manera, es absolutamente necesario que el que va a morir tema por su alma y tema que ella va a perecer en la próxima separación del cuerpo.

Cuando oímos estas objeciones, no dejaron de incomodarnos, como hubimos de confesarlo; porque, después de estar convencidos por los razonamientos anteriores, venían tales argumentos a turbarnos y arrojarnos en la desconfianza, no sólo por lo que se había dicho, sino también por lo que se nos podía decir en lo sucesivo; porque en todo caso íbamos a parar en creer, o que no éramos capaces de formar juicio sobre estas materias, o que estas materias no podrían producir otra cosa que la incertidumbre.

EQUÉCRATES.—Fedón, los dioses te perdonen, porque yo al oírte me digo a mí mismo: ¿qué podremos creer en lo sucesivo, puesto que las razones de Sócrates, que me parecían tan persuasivas, se hacen dudosas? En efecto; la objeción que hace Simmias al decir que nuestra alma no es más que una armonía, me sorprende maravillosamente, y siempre me ha sorprendido, porque me ha hecho recordar que yo mismo tuve esta misma idea en otro tiempo. Así pues, yo estoy como de nuevo en esta cuestión, y necesito muy de veras nuevas pruebas para convencerme que nuestra alma no muere con el cuerpo. Por lo mismo, Fedón, dinos, ¡por Zeus!, de qué manera Sócrates continuó la disputa; si se vio embarazado como vosotros, o si sostuvo su opinión con templanza; y, en fin, si os satisfizo enteramente o no. Cuéntanos, te lo suplico, todos estos pormenores sin olvidar nada.

FEDÓN.—Te aseguro, Equécrates, que si siempre he admirado a Sócrates, en esta ocasión le admiré más que nunca, porque el que estuviere pronto a satisfacer esto, no puede extrañarse en un hombre como él; pero lo que me pareció admirable fue, en primer lugar, la dulzura, la bondad, las muestras de aprobación con que escuchó las objeciones de estos jóvenes, y en seguida, la sagacidad con que notó la impresión que ellas habían hecho en nosotros; y, en fin, la habilidad con que nos curó, y cómo atrayéndonos como a vencidos fugitivos, nos hizo volver la espalda y nos obligó a entrar en discusión.

EQUÉCRATES.—¿Cómo?

FEDÓN.—Voy a decírtelo. Estaba yo sentado a su derecha, cerca de su cama, en un asiento bajo, y él estaba en otro más alto que el mío; pasando su mano por mi cabeza y cogiendo el cabello que caía sobre mis espaldas, y con el cual tenía la

costumbre de jugar, me dijo: "Fedón, mañana te harás cortar estos hermosos cabellos,[12] ¿no es verdad?"

—Regularmente, Sócrates —le respondí.

—De ninguna manera, si me crees.

—¿Cómo?

—Hoy es —me dijo— cuando debo cortar yo mis cabellos y tú los tuyos, si es cierto que nuestro razonamiento ha muerto y que no podemos resucitarle; y si estuviera yo en tu lugar y me viese vencido, juraría, al modo de los de Argos,[13] no dejar crecer mis cabellos hasta que no hubiese contraído a mi vez la victoria sobre las objeciones de Simmias y de Cebes.

Yo le dije: "¿Has olvidado el proverbio de que el mismo Heracles no basta contra dos?"

—¡Ah! —dijo—, ¿por qué no apelas a mí, como a tu Iolas?

—También yo apelo a ti, no como Heracles a su Iolas, sino como Iolas apela a su Heracles.

—No importa —replicó—; es igual.

—Pero ante todo estemos en guardia para no incurrir en una gran falta.

—¿Qué falta? —le dije.

—En la de ser *misólogos*,[14] que los hay como hay *misántropos;* porque el mayor de todos los males es aborrecer la razón, y esta misología tiene el mismo origen que la misantropía. ¿De dónde procede si no la misantropía? De que, después de haberse fiado de un hombre, sin ningún previo examen, y de haberle creído siempre sincero, honrado y fiel, se encuentra uno al fin con que es falso y malvado; y al cabo de muchas pruebas semejantes a ésta, viéndose engañado por sus mejores y más íntimos amigos, y cansado de ser la víctima, concluye por aborrecer a todos los hombres igualmente, y llega a persuadirse de que no hay uno solo sincero. ¿No has notado que la misantropía se forma de esta manera y así por grados?

—Seguramente —le dije.

—¿No es esto una vergüenza? ¿No es evidente que semejante hombre se mete a tratar con los demás sin tener conocimiento de las cosas humanas? Porque si hubiera tenido la menor experiencia, habría visto las cosas como son en sí, y reconociendo que los buenos y los malos son muy raros, lo mismo los unos que los otros, y que los que ocupan un término medio son numerosos.

—¿Qué dices, Sócrates?

—Digo, Fedón, que con los buenos y los malos sucede lo que con los muy grandes o muy pequeños. ¿No ves que es raro encontrar un hombre muy grande o un hombre muy pequeño? Así sucede con los perros y con todas las demás cosas; con lo que es rápido y con lo que es lento; con lo que es bello y lo que es feo; con lo que es blanco y lo que es negro. ¿No notas que en todas estas cosas los dos extremos son raros, y que el medio es muy frecuente y muy común?

—Lo advierto muy bien, Sócrates.

—Si se propusiese un combate de maldad, serían bien pocos los que pudieran aspirar al primer premio.

—Es probable.

—Seguramente —replicó—, pero no es en este concepto en el que los razonamientos se parecen a los hombres, sino que por seguirte me he dejado ir un poco fuera del asunto. La única semejanza que hay, es que cuando se admite un razonamiento como verdadero, sin saber el arte de razonar, sucede que más tarde parece falso, séalo o no lo sea, y diferente de él mismo; y

[12] Los griegos se hacían cortar los cabellos a la muerte de sus amigos, y los colocaban sobre su tumba.

[13] Estando los de Argos en guerra con los espartanos, a causa de la ciudad de Tiré, de que estos últimos se habían apoderado, y habiendo sido aquéllos derrotados, se hicieron cortar los cabellos y juraron no dejarlos crecer hasta no haber reconquistado la ciudad.

[14] Enemigos de la razón.

cuando uno ha contraído el hábito de disputar sosteniendo el pro y el contra, se cree al fin hombre muy hábil, y se imagina ser el único que ha comprendido que ni en las cosas ni en los razonamientos hay nada de verdadero ni de seguro; que todo está en un flujo y reflujo continuo, como el Euripo,[15] y que nada permanece ni un solo momento en el mismo estado.

—Es la pura verdad.

—Cuando hay un razonamiento verdadero, sólido, susceptible de ser comprendido, ¿no sería una desgracia deplorable, Fedón, que por haberse dejado llevar de esos razonamientos, en que todo aparece tan pronto verdadero como falso, en lugar de acusarse a sí mismo y de acusar a su propia incapacidad, vaya uno a hacer recaer la falta sobre la razón, y pasarse la vida aborreciendo y calumniando la razón misma, privándose así de la verdad y de la ciencia?

—Sí, eso sería deplorable, ¡por Zeus! —dije yo.

—Estemos, pues, en guardia —replicó él— para que esta desgracia no nos suceda; y no nos preocupemos con la idea de que no hay nada sano en el razonamiento. Persuadámonos más bien de que somos nosotros mismos los autores de este mal, y hagamos decididamente todos los esfuerzos posibles para corregirnos. Vosotros estáis obligados a ello, tanto más cuanto que os resta mucho tiempo de vida; y yo también me considero obligado a lo mismo, porque voy a morir. Temo mucho que al ocuparme hoy en esta materia, lejos de conducirme como verdadero filósofo, voy a convertirme en disputador terco, a la manera de todos esos ignorantes que, cuando disputan, no se cuidan en manera alguna de enseñar la verdad, sino que su único objeto es arrastrar a su opinión personal a todos los que les escuchan. La única diferencia que hay entre ellos y yo, es que yo no intento sólo persuadir con lo que diga a los que están aquí presentes, si bien me complaceré en ello si lo consigo, sino que mi principal objeto es convencerme a mí mismo. Porque he aquí, mi querido amigo, cómo razono yo, y verás que este razonamiento me interesa mucho; si lo que yo diga, resulta verdadero, es bueno creerlo; y si después de la muerte no hay nada, habré sacado de todas maneras la ventaja de no haber incomodado a los demás con mis lamentos, en el poco tiempo que me queda de vida. Mas no permaneceré mucho en esta ignorancia, que miraría como un mal; sino que bien pronto va a desvanecerse. Fortificado con estas reflexiones, mi querido Simmias y mi querido Cebes, voy a entrar en la discusión; y si me creéis, que sea menos por respeto a la autoridad de Sócrates que por respeto a la verdad. Si lo que os digo es verdadero, admitidlo; si no lo es, combatidlo con todas vuestras fuerzas; teniendo mucho cuidado no sea que yo me engañe a mí mismo, que os engañe también a vosotros por exceso de buena voluntad, abandonándoos como la abeja, que deja su aguijón en la llaga.

"Comencemos, pues; pero antes habéis de ver, os lo suplico, si me acuerdo bien de vuestras objeciones. Me parece que Simmias teme que el alma, aunque más divina y más excelente que el cuerpo, perezca antes que él, como según ha dicho sucede con la armonía; y Cebes ha concedido, si no me engaño, que el alma es más durable que el cuerpo, pero que no se puede asegurar que después que ella ha usado muchos cuerpos, no perezca al abandonar el último, y que ésta no sea una verdadera muerte del alma; porque, con respecto al cuerpo, éste no cesa ni un solo momento de perecer. ¿No son éstos los dos puntos que tenemos que examinar, Simmias y Cebes?"

Convinieron ambos en ello.

—¿Rechazáis —continuó él— absolutamente todo lo que os he dicho antes, o admitís una parte?

Ellos dijeron que no lo rechazaban todo.

—Pero —añadió Sócrates—, ¿qué pensáis de lo que os he dicho de que *aprender* no es más que *recordar*, y por consiguiente, que es necesario que nuestra alma haya existido en alguna parte antes de haberse unido al cuerpo?

—Yo —dijo Cebes—, he reconocido desde luego la evidencia de lo que dices, y no conozco principio que me parezca más verdadero. "Lo mismo digo yo —dijo Simmias—, y me sorprendería mucho si llegara a mudar de opinión en este punto."

—Tienes que mudar de parecer, mi querido Tebano, si persistes en la opinión de que la armonía es algo compuesto y que nuestra alma no es más que una armonía que resulta del acuerdo de las cualidades del cuerpo; porque probablemente no te creerías a ti mismo si dijeras que la armonía existe antes de las cosas de que se compone. ¿Lo dirías?

—No, sin duda, Sócrates —respondió Simmias.

—¿No notas, sin embargo —replicó Sócrates—, que es esto lo que dices cuando sostienes que el alma existe antes de venir a animar el cuerpo, y que, no obstante, se compone de cosas que no existen aún? Porque el alma no es como la armonía con la que la comparas, sino que es evidente que la lira, las cuerdas, los sonidos discordantes, existen antes de la armonía, la cual resulta de todas estas cosas, y en seguida perece con ella. Esta última proposición tuya, ¿conviene con la primera?

—De ninguna manera —dijo Simmias.

—Sin embargo —replicó Sócrates—, si en algún discurso debe haber acuerdo, es en aquel en que se trata de la armonía.

—Tienes razón, Sócrates.

—Pues en este caso no hay acuerdo —dijo Sócrates—, y así mira cuál de estas dos opiniones prefieres: o el conocimiento es una reminiscencia, o el alma es una armonía.

—Escojo la primera —dijo Simmias—, porque he admitido la segunda sin demostración, contentándome con esa aparente verosimilitud que basta al vulgo. Pero estoy persuadido de que todos los razonamientos que no se apoyan sino sobre la probabilidad, están henchidos de vanidad; y que si se mira bien, ellos extravían y engañan lo mismo en geometría que en cualquiera otra ciencia. Mas la doctrina de que la ciencia es una reminiscencia, está fundada en un principio sólido; en el principio de que, según hemos dicho, nuestra alma, antes de venir a animar nuestro cuerpo, existe como la esencia misma; la esencia, es decir, lo que existe realmente. He aquí por qué, convencido de que debo darme por satisfecho con esta prueba, no debo ya escucharme a mí mismo, ni tampoco dar oídos a los que digan que el alma es una armonía.

—Ahora bien, Simmias —dijo Sócrates—, ¿te parece que es propio de la armonía o de cualquier otra cosa compuesta el ser diferente de las cosas mismas de que se compone?

—De ninguna manera.

—¿Ni el padecer o hacer otra cosa que lo que hacen o padecen los elementos que la componen?

—Conforme —dijo Simmias.

—¿No es natural que a la armonía precedan las cosas que la componen y no que la sigan?

—Así es.

—¿No son incompatibles con la armonía los sonidos, los movimientos y toda cosa contraria a los elementos de que ella se compone?

—Seguramente —dijo Simmias.

—¿Pero no consiste toda armonía en la consonancia?

—No te entiendo bien —dijo Simmias.

—Pregunto si, según que sus elementos están más o menos de acuerdo, no resulta más o menos la armonía.

[15] El Euripo, que separa Eubea de Beocia, estaba en un continuo movimiento de flujo y de reflujo, de siete veces al día y otras tantas por la noche.

—Seguramente.

—¿Y puede decirse del alma que una es más o menos alma que otra?

—No, sin duda.

—Veamos, pues, ¡por Zeus! ¿No se dice que esta alma, que tiene inteligencia y virtud, es buena; y que aquella otra, que tiene locura y maldad, es mala? ¿No se dice esto con razón?

—Sí, sin duda.

—Y los que sostienen que el alma es una armonía, ¿qué dirán que son estas cualidades del alma, este vicio y esta virtud? ¿Dirán que la una es una armonía y la otra una disonancia? ¿Que el alma virtuosa, siendo armónica por naturaleza, tiene además en sí misma otra armonía? ¿Y que la otra, siendo una disonancia, no produce armonía?

—Yo no puedo decírtelo —respondió Simmias—; parece, sin embargo, que los partidarios de esta opinión dirían algo semejante.

—Pero estamos de acuerdo —dijo Sócrates— en que un alma no es más o menos alma que otra; es decir, que hemos sentado que ella no tiene más o menos armonía que otra armonía. ¿No es así?

—Lo confieso —dijo Simmias.

—Y que no siendo más o menos armonía, no existe más o menos acuerdo entre sus elementos. ¿No es así?

—Sí, sin duda.

—Y no estando más o menos de acuerdo con sus elementos, ¿puede tener más armonía o menos armonía? ¿O es preciso que la tenga igual?

—Igual.

—Por lo tanto, puesto que un alma no puede ser más o menos que otra, ¿no puede estar en más o menos acuerdo que otra?

—Es cierto.

—Se sigue de aquí, necesariamente, que un alma no puede tener ni más armonía ni más disonancia que otra.

—Convengo en ello.

—Por consiguiente, ¿un alma puede tener más virtud o más vicio que otra, si es cierto que el vicio es una disonancia y la virtud una armonía?

—De ninguna manera.

—O más bien, ¿la razón exige que se diga que el vicio no puede encontrarse en ninguna alma, si el alma es una armonía, porque la armonía, si es perfecta armonía, no puede consentir la disonancia?

—Sin dificultad.

—Luego el alma, si es alma perfecta, no puede ser capaz de vicio.

—¿Cómo podría serlo conforme a los principios en que hemos convenido?

—Según estos mismos principios, las almas de todos los animales son igualmente buenas, si todas son igualmente almas.

—Así me parece, Sócrates.

—¿Y consideras que esto sea incontestable, y como una consecuencia necesaria, si es cierta la hipótesis de que el alma es una armonía?

—No, sin duda, Sócrates.

—Pero, dime, Simmias; entre todas las cosas que componen el hombre, ¿encuentras que mande otra que el alma, sobre todo cuando es sabia?

—No, sólo ella manda.

—¿Y manda aflojando la rienda a las pasiones del cuerpo, o resistiéndolas? Por ejemplo: cuando el cuerpo tiene sed, ¿no le impide el alma de beber? O cuando tiene hambre, ¿no le impide de comer, y lo mismo en mil cosas semejantes, en que vemos claramente que el alma combate las pasiones del cuerpo? ¿No es así?

—Sin duda.

—¿Pero no hemos convenido antes en que el alma, siendo una armonía, no puede tener otro tono que el producido por la tensión, aflojamiento, vibración o cualquiera otra modificación de los elementos que la componen, y que debe necesariamente obedecerles sin dominarlos jamás?

—Hemos convenido en eso, sin duda —dijo Simmias—. ¿Por qué no?

—Pero —repuso Sócrates—, ¿no vemos prácticamente que el alma hace todo lo contrario; que gobierna y conduce las cosas mismas de que se la supone compuesta; que las resiste durante casi toda la vida, reprendiendo a unas más duramente mediante el dolor, como en la gimnasia y en la medicina; tratando a otras con más dulzura, contentándose con reprender o amenazar al deseo, a la cólera, al temor, como cosas de distinta naturaleza que ella? Esto es lo que Homero ha expresado muy bien, cuando dice en la Odisea que Odiseo,[16] "dándose de golpes en el pecho, reprendiólo con semejantes palabras: *¡Aguanta, corazón, que algo más vergonzoso hubiste de soportar*". ¿Crees tú que Homero hubiera dicho esto si hubiera creído que el alma es una armonía que debe ser gobernada por las pasiones del cuerpo? ¿No piensas que más bien ha creído que el alma debe guiarlas y amaestrarlas, y que es de una naturaleza más divina que una armonía?

—Sí, ¡por Zeus!, yo lo creo —dijo Simmias.

—Por consiguiente, mi querido Simmias —replicó Sócrates—, no podemos en modo alguno decir que el alma es una especie de armonía; porque no estaríamos al parecer de acuerdo ni con Homero, este poeta divino, ni con nosotros mismos.

Simmias convino en ello.

—Me parece —repuso Sócrates— que hemos suavizado muy bien esta armonía tebana;[17] pero en cuanto a Cebes, ¿de qué medio me valdré yo para apaciguar a este Cadmo?[18] ¿De qué razonamiento me valdré para conseguirlo?

—Estoy seguro de que lo encontrarás —respondió Cebes—. Por lo que hace al argumento de que acabas de servirte contra la armonía, me ha llamado la atención más de lo que yo creía; porque mientras Simmias te proponía sus dudas, tenía por imposible que ninguno las rebatiera, y me he quedado completamente sorprendido al ver que no ha podido sostener ni siquiera tu primer ataque. Después de esto, es claro que no me sorprenderé si a Cadmo alcanza la misma suerte.

—Mi querido Cebes —replicó Sócrates—, no me alabes demasiado, no sea que la envidia trastorne lo que tengo que decir; pero esto depende de Dios. Ahora nosotros, cerrando más las filas, como dice Homero,[19] pongamos tu objeción a prueba. Lo que deseas averiguar se reduce a lo siguiente: quieres que se demuestre que el alma es inmortal e imperecible, a fin de que un filósofo que va a morir y muere con valor y con la esperanza de ser infinitamente más dichoso en el otro mundo, que si hubiera muerto después de haber vivido de distinta manera, no tenga una confianza insensata. Porque el que el alma sea algo vigoroso y divino y el que haya existido antes de nuestro nacimiento no prueba nada, dices tú, en favor de su inmortalidad, y todo lo que se puede inferir es que puede durar por mucho tiempo, y que existía ya antes que nosotros en alguna parte y por siglos casi infinitos; que durante este tiempo ha podido conocer y hacer muchas cosas, sin que por esto fuera inmortal; que, por el contrario, el momento de su primera venida al cuerpo ha sido quizá el principio de su ruina, y como una enfermedad que se prolonga entre las debilidades y angustias de esta vida, y concluye por lo que llamamos la muerte. Añades que importa poco que al alma venga una sola vez a animar el cuerpo o que venga muchas, y que esto no hace variar los justos motivos de temor; porque, a no estar demente, el hombre debe temer siempre la

[16] *Odisea.* (Colección "Sepan cuantos..." Editorial Porrúa, S. A.) R. 20, v. 15.

[17] Sócrates llama la opinión de Simmias, que era de Tebas, la armonía tebana, aludiendo a la fábula de Anfión, que construyó los muros de la ciudad con la armonía de su lira.

[18] Alusión al otro fundador de Tebas, donde Cebes había nacido también.

[19] *Ilíada.* (Colección "Sepan cuantos..." Editorial Porrúa, S. A.) C. IV, v. 496.

muerte, en tanto que no sepa con certeza y pueda demostrar que el alma es inmortal. He aquí, a mi parecer, todo lo que dices, Cebes; y yo lo repito muy al por menor, para que nada se nos escape, y para que puedas todavía añadir o quitar lo que gustes.

—Por ahora —respondió Cebes—, nada tengo que modificar, porque has dicho lo mismo que yo manifesté.

Sócrates, después de haber permanecido silencioso, por algún tiempo, y como recogido en sí mismo, le dijo a Cebes: "En verdad no es tan poco lo que pides, porque para explicarlo es preciso examinar a fondo la cuestión del nacimiento y de la muerte. Si lo deseas, te diré lo que me ha sucedido a mí mismo sobre esta materia; y si lo que voy a decir te parece útil, te servirás de ello en apoyo de tus convicciones."

—Lo deseo con todo mi corazón —dijo Cebes.

—Escúchame, pues. Cuando yo era joven, sentía vivo deseo de aprender esa ciencia que se llama la física, porque me parecía una cosa sublime saber las causas de todos los fenómenos, de todas las cosas; lo que las hace nacer, lo que las hace morir, lo que las hace existir; y no hubo sacrificio que omitiera para examinar, en primer lugar, si es de lo caliente o de lo frío, después que han sufrido una especie de corrupción, como algunos pretenden,[20] de dónde proceden los animales; si es la sangre la que crea el pensamiento;[21] o el aire,[22] o el fuego,[23] o ninguna de estas cosas; o si sólo el cerebro[24] es la causa de nuestras sensaciones de la vista, del oído, del olfato; si de estos sentidos resultan la memoria y la imaginación; y si de la memoria y de la imaginación sosegadas nace, en fin, la ciencia. Quería conocer después las causas de la corrupción de todas estas cosas. Mi curiosidad buscaba los cielos y hasta los abismos de la tierra, para saber qué es lo que produce todos los fenómenos; y al fin me encontré todo lo incapaz que se puede ser para hacer estas indagaciones. Voy a darte una prueba patente de ello. Y es que este precioso estudio me ha dejado tan a oscuras en las mismas cosas que yo sabía antes con la mayor evidencia, según a mí y a otros nos parecía, que he olvidado todo lo que sabía sobre muchas materias, por ejemplo, en la siguiente: ¿cuál es la causa de que el hombre nazca? Pensaba yo que era muy claro para todo el mundo que el hombre no crece sino porque come y bebe; puesto que por medio del alimento, uniéndose la carne a la carne, los huesos a los huesos, y todos los demás elementos a sus elementos semejantes, lo que al principio no es más que un pequeño volumen se aumenta y crece, y de esta manera un hombre de pequeño se hace muy grande. He aquí lo que yo pensaba. ¿No te parece que tenía razón?

—Seguramente —dijo Cebes.

—Escucha lo que sigue. Creía yo saber por qué un hombre era más grande que otro hombre, llevándose de diferencia toda la cabeza; y por qué un caballo era más grande que otro caballo; y otras cosas más claras, como, por ejemplo, que diez eran más que ocho por haberse añadido dos, y que dos codos eran más grandes que un codo por excederle en una mitad.

—¿Y qué piensas ahora? —dijo Cebes.

—¡Por Zeus! Estoy tan distante de creer que conozco las causas de ninguna de estas cosas, que ni aun presumo saber si cuando a uno se le añade otro uno, es este uno el que se añadió al otro, el que se hace dos; o si es el añadido y el que se añade juntos los que constituyen dos en virtud de esta adición del uno al otro. Porque lo que me sorprende es que, mientras estaban separados, cada uno de ellos era uno y no eran dos, y que después que se han juntado se han hecho dos, porque se ha puesto el uno al par del otro. Yo no veo tampoco cómo es que cuando se divide una cosa, esta división hace que esta cosa, que era una antes de dividirse, se haga dos desde el momento de la separación; porque aquí aparece una causa enteramente contraria a la que hizo que uno y uno fuesen dos. Antes este uno y el otro uno se hacen dos, porque se juntan el uno con el otro; y ahora esta cosa, que es una, se hace dos, porque se la divide y se la separa. Más aún; no creo saber por qué el uno es uno, y, en fin, tampoco sé, al menos por razones físicas, cómo una cosa, por pequeña que sea, nace, perece o existe; así que resolví adoptar otro método, ya que éste de ninguna manera me satisfacía.

"Habiendo oído leer en un libro, que, según se decía, era de Anaxágoras, que la inteligencia es la norma y la causa de todos los seres, me vi arrastrado por esta idea; y me pareció una cosa admirable que la inteligencia fuese la causa de todo; porque creía que, habiendo dispuesto la inteligencia todas las cosas, precisamente estarían arregladas lo mejor posible. Si alguno, pues, quiere saber la causa de cada cosa, el por qué nace y por qué perece, no tiene más que indagar la mejor manera en que puede ella existir; y me pareció que era una consecuencia de este principio que lo único que el hombre debe averiguar es cuál es lo mejor y lo más perfecto; porque desde el momento en que lo haya averiguado, conocerá necesariamente cuál es lo más malo, puesto que no hay más que una ciencia para lo uno y para lo otro.

"Pensando de esta suerte tenía el gran placer de encontrarme con un maestro como Anaxágoras, que me explicaría, según mis deseos, la causa de todas las cosas; y que, después de haberme dicho, por ejemplo, si la tierra es plana o redonda, me explicaría la causa y la necesidad de lo que ella es, y me diría cuál es lo mejor. Asimismo si creía que la tierra está en el centro del mundo, esperaba que me enseñaría por qué es lo mejor que la tierra ocupe el centro; y después de haber oído de él todas estas explicaciones, estaba resuelto por mi parte a no ir nunca en busca de ninguna otra clase de causas. También me proponía interrogarle en igual forma acerca del sol, de la luna y de los demás astros, para conocer la razón de sus revoluciones, de sus movimientos y de todo lo que les sucede; y para saber cómo es lo mejor posible lo que cada uno de ellos hace, porque no podía imaginarme que, después de haber dicho que la inteligencia los había ordenado y arreglado, pudiese decirme que fuese otra la causa de su orden y disposición que la de no ser posible cosa mejor; y me lisonjeaba de que, después de designarme esta causa en general y en particular, me haría conocer en qué consiste el bien de cada cosa en particular y el bien de todas en general. Por nada hubiera cambiado en aquel momento mis esperanzas.

"Tomé, pues, con el más vivo interés estos libros y me puse a leerlos lo más pronto posible, para saber luego lo bueno y lo malo de todas las cosas; pero muy luego perdí toda esperanza, porque tan pronto como hube adelantado un poco en mi lectura, me encontré con que mi hombre no hacía intervenir para nada la inteligencia, que no daba ninguna razón del orden de las cosas, y que en lugar de la inteligencia ponía el aire, el éter, el agua y otras cosas igualmente absurdas. Me pareció como si dijera: Sócrates hace mediante la inteligencia todo lo que hace; y que en seguida, queriendo dar razón de cada cosa que yo hago, dijera que hoy, por ejemplo, estoy sentado en mi cama, porque mi cuerpo se compone de huesos y de nervios; que siendo los huesos duros y sólidos, están separados por junturas, y que los ner-

[20] Opinión de los jónicos Anaxágoras y Arquelao.
[21] Opinión de Empédocles.
[22] Opinión de Anaxímenes.
[23] Opinión de Heráclito.
[24] Opinión antigua. Diógenes Laercio, III.

vios, pudiendo restirarse o encogerse, unen los huesos con la carne y con la piel, que encierra y abraza a los unos y a los otros; que estando los huesos libres en sus articulaciones, los nervios, que pueden extenderse y encogerse, hacer que me sea posible recoger las piernas como veis, y que ésta es la causa de estar yo sentado aquí y de esta manera. O también es lo mismo que si, para explicar la causa de la conversación que tengo con vosotros, os dijese que lo era la voz, el aire, el oído y otras cosas semejantes; y no os dijese ni una sola palabra de la verdadera causa, que es la de haber creído los atenienses que lo mejor para ellos era condenarme a muerte, y que, por la misma razón, he creído yo que era igualmente lo mejor para mí estar sentado en esta cama y esperar tranquilamente la pena que me han impuesto. Porque os juro por el cielo que estos nervios y estos huesos míos ha largo tiempo que estarían en Megara o en Beocia, si hubiera creído que era lo mejor para ellos y no hubiera estado persuadido de que era mucho mejor y más justo permanecer aquí para sufrir el suplicio a que mi patria me ha condenado, que no escapar y huir. Dar, por lo tanto, razones semejantes me parecía muy ridículo.

"Dígase en buena hora que si yo no tuviera huesos ni nervios, y otras cosas semejantes, no podría hacer lo que juzgase conveniente; pero decir que estos huesos y estos nervios son la causa de lo que yo hago, y no la elección de lo que es mejor, para la que me sirvo de la inteligencia, es el mayor absurdo, porque equivale a no conocer esta diferencia: que una es la causa y otra la cosa, sin la que la causa no sería nunca causa; y por lo tanto la cosa y no la causa es la que el pueblo, que camina siempre a tientas y como en tinieblas, toma por verdadera causa, y a la que sin razón da este nombre. He aquí por qué unos [25] consideran rodeada la tierra por un torbellino, y la suponen fija en el centro del mundo; otros [26] la conciben como una ancha artesa, que tiene por base el aire; pero no se cuidan de investigar el poder que la ha colocado del modo necesario para que fuera lo mejor posible; no creen en la existencia de ningún poder divino, sino que se imaginan haber encontrado un Atlas más fuerte, más inmortal y más capaz de sostener todas las cosas; y a este bien, que es el único capaz de ligar y abrazarlo todo, lo tienen por una vana idea.

"Yo con el mayor gusto me habría hecho discípulo de cualquiera que me hubiera enseñado esta causa; pero al ver que no podía alcanzar a conocerla, ni por mí mismo ni por medio de los demás, ¿quieres, Cebes, que te diga la segunda tentativa que hice para encontrarla?"

—Lo quiero con todo mi corazón —dijo Cebes.

—Cansado de examinar todas las cosas, creí que debía estar prevenido para que no me sucediese lo que a los que miran un eclipse de sol; que pierden la vista si no toman la precaución de observar en el agua o en cualquiera otro medio la imagen de este astro. Algo de esto pasó en mi espíritu, y temí perder los ojos del alma si miraba los objetos con los ojos del cuerpo, y si me servía de mis sentidos para tocarlos y conocerlos. Me convencí de que debía recurrir a la razón, y buscar en ella la verdad de todas las cosas. Quizá la imagen de que me sirvo para explicarme, no es enteramente exacta; porque yo mismo no estoy conforme en que el que mira las cosas en la razón, las mire más aún por medio de otra cosa que el que las ve en sus fenómenos; pero sea de esto lo que quiera, éste es el camino que adopté; y desde entonces, tomando por fundamento lo que me parece lo mejor, tengo por verdadero lo que está en este caso, trátese de las cosas o de las causas; y

[25] Empédocles.

[26] Anaxímenes.

lo que no está conforme con esto, lo desecho como falso. Pero voy a explicarme con más claridad, porque me parece que no me entiendes aún.

—No, ¡por Zeus!, Sócrates —dijo Cebes—; no te comprendo lo bastante.

—Sin embargo —replicó Sócrates—, nada digo de nuevo; digo lo que he manifestado en mil ocasiones, y lo que acabo de repetir en la discusión precedente. Para explicarte el método de que me he servido en la indagación de las causas, vuelvo desde luego a lo que tantas veces he expuesto; por ello voy a comenzar tomándolo por fundamento. Digo, pues, que hay algo que es bueno, que es bello, que es grande por sí mismo. Si me concedes este principio, espero demostrarte por este medio que el alma es inmortal.

—Te lo concedo —dijo Cebes—, y trabajo te costará llevar a cabo tan pronto tu demostración.

—Ten en cuenta lo que voy a decirte, y mira si estás de acuerdo conmigo. Me parece que si hay alguna cosa bella, además de lo bello en sí, no puede ser bella sino porque participa de lo que es bello en sí; y lo mismo digo de todas las demás cosas. ¿Concedes esta causa?

—Sí, la concedo.

—Entonces ya no entiendo ni puedo comprender esas otras causas tan pomposas de que se nos habla. Y así, si alguno llega a decirme que lo que constituye la belleza de una cosa es la vivacidad de los colores, o la proporción de sus partes u otras cosas semejantes, abandono todas estas razones que sólo sirven para turbarme, y respondo, como por instinto y sin artificio, y quizá con demasiada sencillez, que nada hace bella a la cosa más que la presencia o la comunicación con la belleza primitiva, cualquiera que sea la manera como esta comunicación se verifique; porque no pasan de aquí mis convicciones. Yo sólo aseguro que todas las cosas bellas lo son a causa de la presencia en ellas de lo bello en sí. Mientras me atenga a este principio no creo engañarme; y estoy persuadido de que puedo responder con toda seguridad que las cosas bellas son bellas a causa de la presencia de lo bello. ¿No te parece a ti lo mismo?

—Perfectamente.

—En la misma forma, las cosas grandes, ¿no son grandes a causa de la magnitud, y las pequeñas a causa de la pequeñez?

—Sí.

—Si uno pretendiese que un hombre es más grande que otro, llevándole la cabeza, y que éste es pequeño en la misma proporción, ¿no serías de su opinión? Pero sostendrías que lo que quieres decir es que todas las cosas que son más grandes que otras, no lo son sino a causa de la magnitud; que es la magnitud misma la que las hace grandes; y en la misma forma, que las cosas pequeñas no son más pequeñas sino a causa de la pequeñez, siendo la pequeñez la que hace que sean pequeñas. Y me imagino que, al sostener esta opinión, temerías una objeción embarazosa que te podían hacer. Porque si dijeses que un hombre es más grande o más pequeño que otro con exceso de la cabeza, te podían responder por lo pronto, que el mismo objeto constituía la magnitud del más grande y la pequeñez del más pequeño; y que a la altura de la cabeza, que es pequeña en sí misma, es a lo que el más grande debería su magnitud; y sería en verdad maravilloso que un hombre fuese grande a causa de una cosa pequeña. ¿No tendrías este temor?

—Sin duda —replicó Cebes, sonriéndose.

—¿No temerías por la misma razón decir que diez son más que ocho porque exceden en dos? ¿No dirías más bien que esto es a causa de la cantidad? Y lo mismo tratándose de dos codos, ¿no dirías que son más grandes que uno a causa de la magnitud, más bien que a causa del codo más? Porque aquí hay el mis-

mo motivo para temer la objeción.

—Tienes razón.

—Pero ¿no tendrías dificultad en decir que si se añade uno a uno, la adición es la causa del múltiple dos, o que si se divide uno en dos, la causa es la división? ¿No afirmarías más bien que no conoces otra causa de cada fenómeno que su participación en la esencia propia de la clase a que cada uno pertenezca; y que, por consiguiente, tú no ves que sea otra la causa del múltiple dos que su participación en la dualidad, de que participa necesariamente todo lo que se hace dos, como todo lo que se hace uno participa de la unidad? No abandonarías las adiciones, las divisiones y todas las sutilezas de este género, dejando a los más sabios sentar sobre semejantes bases sus razonamientos, mientras que tú, retenido, como suele decirse, por miedo a tu sombra o más bien a tu ignorancia, te atendrías al sólido principio que nosotros hemos establecido? Y si se impugnara este principio, ¿le dejarías sin defensa antes de haber examinado todas las consecuencias que de él se derivan para ver si entre ellas hay o no acuerdo? Y si te vieses obligado a dar razón de esto, ¿no lo harías suponiendo otro principio más elevado hasta que hubieses encontrado algo seguro que te dejara satisfecho? ¿Y no evitarías embrollarlo todo como ciertos disputadores, y confundir el primer principio con los que de él se derivan, para llegar a la verdad de las cosas? Es cierto que quizá a estos disputadores les importa poco la verdad, y que al mezclar de esta suerte todas las cosas mediante su profundo saber, se contentan con darse gusto a sí mismos; pero tú, si eres verdadero filósofo, harás lo que yo te he dicho.

—Tienes razón —dijeron al mismo tiempo Simmias y Cebes.

EQUÉCRATES.—¡Por Zeus! Hicieron bien en decir esto, Fedón; porque me ha parecido que Sócrates se explicaba con una claridad admirable, aun para los menos entendidos.

FEDÓN.—Así pareció a todos los que se hallaban allí presentes.

EQUÉCRATES.—Y a nosotros, que no estábamos allí, nos parece lo mismo, vista la relación que nos haces. Pero ¿qué sucedió después?

FEDÓN.—Me parece, si mal no recuerdo, que después de haberle concedido que toda idea existe en sí, y que las cosas que participan de esta idea toman de ella su denominación, continuó de esta manera:

—Si este principio es verdadero, cuando dices que Simmias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón, ¿no dices que en Simmias se encuentran al mismo tiempo la magnitud y la pequeñez?

—Sí —dijo Cebes.

—Habrás de convenir en que si tú dices: Simmias es más grande que Sócrates; esta proposición no es verdadera en sí misma, porque no es cierto que Simmias sea más grande porque es Simmias, sino que es más grande porque accidentalmente tiene la magnitud. Tampoco es cierto que sea más grande que Sócrates, porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates participa de la pequeñez en comparación con la magnitud de Simmias.

—Así es la verdad.

—Simmias, en igual forma, no es más pequeño que Fedón, porque Fedón es Fedón, sino porque Fedón es grande cuando se le compara con Simmias, que es pequeño.

—Así es.

—Simmias es llamado a la vez grande y pequeño, porque está entre los dos; es más grande que el uno a causa de la superioridad de su magnitud, y es inferior, a causa de su pequeñez, a la magnitud del otro. —Y echándose a reír al mismo tiempo, dijo—: Me parece que me he detenido demasiado en estas explicaciones; pero al fin, lo que he dicho es exacto.

Cebes convino en ello.

—He insistido en esta doctrina porque deseo atraeros a mi opinión.

Y me parece que no sólo la magnitud no puede nunca ser al mismo tiempo grande y pequeña, sino también que la magnitud, que está en nosotros, no admite la pequeñez ni puede ser sobrepujada; porque una de dos cosas: o la magnitud huye y se retira al aproximarse su contraria que es la pequeñez, o cesa de existir y perece; pero si alguna vez ella subsiste y recibe en sí la pequeñez, no podrá por esto ser otra cosa que lo que ella era. Así, por ejemplo, después de haber recibido en mí la pequeñez, yo quedo el mismo que era antes, con la sola diferencia de ser además pequeño. La magnitud no puede ser pequeña al mismo tiempo que es grande, y de igual modo la pequeñez, que está en nosotros, no toma nunca el puesto de la magnitud; en una palabra, ninguna cosa contraria, en tanto que lo es, puede hacerse o ser su contraria, sino que cuando la otra llega, o se retira o perece.

—Cebes convino en ello; pero uno de los que estaban presentes (no recuerdo quién era), dirigiéndose a Sócrates, le dijo: "¡Ah, por los dioses! ¿No has admitido ya lo contrario de lo que dices? Porque ¿no hemos convenido en que lo más grande nace de lo más pequeño y lo más pequeño de lo más grande; en una palabra, que las contrarias nacen siempre de sus contrarias? Y ahora me parece haberte oído que nunca puede suceder esto."

Sócrates, inclinando un tanto su cabeza hacia adelante, como para oír mejor, le dijo: "muy bien, tienes razón al recordarnos los principios que hemos establecido; pero no ves la diferencia que hay entre lo que hemos sentido antes y lo que decimos ahora. Dijimos que una cosa nace siempre de su contraria, y ahora decimos que lo contrario no se convierte nunca en lo contrario a sí mismo, ni en nosotros, ni en la naturaleza. Entonces hablábamos de las cosas que tienen sus contrarias, cada una de las cuales podíamos designar con su nombre; y aquí hablamos de las esencias mismas, cuya presencia en las cosas da a éstas sus nombres, y de estas últimas es de las que decimos que no pueden nunca nacer la una de la otra." Y al mismo tiempo, mirando a Cebes, le dijo: "La objeción que se acaba de proponer, ¿ha causado en ti alguna turbación?"

—No, Sócrates; no soy tan débil, aunque hay cosas capaces de turbarme.

—Estamos, pues, unánime y absolutamente conformes —replicó Sócrates—, en que nunca un contrario puede convertirse en lo contrario a sí mismo.

—Es cierto —dijo Cebes.

—Vamos a ver si convienes en esto: ¿hay algo que se llame frío y algo que se llame caliente?

—Seguramente.

—¿Como la nieve y el fuego?

—No, ¡por Zeus!

—Lo caliente es entonces diferente del fuego, y lo frío diferente de la nieve?

—Sin dificultad.

—Convendrás, yo creo, en que cuando la nieve ha recibido calor, como decíamos antes, ya no será lo que era, sino que desde el momento que se la aplique el calor, le cederá el puesto o desaparecerá enteramente.

—Sin duda.

—Lo mismo sucede con el fuego, tan pronto como le supere el frío; y así se retirará o perecerá, porque apenas se le haya aplicado el frío, no podrá ser ya lo que era, y no será fuego y frío a la vez.

—Muy bien —dijo Cebes.

—Es, pues, tal la naturaleza de algunas de estas cosas, que no sólo la misma idea conserva siempre el mismo nombre, sino que este nombre sirve igualmente para otras cosas que no son lo que ella es en sí misma, pero que tienen su misma forma mientras existen. Algunos ejemplos aclararán lo que quiero decir. Lo impar debe tener siempre el mismo nombre. ¿No es así?

—Sí, sin duda.

mo motivo para temer la objeción.

—Tienes razón.

—Pero ¿no tendrías dificultad en decir que si se añade uno a uno, la adición es la causa del múltiple dos, o que si se divide uno en dos, la causa es la división? ¿No afirmarías más bien que no conoces otra causa de cada fenómeno que su participación en la esencia propia de la clase a que cada uno pertenezca; y que, por consiguiente, tú no ves que sea otra la causa del múltiple dos que su participación en la dualidad, de que participa necesariamente todo lo que se hace dos, como todo lo que se hace uno participa de la unidad? No abandonarías las adiciones, las divisiones y todas las sutilezas de este género, dejando a los más sabios sentar sobre semejantes bases sus razonamientos, mientras que tú, retenido, como suele decirse, por miedo a tu sombra o más bien a tu ignorancia, te atendrías al sólido principio que nosotros hemos establecido? Y si se impugnara este principio, ¿le dejarías sin defensa antes de haber examinado todas las consecuencias que de él se derivan para ver si entre ellas hay o no acuerdo? Y si te vieses obligado a dar razón de esto, ¿no lo harías suponiendo otro principio más elevado hasta que hubieses encontrado algo seguro que te dejara satisfecho? ¿Y no evitarías embrollarlo todo como ciertos disputadores, y confundir el primer principio con los que de él se derivan, para llegar a la verdad de las cosas? Es cierto que quizá a estos disputadores les importa poco la verdad, y que al mezclar de esta suerte todas las cosas mediante su profundo saber, se contentan con darse gusto a sí mismos; pero tú, si eres verdadero filósofo, harás lo que yo te he dicho.

—Tienes razón —dijeron al mismo tiempo Simmias y Cebes.

EQUÉCRATES.—¡Por Zeus! Hicieron bien en decir esto, Fedón; porque me ha parecido que Sócrates se explicaba con una claridad admirable, aun para los menos entendidos.

FEDÓN.—Así pareció a todos los que se hallaban allí presentes.

EQUÉCRATES.—Y a nosotros, que no estábamos allí, nos parece lo mismo, vista la relación que nos haces. Pero ¿qué sucedió después?

FEDÓN.—Me parece, si mal no recuerdo, que después de haberle concedido que toda idea existe en sí, y que las cosas que participan de esta idea toman de ella su denominación, continuó de esta manera:

—Si este principio es verdadero, cuando dices que Simmias es más grande que Sócrates y más pequeño que Fedón, ¿no dices que en Simmias se encuentran al mismo tiempo la magnitud y la pequeñez?

—Sí —dijo Cebes.

—Habrás de convenir en que si tú dices: Simmias es más grande que Sócrates; esta proposición no es verdadera en sí misma, porque no es cierto que Simmias sea más grande porque es Simmias, sino que es más grande porque accidentalmente tiene la magnitud. Tampoco es cierto que sea más grande que Sócrates, porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates participa de la pequeñez en comparación con la magnitud de Simmias.

—Así es la verdad.

—Simmias, en igual forma, no es más pequeño que Fedón, porque Fedón es Fedón, sino porque Fedón es grande cuando se le compara con Simmias, que es pequeño.

—Así es.

—Simmias es llamado a la vez grande y pequeño, porque está entre los dos; es más grande que el uno a causa de la superioridad de su magnitud, y es inferior, a causa de su pequeñez, a la magnitud del otro. —Y echándose a reír al mismo tiempo, dijo—: Me parece que me he detenido demasiado en estas explicaciones; pero al fin, lo que he dicho es exacto.

Cebes convino en ello.

—He insistido en esta doctrina porque deseo atraeros a mi opinión.

Y me parece que no sólo la magnitud no puede nunca ser al mismo tiempo grande y pequeña, sino también que la magnitud, que está en nosotros, no admite la pequeñez ni puede ser sobrepujada; porque una de dos cosas: o la magnitud huye y se retira al aproximarse su contraria que es la pequeñez, o cesa de existir y perece; pero si alguna vez ella subsiste y recibe en sí la pequeñez, no podrá por esto ser otra cosa que lo que ella era. Así, por ejemplo, después de haber recibido en mí la pequeñez, yo quedo el mismo que era antes, con la sola diferencia de ser además pequeño. La magnitud no puede ser pequeña al mismo tiempo que es grande, y de igual modo la pequeñez, que está en nosotros, no toma nunca el puesto de la magnitud; en una palabra, ninguna cosa contraria, en tanto que lo es, puede hacerse o ser su contraria, sino que cuando la otra llega, o se retira o perece.

—Cebes convino en ello; pero uno de los que estaban presentes (no recuerdo quién era), dirigiéndose a Sócrates, le dijo: "¡Ah, por los dioses! ¿No has admitido ya lo contrario de lo que dices? Porque ¿no hemos convenido en que lo más grande nace de lo más pequeño y lo más pequeño de lo más grande; en una palabra, que las contrarias nacen siempre de sus contrarias? Y ahora me parece haberte oído que nunca puede suceder esto."

Sócrates, inclinando un tanto su cabeza hacia adelante, como para oír mejor, le dijo: "muy bien, tienes razón al recordarnos los principios que hemos establecido; pero no ves la diferencia que hay entre lo que hemos sentido antes y lo que decimos ahora. Dijimos que una cosa nace siempre de su contraria, y ahora decimos que lo contrario no se convierte nunca en lo contrario a sí mismo, ni en nosotros, ni en la naturaleza. Entonces hablábamos de las cosas que tienen sus contrarias, cada una de las cuales podíamos designar con su nombre; y aquí hablamos de las esencias mismas, cuya presencia en las cosas da a éstas sus nombres, y de estas últimas es de las que decimos que no pueden nunca nacer la una de la otra." Y al mismo tiempo, mirando a Cebes, le dijo: "La objeción que se acaba de proponer, ¿ha causado en ti alguna turbación?"

—No, Sócrates; no soy tan débil, aunque hay cosas capaces de turbarme.

—Estamos, pues, unánime y absolutamente conformes —replicó Sócrates—, en que nunca un contrario puede convertirse en lo contrario a sí mismo.

—Es cierto —dijo Cebes.

—Vamos a ver si convienes en esto: ¿hay algo que se llame frío y algo que se llame caliente?

—Seguramente.

—¿Como la nieve y el fuego?

—No, ¡por Zeus!

—Lo caliente es entonces diferente del fuego, y lo frío diferente de la nieve?

—Sin dificultad.

—Convendrás, yo creo, en que cuando la nieve ha recibido calor, como decíamos antes, ya no será lo que era, sino que desde el momento que se la aplique el calor, le cederá el puesto o desaparecerá enteramente.

—Sin duda.

—Lo mismo sucede con el fuego, tan pronto como le supere el frío; y así se retirará o perecerá, porque apenas se le haya aplicado el frío, no podrá ser ya lo que era, y no será fuego y frío a la vez.

—Muy bien —dijo Cebes.

—Es, pues, tal la naturaleza de algunas de estas cosas, que no sólo la misma idea conserva siempre el mismo nombre, sino que este nombre sirve igualmente para otras cosas que no son lo que ella es en sí misma, pero que tienen su misma forma mientras existen. Algunos ejemplos aclararán lo que quiero decir. Lo impar debe tener siempre el mismo nombre. ¿No es así?

—Sí, sin duda.

—Ahora bien, dime: ¿es ésta la única cosa que tiene este nombre, o hay alguna otra cosa que no sea lo impar y que, sin embargo, sea preciso designar con este nombre, por ser de tal naturaleza que no puede existir sin lo impar? Como, por ejemplo, el número tres y muchos otros; pero fijémonos en el tres. ¿No te parece que el número tres debe ser llamado siempre con su nombre, y al mismo tiempo con el nombre de impar, aunque lo impar no es lo mismo que el número tres? Sin embargo, tal es la naturaleza del tres, del cinco y de la mitad de los números, que aunque cada uno de ellos no sea lo que es lo impar, es, no obstante, siempre impar. Lo mismo sucede con la otra mitad de los números, como dos, cuatro, aunque no son lo que es lo par, es cada uno de ellos, sin embargo, siempre par. ¿No estás conforme?

—¿Y cómo no?

—Fíjate en lo que voy a decir. Me parece que no sólo estas contrarias que se excluyen, sino también todas las demás cosas que, sin ser contrarias entre sí, tienen, sin embargo, siempre sus contrarias, no pueden dejarse penetrar por la esencia que es contraria a la que ellas tienen, sino tan pronto como esta esencia aparece, ellas se retiran o perecen. El tres, por ejemplo, ¿no perecerá antes que hacerse en ningún caso número par, permaneciendo tres?

—Seguramente —dijo Cebes.

—Sin embargo —dijo Sócrates—, el dos no es contrario al tres.

—No, sin duda.

—Luego las contrarias no son las únicas cosas que no consienten sus contrarias, sino que hay todavía otras cosas también incompatibles.

—Es cierto.

—¿Quieres que las determinemos en cuanto nos sea posible?

—Sí.

—¿No serán aquéllas, ¡oh Cebes!, que obligan a la cosa en que se encuentran, cualquiera que sea, no sólo a retener la idea que es en ellas esencial, sino también a rechazar toda otra idea contraria a ésta?

—¿Qué dices?

—Lo que decíamos antes. Todo aquello en que se encuentra la idea de tres, debe necesariamente, no sólo permanecer tres, sino permanecer también impar.

—¿Quién lo duda?

—Por consiguiente, es imposible que en una cosa tal como ésta penetre la idea contraria a la que constituye su esencia.

—Es imposible.

—Ahora bien, lo que constituye su esencia, ¿no es el impar?

—Sí.

—Y la idea contraria a lo impar, ¿no es la idea de lo par?

—Sí.

—Luego la idea de lo par no se encuentra nunca en el tres.

—No, sin duda.

—El tres, por lo tanto, no consiente lo par.

—No lo consiente.

—Porque el tres es impar.

—Seguramente.

—He aquí lo que queríamos sentar como base; que hay ciertas cosas, que, no siendo contrarias a otras, las excluyen, lo mismo que si fuesen contrarias, como el tres que aunque no es contrario al número par, no lo consiente, lo desecha; como el dos, que lleva siempre consigo algo contrario al número impar; como el fuego, el frío y muchas otras. Mira ahora, si admitirías tú la siguiente definición: no sólo lo contrario no consiente su contrario, sino que todo lo que lleva consigo un contrario, al comunicarse con otra cosa, no consiente nada que sea contrario al contrario que lleva en sí.

Piénsalo bien, porque no se pierde el tiempo en repetirlo muchas veces. El cinco no será nunca compatible con la idea de par; como el diez que es dos veces aquél, no lo será nunca con la idea de impar; y este dos, aunque su contraria no sea la idea de lo impar, no admitirá, sin embargo, la idea de lo impar, como no consentirán nunca idea de lo entero las tres cuartas partes, la tercera parte ni las demás fracciones; si es que me has entendido y estás de acuerdo conmigo en este punto.

—Ahora bien, voy a resumir mis primeras preguntas; y tú, al responderme, me contestarás, no en forma idéntica a ellas, sino en forma diferente, según el ejemplo que voy a ponerte; porque además de la manera de responder que hemos usado, que es segura, hay otra que lo es menos; puesto que si me preguntases qué es lo que produce el calor en los cuerpos, yo no te daría la respuesta, segura sí, pero necia, de que es el calor; sino que, de lo que acabamos de decir, deduciría una respuesta más acertada, y te diría: es el fuego; y si me preguntas qué es lo que hace que el cuerpo esté enfermo, te respondería que no es la enfermedad, sino la fiebre. Si me preguntas qué es lo que constituye lo impar, no te responderé la imparidad, sino la unidad; y así de las demás cosas. Mira si entiendes suficientemente lo que quiero decirte.

—Te entiendo perfectamente.

—Respóndeme, pues —continuó Sócrates—. ¿Qué es lo que hace que el cuerpo esté vivo?

—Es el alma.

—¿Sucede así constantemente?

—¿Cómo no ha de suceder? —dijo Cebes.

—¿El alma lleva, por consiguiente, consigo la vida a dondequiera que ella va?

—Es cierto.

—¿Hay algo contrario a la vida, o no hay nada?

—Sí, hay alguna cosa.

—¿Qué cosa?

—La muerte.

—El alma, por consiguiente, no consentirá nunca lo que es contrario a lo que lleva siempre consigo. Esto se deduce rigurosamente de nuestros principios.

—La consecuencia es indeclinable —dijo Cebes.

—Pero ¿cómo llamamos a lo que no consiente nunca la idea de lo par?

—Lo impar.

—¿Cómo llamamos a lo que no consiente nunca la justicia, y a lo que no consiente nunca el orden?

—La injusticia y el desorden.

—Sea así; y a lo que no consiente nunca la muerte, ¿cómo lo llamamos?

—Lo inmortal.

—El alma, ¿no consiente la muerte?

—No.

—El alma, es por consiguiente, inmortal.

—Inmortal.

—¿Diremos que esto está demostrado, o falta algo a la demostración?

—Está suficientemente demostrado, Sócrates.

—Pero, Cebes, si fuese una necesidad que lo impar fuese imperecible, ¿el tres no lo sería igualmente?

—¿Quién lo duda?

—Si lo que no tiene calor fuese necesariamente imperecible, siempre que alguno aproximase el fuego a la nieve, ¿la nieve no subsistiría sana y salva? Porque ella no perecería; y por mucho que se le expusiese al fuego no recibiría nunca el calor.

—Muy cierto.

—En la misma forma, si lo que no es susceptible de frío fuese necesariamente imperecible, por mucho que se echara sobre el fuego algo frío, nunca el fuego se extinguiría, nunca perecería; por el contrario, quedaría con toda su fuerza.

—Es de necesidad absoluta.

—Precisamente tiene que decirse lo mismo de lo que es inmortal. Si lo que es inmortal no puede perecer jamás, por mucho que la muerte se aproxime al alma, es absolutamente imposible que el alma muera; porque, según acabamos de ver, el alma no recibirá nunca en sí la muerte, jamás morirá; así como el

tres, y lo mismo cualquier otro número impar, no pueden nunca ser par; como el fuego no puede ser nunca frío, ni el calor del fuego convertirse en frío. Alguno me dirá quizá: es que lo impar no puede convertirse en par por el advenimiento de lo par, estamos conformes; ¿pero qué obsta para que, si lo impar llega a perecer, lo par ocupe su lugar? A esta objeción yo no podría responder que lo impar no perece, si lo impar no es imperecible. Pero si lo hubiéramos declarado imperecible, sostendríamos con razón que siempre que se presentase lo par, el tres y lo impar se retirarían, pero de ninguna manera perecerían; y lo mismo diríamos del fuego, de lo caliente y de otras cosas semejantes. ¿No es así?

—Seguramente —dijo Cebes.

—Por consiguiente, viniendo a la inmortalidad, que es de lo que tratamos al presente, si convenimos en que todo lo que es inmortal es imperecible, el alma necesariamente es, no sólo inmortal, sino absolutamente imperecible. Si no convenimos en esto, es preciso buscar otras pruebas.

—No es necesario —dijo Cebes—; porque ¿a qué podríamos llamar imperecible, si lo que es inmortal y eterno estuviese sujeto a perecer?

—No hay nadie —replicó Sócrates—, que no convenga en que ni Dios, ni la esencia y la idea de la vida, ni cosa alguna inmortal pueden perecer.

—¡Por Zeus! Todos los hombres reconocerán esta verdad —dijo Cebes—; y pienso que mejor aún convendrán en ello los dioses.

—Si es cierto que todo lo que es inmortal es imperecible, el alma que es inmortal, ¿no está eximida de perecer?

—Es necesario.

—Así pues, cuando la muerte sorprende al hombre, lo que hay en él de mortal muere, y lo que hay de inmortal se retira, sano e incorruptible, cediendo su puesto a la muerte.

—Es evidente.

—Por consiguiente, si hay algo inmortal e imperecible, mi querido Cebes, el alma debe serlo; y por lo tanto, nuestras almas existirán en otro mundo.

—Nada tengo que oponer a eso, Sócrates —dijo Cebes—, y no puedo menos de rendirme a tus razones; pero si Simmias o algún otro tienen alguna cosa que objetar, harán muy bien en no callar; porque ¿qué momento ni qué ocasión mejores pueden encontrar para conversar y para ilustrarse sobre estas materias?

—Yo —dijo Simmias—, nada tengo que oponer a lo que ha manifestado Sócrates, si bien confieso que la magnitud del objeto y la debilidad natural al hombre me inclinan, a pesar mío, a una especie de desconfianza.

—No sólo lo que manifiestas, Simmias —dijo Sócrates—, está muy bien dicho, sino que por seguros que nos parezcan nuestros primeros principios, es preciso volver de nuevo a ellos para examinarlos con más cuidado. Cuando los hayas comprendido suficientemente, conocerás sin dificultad la fuerza de mis razones, en cuanto es posible al hombre; y cuando te convenzas no buscarás otras pruebas.

—Muy bien —dijo Cebes.

—Amigos míos, una cosa digna de tenerse en cuenta es, que si el alma es inmortal, hay necesidad de cuidarla no sólo durante la vida, sino también para el tiempo que viene después de la muerte, porque si bien lo reflexionáis, es muy grave el abandonarla. Si la muerte fuese la disolución de toda existencia, sería una gran cosa para los malos verse después de su muerte libres de su cuerpo, de su alma y de sus vicios; pero, supuesta la inmortalidad del alma, ella no tiene otro medio de librarse de sus males, ni puede procurarse la salud de otro modo, que haciéndose muy buena y muy sabia, porque al salir de este mundo sólo lleva consigo sus costumbres y sus hábitos, que son, según se dice, la causa de su felicidad o de su desgracia desde el primer momento de su llegada. Dícese que, después de la muerte de alguno, el genio, que le ha conducido durante la vida, lleva el alma a cierto lugar donde se reúnen todos los muertos para ser juzgados, a fin de que vayan desde allí al Hades con el guía, que es el encargado de conducirles de un punto a otro; y después que han recibido allí los bienes y los males a que se han hecho acreedores, y han permanecido en aquella estancia todo el tiempo que les fue designado, otro conductor los vuelve a la vida presente después de muchas revoluciones de siglos. Este camino no es lo que Telefo dice en Esquilo: "un camino sencillo conduce al Hades". No es ni único ni sencillo; si lo fuese no habría necesidad de guía, porque nadie puede extraviarse cuando el camino es único; tiene, por el contrario, muchas revueltas y muchas travesías, como lo infiero de lo que se practica en nuestros sacrificios y en nuestras ceremonias religiosas. El alma dotada de templanza y sabiduría, sigue a su guía voluntariamente, porque sabe la suerte que le espera; pero la que está clavada a su cuerpo por sus pasiones, como dije antes, y permanece largo tiempo ligada a este mundo visible, sólo después de haber resistido y sufrido mucho, es cuando el genio que la ha destinado consigue arrancarla como por fuerza y a pesar suyo. Cuando llega de esta manera al punto donde se reúnen todas las almas, si es impura, si se ha manchado en algún asesinato o cualquiera otro crimen atroz, acciones muy propias de su índole, todas las demás almas huyen de ella, y la tienen horror; no encuentra ni quien la acompañe ni quien la guíe; y anda errante y completamente abandonada, hasta que la necesidad la arrastra a la mansión que merece. Pero la que ha pasado su vida en la templanza y en la pureza, tiene a los dioses mismos por compañeros y por guías, y va a habitar el lugar que le está preparado, porque hay lugares diversos y maravillosos en la tierra, la cual, según he aprendido de alguien, no es como se figuran los que acostumbran describirla.

Entonces Simmias dijo: ¿qué dices, Sócrates? He oído contar muchas cosas de esa tierra, pero no las que te han enseñado a ti. Te escucharé gustoso en adelante.

—Para referirte la historia de esto, mi querido Simmias, no creo que haya necesidad del arte de Glauco.[27] Mas probarte su verdad es más difícil, y no sé si todo el arte de Glauco bastaría al efecto. Semejante empresa no sólo está quizá por cima de mis fuerzas, sino que aun cuando no lo estuviese, el poco tiempo que me queda de vida no permite que entablemos tan larga discusión. Todo lo que yo puedo hacer es darte una idea general de esta tierra y de los lugares diferentes que encierra, tales como yo me los figuro.

—Eso nos bastará —dijo Simmias.

—En primer lugar —continuó Sócrates—, estoy persuadido de que si la tierra está en medio del cielo y es de forma esférica, no tiene necesidad ni del aire ni de ningún otro apoyo, para no caer; sino que el cielo mismo, que la rodea por todas partes, y su propio equilibrio, bastan para que se sostenga, porque todo lo que está en equilibrio, en medio de una cosa que le oprime igualmente por todos los puntos, no puede inclinarse a ningún lado, y por consiguiente subsiste fija e inmóvil, ésta es mi persuasión.

—Con razón —dijo Simmias.

—Por otra parte, estoy convencido de que la tierra es muy grande, y que nosotros sólo habitamos la parte que se extiende desde el Faso hasta las columnas de Heracles, derramados a orillas de la mar

[27] Proverbio para decir que una cosa era muy difícil. Glauco fue un obrero muy hábil en el difícil arte de trabajar el hierro.

como hormigas o como ranas alrededor de una laguna. Hay otros pueblos, a mi parecer, que habitan regiones que nos son desconocidas, porque en la superficie de la tierra se encuentran por todas partes cavernas de todas formas y dimensiones, llenas siempre de un aire grueso, de espesos vapores y de aguas que fluyen allí de todas partes. Pero la tierra misma está en lo alto, en ese cielo puro en que se encuentran los astros, y al que la mayor parte de los que hablan de esto le llaman *éter,* del cual es un mero sedimento lo que afluye a las cavidades que habitamos. Sumidos en estas cavidades, creemos, sin dudarlo, que habitamos lo más elevado de la tierra, que es poco más o menos lo mismo que si uno, teniendo su habitación en las profundidades del Océano, se imaginase que habitaba por cima del mar, y viendo al través del agua el sol y los demás astros, tomase el mar por el cielo; y que no habiendo, a causa de su peso y de su debilidad, subido nunca arriba, ni sacado en toda su vida la cabeza fuera del agua, ignorase cuánto más puro y hermoso es este lugar que el que él habita, no habiéndolo visto, ni tampoco encontrado persona que pudiera enseñárselo. He aquí justamente la situación en que nos hallamos. Confinados en algunas cavidades de la tierra, creemos habitar en lo alto; tomamos el aire por el cielo, y creemos que es el verdadero cielo en el que todos los astros verifican sus revoluciones. La causa de nuestro error es que nuestro peso y nuestra debilidad nos impiden elevarnos por cima del aire, porque si alguno se fuera a lo alto y pudiese elevarse con alas, apenas estuviese su cabeza fuera de nuestro espeso aire, vería lo que pasa en aquella dichosa estancia, en la misma forma que los peces, si se elevaran por cima de la superficie de los mares, verían lo que pasa en el aire que nosotros respiramos; y si fuese de una naturaleza capaz de larga meditación, conocería que éste era el verdadero cielo, la verdadera luz, la verdadera tierra. Porque esta tierra que pisamos, estas piedras y todos estos lugares que habitamos, están enteramente roídos y corrompidos, como lo que está bajo las aguas del mar, roído también por la acritud de las sales. Así es que en el mar nada nace perfecto, ni tiene ningún valor; no hay allí más que cavernas, arena y cieno; y si alguna tierra se encuentra, es sólo fango, sin que sea posible comparar nada de lo que allí existe con lo que aquí vemos. Pero lo que se encuentra en la otra mansión está muy por cima de lo que vemos en ésta; y para daros a conocer la belleza de esta tierra pura, que está en el centro del cielo, os referiré, si queréis, una preciosa fábula, que bien merece que la escuchéis.

—La escucharemos con muchísimo placer, Sócraes —dijo Simmias.

—En primer lugar, mi querido Simmias, dícese que mirando esta tierra desde un punto elevado parece como una de nuestras pelotas de viento, cubierta con doce bandas de diferentes colores, de las que no son sino una muestra las que usan los pintores; porque los colores de esta tierra son infinitamente más brillantes y más puros. Una es de color de púrpura, maravilloso; otra de color de oro; ésta de un blanco más brillante que la nieve y el yeso, y así de todos los demás colores, que son de una calidad y de una belleza a que en manera alguna se aproximan los que aquí vemos. Las cavidades mismas de esta tierra, llenas de agua y aire, muestran cierta variedad y son distintas entre sí; de manera que el aspecto de la tierra presenta una infinidad de matices maravillosos admirablemente diversificados. En esta otra tierra tan acabada, todo es de una perfección que guarda proporción con ella, los árboles, las flores, los frutos; las montañas y las piedras son tan tersas y de una limpieza y de un brillo tales, que no hay nada que se les parezca. Nuestras esmeraldas, nuestros jaspes, nuestras ágatas, que tanto estimamos aquí, no son más que pequeños pedacitos de ella. No hay una sola piedra en esta dichosa tierra que no sea infinitamente más bella que las nuestras; y la causa de esto es, porque todas estas piedras preciosas son puras, no están roídas ni mordidas como las nuestras por la acritud de las sales y por la corrupción de los sedimentos que de allí descienden a nuestra tierra inferior, donde se acumulan e infestan no sólo las piedras y la tierra, sino también las plantas y los animales. Además de todas estas bellezas, esta dichosa tierra es rica en oro, plata y otros metales, que, derramados en abundancia por todas partes, despiden por uno y por otro lado una brillantez que encanta la vista; de manera que el aspecto de esta tierra es un espectáculo de bienaventurados. Está habitada por toda clase de animales y por hombres derramados unos por el campo y otros alrededor del aire, como estamos nosotros alrededor del mar. Los hay que habitan en islas, que el aire forma cerca del continente; porque el aire es allí lo que son aquí el agua y el mar para nuestro uso; y lo que para nosotros es el aire, para ellos es el éter. Sus estaciones son tan templadas que viven más que nosotros y están siempre libres de enfermedades; y en razón de la vista, el oído, el olfato y de todos los demás sentidos, y hasta en razón de la inteligencia misma, están tan por cima de nosotros como lo están el aire respecto del agua y el éter respecto del aire. Allí tienen bosques sagrados y templos que habitan verdaderamente los dioses, los cuales dan señales de su presencia por los oráculos, las profecías, las inspiraciones y por todos los demás signos que acusan la comunicación con ellos. Allí ven también el sol y la luna tales como son; y en lo demás, su felicidad guarda proporción con todo esto.

He aquí lo que es esta tierra con todo lo que la rodea. En torno suyo, en sus cavidades, hay muchos lugares; unos más profundos y más abiertos que el país que nosotros habitamos; otros más profundos y menos abiertos, y los hay que tienen menos profundidad y más extensión. Todos estos lugares están taladrados por bajo en muchos puntos, y comunican entre sí por conductos, al través de los cuales corren como fuentes una cantidad inmensa de agua, ríos subterráneos inagotables, manantiales de aguas frías y calientes, ríos de fuego y otros de cieno, unos más líquidos, otros más cenagosos, como los torrentes de cieno y de fuego que en Sicilia preceden a la lava. Estos sitios se llenan de una u otra materia según la dirección que toman las corrientes, a medida que se derraman. Todos estos surtidores se mueven bajando y subiendo como un balancín suspendido en el interior de la tierra. He aquí cómo se verifica este movimiento. Entre las aberturas de la tierra hay una que es la más grande, que la atraviesa por entero. Homero habla de ellas cuando dice:[28] *muy lejos, en lo más profundo del báratro debajo de la tierra.*

Homero y la mayor parte de los poetas llaman a este lugar el Tártaro. Allí es donde todos los ríos reúnen sus aguas, y de allí es de donde en seguida salen. Cada uno de ellos participa de la naturaleza del terreno sobre que corre. Si estos ríos vuelven a correr en sentido contrario, es porque el líquido no encuentra allí fondo, se agita suspendido en el vacío y hierve de arriba abajo. El aire y el viento, que los rodean, hacen lo mismo; los siguen cuando suben y cuando bajan y a la manera que se ve entrar y salir el aire incesantemente en los animales cuando respiran, en la misma forma el aire que se mezcla con estas aguas entra y sale con ellas, y produce vientos terribles y furio-

[28] *Ilíada.* (Col. "Sepan cuantos..." Editorial Porrúa, S. A.) C. VIII, v. 18.

sos. Cuando estas aguas caen con violencia en el abismo inferior, de que os he hablado, forman corrientes, que se arrojan, al través de la tierra, en los lechos de los ríos que encuentran y que llenan como con una bomba. Cuando estas aguas salen de aquí y vienen a los sitios que nosotros habitamos, los llenan de la misma manera; y derramándose por todas partes sobre la superficie de la tierra, alimentan nuestros mares, nuestros ríos, nuestros estanques y nuestras fuentes. En seguida desaparecen, y sumiéndose en la tierra, los unos con grandes rodeos y los otros no con tantos, desaguan en el Tártaro, donde entran más bajos que habían salido, unos más, otros menos, pero todos algo. Unos salen y entran de nuevo en el Tártaro por el mismo lado, y otros por el opuesto a su salida; los hay que corren en círculo, y que después de haber dado vuelta a la tierra una y muchas veces, como las serpientes que se repliegan sobre sí mismas, bajándose lo más que pueden, marchan hasta la mitad del abismo, pero sin pasar de aquí, porque la otra mitad es más alta que su nivel. Estas aguas forman muchas corrientes y muy grandes, pero hay cuatro principales, la mayor de las cuales es la que corre más exteriormente y en rededor, y que se llama Océano. El que está enfrente de éste es el Aqueronte, que corre en sentido opuesto al través de lugares desiertos, y que sumiéndose en la tierra, se arroja en la laguna Aquerusia, donde concurren la mayor parte de las almas de los muertos, que después de haber permanecido allí el tiempo que se les ha señalado, a unas más, a otras menos, son enviadas otra vez a este mundo para animar nuevos cuerpos. Entre el Aqueronte y el Océano corre un tercer río, que no lejos de su origen va a precipitarse en un extenso lugar lleno de fuego, y allí forma un lago más grande que nuestro mar, donde hierve el agua mezclada con el cieno; y saliendo de aquí negra y cenagosa, recorre la tierra y desemboca a la extremidad de la laguna Aquerusia sin mezclarse con sus aguas, y después de haber dado muchas vueltas bajo la tierra, se arroja en la parte más baja del Tártaro. Este río se llama Pyriflegeton, del que se ven salir arroyos de llamas por muchas hendiduras de la tierra. A la parte opuesta el cuarto río cae primeramente en un lugar horrible y salvaje que es, según se dice, de un color azulado. Se llama este lugar Estigio, y laguna Estigia la que forma el río al caer. Después de haber tomado en las aguas de esta laguna virtudes horribles, se sume en la tierra, donde da muchas vueltas y dirigiendo su curso frente por frente del Pyriflegeton, le encuentra al fin de la laguna Aquerusia por la extremidad opuesta. Este río no mezcla sus aguas con las de los otros, pero después de haber dado su vuelta por la tierra, se arroja como los demás en el Tártaro por el punto opuesto al Pyriflegeton. A este cuarto río llaman los poetas Cocito.

Dispuestas así todas las cosas por la naturaleza, cuando los muertos llegan al lugar a que les ha conducido su guía, se les somete a un juicio, para saber si su vida en este mundo ha sido santa y justa o no. Los que no han sido ni enteramente criminales ni absolutamente inocentes, son enviados al Aqueronte, y desde allí son conducidos en barcas a la laguna Aquerusia, donde habitan sufriendo castigos proporcionados a sus faltas, hasta que, libres de ellos, reciben la recompensa debida a sus buenas acciones. Los que se consideran incurables a causa de lo grande de sus faltas y que han cometido muchos y numerosos sacrilegios, asesinatos inicuos y contra ley u otros crímenes semejantes, el fatal destino, haciendo justicia, los precipita en el Tártaro, de donde no saldrán jamás. Pero los que sólo han cometido faltas que pueden expiarse, aunque sean muy grandes, como haber cometido violencias contra su padre o su madre, o haber quitado la vida a alguno en el furor de la cólera, aunque hayan hecho por ello penitencia durante toda su vida, son sin remedio precipitados también en el Tártaro; pero, transcurrido un año, las olas los arrojan y echan los homicidas al Cocito, y los parricidas al Pyriflegeton, que los arrastra hasta la laguna Aquerusia. Allí dan grandes gritos, y llaman a los que fueron asesinados y a todos aquellos contra quienes cometieron violencias, y los conjuran para que les dejen pasar la laguna, y ruegan se les reciba allí. Si los ofendidos ceden y se compadecen, aquellos pasan y se ven libres de todos los males; y si no ceden, son de nuevo precipitados en el Tártaro, que los vuelve a arrojar a los otros ríos hasta que hayan conseguido el perdón de los ofendidos, porque tal ha sido la sentencia dictada por los jueces. Pero los que han justificado haber pasado su vida en la santidad, dejan estos lugares terrestres como una prisión y son recibidos en lo alto, en esa tierra pura, donde habitan. Y lo mismo sucede con los que han sido purificados por la filosofía, los cuales viven por toda la eternidad sin cuerpo, y son recibidos en estancias aún más admirables. No es fácil que os haga una descripción de esta felicidad, ni el poco tiempo que me resta me lo permite. Pero lo que acabo de deciros basta, mi querido Simmias, para haceros ver que debemos trabajar toda nuestra vida en adquirir la virtud y la sabiduría, porque el precio es magnífico y la esperanza grande.

Sostener que todas estas cosas son como yo las he descrito, ningún hombre de buen sentido puede hacerlo; pero lo que he dicho del estado de las almas y de sus estancias, es como os lo he anunciado o de una manera parecida; creo que, en el supuesto de ser el alma inmortal, puede asegurarse sin inconveniente; y la cosa bien merece correr el riesgo de creer en ella. Es un azar precioso a que debemos entregarnos, y con el que debe uno encantarse a sí mismo. He aquí por qué me he detenido tanto en mi discurso. Todo hombre, que durante su vida ha renunciado a los placeres y a los bienes del cuerpo y los ha mirado como extraños y maléficos, que sólo se ha entregado a los placeres que da la ciencia, y ha puesto en su alma, no adornos extraños, sino adornos que le son propios, como la templanza, la justicia, la fortaleza, la libertad, la verdad; semejante hombre debe esperar tranquilamente la hora de su partida para el Hades, estando siempre dispuesto para este viaje cuando quiera que el destino le llame. Respecto a vosotros, Simmias y Cebes, y los demás aquí presentes, haréis este viaje cuando os llegue vuestro turno. Con respecto a mí, la suerte me llama hoy, como diría un poeta trágico; y ya es tiempo de que me vaya al baño, porque me parece que es mejor no beber el veneno hasta después de haberme bañado, y ahorraré así a las mujeres el trabajo de lavar mi cadáver.

—Cuando Sócrates hubo acabado de hablar, Critón, tomando la palabra, le dijo: "Bueno, Sócrates; pero ¿no tienes nada que recomendarnos ni a mí ni a estos otros sobre tus hijos o sobre cualquiera otro negocio en que podamos prestarte algún servicio?"

—Nada más, Critón, que lo que os he recomendado siempre, que es el tener cuidado de vosotros mismos, y así haréis un servicio a mí, a mi familia y a vosotros mismos, aunque no me prometierais nada en este momento; mientras que si os abandonáis, si no queréis seguir el camino de que acabamos de hablar, todas las promesas, todas las protestas que pudieseis hacerme hoy, todo esto de nada serviría.

—Haremos los mayores esfuerzos —respondió Critón— para conducirnos de esa manera; pero ¿cómo te enterraremos?

—Como gustéis —dijo Sócrates—; si es cosa que podéis cogerme y si no escapo a vuestras manos—. Y

sonriéndose y mirándonos al mismo tiempo, dijo: —No puedo convencer a Critón de que yo soy el Sócrates que conversa con vosotros y que arregla todas las partes de su discurso; se imagina siempre que soy el que va a morir luego, y en este concepto me pregunta cómo me ha de enterrar. Y todo ese largo discurso que acabo de dirigiros para probaros que desde que haya bebido la cicuta no permaneceré ya con vosotros, sino que os abandonaré e iré a gozar de la felicidad de los bienaventurados; todo esto me parece que lo he dicho en vano para Critón, como si sólo hubiera hablado para consolaros y para mi consuelo. Os suplico que seáis mis fiadores cerca de Critón, pero de contrario modo a como él lo fue de mí cerca de los jueces, porque allí respondió por mí de que no me fugaría. Y ahora quiero que vosotros respondáis, os lo suplico, de que en el momento que muera, me iré; a fin de que el pobre Critón soporte con más tranquilidad mi muerte, y que al ver quemar mi cuerpo o darle tierra no se desespere, como si yo sufriese grandes males, y no diga en mis funerales que expone a Sócrates, que lleva a Sócrates, que entierra a Sócrates; porque es preciso que sepas, mi querido Critón —le dijo—, que hablar impropiamente no es sólo cometer una falta en lo que se dice, sino causar un mal a las almas. Es preciso tener más valor, y decir que es mi cuerpo el que tú entierras; y entiérrale como te acomode, y de la manera que creas ser más conforme con las leyes.

Al concluir estas palabras se levantó y pasó a una habitación inmediata para bañarse. Critón le siguió, y Sócrates nos suplicó que le aguardásemos. Le aguardamos, pues, rodando mientras tanto nuestra conversación ya sobre lo que nos había dicho, haciendo sobre ello reflexiones, ya sobre la triste situación en que íbamos a quedar, considerándonos como hijos que iban a verse privados de su padre, y condenados a pasar el resto de nuestros días en completa orfandad.

Después que salió del baño le llevaron allí sus hijos; porque tenía tres, dos muy jóvenes y otro que era ya bastante grande, y con ellos entraron las mujeres de su familia. Habló con todos un rato en presencia de Critón, y les dio sus órdenes; en seguida hizo que se retirasen las mujeres y los niños, y vino a donde nosotros estábamos. Ya se aproximaba la puesta del sol, porque había permanecido largo rato en el cuarto del baño. En cuanto entró se sentó en su cama, sin tener tiempo para decirnos nada, porque el servidor de los Once entró casi en aquel momento y aproximándose a él, dijo: Sócrates, no tengo que dirigirte la misma reprensión que a los demás que han estado en tu caso. Desde que vengo a advertirles, por orden de los magistrados, que es preciso beber el veneno, se alborotan contra mí y me maldicen; pero respecto a ti, desde que estás aquí, siempre me has parecido el más firme, el más dulce y el mejor de cuantos han entrado en esta prisión; y estoy bien seguro de que en este momento no estás enfadado conmigo y que sólo lo estarás con los que son la causa de tu desgracia, y a quienes tú conoces bien. Ahora, Sócrates, sabes lo que vengo a anunciarte; recibe mi saludo y trata de soportar con resignación lo que es inevitable. Dicho esto, volvió la espalda, y se retiró derramando lágrimas. Sócrates, mirándole, le dijo: —Y también yo te saludo, amigo mío, y haré lo que me dices. Ved —nos dijo al mismo tiempo— qué honradez la de este hombre; durante el tiempo que he permanecido aquí, me ha venido a ver muchas veces; se conducía como el mejor de los hombres, y en este momento ¡qué de veras me llora! Pero, adelante, Critón, obedezcámosle de buena voluntad, y que me traiga el veneno si está machacado, y si no lo está que él mismo lo machaque.

—Pienso, Sócrates —dijo Critón— que el sol alumbra todavía las montañas, y que no se ha puesto; y me consta que otros muchos no han bebido el veneno sino mucho después de haber recibido la orden; que han comido y bebido a su gusto y aun algunos gozado de los placeres del amor; así que no debes apurarte, porque aún tienes tiempo.

—Los que hacen lo que tú dices, Critón —respondió Sócrates—, tienen sus razones; creen que eso más ganan, pero yo las tengo también para no hacerlo, porque la única cosa que creo ganar, bebiendo la cicuta un poco más tarde, es hacerme ridículo a mis propios ojos, manifestándome tan ansioso de vida que intente ahorrar la muerte, cuando ésta es absolutamente inevitable.[29] Así pues, mi querido Critón, haced lo que os he dicho, y no me atormentes más.

—Entonces Critón hizo una seña al esclavo que tenía allí cerca. El esclavo salió, y poco después volvió con el que debía suministrar el veneno, que llevaba ya disuelto en una copa. Sócrates viéndole entrar, le dijo: —Muy bien, amigo mío, es preciso que me digas lo que tengo que hacer; porque tú eres el que debes enseñármelo.

—Nada más —le dijo este hombre— que ponerte a pasear después de haber bebido la cicuta, hasta que sientas que se debilitan tus piernas, y entonces te acuestas en tu cama—. Al mismo tiempo le alargó la copa, Sócrates la tomó, Equécrates, con la mayor tranquilidad, sin ninguna emoción, sin mudar de color ni de semblante; y mirando a este hombre con ojo firme y seguro, como acostumbraba, le dijo: —¿Es permitido hacer una libación con un poco de este brebaje?

—Sócrates —le respondió este hombre—, sólo disolvemos lo que precisamente se ha de beber.

—Ya lo entiendo —dijo Sócrates—; pero por lo menos es permitido y muy justo dirigir oraciones a los dioses, para que bendigan nuestro viaje y que le hagan dichoso; esto es lo que les pido, y ¡ojalá escuchen mis votos! —Después de haber dicho esto, llevó la copa a los labios y bebió con una tranquilidad y una dulzura maravillosas.

Hasta entonces nosotros tuvimos fuerza para contener las lágrimas, pero al verle beber y después que hubo bebido, ya no fuimos dueños de nosotros mismos. Yo sé decir que mis lágrimas corrieron en abundancia, y a pesar de todos mis esfuerzos no tuve más remedio que cubrirme con mi capa para llorar con libertad por mí mismo, porque no era la desgracia de Sócrates la que yo lloraba, sino la mía propia pensando en el amigo que iba a perder. Critón, antes que yo, no pudiendo contener sus lágrimas había salido; y Apolodoro, que ya antes no había cesado de llorar prorrumpió en gritos y en sollozos que partían el alma de cuantos estaban presentes, menos la de Sócrates. —¿Qué hacéis —dijo—, amigos míos? ¿No fue el temor de estas debilidades inconvenientes lo que motivó el haber alejado de aquí las mujeres? ¿Por qué he oído decir siempre que es preciso morir oyendo buenas palabras? Manteneos, pues, tranquilos y dad pruebas de más firmeza.

Estas palabras nos llenaron de confusión, y retuvimos nuestras lágrimas.

—Sócrates, que estaba paseándose, dijo que sentía desfallecer sus piernas, y se acostó de espalda, como el hombre le había ordenado. Al mismo tiempo este mismo hombre, que le había dado el veneno, se aproximó, y después de haberle examinado un momento los pies y las piernas, le apretó con fuerza un pie y le preguntó si lo sentía, y Sócrates respondió que no. Le estrechó en seguida las piernas y, llevando sus manos más arriba, nos hizo ver que el cuerpo se helaba y se endurecía, y tocándole él mismo, nos dijo que en el momento que el frío llegase al corazón, Sócrates dejaría

[29] Alusión de un verso de Hesíodo. (*Las obras y los días*, v. 367.)

de existir. Ya el bajo vientre estaba helado, y entonces descubriéndose, porque estaba cubierto, dijo, y estas fueron sus últimas palabras: —Critón, debemos un gallo a Asclepio; no te olvides de pagar esta deuda.[30]

—Así lo haré —respondió Critón—; pero mira si tienes aún alguna advertencia que hacernos.

—No respondió nada, y de allí a poco hizo un movimiento. El hombre aquel entonces lo descubrió por entero y vimos que tenía su mirada fija. Critón, viendo esto, le cerró la boca y los ojos.

—He aquí, Equécrates, cuál fue el fin de nuestro amigo, del hombre, podemos decir, que ha sido el mejor de cuantos hemos conocido en nuestro tiempo; y por otra parte, el más sabio, el más justo de todos los hombres.

[30] Era un sacrificio en acción de gracias al dios de la medicina, que le librada por la muerte de todos los males de la vida.

LA REPÚBLICA O DE LO JUSTO

INTERLOCUTORES:

SÓCRATES, GLAUCÓN, POLEMARCO, TRASÍMACO, ADIMANTE, CÉFALO, CLITOFÓN

LA ESCENA DE ESTE DIÁLOGO, CONTADO POR SÓCRATES, TRANSCURRE EN EL PIREO, EN CASA DE CÉFALO

Alfaro, Juan (1989) **De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios**. Salamanca: Ediciones Sígueme.

1

La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión

1. A primera vista este título pudiera parecer un juego de palabras, de las palabras «cuestión» y «sentido»: en realidad quiere expresar la intención de proceder con la mayor radicalidad posible en la reflexión sobre el ser del hombre, es decir, sobre el sentido de la existencia humana. No se parte simplemente de la cuestión del hombre sobre sí mismo, sino todavía de más allá, a saber, de la pregunta sobre la significatividad (sentido) de esa cuestión, en cuanto cuestión. Antes de plantear la cuestión de la vida humana, se pregunta por el origen de dicha cuestión, por su justificación, su significado y su formulación. A la cuestión del hombre sobre sí mismo precede la pregunta sobre la validez y los caracteres propios de esa cuestión. La «cuestión del sentido» impone por sí misma la pregunta ulterior sobre «el sentido de la cuestión». La radicalidad de este proceso reflexivo es una exigencia legítima del espíritu crítico del pensamiento moderno, que pone en cuestión ante todo las cuestiones mismas, porque en ellas se anticipan ya y se configuran las posibles respuestas. Hay que calificar como una conquista del progreso de nuestro tiempo el darse cuenta de que la inteligencia humana puede extraviarse en pseudocuestiones que vanamente pretenden ir más allá de lo que permiten las condiciones de posibilidad del conocimiento humano[1].

En el nivel más hondo de toda la actividad del hombre está el preguntar y buscar: el conocer, decidir y hacer del hombre suponen la función ontológicamente previa del cuestionar, es decir, llevan la estructura de respuesta a una cuestión (teórica o práxica). El hombre pone en cuestión toda la realidad que lo circunda: todo es para él cuestionable. El preguntar humano va siempre hacia el más allá de lo ya conocido y logrado, que permanece y permanecerá siempre ulte-

1. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1971, 21-38.

riormente cuestionable. La dialéctica de preguntar para conocer (y transformar) y de conocer (y hacer) para preguntar ulteriormente, se revela como una dialéctica de transcendencia: transciende toda respuesta y toda meta alcanzada, haciendo de ellas preguntas y tareas nuevas: el desnivel entre el cuestionar inagotable y toda respuesta concreta lograda es insuperable. Esta constatación experiencial muestra que el preguntar ilimitado sobre todo lo real es una dimensión constitutiva (ontológicamente *apriórica)* del hombre[2].

En este horizonte sin confines del preguntar humano emerge una cuestión diversa de las otras, singular: la cuestión del hombre sobre sí mismo, sobre el sentido de su existencia. Cuestión singular, en cuanto es la más adherida e interior a nuestra vida, la que más hondamente nos afecta y más vivamente nos interesa. Solamente la fórmula *qué soy yo,* expresa fielmente su contenido vivencial concreto. La otra formulación, *qué es el hombre,* es una derivación conceptual necesaria y por eso legítima, pero genérica y abstracta de la primera[3].

La singularidad de la cuestión del hombre se refleja a plena luz en su misma estructura lingüística: en ella el cuestionante y lo cuestionado son idénticos: identidad del sujeto que pregunta con el sujeto preguntado y con el contenido de la pregunta. La relación del cuestionante al cuestionado no es de sujeto a objeto, sino de sujeto a sujeto; más aún, no es de un sujeto a otro sujeto, sino del sujeto cuestionante a sí mismo como sujeto cuestionado y como contenido de la cuestión. En ella el hombre no puede desdoblarse en sujeto que pregunta y objeto de la pregunta. Esto quiere decir que el hombre existe ante sí mismo como el cuestionante que, al ponerse en cuestión, es también el cuestionado: en vez de expresar una pregunta entre objetos, el hombre se expresa solamente a sí mismo como sujeto. Por consiguiente, la estructura propia de la cuestión del hombre excluye por sí misma la relación de mera objetividad, es decir, excluye la posibilidad de una actitud neutra del sujeto, como simple espectador, ante el contenido de la cuestión. Al preguntarse sobre sí mismo, el hombre está llamado a tomar posición sobre sí mismo: una llamada dirigida indivisiblemente a su inteligencia y a su libertad. En esta pregunta no hay ningún objeto independiente del sujeto preguntante. El hombre está ante sí mismo como cuestión que le llama a la respuesta. Se la pone, porque se le impone e interpela su libertad. Por eso no es una cuestión meramente teórica, sino también práxica[4].

2. Cf. E. Coreth, *Metaphysik,* Innsbruck 1980, 81-101.

3. Cf. M. Müller, *Über Sinn und Sinngefärdung des menschlichen Daseins:* Phil. Jahrb 74(1966-1967), 1-29; V. Fränkl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn,* Freiburg 1973.

4. Cf. J. Splett, *Menschsein als Frage. Unser-Wissen nach Menschen,* Herausg. W. Kasper, Düsseldorf 1977, 81-94: Id, *Sentido, Sacramentum mundi,* 6, 393-397.

El origen de la cuestión del hombre sobre sí mismo está en la experiencia más radical y propia del hombre: la conciencia autorreflexiva de sí mismo, en que cada hombre se vive indivisiblemente como el experimentante y el experimentado. La reflexión explícita, expresada en la pregunta *qué soy yo,* surge de la autopresencia vivencial de ser-sí-mismo y ningún otro. En todo acto de pensar, decidir y hacer, el hombre se da cuenta de su insustituible existencia personal: certeza vivencial innegable de su identidad consigo mismo. Pero al mismo tiempo cada uno se experimenta como no-plenamente idéntico a sí mismo, como llamado a hacerse, a ser más-sí-mismo a través de su vinculación a lo otro (el mundo) y a los otros hombres. Esta paradoja constitutiva del hombre, de ser sí mismo y de no poder serlo nunca plenamente, hace del hombre cuestión ineludible para sí mismo, inquietud radical insuperable de la existencia humana. Ya en la misma autoconciencia, primera y básica experiencia existencial, el hombre está marcado por la cuestión sobre sí mismo[5].

La cuestión del hombre sobre sí mismo proviene de otra experiencia, estrechamente ligada a la precedente: la experiencia, que cada hombre vive permanentemente, del desnivel insuperable entre la limitación de su ser y de sus actos, y de su inagotable aspiración a realizarse siempre ulteriormente. El hombre no puede hacerse más a sí mismo, sino logrando metas concretas siempre penúltimas que son superadas por la tensión insuprimible hacia un más allá de todo lo logrado, es decir, hacia una plenitud que por sí mismo no puede alcanzar. Este otro aspecto de la paradoja, siempre presente en todo acto humano, hace del hombre cuestión siempre abierta a sí mismo: la cuestión más originaria, la más existencial, la más vitalmente radicada dentro del hombre mismo, la que está implícita en toda otra cuestión como condición de posibilidad de todas ellas.

2. En la cuestión del hombre sobre sí mismo tienen una importancia decisiva dos constataciones tan evidentes, que ninguno de nosotros puede dudar de ellas: *no existo desde siempre, no existiré por siempre*. Estas dos proposiciones revelan la experiencia de nuestra existencia como limitada por su comienzo en el tiempo pasado y por su fin en el tiempo por venir: experiencia de la negatividad de nuestro todavía-no-ser en el mundo y de nuestro futuro no-más-vivir. Vivimos asediados entre el *todavía-no,* que precedió a toda nuestra vida, y el futuro *no-más* vivir que la seguirá: dos fronteras insuperables de negatividad (todavía-*no, no*-más), que no son exteriores a nuestra existencia, sino que la marcan radicalmente como no-autofundada en sí

5. Cf. J. Gómez Caffarena, *Metafísica fundamental,* Madrid 1969, 190-207.

misma y como destinada a terminar en la muerte. En su principio y en su fin (y por eso en su totalidad) la vida humana se revela como carente de fundamento en sí misma: es decir, revela su propia radical contingencia.

La experiencia de no haber venido por mí mismo al mundo, sino de haber sido traído y arrojado a una existencia no escogida por mí[6], impone la pregunta obvia (expresada en representación espacial): ¿de dónde vengo? Dicho en términos más elaborados: «¿por qué existo?». Es la cuestión del hombre sobre sí mismo, formulada en el aspecto de su origen. El hecho innegable de que existo y de que mi existencia tiene su origen fuera de sí misma (no es autofundante), justifica la cuestión de su fundamento originario como algo que ha hecho surgir mi existencia y me mantiene en ella.

El sentido de la cuestión del fundamento originario apunta hacia un fundamento autofundante, es decir, no fundado sino en sí mismo y que, por consiguiente, no esté originado en otro. Ciertamente es posible pensar (o al menos imaginar) un «regressus in infinitum», es decir, una serie siempre creciente y sin nunca término final de fundamentos intermedios y, por consiguiente, no-autofundantes, porque si, por hipótesis, ninguno de los fundamentos de la serie fuera último, tampoco ninguno de ellos podría ser autofundante. Y si ninguno de los fundamentos intermedios de esa serie fuera autofundante, la serie misma (por más que se la suponga nunca terminada), permanecerá siempre e inevitablemente carente de fundamentación ontológica, suspendida en el vacío. Aparece así que el mismo pensamiento, que puede crear la representación de una serie ilimitada de fundamentos intermedios (cada uno depende del otro y por consiguiente todos y cada uno son originados), transciende su propia creación, al darse cuenta de que, por más que crezca ilimitadamente la serie de fundamentos no-autofundantes, quedará siempre intacta la necesidad de una fundamentación no ya intermediaria, sino autofundante, y por eso fundante de toda serie posible de fundamentaciones no autofundantes. El «regressus in infinitum» se revela, pues, como insuficiente para la comprensión del sentido de la cuestión del hombre en el «por qué» de la existencia humana, como no-fundada en sí misma, y por eso necesitada de un fundamento, en última instancia, autofundante. Toda serie ilimitada de fundamentos meramente intermedios remite por sí misma a un fundamento, que está más allá y fuera de ella.

Si la experiencia expresada en la frase, *«no existo desde siempre»*, impone al hombre la cuestión de su origen que culmine en la pregunta

6. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 134-135, 193-198, 377-378; *Vom Wesen des Grundes*, 46-54.

sobre su fundamento originario último, la otra proposición, *«no existiré por siempre»*, revela la experiencia más evidente de que nuestra existencia tiene un término final, que la marca intrínsecamente como no-fundada en sí misma. Aquí la muerte desenmascara despiadadamente la ilusión de todo «progressus in infinitum»: es un «stop» que hace imposible todo volver hacia atrás y todo seguir hacia adelante. Desde que cada hombre comienza a vivir, comienza a morir, comienza a acercarse al término final, la muerte, porque su vida está inexorablemente destinada a acabarse en la muerte. No es necesario mostrar que la muerte pone en cuestión el sentido de nuestra vida: ella se muestra por sí misma como cuestión inevitable, como la cuestión que más fuerte y radicalmente nos cuestiona. El enigma de la muerte hace de nuestra vida enigma, que nos interpela: «¿a dónde voy?». «Y después, ¿qué?» «En último término, ¿para qué vivir?»

En su misma negatividad («no-más existir») la muerte tiene la función positiva de conferir a la existencia humana las dimensiones de totalidad y de ultimidad, y así hace significativa y justifica la cuestión del sentido último de toda nuestra vida. Es la muerte la que hace que los momentos temporales de nuestra existencia sean irreversibles e irrepetibles (cada uno acontece por primera y última vez) y, por consiguiente, que las opciones de la libertad humana no sean meramente sucesivas y yuxtapuestas, sino integradas y unificadas en la totalidad unitaria de nuestra vida[7].

Partiendo tanto del origen, como del término final de la existencia humana, se ha mostrado que la cuestión del hombre sobre sí mismo (sobre el sentido último de toda su vida) es una cuestión justificada como significativa a nivel de cuestión. Ha aparecido también que origen y término final se corresponden mutuamente: en el uno y en el otro, que constituyen los dos polos que delimitan la vida como totalidad, se revela su carácter de no-autofundantes y así revelan la intrínseca no-autofundación, y por eso, la radical cuestionabilidad de toda la existencia humana: el hombre no lleva en sí mismo el fundamento último de su ser, sino que se muestra como fundado más allá y fuera de sí mismo: abierto a algo que lo trasciende.

El «por qué» y el «para qué» últimos de su vida constituyen al hombre como radical y totalmente cuestionado, tanto en su inteligencia como en su libertad: está llamado, no sólo a conocerse a sí mismo, sino también a realizarse en sus decisiones libres: vive interpelado por la tarea de actuar libremente sus propias posibilidades. Ante esta llamada el hombre podrá tomar la actitud de indiferencia, desinterés o

7. *Ibid.*, 323-333, 422-426.

rechazo; pero no sin renunciar a ser auténticamente hombre, es decir, sin dejar de ser fiel a su más profunda vivencia. El hombre no puede contentarse con vivir por vivir. Un mero vivir, sin un por qué y para qué de la vida, sería una degradación de lo más humano del hombre.

3. La cuestión primordial del hombre, la que se le presenta por sí misma en la experiencia vivida de su propia existencia, es la cuestión sobre sí mismo, sobre el sentido último de su vida: la pregunta accesible a todos porque todos la viven. No se trata de una cuestión privilegiadamente reservada a los pensadores, sino de la cuestión común a todos los hombres y que por eso los unifica en la solidaridad de una misma existencia: ningún privilegio ni en la experiencia de que surge, ni en su formulación más obvia, ni en la respuesta que se le dé. En su interpretación cuenta sobre todo la sinceridad ante la experiencia de sí mismo, es decir, ante la llamada profunda a la existencia auténticamente humana.

La experiencia que el hombre tiene de sí mismo, está inseparablemente unida a su experiencia del mundo; por eso no se puede separar la cuestión del hombre sobre sí mismo de la cuestión sobre el mundo. Esto quiere decir que, al preguntarse acerca de sí mismo, el hombre tendrá que plantearse la pregunta de su relación al mundo; pero no quiere decir que estas dos cuestiones sean simplemente idénticas, ni que sean igualmente próximas a la experiencia existencial originaria, ni que estén al mismo nivel en el cuestionar humano. No se puede pasar por alto que el ser del mundo culmina por sí mismo en el hombre, es decir, en el único ser intramundano capaz de preguntar, en cuanto capaz de preguntarse: el mundo no alcanza el nivel de la cuestión, sino en el momento supremo de su evolución, que es precisamente el hombre. Si el mundo no es inteligible, en última instancia, sino como mundo del hombre y para el hombre, la cuestión última sobre el por qué y el para qué del mundo no tendrá sentido sino desde dentro de la cuestión última sobre el por qué y el para qué del hombre.

Es preciso formular inicialmente la cuestión del hombre sobre sí mismo del modo más sencillo y más cercano a la experiencia originaria, de modo que todos puedan reconocer en ella la expresión fiel de la propia vivencia existencial. Desde este punto de vista parecen preferibles (como más accesibles) las fórmulas siguientes: «¿Vale la pena vivir?» «¿Merece la vida ser tomada en serio?» «Vivir, ¿por qué y para qué?» «¿Qué motivos justifican la actitud de enfrentarnos con la cuestión del sentido de la vida?» La formulación de Kant, que todavía permanece plenamente actual, representa una reflexión más crítica y elaborada de las precedentes: *qué puedo saber, qué debo hacer, qué me está permitido esperar*. Tres aspectos de una misma pregunta, *qué es el hombre*. Una sola cuestión, dirigida indivisiblemente a la razón teórico-práctica, a todo el hombre, y, sobre todo, a su responsabilidad y a su esperanza, es decir, a su libertad marcada e interpelada incondicionalmente por el deber ético y por la llamada a la esperanza[8].

Puesto en la existencia, que él mismo no ha escogido, y dotado de una libertad que le ha sido dada, el hombre está constituido como tarea para sí mismo, la tarea ineludible de hacerse actuando sus propias posibilidades en las decisiones de su libertad. Lo quiera o no lo quiera, el hombre está llamado a optar y realizarse (praxis) hacia lo nuevo venidero: situado en el presente, se pregunta sobre el enigma de su origen en el pasado y sobre su aún escondido futuro. Estas dos preguntas se funden en una sola cuestión omnicomprensiva de la existencia: *qué soy yo, qué sentido tiene mi vida*. No se trata de la cuestión de la *esencia* del hombre, sino de las posibilidades de su *existencia*. Si se quiere hablar de esencia del hombre, se debe tener en cuenta que en este caso se trata de una esencia totalmente singular, en cuanto siempre e ilimitadamente abierta a nuevas posibilidades: el hombre está permanentemente proyectado hacia lo por venir esperado, siempre más allá de toda meta alcanzada.

La cuestión del sentido de la vida implica dos aspectos: a) si la vida es inteligible, es decir, si presenta indicios que permiten comprender su «por qué» y su «para qué»; b) si la vida representa un valor capaz de empeñar nuestra libertad. *Sentido* de la vida quiere decir pues *inteligibilidad* y *valor* inseparablemente unidos.

Se impone hacer aquí una distinción terminológica entre «tener sentido» y «dar sentido». Que la vida «tiene sentido» quiere decir que ella conlleva estructuras ontológicas que la hacen inteligible en cuanto anticipan una finalidad y apuntan hacia nuevas posibilidades, y por eso implica valores (motivaciones) que interpelan la libertad a la decisión.

«Dar sentido» a la vida quiere decir comprometer de hecho las decisiones de la libertad en el cumplimiento de la tarea previamente configurada en las estructuras ontológicas que fundan su inteligibilidad y valor. «Tener sentido» es, pues, ontológicamente previo al «dar sentido», porque funda las condiciones necesarias para que el hombre pueda comprometerse responsablemente (inteligente y libremente) en la tarea de conferir sentido a su vida.

En su contexto vital, más inmediato y urgente, la cuestión del sentido de la vida se refiere a mi existencia personal: en la tarea de «dar sentido» a la propia vida, la persona de cada uno es insustituible.

8. Cf. I. Kant, *Kritk der reinen Vernunft*, WW, III, Berlin 1904, 522-523; *Logik*, WW, IX, Berlín, 1923, 24-25.

Pero implícitamente, en cuanto todo hombre vive su propia vida en solidaridad y comunión con los otros, la cuestión del sentido comprende la existencia de cada uno y de la comunidad humana: no es, pues, una cuestión solipsística, sino indivisiblemente personal y comunitaria.

4. Se ha señalado ya el distintivo más visible de la cuestión del sentido de la vida: en ella el hombre se pregunta sobre sí mismo, y por eso es indivisiblemente el cuestionante, el cuestionado y lo cuestionado: no puede desdoblarse en sujeto y objeto de la cuestión. Queda excluida la posibilidad de la actitud neutra propia de la objetivación. No es pues una cuestión que el hombre pueda indiferentemente plantearse o no, sino la cuestión que el hombre no puede eludir, porque su vida está estructuralmente marcada por ella, es decir, porque el hombre la lleva en la experiencia fundamental de sí mismo. En su autopresencia consciente (en todo acto de pensar, decidir, hacer) el hombre vive la certeza de su propia existencia, que le impone la pregunta *qué soy yo*. La formulación refleja de esta cuestión no es sino la expresión (en conceptos y palabras) de la experiencia vivida. La cuestión del sentido de la vida es, pues, *apriórica,* es decir, *estructura ontológica permanentemente presente en el acto mismo de existir*. Podemos huir de ella, y de hecho la evitamos sumergiéndonos en el torbellino absorbente de los quehaceres cotidianos. Pero su llamada está siempre allí, «en medio del camino de nuestra vida»[9], como la esfinge ante Edipo, y no podemos desentendernos de ella sin ser infieles a lo más nuestro de nosotros mismos. Para tomarla en seria consideración, es necesaria la decisión del recogimiento en profundidad.

El carácter ontológicamente apriórico de la cuestión última se revela también en la libertad humana. El hombre no puede menos de hacer opciones libres, comprometiendo su libertad en decisiones concretas; y no puede hacerlas sin preguntarse por el por qué y el para qué de ellas. Ahora bien: el por qué y el para qué de toda opción apuntan por sí mismos hacia la cuestión del sentido último de la existencia humana, sin el cual todas las motivaciones de las decisiones concretas carecerían de fundamento. Las opciones del hombre no son inteligibles sino como momentos intrínsecos de la totalidad y ultimidad de la vida, como tarea de hacerse el hombre más-sí-mismo en la actuación de su libertad.

La cuestión del sentido último de la vida tiene, pues, carácter transcendental, en cuanto es condición previa de posibilidad de las

9. Dante, *La Divina Comedia.*

cuestiones particulares y las supera hacia un más allá de todas ellas: está implícita (ontológicamente presupuesta) en todas las aspiraciones y acciones del hombre en el mundo, que, a su vez, la suponen y convergen en ella.

Es la única cuestión que afecta al hombre en todos los aspectos de su existencia (conocimiento, decisión, acción), porque prefigura y anticipa el sentido último que el hombre está llamado a dar a su existencia (conocimiento, decisión, acción), porque prefigura y anticipa el sentido último que el hombre está llamado a dar a su existencia en la libertad. Pregunta dirigida a la inteligencia y tarea asignada a la libertad, son aquí existencialmente inseparables en interacción mutua. Ante ella queda excluida la posibilidad de una actitud neutra, en cuanto por sí misma interpela nuestra libertad. Lo sepa o no lo sepa (con conocimiento reflejo), lo quiera o no lo quiera, el hombre no podrá encontrar el sentido de su vida sino en un acto de toda la persona: acto indiviso de conocimiento-decisión-acción. Sin la sinceridad radical para consigo mismo, sin la aceptación de sí mismo como realmente es, es decir, sin la aceptación de las exigencias impuestas por sus estructuras existenciales, el hombre no puede descubrirse a sí mismo. Porque de eso se trata: no simplemente de resolver un problema meramente objetivo, sino de encontrar lo más hondo y decisivo de nuestra vida, lo más nuestro de nosotros mismos. No basta el meramente contemplativo «conócete a ti mismo»; hay que añadir el «hazte a ti mismo en la autenticidad», en fidelidad a la llamada que nos pone radicalmente en cuestión.

La cuestión sobre el sentido último de la vida no es, por consiguiente, una cuestión más entre las otras, sino simplemente *la cuestión,* que funda y a la cual se refieren todas las demás: en ella se configura la *inquietud radical* del hombre. Reclama una opción que no puede ser sino la opción fundamental.

Se puede caracterizar al hombre como el creador del lenguaje, de la técnica, de la cultura, del arte, de la historia; pero el distintivo, que marca más profundamente al ser humano, consiste en su destino a buscar el sentido último de su vida: el hombre ha sido puesto en el mundo a la búsqueda de sí mismo y de su porvenir.

Surge aquí una pregunta ulterior: ¿es el hombre el que lleva la cuestión del sentido o es llevado por ella? ¿es el cuestionante o más bien el cuestionado? Si la cuestión del sentido último es *apriórica,* es decir, si el hombre existe como interpelado por ella, se debe decir que el hombre es el «ser cuestionado» radical y totalmente por la cuestión que él mismo es para sí. Se muestra así que la existencia humana no es autofundante, sino esencialmente referida hacia un más allá de sí

misma: no podrá encontrar en sí misma la respuesta última a la cuestión que la constituye.

La cuestión del sentido último tiene carácter totalizante, no solamente porque implica la totalidad de la vida, sino también en cuanto afecta a las funciones específicas de la actividad humana (conocer-decidir-obrar) en su mutua irreductibilidad e inmanencia. El paso del conocer el sentido de la vida a la decisión de darle sentido, y de la decisión a la acción, no es un proceso automático. El conocimiento condiciona la decisión, pero no la determina; lo mismo hay que decir de la decisión respecto a la acción. La actitud de la libertad influye en el conocimiento, y la acción se repercute en la actitud de la libertad.

La cuestión del sentido último de la vida transciende el campo de lo empíricamente verificable y por eso supera la competencia de las ciencias. Precisamente en ella surge la reflexión filosófica, que busca el fundamento último de todo lo real en el hombre y en el mundo. Una vez justificada como *apriórica* y como fundamento originario del pensar humano, justifica y garantiza que el hombre puede hacer filosofía, y que el conocimiento humano no puede ser reducido a los límites de la verificación empírica.

Hacer filosofía no es, pues, una empresa exclusiva del pensamiento. Ante la cuestión última del sentido de nuestra vida todo hombre (filósofo o no-filósofo) está comprometido. Su respuesta a tal cuestión tendrá que ser indivisiblemente conocimiento y opción. Sería ilusorio pretender tomar ante ella una actitud de mera neutralidad distanciada. Y si la actitud tomada no proviene de la búsqueda sincera de la verdad, es decir, de la escucha fiel de la experiencia vivida en la profundidad de la existencia, el más genial sistema filosófico podrá extraviarse desde su punto de partida[10].

La índole singular de la cuestión del sentido último implica que la respuesta (si la hay, positiva o negativa) no podrá ser «evidente» («constringente») porque la cuestión misma es empeñativa para la libertad, y, por consiguiente, la respuesta será dada bajo el influjo de la actitud profunda de la libertad. La posibilidad de una «demostración» evidente del sentido último de la vida queda excluida, no solamente por las dificultades que la inteligencia encuentra, cuando se mueve más allá de los límites de lo empírico, sino también y más radicalmente por la situación de interpelada y responsable que la misma cuestión última impone a la libertad. Será posible, no una «demostración», sino una «mostración», es decir, una comprensión de los motivos

10. Cf. F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris 1965, 270.

suficiente para justificar la opción. La evidencia propia de la «demostración» no dejaría espacio para la opción.

5. Una vez analizada la cuestión del sentido a nivel de cuestión, es necesario reflexionar sobre el método a seguir en la búsqueda de la respuesta, sin suponer que se llegará a una respuesta, positiva o negativa: no se puede excluir anticipadamente la eventualidad de no encontrar respuesta.

El método a seguir no es indiferente para la comprensión de la cuestión misma y de la respuesta: el método condiciona el proceso de la reflexión, su validez y sus resultados: está ya precontenido y preanunciado en las estructuras propias del conocer humano, es decir, es anterior a su expresión refleja; surge de la reflexión sobre las condiciones que hacen posible el proceso del conocimiento humano. El método (ya reflejo) a seguir se decide en las siguientes preguntas: *a dónde se quiere llegar, desde dónde se debe partir, cómo se debe proceder.*

En nuestro caso, se quiere llegar a la comprensión de la respuesta a dar a la cuestión del sentido de la vida humana. Se impone entonces ubicar exactamente el punto de partida. Tratándose de un proceso de conocimiento humano, habrá que decir globalmente que el punto de partida será la experiencia: concretamente, la experiencia existencial, a saber, la experiencia que el hombre vive de sí mismo en el acto de existir, la precomprensión de la existencia implícita en la existencia misma. No se trata, pues, de una experiencia personal privilegiada, sino de la experiencia constitutiva y común a todo hombre.

Esta experiencia implica varios aspectos fundamentales pues afecta a todas las dimensiones fundamentales de la existencia humana y se refleja en ellas. Por eso hay que tomar, como punto de partida, todas las dimensiones fundamentales de la existencia: a saber, la relación del hombre al mundo («ser en el mundo»), su relación a los otros y a la comunidad humana (dimensión interpersonal y comunitaria), su relación a la muerte (evento singular, del que no se puede prescindir ante la cuestión del sentido último de la vida), y, finalmente, la relación del hombre a la historia. Estos aspectos de la experiencia existencial total son mutuamente inmanentes: cada uno implica los demás y está implicado en ellos: es, pues, necesario considerarlos todos (cada uno distintamente: distinguir no es separar). No se puede omitir ninguno porque en cada uno la experiencia existencial proyecta una luz nueva que contribuirá a la clarificación de su totalidad.

Dentro de estas experiencias habrá que tener en cuenta todas las formas de la actividad específicamente humana, es decir, del pensar-decidir-obrar en su interferencia mutua. Esto quiere decir que la ex-

periencia vivida, de la que partirá la reflexión, no se limita a la interioridad del hombre, sino implica también su experiencia ante el mundo, los otros, la muerte y la historia. Es verdad que la subjetividad humana y la experiencia singular que tiene lugar en ella, constituyen el núcleo específico de la existencia humana; pero parece metodológicamente preferible no partir primordialmente de su análisis, porque es una subjetividad orientada por sí misma hacia el mundo, hacia los otros (intersubjetividad), hacia la muerte y la historia, y, por eso, en este proyectarse hacia lo otro de sí misma (alteridad) se podrá hablar con más seguridad sobre el misterio de la interioridad del sujeto humano: la conciencia no puede reflejarse como tal, sino en el choque con la realidad de lo otro y del otro.

Partir de la experiencia humana total es de importancia decisiva para la reflexión sobre la cuestión del sentido de la vida; la parcialidad del punto de partida pondría una grave hipoteca sobre la validez del intento de responder a la cuestión *qué es el hombre*.

Una vez tomada, como punto de partida, la experiencia humana total, el paso siguiente tendrá carácter fenomenológico: la realidad «aparece» en el fenómeno, que es precisamente su «mostrarse» originario. Se constatarán entonces los datos inmediatos, y, sobre todo, las preguntas que surgen en el hacerse manifiesta la realidad misma y que muestran ya inicialmente cómo es: en su «mostrarse», la realidad esboza por sí misma las preguntas que orientan hacia su ulterior conocimiento.

La descripción fenomenológica es tan imprescindible como insuficiente para la comprensión humana. La inteligencia del hombre no puede menos de buscar más allá de lo fenoménico; tiene que preguntarse sobre las condiciones previas de posibilidad de la experiencia vivida y sobre los presupuestos ontológicos necesarios para que la realidad pueda ser tal como se muestra. La legitimidad de preguntar hasta el fondo (hasta el último por qué), tiene una justificación innegable: el impulso irreprimible a comprender que el hombre lleva en su inteligencia como dinamismo inagotable creativo del saber humano; el hombre no puede frenar arbitrariamente su reflexión ante ningún «por qué»; puede detenerse solamente cuando la cuestión misma se muestre carente de significado.

La legitimidad de las preguntas concretas en el proceso que va de la experiencia y de su descripción fenomenológica a la comprensión de las condiciones previas de posibilidad, tiene como base la experiencia y la exigencia de comprender: el hombre no puede contentarse con vivir y experimentar, renunciando a comprender lo vivido.

La cuestión del sentido de la vida es radical y total, y por eso no puede omitir la pregunta sobre el fundamento último. Pero esto no

implica, por sí solo, que tenga que haber necesariamente un último «por qué»; no se puede excluir anticipadamente que la respuesta final sea: *la vida no tiene sentido, o no podemos saber si lo tiene*. Si fuera éste el resultado de la reflexión, quedaría verificado que la cuestión misma del sentido no es significativa. Por eso, después de este análisis formal de la cuestión del sentido de la vida humana, será necesario entrar en la discusión de si la vida tiene sentido o no lo tiene, e implícitamente si lo podemos saber.

El método a seguir será, pues: a) *existencial,* en cuanto se parte de la experiencia vivida por el hombre en el acto mismo de existir, y de la «precomprensión» implícita en esta experiencia: b) *fenomenológico,* en cuanto la descripción fenoménica deja que la realidad se «muestre» y desvele así las indicaciones y preguntas concretas implicadas en ella: c) *transcendental,* en cuanto busca los presupuestos ontológicos necesarios para la comprensión de la experiencia manifestada en el fenómeno. «Método transcendental» no quiere decir sino proceder según las exigencias del comprender humano en su dinamismo de preguntar y buscar siempre ulteriormente. La legitimidad de las cuestiones concretas se justifica por su necesidad de comprender la realidad. También las filosofías que niegan la significatividad de las cuestiones metaempíricas, la niegan intentando *hacer comprender* que más allá de lo empírico no hay nada que comprender o preguntar. Y en este intento entran inevitablemente en lo más allá de lo empírico.

6. Una vez que el hombre no tiene una experiencia inmediata de Dios (en la experiencia total constitutiva de la existencia humana no hay una región reservada a la cuestión de Dios), se debe admitir que la cuestión de Dios (si la hubiere) no será posible sino en cuanto la experiencia de la que surge la cuestión del hombre culmina por sí misma en «algo» más allá del hombre, el mundo y la historia, de tal modo que la reflexión interpretativa de la experiencia existencial tendría que plantearse la cuestión de una realidad transcendente. Esto quiere decir que la cuestión de Dios no podrá surgir sino en cuanto implícita en la cuestión del hombre, a saber, en cuanto exigida y necesaria para responder (hasta la última instancia) a la cuestión del hombre sobre sí mismo: solamente así será posible justificar la cuestión de Dios a nivel de cuestión. La posibilidad de plantear la cuestión de Dios requiere, pues, las condiciones siguientes:

a) que en la misma experiencia existencial emerjan «signos de transcendencia», indicios que apuntan más allá de las fronteras de la relación inmanente «hombre-mundo-historia»;

b) que la reflexión fenoménico-transcendental sobre la experiencia constitutiva de la existencia humana logre mostrar la transcendencia

de estos «signos», es decir, que no sea posible comprender hasta el fondo lo vivido implicado en la existencia, sino planteando la cuestión del transcendente[11].

La cuestión de Dios podrá, pues, ser justificada solamente como el «por qué» último exigido por la cuestión misma del hombre, es decir, como condición última de posibilidad e inteligibilidad de lo que el hombre vive en su relación al mundo, a los otros, a la muerte y a la historia. Se la podrá formular en los siguientes términos:

a) Si es posible descubrir en el hombre algo que se le impone incondicionalmente (estructuras ontológicas previas de la existencia), a saber, si es posible mostrar que en la existencia humana hay algo previamente dado, que condiciona todo acto del hombre (conocer, decidir, obrar), de tal modo que el hombre se revele como incondicionalmente-condicionado;

b) Si es posible mostrar que estos incondicionalmente-condicionantes apuntan hacia el absolutamente incondicionado como su fundamento último: es decir, mostrar que esos condicionantes previos no son la realidad última fundante, porque en último término no son inteligibles, sino como referidos al absolutamente incondicionado y transcendente.

c) Todo se decidirá, por consiguiente, en mostrar (o no mostrar) que en el hombre hay algo que lo condiciona incondicionalmente y que este condicionante previo (ontológicamente *apriórico)* no es autofundante, sino que por sí mismo está referido a una realidad absolutamente incondicionada y condicionante, es decir, transcendente.

7. Si la cuestión de Dios (en el caso de que la hubiera) no puede emerger ni ser justificada, sino en cuanto momento culminante de la cuestión misma del hombre, se puede decir ya desde ahora que en ella se reflejarán los caracteres propios de la cuestión del hombre.

El contenido mismo de la idea de Dios podrá manifestarse solamente a lo largo de la reflexión antropológica, impuesta por la necesidad de comprender el sentido de la experiencia existencial total;

11. Cf. E. Coreth, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona 1976, 250-251. El filósofo marxista A. Schaff reconoce que la cuestión del sentido de la vida debe buscar la respuesta ante todo en las dimensiones fundamentales del hombre. Si a este nivel se encuentra una respuesta suficiente, no hay por qué buscar ulteriormente. Solamente si no se llega a una respuesta suficiente, será necesario (y, por eso, justificado) plantear la cuestión de Dios. Pero Schaff bloquea anticipadamente esta cuestión con el conocido prejuicio de su carácter no-científico, pasando por alto el problema de los límites del método rigurosamente científico (A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Wien 1965, 317. Cf. H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken*, Düsseldorf 1971, 20-21.

será un contenido sugerido por la cuestión misma del hombre (norma hermenéutica para la justificación de la idea y del lenguaje sobre Dios).

Si la cuestión de Dios no puede darse, sino como implicada en la cuestión constitutiva del hombre sobre sí mismo (en la cuestión que el hombre lleva en sí mismo) se puede decir también que el hombre no podrá plantearse la cuestión de Dios sino porque la lleva impresa en las estructuras que condicionan la existencia humana y sus experiencias fundamentales; la cuestión de Dios (si la hay) tendrá que pertenecer a la precomprensión vivencial que el hombre tiene de sí mismo. Más aún: hay que decir que si el hombre no estuviera constitutivamente abierto al transcendente (si estuviera totalmente encerrado en su relación puramente inmanente al conjunto «mundo-humanidad-historia», no podría ni siquiera buscar a Dios (plantearse la cuestión de Dios). Esto no quiere decir en ningún modo que sabemos de antemano *(a priori* noético) que tenemos la cuestión de Dios: lo podremos saber (reflejamente) solamente *a posteriori* (noético), es decir, mediante un proceso de reflexión que muestre que de hecho la cuestión de Dios está implicada en la cuestión del hombre.

Se podrá decir, por consiguiente, que como en el fondo no es el hombre el que lleva la cuestión del sentido de su vida, sino el llevado e interpelado por ella, así será él llevado e interpelado por la cuestión de Dios. Propiamente hablando, no sería el hombre el que busca a Dios, sino Dios el que vendría al encuentro del hombre.

Consiguientemente: como la cuestión del hombre, también la cuestión de Dios será indivisiblemente problema y tarea, pregunta para la inteligencia e interpelación de la libertad, llamada total al conocimiento-opción. Queda descartada la posibilidad de una actitud neutra ante la cuestión de Dios; no se la podrá descubrir, sino dentro de la disposición de la libertad comprometida, es decir, abierta a las exigencias impuestas al hombre por una cuestión que se presenta como el momento definitivamente «empeñativo» y decisivo de la cuestión del sentido de la vida.

Finalmente: si no es posible dar a la cuestión del hombre una respuesta «demostrativa» sino solamente «mostrativa», tampoco (y *a fortiori)* será posible una respuesta «demostrativa» a la cuestión de Dios: *a fortiori,* porque si en la cuestión del hombre nos encontramos ante el misterio del hombre, en la cuestión de Dios estamos ante el Misterio por excelencia, y porque la interpelación de la libertad vendría a ser suprema ante la llamada de quien nos cuestiona total y radicalmente.

En suma: la respuesta a la cuestión del sentido hay que buscarla en primer lugar dentro de la realidad intramundana total, constituida por la relación hombre-mundo-historia. Si la respuesta última a la

cuestión del sentido se encontrara dentro de lo real intramundano, no habría que buscar ulteriormente: no se daría la cuestión de Dios. Solamente si las respuestas posibles que ofrece lo intramundano no son últimas, sino que por sí mismas exigen preguntar más allá de todas ellas, habrá que poner la cuestión del Transcendente, Último, Incondicionado. Todas las preguntas sobre Dios o no-Dios, teísmo o ateísmo, son en el fondo una sola cuestión: el fundamento último ¿es meramente intramundano o transcendente respecto a la totalidad de lo real intramundano?

2

La cuestión del hombre y de Dios en la filosofia de I. Kant, L. Feuerbach y M. Heidegger

1

1. Desde hace dos siglos hasta nuestros días, la filosofía (teísta o ateísta) plantea la cuestión de Dios, partiendo de la cuestión del hombre; no se puede justificar la cuestión de Dios, a nivel de cuestión, sino analizando previamente la cuestión del hombre[1].

Fue I. Kant el primer filósofo que presentó expresamente la cuestión del hombre como la pregunta primordial y básica de todo el preguntar humano (y por eso también de la cuestión de Dios). He aquí sus dos textos a este respecto:

«Todo el interés (tanto especulativo como práctico) de la razón se centra en las tres preguntas siguientes: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar? La primera pregunta es meramente especulativa... La segunda es solamente práctica... La tercera es simultáneamente práctica y teórica.» En su segundo texto, después de repetir con las mismas palabras y en el mismo orden las tres preguntas precedentes, Kant añade una cuarta: *¿qué es el hombre?*, y las comenta así: *«A la primera responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la cuarta la antropología. En el fondo se podría atribuir todo esto a la antropología, porque las tres primeras se refieren a la última»*[2].

La originalidad de estos textos de Kant está en la proclamación de que la cuestión que más interesa al hombre, es la cuestión de sí mismo,

1. Cf. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* I, Darmstadt 1971, 191-497; II, 60-140.
2. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, WW, III, Berlin 1904, 522-523; *Logik*, WW, IX, Berlin 1923, 24-25.