

---

# ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL  
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

---

ARTIGO | ARTICLE

## La asociación entre *mythos* y *logos* en el *Fedón*, o sobre cómo alcanzar el *logos* más difícil de refutar

The association between *mythos* and *logos* in the *Phaedo*, or on how to reach the *logos* that is “most difficult to refute”

Julián Macías <sup>i</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-7574-8126>

[julianmacias85@gmail.com](mailto:julianmacias85@gmail.com)

<sup>i</sup> Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina.

MACÍAS, J. (2022). La asociación entre *mythos* y *logos* en el *Fedón*, o sobre cómo alcanzar el *logos* más difícil de refutar. *Archai* 32, e-03212.

**Resumen:** En el *Fedón*, tras ofrecer numerosos argumentos a favor de la inmortalidad del alma, se introduce un *mythos* acerca de su vida ultraterrena. Dado el tenor del tema en cuestión y las limitaciones

humanas para dar con un logos estrictamente verdadero al respecto, Sócrates y sus allegados acuerdan en que se debe buscar el “más difícil de refutar” (85d1) entre los *logoi* humanos. Este trabajo intenta determinar en qué medida la asociación entre el mito presentado hacia el final del diálogo y los argumentos precedentes contribuye a ese objetivo. En este sentido pretende mostrar, por un lado, que el mito mencionado posee los caracteres atribuidos a la noble mentira en *R. II-III* –texto que plantea la necesidad de acudir a relatos que, aunque ficticios, resultan útiles para instaurar la justicia en el alma del auditorio–; y, por el otro, que en virtud de su carácter persuasivo, el mito contribuye a fortalecer el logos hasta allí desarrollado para volverlo lo más irrefutable posible, generando confianza en la necesidad de llevar adelante una vida virtuosa, inclusive en el auditorio que no forma parte del círculo filosófico.

**Palabras clave:** *elenchos*, *mythos*, *logos*, noble mentira.

**Abstract:** In the *Phaedo*, after offering several arguments in favour of the immortality of the soul, a *mythos* is introduced about its afterlife. Given the tenor of the topic at hand and the human limitations in coming up with strictly true *logos* on the subject, Socrates and his associates agree that the "most difficult to refute" (*dysxelenktotaton*, 85d1) should be sought among the human *logoi*. This paper attempts to determine to what extent the association between the myth presented towards the end of the dialogue and the preceding arguments contributes to this goal. In this sense it intends to show, on the one hand, that the myth mentioned has the characteristics of the noble lie in *R. II-III* -a text that suggests the need to use tales that, despite being fictional, are useful to establish justice in the soul of the audience-; and, on the other hand, that because of its persuasive character, the myth contributes to strengthen the logos developed so far in order to make it as irrefutable as possible, generating faith in the importance of virtuous life, even in the audience that is not part of the philosophical circle.

**Keywords:** *elenchos*, *mythos*, *logos*, noble lie.

---

Los estudios de Vlastos en torno al *elenchos* permitieron ampliar el modo en que se solía entender el método filosófico seguido por el

Sócrates platónico, mostrando entre otras cosas que la refutación no puede reducirse a una fórmula única. Sócrates, como bien observa el autor, no la utiliza en forma meramente destructiva, exhibiendo la inconsistencia de las creencias morales de su interlocutor, “sino también constructivamente, para brindar apoyo racional a sus propias doctrinas morales” (Vlastos, 1982, p. 713). Si bien las conclusiones de Vlastos han recibido revisiones en diferentes aspectos –algunos de los cuales fueron editados en Scott (2002, espec. cap. 5-8)– su análisis ha mostrado que no resulta sencillo precisar qué rasgos singularizan el *elenchos* o de qué modo se lleva adelante su función constructiva.

Sobre esta base, en el presente trabajo nos interesa detenernos en la discusión ofrecida en el *Fedón*, donde Sócrates busca establecer la verdad de la creencia en que el alma es inmortal, mediante un procedimiento al que no sería ajeno la refutación, aunque con ciertas particularidades que la distinguen de la que encontramos en otros diálogos. En efecto, mientras que en el *Gorgias*, o en el libro I de la *República*, Sócrates se enfrenta a adversarios de la contundencia de Calicles o de Trasímaco, que rechazan fuertemente su posición, los dos principales interlocutores de Sócrates en el *Fedón*, Simmias y Cebes, pertenecen a su círculo filosófico más cercano y comparten muchos supuestos con su maestro. Y si bien esto facilita el desarrollo de los argumentos, no por ello son pocas las exigencias que ambos presentan a Sócrates conforme avanza la argumentación. De hecho, este es interpelado en diferentes oportunidades por sus dos allegados, quienes a cada paso exponen sus reservas, considerando que los argumentos aducidos a favor de la inmortalidad no han sido suficientes. Más allá de que ambos acuerden con Sócrates que el alma es inmortal, advierten que a la mayoría de la gente la cuestión le produce mucha desconfianza.

Es el asunto que está en discusión, en rigor, el que lleva a plantear objeciones a los argumentos aducidos por Sócrates. El objetivo no es debilitar sino más bien robustecer la confianza en la inmortalidad del alma, con todas las dificultades que ello implica. Simmias se expresa en estos términos:

Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas [la inmortalidad del alma], seguramente como a ti, que el saberlos de modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo difícilísimo, pero, sin embargo, el no examinar (*elenchein*) a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos (*skopon*) por todos lados es propio de un hombre muy cobarde (85c1-7, trad. por García Gual, 2014).

Simmias admite que en lo que atañe a la inmortalidad es imposible, o al menos difícilísimo, alcanzar certeza. Esto sin embargo no exime, más bien exige, examinar el asunto exhaustivamente, poniendo a prueba -sometiendo al *elenkhos*- cuanto se pueda decir sobre la cuestión. Y agrega:

Acerca de esos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender <de otro> cómo son, o descubrirlos, o, si eso resulta imposible, tomando el mejor (*beltistos*) *logos*<sup>1</sup> y más difícil de refutar (*dysexelenktotaton*) entre los [*logoi*] humanos, embarcarse en él como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina (*theios logos*) (85c7-d4).

La discusión de Sócrates y sus allegados en torno a la inmortalidad del alma tendrá como objeto, entonces, volver lo más irrefutable posible la tesis de la inmortalidad del alma, sin perder de vista la dificultad de la empresa. Al disipar posibles objeciones y “sobrevivir” a diferentes refutaciones, dicha tesis conseguiría establecerse como la “más difícil de refutar”, esto es, no como indiscutiblemente verdadera, pero sí suficientemente sólida como para encaminar a partir de ella nuestra vida. Lo que no es poco, a

---

<sup>1</sup> Debido a la polisemia del término *logos*, en todos los casos optamos por transliterarlo en lugar de traducirlo. Por otra parte, este pasaje corresponde a la descripción del llamado método hipotético. Para un análisis más detallado entre método hipotético y refutación, puede consultarse Marcos (2022) de este mismo volumen donde se hace referencia a esta cuestión.

juzgar por las palabras de Simmias, que parecen hacer referencia a la eficacia práctica de la creencia en la inmortalidad.

En este trabajo dirigiremos especial atención al mito final del *Fedón* (107c-115a), explorando su relación con la argumentación precedente a la luz del pasaje que acabamos de citar. Una hipótesis que guía nuestro examen es que la introducción del mito responde a la necesidad de establecer una tesis cuya verdad “o es imposible o algo difícilísimo” (*Phd.* 85c3-4) de establecer, pero cuya búsqueda no puede ser soslayada por el filósofo. En cuanto al propósito de tal inclusión -otra de nuestras hipótesis- es robustecer lo argumentado hasta allí, volviéndolo “más difícil de refutar” en la perspectiva apuntada por Simmias en el pasaje citado.

Para establecer nuestra interpretación, trazaremos algunas similitudes entre el recurso al relato mitológico del *Fedón* y las normas que, según *República* II-III, deben regir la composición de relatos en el estado justo, entre las cuales cobran especial relevancia las vinculadas a la actitud ante la muerte y al modo de vida elegido. Estos relatos, que no son fácticamente verdaderos, pero se busca asimilar “lo más posible a la verdad” (*R.* II, 382d5), son útiles, según Platón, porque darles crédito contribuye a sembrar la virtud en el alma. El mito del final del *Fedón*, a nuestro entender, tiene precisamente este carácter aludido en la *República*, de suerte que su inclusión permitiría coronar la discusión precedente en torno a la inmortalidad como también a la importancia de ser justos y de llevar adelante una vida filosófica.<sup>2</sup> Permitiría, además, avanzar en una cuestión que, como la de la inmortalidad del alma, excede la posibilidad humana de conocer. En tales casos, de acuerdo con lo planteado en *R.* II, 382c-d, es útil recurrir a relatos que, aunque

---

<sup>2</sup> La tesis de la inmortalidad del alma está fuertemente vinculada al modo de vida filosófico, descrito en 67e6 como práctica de la muerte. Esta implica la separación del alma del cuerpo, y es justamente lo que ejercita el filósofo al llevar un modo de vida que se aparta al máximo del cuerpo, de los sentidos y de los placeres. El mito final dará sentido al vínculo entre inmortalidad y modo de vida filosófico cuando, bajo la premisa de la inmortalidad del alma, narre las consecuencias que se siguen para las almas según hayan seguido o no un tipo de vida filosófico, esto es, con arreglo a la virtud.

incomprobables en cuanto a su facticidad, son beneficiosos y también convincentes. El mito de *Phd.* 107c ss., de acuerdo a nuestra interpretación, satisface ambas condiciones, en la medida en que contribuye a afianzar los argumentos a favor de las tesis esgrimidas por Sócrates a lo largo del diálogo y aporta elementos que fortalecen su *lógos*, volviéndolo lo más irrefutable posible.

## La utilidad de los *mythoi*

En la *República*, al tiempo que realiza una feroz crítica a los relatos (*mythoi*) de poetas como Homero y Hesíodo, Platón reivindica, siempre que satisfagan ciertos requisitos, la utilización del mito. Lo hace a partir de una propuesta que establece reglas (*nomoi*) respecto a las temáticas (386a-392c) y al estilo (392c-398b) para su composición, con el fin de educar a los guardianes. Dentro de estas últimas reglas que conciernen a “lo que se debe decir”, cobran especial relevancia aquellas vinculadas a la muerte, debido a su estrecha relación con el modo de vida filosófico que deben perseguir y alcanzar los guardianes de la nueva *polis*.

Lo establecido en la *República* sobre *qué* y *cómo* deben decirse tales relatos arroja luz, creemos, sobre diversos mitos que el mismo Platón utiliza en sus diálogos, especialmente sobre aquellos escatológicos del final del *Gorgias*, del *Fedón* y de la misma *República*.<sup>3</sup> Todos estos mitos no solamente siguen los lineamientos establecidos en los libros II-III de este último diálogo, sino que además apelar a ellos permitiría complementar la argumentación filosófica ofrecida en la discusión que los precede. Al respecto, una cuestión no menor es que la importancia conferida por Platón al hecho de controlar la composición se vincula directamente con el

---

<sup>3</sup> Como en el *Fedón*, en *Grg.* 523a-527a y en *R.* X, 614-621d Platón cierra la discusión apelando a un mito que aborda la cuestión del destino del alma una vez muerto el cuerpo. Si bien nuestro análisis se limita al mito final del *Fedón*, que en relación con las pautas establecidas en *República* II-III tendría el rango de noble mentira, consideramos que esto puede aplicarse igualmente a los otros dos mitos escatológicos.

accionar humano: el relato de ciertos mitos acarrea beneficios, tanto para el alma individual como para la comunidad.

Lo peculiar del *Fedón*, como dijimos, es que a pesar de no enfrentarse a interlocutores como Calicles (*Gorgias*) o Trasímaco (*República*), defensores acérrimos de una vida “antifilosófica”, Sócrates debe atender numerosas objeciones a sus argumentos a favor de la inmortalidad del alma y de la necesidad de comprender la vida filosófica como práctica de la muerte, es decir como separación del alma respecto del cuerpo. Las objeciones proceden de Simmias y Cebes, quienes, si bien pertenecen al círculo de sus seguidores, reproducen una serie de sospechas que los argumentos aducidos por el maestro siguen generando en la mayoría, esto es, en quienes no abrazan la filosofía, obligando a Sócrates a ensayar múltiples tentativas que culminarán en el relato mitológico.

Consideramos que el carácter de “más irrefutable”, que aproximaría los argumentos esgrimidos a cierta verdad, pero sin asimilarlos a ella, es aplicable tanto al relato del final del *Fedón* como a la falsedad verbal (*to en tois logois pseudos*, 382c7) o noble mentira (*gennaion ti en pseudomenous*, 414b9-c1) de los libros II-III de la *República* e incluso al discurso o relato probable (*eikos logos*, 30b7, 48d2, 53d5-6, 56a1, 57d6, 90e8; *eikos mythos*, 29d2, 59c6, 68d2) del *Timeo*. En el caso de la *República*, en 382c-d Sócrates reconoce que cuando se trata de forjar un discurso acerca de los dioses, no se puede aspirar a uno verdadero sin más. El asunto, por su misma naturaleza, lo impide y obliga a contentarse con uno tan semejante como sea posible a la verdad. En este contexto Platón especifica aquellos casos en que se impone forjar un relato de este tipo y menciona, entre otros, el desconocimiento de los hechos antiguos, una ignorancia del pasado que, en ocasión de la composición de mitos, obliga a construir uno por fuerza ficticio, al no haber hechos con los cuales contrastarlo. En la medida en que se consiga asimilar “lo más posible” esa mentira a la verdad, la tornaremos útil. También en el caso del *Timeo*, en consonancia con este planteo del libro II de la *República*, la discusión acerca de los dioses y la generación del universo impone límites al discurso, al que no se le podrá exigir la exactitud propia de aquel que

tiene por objeto algo inmutable. El parentesco entre el *logos* y aquello que explica lleva así a renunciar a alcanzar “discursos irrefutables e invulnerables” (*homologoumenous logous kai apekribomenous*, *Ti.* 29c6) y a contentarse con un discurso o relato probable (*eikos*). Un discurso tal no será “totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto”, pero en la medida en que se lo haga “tan verosímil como cualquier otro” (29c8), colmará el anhelo humano de saber.

Estos ejemplos nos permiten suponer que la construcción, en el *Fedón*, del *logos* más irrefutable posible a propósito de la inmortalidad del alma toma sentido en un escenario similar al que lleva en la *República* a elaborar un relato que solo puede aspirar a una semejanza con relación a la verdad y, en el *Timeo*, a contentarnos con un *logos* meramente “probable”. Hay diferencias, por cierto, en los tres casos que mencionamos, ya que tanto la discusión del *Fedón* como la de *República* son coronadas por un *mythos* referido al destino del alma tras la muerte, mientras que en el caso del *Timeo* se diría que la discusión entera asume el rango de un *mythos* que despliega la génesis del universo. Sin embargo, más allá de esta diferencia, la limitación de nuestra humana naturaleza para acceder a la verdad sobre cuestiones que involucran al alma, a los dioses y, en general, a aquello que anhelamos saber sin que nos sea dado verificarlo empíricamente, justifica la construcción de este tipo singular de *logos*. En suma, así como en *Phd.* 85c-d Simmias invita a conformarse a lo sumo con el *logos* más difícil de refutar, en la *República* como en el *Timeo* también hay que contentarse con un discurso que, por referirse a los dioses y a la génesis del *kosmos*, no podrá ser totalmente exacto ni indiscutiblemente verdadero.

La justificación del recurso a *mythoi* a la hora de discurrir acerca del destino del alma *post mortem* la encontramos en la sección inicial del libro III *República*, destinada a señalar la importancia de “decir cosas” que contribuyan a adquirir una recta actitud ante la muerte. Se trata de un tópico central en la discusión acerca del tipo de vida a elegir, tema que preocupa especialmente a Platón. En esta línea, puede observarse que en 386a, Sócrates afirma que los relatos deben guiar a los jóvenes a perder el miedo a la muerte e inspirar así

confianza y valentía en vida. Estos valores son para Platón propios de la vida filosófica, como lo es también una valoración no negativa de la muerte: “admitimos que un hombre virtuoso no considere como un terrible mal la muerte de otro hombre virtuoso” (387d5-6). Al igual que los niños, quienes aspiren a la virtud han de “temer más a la esclavitud que a la muerte” (R. III, 386b6). Por todo ello,

(...) es necesario que vigilemos también a los que se ocupan de relatar este tipo de mitos (*mythologos*) y les pidamos que no desacrediten tan absolutamente lo concerniente al Hades, sino que más bien lo elogien, porque las cosas que cuentan no son verdaderas (*aletheios*) ni provechosas (*ophelimos*) para los que en el futuro serán combatientes (R., 386b-c, trad. por Divenosa y Mársico, 2005).

Tal como señala Destrée (2012, p. 110), en este tipo de *mythos* el beneficio (*ophelia*) se sustenta en el hecho de ofrecer modelos de personas (y dioses) cuyos actos deben ser imitados. En ese sentido, la importancia de controlar los *mythoi* en torno a la muerte que serán relatados a los jóvenes se funda en que aquellos relatos que les son transmitidos por la tradición, y a los cuales Platón les dirige fuertes críticas especialmente en *Rep.* III, consideran la muerte como algo temible. Como consecuencia de estas enseñanzas, afirma Platón, los jóvenes se alejan de la vida virtuosa y de la verdadera filosofía, motivo por el cual no se puede dejar de supervisar la producción de *mythoi*.

Asimismo, el estrecho nexo entre vida filosófica y valentía ante la muerte puede vislumbrarse con mayor nitidez si se tiene presente que la *República* comienza con un breve diálogo entre Sócrates y Céfalo acerca de ese tópico. Allí, ambos personajes coinciden en que la vejez y la muerte no son causal de males, sino que traen temores y preocupaciones solo a quienes en vida son presas de “multitudes de amos enloquecidos” (329d1-2) y han cometido muchas injusticias. En esta discusión del libro I de la *República*, se admite que “toda vez que alguien está cerca de la creencia de que va a morir, le entra miedo y preocupación por cosas que antes no le venían a la mente” (330d5-7). Es interesante contrastar esta actitud propia de la mayoría con la

de Sócrates en el *Fedón*, donde el miedo por lo que acontecerá tras la muerte es una preocupación de sus seguidores, pero no suya. Según nuestra interpretación, la diferencia entre las personas a las que Céfalo hace referencia y Sócrates es que este último ha seguido el modo de vida filosófico, lo cual comporta un tipo de vida con arreglo a la virtud. Los temores a los que se refiere el citado pasaje de la *República* son infundidos por ciertos relatos en torno al Hades donde se afirma, por ejemplo, que “quien cometió injusticia debe pagar allí su culpa” (330d8), algo que afligirá al que en vida obró injustamente. Por el contrario, estos mismos relatos generan valentía y no temor en quienes sí actúan de manera justa, con la tranquilidad de que no serán castigados por los dioses una vez muertos. Estos relatos, con todo, no son generalmente aceptados: la mayoría, sin llegar a tener pensamientos tan radicales como los de Trasímaco o Calicles, no tiene a esos relatos como guías de vida y, en las antípodas de Sócrates, cree que es mejor la vida injusta que la justa. Por tal motivo, Sócrates tendrá que esforzarse por refutar a quienes sostienen esto, ofreciendo *logoi* que exhorten al ejercicio de la virtud y a una vida justa, valorada por sí misma y no solo por el temor ante la muerte.

En esta discusión del libro I de la *República* asume especial relevancia la postura de Trasímaco, para quien la injusticia es mejor que la justicia tanto en sí misma como por sus consecuencias. Desde su perspectiva, la justicia constituye a lo sumo un bien penoso, que no se cultiva voluntariamente sino por necesidad, con miras a obtener una buena reputación y otros beneficios de este tipo. Frente a los requerimientos de Glaucón y Adimanto, la estrategia de Sócrates apuntará a establecer que la justicia es un bien por sí y también por sus consecuencias, puntos que Trasímaco niega a ultranza.<sup>4</sup> En este planteo, como puede advertirse, no se desliga la valoración de la justicia por sí misma de la de su utilidad o beneficio en el plano

---

<sup>4</sup> Si bien tanto Sócrates como Trasímaco se refieren a las consecuencias de ser justo e injusto, ambos lo entienden de manera muy diferente. A Trasímaco le interesa exclusivamente la consideración de los demás, lo que en definitiva dependerá de *aparentar* ser justo más que de serlo realmente, mientras que Sócrates hace foco en las recompensas éticas que la práctica de la justicia depara al alma.

práctico, de ahí que Sócrates deba justificar que la justicia es mejor que la injusticia incluso en este terreno, donde los hechos parecen darle la razón a Trasímaco.

El problema de la justificación de la prevalencia del modo de vida justo, que no es otro que el que sigue el filósofo, no es exclusivo de la *República*. En un trabajo ya clásico, J. Annas ha hecho hincapié en la relación entre los mitos escatológicos y el juzgamiento del modo de vida filosófico en el *Gorgias*, la *República* y el *Fedón*. En la misma línea de lo que señalamos en torno a la *República*, para Annas el mito del juicio final del *Gorgias* ofrece “una razón consecuencialista para ser justos” (1982, p. 125), al mostrar que aunque los injustos no sean castigados en esta tierra, sí lo serán “después de todo”. Esto la lleva a ver en Platón cierto optimismo moral respecto a que ser justos es más provechoso que no serlo, porque antes o después, seremos juzgados: el mito del juicio final es, en ese sentido, “un mito de optimismo moral: ser bueno te beneficiará, si no ahora, entonces ‘al final’, de una manera más profunda de lo que reconocen los jueces atenienses” (1982, p. 125). Si bien la autora constata diferencias considerables entre los mitos escatológicos que dan cierre a los tres diálogos examinados,<sup>5</sup> lo que impondría un examen pormenorizado de cada uno de ellos, en lo que sigue nos restringiremos al *Fedón* con el propósito de echar luz sobre la función de su mito.

## La necesidad del *mythos* en *Fedón*

La cuestión de la muerte está presente desde el primer momento en la discusión del *Fedón*, que se abre con una pregunta de Equécrates a Fedón acerca del último día de Sócrates (57a1-3). Su asombrosa serenidad ante la inminencia de la muerte tomará sentido

---

<sup>5</sup> Según Annas (1982, pp. 139-140), los tres mitos afirman diversas tesis en torno a la forma correcta de vivir en oposición a las opiniones convencionales sobre lo que está bien y lo que está mal. Las diferencias radican en el rol que desempeñan los jueces en cada uno de los relatos y en las recompensas a quienes siguen una vida justa, además de las diferencias debidas a que estos mitos, según la autora, están en relación con los temas abordados en el diálogo al que pertenecen.

a la luz de la concepción de la filosofía como práctica de la muerte (63e8-69e4), esto es, como un modo de vida que conlleva apartarse lo más posible del cuerpo, los sentidos, los placeres y las pasiones. Los que en verdad filosofan, afirma en 67e5-7, se ejercitan en morir, de suerte que estar muerto es para ellos mínimamente temible. El “filósofo de verdad” se esfuerza, en efecto, por liberar y separar lo más posible el alma del cuerpo, separación que no es otra cosa que la muerte, de ahí que no le tema. A través de tal práctica obtendrán del modo más puro la sabiduría y pronto sabrán si el esfuerzo valió la pena. Poco después, en el contexto de la primera argumentación de Sócrates a favor de la inmortalidad, sus afirmaciones son acogidas por los interlocutores con una “inmensa y bella esperanza” (*polle an ein elpis kai kale*, 70b1), lo que sugiere que aun para sus seguidores, que comparten con el maestro la creencia en la inmortalidad, no es fácil afirmar su verdad y refutar a quienes la objetan. Caben, a lo sumo, la fe y la esperanza.

Por otra parte, observamos que al comienzo del diálogo Sócrates mismo comparte, de alguna manera, esta falta de certeza, al admitir que no está más que “bien esperanzado en que hay algo para los muertos y que es (...) mucho mejor para los buenos que para los malos” (63c5-7). A través de las constantes construcciones con cláusulas condicionales, sumado a la reiterada aparición de *elpis* durante este tramo de la conversación (*euelpis*, 63c5, 64a1; *elpis*, 67b8, 70b1; *elpidos*, 67c1), Platón ubica el tema en una atmósfera de cierta imprecisión, que rodea todo lo referente a estas cuestiones para cuya aceptación se requiere no poca convicción.

Como sugerimos anteriormente, este manto de imprecisión puede ser atribuido principalmente a que el objeto de discusión se enmarca en los temas que en la *República* y en el *Timeo* se reconocen como límites para el conocimiento humano, tales como la vida ultraterrena, los dioses, o la generación del universo. Por tal motivo, no debe extrañarnos que la afirmación de la inmortalidad del alma así como la de su juicio *post mortem* no sólo tengan como punto de partida “un antiguo relato” (*palaios logos*, 70c5-6; cf. *ton palaion*, R. II, 382d7) sino también, como punto final, un *mythos*, en el que

confluirían los intentos previos de fundamentar argumentativamente la fe en la inmortalidad del alma y el tipo de vida que debe elegir el filósofo.

La tensión que se plantea desde el punto de vista de la justificación socrática se basa, en gran medida, en que a pesar de ser un tema que precisa ser examinado y que requiere explicación, el viaje al Hades no puede escapar a la elaboración de mitos (*diaskopein kai mythologeîn*, *Fed.* 61e1-2; *mythologiais*, *R.* II, 382d1). Teniendo en cuenta esta tensión, entendemos que el desarrollo de toda la discusión esté marcado fuertemente por la cautela de los interlocutores de Sócrates para aceptar los argumentos por él esgrimidos, como muestra la apelación a imágenes,<sup>6</sup> la aparición de términos vinculados al *mythos* y la referencia a la esperanza de convertir en certidumbre la fe o confianza en la inmortalidad. Veamos algunos de los pasajes en que esto se exhibe.

En el transcurso del primer argumento de Sócrates, Cebes expresa dudas con respecto a que el alma conserve, tras la muerte, “alguna capacidad y entendimiento” (70b4). Lo afirmado por Sócrates, aunque a él le parezca bien, “produce a la gente mucha desconfianza” (*pollen apistian parexei anthropois*, 70a1-2). Sostenerlo, por consiguiente, requiere de “no pequeña persuasión y fe” (*ouk oliges paramythias deitai kai pisteos*, 70b2-3), a lo que Sócrates le propone charlar<sup>7</sup> para ver si es o no verosímil (*eikos*) que las cosas sean tal cual expuso Sócrates. De acuerdo con Bossi (2016, p. 112), la aparición de *paramythia* nos da indicios de que para Platón “el mito puede darnos valor y exhortarnos, hablándonos suavemente

---

<sup>6</sup> Cf. p.e. las imágenes de la lira y el símil del viejo tejedor en *Phd.* 86a3-b3 y 87b4-c7. Para Petraki (2011), en momentos cruciales del desarrollo de su filosofía, Platón emplea un lenguaje imaginativo que funciona como un dialecto filosófico. Al igual que los *eikones*, “relatos cortos que buscan implantar impresiones visuales” (p. 69), ese modo de expresión presenta entornos lingüísticos pictóricos y no pretende ser un adorno ni está dictado únicamente por razones de estética, sino que resultan a Platón esenciales “para resaltar las cualidades intrínsecas de la idea discutida”.

<sup>7</sup> Cf. 70b6: *diamythologeîn*, literalmente “contar cuentos”.

para ayudarnos a recuperar la seguridad, o para consolarnos y aliviar el temor”.

Posteriormente, encontramos una larga sección marcada por el desarrollo de diversos argumentos (69e6-84b7) a través de los cuales se busca dar pruebas (*apodeixis*, 73a5, *apodeixai*, 88b5) y ofrecer razones (*dounai logon*, 76b5; *logon didomen*, 78d1) en favor de la inmortalidad del alma. En 87e-88a, sin embargo, Cebes afirma que, sobre la base de lo dicho hasta allí, no es válido confiar (*pisteusanta*, 87e6) en que, una vez que hayamos muerto, nuestra alma va a subsistir todavía en algún lugar. Lo sigue Equócrates, quien se lamenta de que, convincente (*pitanos*, 88d2) como era el argumento de Sócrates formulaba, ahora ha caído en la incertidumbre (*apistian*, d3). Necesita, por ende, “algún otro *logos* que venga a convencerme (*peisei*) de que el alma del que muere no perece con él [i.e. con el cuerpo]” (88d7-8).

En este contexto, la búsqueda de nuevas estrategias argumentativas surge de la necesidad de distinguir a los amantes de explicaciones, los *philologoi*, de los *misologoi* (89d1; cf. García Gual 2014, p. 89, n. 70 *ad loc.*), aquellos que terminan por odiar los discursos en virtud de asumir una confianza infundada en ellos, que no reposa en un entendimiento ni en una técnica (*aneu technes*, 89d5-6).

Avanzada la discusión, la conclusión a la que se arriba al cabo del último argumento de Sócrates en favor de la inmortalidad es que “nuestra alma es inmortal e imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades” (106e8-107a1), a lo que Cebes responde:

Pues, al menos yo, Sócrates, no tengo nada que decir contra eso y no sé cómo desconfiar (*apistein*) de tus palabras. Ahora bien, si Simmias que aquí está, o cualquier otro puede decirlo, bien hará en no callárselo (107a2-5).

Simmias asiente. Aunque no sabe en qué punto desconfía de lo argumentado hasta allí, en virtud de la importancia del tema en discusión y de que tiene en poca estima a la debilidad humana, se ve

“obligado a conservar aún en mí una desconfianza (*apistian*) acerca de lo dicho” (107b2-3).

Notemos cómo los interlocutores de Sócrates, aun cuando la conclusión alcanzada esté en línea con sus creencias en que el alma es inmortal, se rehúsan a aceptarla sin más. Sus sucesivos planteos de reservas y objeciones a los argumentos socráticos no van dirigidos, dijimos, a minar la confianza en que el alma es inmortal, sino al contrario: buscan hacer más persuasiva esta afirmación. Así, Simmias y Cebes ponen todo su esfuerzo en desconfiar, dispuestos a formular nuevas objeciones cuya resolución, de acuerdo con lo afirmado en 85c-d, haría más sólida, o en todo caso “más difícil de refutar”, esa conclusión.

Ingresamos así a la última sección del diálogo, que conduce al mito final. Como destacan Crotty (2010, p. 72), Morgan (2000, p. 195) y Annas (1982, p. 128), aun a esta altura de la discusión, la tesis de la inmortalidad del alma sigue siendo considerada por los interlocutores de Sócrates una hipótesis y no una certeza. Esto se puede visualizar, por un lado, en las cláusulas condicionales presentes a lo largo de esta sección que precede a la introducción del mito (“si nuestra alma es inmortal”, 107c2; “si la muerte fuera la disolución de todo”, 107c5, etc.), y, por el otro, en las palabras de Sócrates al afirmar que el camino que sigue el alma en el Hades no es sencillo ni único, lo cual surge de conjeturarlo (*tekmairomenos*, 108a6) a partir de ritos fúnebres y ceremonias, o al expresar haber sido “convencido” (*peithei*, 108d3) por alguien de “la forma de la tierra, y las regiones de éste”.<sup>8</sup> Sócrates admite no ser capaz de demostrar la verdad del relato que va a reproducir: le parece demasiado arduo y, aun si fuera capaz de hacerlo, esta vida no bastaría. No obstante, las apariciones recurrentes de términos derivados de *peitho* (108d3, e1, 109a7) dan la pauta de que va a

---

<sup>8</sup> García Gual (2014, 1986, p. 125-126, n. 110 *ad loc.* 108c) atribuye esta falta de especificación respecto a la procedencia del relato a una estrategia platónica para reforzar su imprecisión. Este saber se nos presenta de manera indirecta, proviene de ciertas conjeturas realizadas a partir de “ritos fúnebres y las ceremonias habituales de aquí” (108a), de ahí que su exactitud se ponga en tela de juicio.

contar algo que, sin ser objeto de conocimiento en sentido propio, merece crédito. Al igual que en la *República*, la incapacidad humana de hablar sobre ciertos tópicos no implica necesariamente que lo que se pueda decir sobre ello no sea verdad: “no dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos, sino que es mucho más probable que nosotros no estemos aún sanos” (90d9-e2). En estas líneas, Platón sugeriría que el hecho de continuar indagando se justifica no tanto por una falencia o “enfermedad” de los argumentos ofrecidos, sino por la necesidad de “curar” al alma para que los argumentos puedan penetrar allí. En vistas de esto, el mito final del *Fedón* apuntaría precisamente a abonar el alma para que las argumentaciones previas encuentren en ella un terreno adecuado en el cual asentarse.

## **El *mythos* como bello riesgo**

Llegamos así al mito final del *Fedón* (107c1-115a8). No olvidemos que aun después de todos los argumentos esgrimidos, el clima de incertidumbre respecto a la muerte continúa en pie. Cebes y Simmias, aun aceptando la conclusión alcanzada, son conscientes de que las argumentaciones ofrecidas no permiten aventar definitivamente toda duda (Vigo, 2009, p. 167). Si bien Sócrates ha desarrollado una gran cantidad de argumentos, ambos se resisten a cerrar la discusión. Desde un punto de vista metodológico, por más que a esta altura se está ante supuestos primeros que resultan fiables (*hupoteseis tas protas, kai ei pistai humin eisin*, 107b5-6) y que, en términos de la recomendación de Simmias en 85c-d, podrían dar lugar al mejor y más difícil de refutar entre los *logoi* humanos, así y todo, afirma Sócrates,

habría que someterlos con más precisión a examen (*episkespteai saphesteron*). Y si los analizáis suficientemente, según pienso, proseguiréis el argumento en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta la conclusión. Y si esto resulta claro, ya no indagaréis más allá (107b6-9).

En virtud de la limitación inherente a la naturaleza humana, la argumentación debería seguir desarrollándose en profundidad tanto como sea posible, sin que la fiabilidad de los supuestos sobre los que se apoya exima del examen. Un examen, además, que no agotará la cuestión. Una afirmación similar encontramos en *República* III a propósito de las correcciones de la poesía tradicional, cuando Sócrates confiesa a Adimanto que deben convencerse del argumento (logos) ofrecido “hasta que alguien nos convenza con otro mejor” (388e2). Nótese que en ese contexto se está haciendo referencia a las pautas para la composición de relatos que influyen en las acciones y palabras de los jóvenes. Esto sugiere que Platón va construyendo su posición sobre la base de “peldaños” que, aunque no definitivos, son los mejores hasta el momento, porque son los que nos vuelven más virtuosos a la hora de actuar.

Volviendo al Fedón, la situación de incertidumbre en que están sumidos los interlocutores de Sócrates diríase que no implica necesariamente la apelación a un mito, ya que Platón podría haber optado por ofrecer otro tipo de *logoi*. En ese sentido, el recurso al mito nos coloca nuevamente ante la pregunta sobre su función en este contexto argumentativo. O más directamente: ¿por qué Platón inserta un mito luego de haber desarrollado extensamente su postura desplegando múltiples argumentos? ¿Es posible que ofreciera esos argumentos para mostrar la imposibilidad humana de abordar mediante ellos ciertos asuntos, para luego darles una solución a través de un relato ficticio? Según Partenie (2004, p. xvii-xix), una razón práctica por la que Platón recurre al mito es que lo considera un medio eficiente de persuasión, capaz de hacer, al menos en el caso de los mitos que él promueve, que quienes lo tengan por verdadero actúen bien. Hay, también, una razón filosófica: la naturaleza humana tiene limitaciones de diversa índole y necesita del mito para aproximarse, indirectamente, a la verdad acerca de lo que está más allá de su experiencia. Una interpretación más radical, añade la autora, implicaría afirmar que la inclusión de relatos filosófico-fantásticos en relatos realistas no responde a que para Platón narrar relatos es una extensión del discurso filosófico, sino a que “el conocimiento humano es fundamentalmente ‘ficcional’, es decir, no

totalmente fiable” (Partenie, 2004, p. xix, n.5). De todos modos, continúa Partenie, Platón elaboró tan cuidadosamente sus diálogos que sus lectores no sabemos si consideró al mito “como una extensión del argumento filosófico o como una dimensión intrínseca a la razón humana que no puede dejarse de lado, ni siquiera en los argumentos filosóficos”.

Una alternativa, pues, es entender la aparición del mito final del *Fedón* como una extensión, un complemento de los argumentos esgrimidos anteriormente, en cuyo caso no se plantearía una escisión tajante entre mito y logos. En función de la intervención de Simmias en 85c-d, cuando exhortó a buscar el mejor y el más difícil de refutar de los *logoi* humanos, el mito final podría interpretarse como otro *logos* que, junto a los ofrecidos previamente, contribuiría a robustecer el *logos* central del diálogo, i.e. que el alma es inmortal, volviéndolo más irrefutable. Otra alternativa es considerar que tal *logos* se vuelve más irrefutable en la medida en que los destinatarios del mito se encuentran más persuadidos, gracias a un tipo de discurso que posee eficacia práctica y convence desde otra perspectiva. De todos modos, siguiendo a Partenie, es tal la maestría con la que Platón liga ambos aspectos que se nos presentan como inseparables.

En cuanto a los contenidos presentados en el mito, las posiciones son variadas y oscilan entre las que consideran este relato como un retrato genuino del cosmos, que Platón construye sobre la base de vocabulario técnico acerca de los procesos corporales y de la física, y aquellas que entienden que con el mito escatológico se retorna a la tradición religiosa ofrecida al comienzo del diálogo, tras la reflexión y el desarrollo de las pruebas de la inmortalidad del alma (Goldschmidt 1971, p. 183- 212). Crotty (2010), por su parte, califica de “ética” la descripción geográfica ofrecida en el mito, al que se refiere en estos términos:

Allí [Platón] ofrece una especie de "geografía ética" en la que la estructura del mundo refleja perfectamente la justicia absoluta e inmaculada, y en la que lo puramente bueno se distingue con autoridad del bien impuro (las mezclas del bien y el mal) y del simple mal (Crotty, 2010, p. 100).

En esta misma línea, Taylor (1976, p. 81) y Gadamer (1980, p. 110) sostienen que la aparición del mito se debe a que la tesis más importante del diálogo está relacionada con la postulación del modo de vida filosófico ejemplificado por Sócrates. La argumentación en favor de la moralidad de este estilo de vida es coronada con un relato que refuerza dicha tesis, afirmando que “el destino futuro de los fallecidos tiene que depender de la moralidad de la vida que se haya vivido; ese es, al fin, el resultado del diálogo entero” (Gadamer, 1980, p. 56). Esta posición respecto a la utilidad del mito adquiere mayor solidez si se tiene en cuenta la apreciación cúlmine que Fedón hace de Sócrates cuando se dirige a Equócrates en estos términos:

“Este fue el fin, Equócrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los entonces conocidos, y, en modo muy destacado, el más inteligente (*phronimotatou*) y el más justo (*dikaiotatou*)” (*Phd.118a15-17*)

Brisson (1982, p. 158-159), por su parte, subraya que a pesar de los defectos que el mito presenta -su carácter inverificable, que lo asimila a un discurso falso, y la manera contingente en que se entrelazan sus elementos- posee dos ventajas que le confieren una utilidad segura. Por un lado, el mito es el medio a través del cual se comunica el saber compartido por todos los miembros de una colectividad, asegurando su transmisión de una generación a otra. Por otro lado, constituye el instrumento privilegiado para modificar el comportamiento humano, influyendo sobre el alma por medio de la persuasión.

De acuerdo con lo expuesto, una posible respuesta a la pregunta por la función del mito final del *Fedón* en la economía del diálogo está vinculada con la imposibilidad humana de seguir avanzando por medio de argumentos cuando se trata de establecer la necesidad de llevar una vida justa y de manera filosófica. El clima de incertidumbre y de esperanza (fe) es, dijimos, un rasgo característico de todo el diálogo, pero en este momento adquiere mayor relevancia ya que se ha llegado al límite de los argumentos. La complejidad de

la situación es admitida por Sócrates, para quien demostrar cómo es el lugar a dónde se dirige el alma:

parece demasiado arduo, incluso para el arte de Glauco, y, a la vez, yo no sería probablemente capaz de hacerlo, y además, incluso si lo supiera, me parece que esta vida no bastaría, Simmias, por lo extenso del relato. Con todo, de cómo estoy convencido que es la forma de la tierra, y las regiones de ésta, nada me impide decírtelo (*Phd.* 108d4-e2).

Sócrates reitera su convencimiento de cierto relato que “se cuenta”, del cual se ha dejado convencer por alguien (*hos ego hypotinos pepeismai*, 108c7-8),<sup>9</sup> pero insiste en lo arduo de establecer su verdad. La razón de ello, otra vez, es tanto la propia incapacidad como la naturaleza del asunto en discusión, es decir, una limitación subjetiva, por decirlo así, junto a otra objetiva. Ante esta situación, reconoce la necesidad y el valor de contar un *mythos* sobre cómo son las cosas ahí abajo, pero a la vez, con todas esas precauciones nos está advirtiendo que lo que ha de exponer no podrá ser considerado una verdad literal.

Es cierto que no es la primera vez que Platón señala que ciertas “hipótesis” deben ser admitidas como verdaderas aun cuando no puedan ser defendidas en todo su detalle, por los beneficios que ellas acarrear. Lo hace por ejemplo en el *Menón*, donde Sócrates abraza la tesis de que el alma es inmortal, aun sin ser capaz de sostener con demasiada fuerza lo argumentado, porque ello nos hace laboriosos e indagadores (81e1; 86b8-c1), esto es, porque darle crédito nos hace mejores (Marcos de Pinotti, 2008, p. 97). En lo que se refiere al *Fedón*, si lo leemos a la luz de las pautas de composición que fijará

---

<sup>9</sup> Sobre la posibilidad de que Platón use la expresión “alguien” para quitarse la responsabilidad por la verdad de las teorías a las que hace referencia, cuya verdad reconoce difícil de probar, cf. García Gual 2014, p. 125, n. *ad loc.*). El relato se desarrolla en medio de la tensión entre el reconocimiento de que ni Glauco podría ofrecer una descripción ajustada y una detallada descripción geográfica de las partes. En palabras de Dodds (n. *ad loc. Grg.* 523a2), este tipo de relato es “una prolongación en lo desconocido de las líneas establecidas por el argumento filosófico”, y no se sigue de un análisis lógico.

luego la *República*, esos beneficios están asegurados, lo que convierte al relato tradicional en uno filosófico, que complementa y refuerza lo argumentado hasta el momento. Para ello, si bien la descripción ofrecida retoma y muestra la influencia de relatos tradicionales, Platón los modifica y modela con vistas a educar a quienes los escuchan.

La primera corrección que introduce Sócrates en su relato es en torno a lo dicho por Esquilo, para quien el sendero que conduce al Hades es sencillo y único (107e-108a). Sócrates señala esto como un error, aduciendo que si el camino fuera único como dice Esquilo, no habría diferencia entre vivir de manera injusta y hacerlo con justicia y moderación. Bastaría con aparentar ser justos para llegar a la tierra de los Bienaventurados, pues la última instancia de los castigos y el juicio serían terrenales. El camino en cuestión es para Sócrates, pues, un camino que reconoce “múltiples bifurcaciones y encrucijadas”.

En otros casos esas correcciones implican diferencias mínimas respecto al “mito que se cuenta”, como la dirección del curso de las aguas llamadas “Océano” (112e7), mientras que otras marcan cuestiones importantes, como el hecho de que habitamos una porción pequeña de esta tierra y no una tierra separada, que es la descrita en el mito (109b-c), o la referida al destino de los condenados (113e), de mayor relevancia. Asimismo, la aparición de términos vinculados con la necesidad (*ananke*, 106a2, 108c2, 114a3) y con las causas (*aitia*, 112b1, 110e2) da la pauta de que hay un esfuerzo por acercar lo más posible el relato a la verdad y rodearlo de la mayor exactitud y verosimilitud posibles.

Esto, por otra parte, también es apoyado por una descripción que sigue las pautas establecidas en *R. II*, 380c-e, ya que los dioses -como los astros y la tierra toda- son vistos en su verdad, tal como realmente son. La narración se ciñe de ese modo a las reglas que en *República II* prescriben caracterizar a los dioses mostrando su verdadero aspecto físico y moral.<sup>10</sup> De este modo, el *mythos* del *Fedón* adquiere el rango

---

<sup>10</sup> En *R. II*, 380e7-8, bajo el supuesto de que la simplicidad es signo de veracidad y la duplicidad o multiformidad es sinónimo de engaño, Platón niega que los dioses

de una mentira noble, esto es, un relato útil y eficaz para persuadir al alma de los beneficios que le depara la práctica de la virtud.

Una cuestión interesante para resaltar es que, así como la descripción geográfica enfatiza cierta continuidad territorial del mundo descrito, Platón se esfuerza en señalar que a pesar de la muerte corporal, también hay continuidad en la educación: así, al comienzo del relato, se afirma que el alma llega al Hades "sin poseer nada más que su educación y crianza" (107d5) y que necesita una guía, dejando entrever que ese proceso de aprendizaje continúa luego de la muerte.<sup>11</sup> Este punto, a su vez, puede leerse también como una respuesta a la duda que planteaba Cebes respecto a si el alma conserva alguna capacidad y entendimiento tras su muerte. Ahora se advierte que sin entendimiento no sería posible ese aprendizaje que se desprende de la caracterización platónica del mito.

Esto nos lleva nuevamente a la relación entre la vida justa y el mito aquí presentado,<sup>12</sup> que para Gallop está en la misma línea que *República* II-IX. Si allí Platón establece que la vida justa debe seguirse no solamente por ser un bien en sí mismo sino también por sus consecuencias, en *Phd.* 113d-3 se hace alusión a ese punto, tanto

---

sean magos capaces “de mostrarse en diferentes ocasiones con apariencias distintas, de modo que una vez se aparece cambiando su propia forma en muchas figuras y otras nos engaña haciéndonos creer eso sobre ella misma”. La simplicidad es igualmente requerida a los seres humanos, que no deberán aparentar ser justos sino serlo realmente. Esta es la raíz del temor al que hace referencia Céfalo en el libro I. En lo referente a los mitos escatológicos, un factor común a todos ellos es el énfasis en que en el juicio final se podrá observar la verdadera cara de un individuo.

<sup>11</sup> Morgan (2000, pp. 195-198) señala que la descripción geográfica del mundo como un continuo tal como es presentada en *Fedón* es consistente con la idea de que no se produce una ruptura con el alma. Según el autor, esto refuerza el mensaje que quiere transmitir Platón, a saber, que las acciones en vida tienen consecuencias *post mortem*.

<sup>12</sup> En este punto hace especial hincapié Gallop (1975, p. 223, n. *ad loc.* 107d1-e2), para quien “lejos de sugerir que la recompensa, o la evasión del castigo en la otra vida, es la razón de ser bueno en ésta, implica que la maldad es una carga en sí misma, independientemente de lo que pueda suceder después de la muerte”.

para quienes han seguido el modo de vida filosófico como para quienes no.

El destino del alma es presentado como un proceso que es resultado de la necesidad, una fuerza inevitable que arrastra a aquella “hacia la morada que le corresponde” (108c2) en función de la conducta asumida en *esta* vida. En el caso de los injustos, sus padecimientos no cesan hasta que logran convencer a quienes dañaron injustamente, mientras que en el caso de los que han vivido filosóficamente, su destino son moradas tan bellas que son difíciles de creer (114b-c).

Ahora bien, después de narrar este *mythos*, Sócrates reconoce que

afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato (*noun echonti andri*). Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro (*phainetai ousa*) que el alma es inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así -pues es hermoso el riesgo (*kalos ho kindynos*)- y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la cual hace un rato que prolongo este relato mítico (*Phd.114d1-8*).

Un elemento importante para destacar es que en este pasaje la inmortalidad del alma, ya sea por mérito de los argumentos aducidos previamente por Sócrates, ya sea porque la confianza en la inmortalidad del alma siempre ha estado de algún modo presente en los interlocutores, es aceptada como algo previo. Es decir, el mito expuesto no apunta a demostrar que el alma es inmortal, tal como los argumentos precedentes, sino más bien a reflexionar en torno a los efectos de una vida virtuosa al momento de la muerte. Como señala Naddaf (2016, p. 117), la evidencia de que el alma es inmortal, aunque incierta –el relato, como observa Sócrates, no podría ser defendido en todos sus detalles– es suficiente para establecer su probabilidad, como así también la de aquello que le acontece al alma. Lo que Sócrates acaba de contar no se dirige a la razón (*nous*), al menos no exclusivamente, y como todo discurso inverificable,

suscita dudas, pero esto no impide considerarlo un encantamiento particularmente útil, que libera al alma del temor a la muerte y la exhorta a la práctica de la virtud.

A la luz de *Phd.* 85c-d, puede decirse que lo expuesto por Sócrates hasta aquí, una vez asociado el *mythos* a los diversos *logoi* aducidos a favor de la inmortalidad del alma, es el punto más irrefutable posible. Si bien la complejidad de la cuestión impide agotarla -esta vida no bastaría para despejarla, ha dicho Sócrates- el discurso alcanzado muestra convincentemente los beneficios de ser virtuoso y de abrazar la filosofía, exhortando a la práctica de la virtud y al modo de vida filosófico. Tal la utilidad de creer que nuestra alma es inmortal.

## Consideraciones finales

La proximidad de la muerte de Sócrates otorga al *Fedón* una tensión que va disminuyendo conforme va avanzando el diálogo. Desde un primer momento el maestro condenado se muestra optimista respecto a su situación e intenta persuadir a sus visitantes de que no tiene nada que temer quien, como él, ha llevado una vida justa y filosófica. No obstante, según vimos, producto de la insistencia de sus interlocutores, Sócrates se ha visto forzado a ofrecer múltiples *logoi* para fundamentar su actitud. Tales *logoi* apuntaron a robustecer el *logos* central del diálogo, a saber, que el alma es inmortal, con el fin de convertirlo en el “mejor y más difícil de refutar” de los *logoi* humanos, conforme sugería Simmias en *Phd.* 85c-d.

El tenor del asunto en discusión, que impide forjar un discurso definitivo e incontrovertido –eso es “o imposible, o algo difícilísimo”, admitía Simmias– ha ameritado un tratamiento particular, en el que se despliegan diversos argumentos y, asociado a ellos, el mito final. Este *mythos*, hemos intentado mostrar, posee los rasgos positivos atribuidos en la *República* a la “noble mentira”. Como tal, no solo colma el anhelo humano de saber acerca de cuestiones que solo pueden ser abordadas en forma ficcional, sino

que además posee eficacia práctica, sembrando la virtud en el alma. En este sentido, el mito busca complementar y reforzar, si cabe, los argumentos que lo preceden, y a la vez persuadir acerca de la conveniencia de llevar una vida justa. Si damos crédito a este tipo de relatos, según Platón, nos volvemos mejores. Su inclusión al final del diálogo iría dirigida, en suma, a reforzar lo dicho hasta ese momento sobre la inmortalidad del alma y la vida *post mortem*, haciéndolo más convincente en lo que se refiere a la necesidad de hacer el viaje de la vida de manera justa y virtuosa.

La asociación del mito a los argumentos que lo preceden, así entendida, lo revela como un elemento clave que complementa los *logoi* aducidos por Sócrates y contribuye a hacerlos más sólidos y, fundamentalmente, más persuasivos. En cuanto a sus destinatarios precisos, el *mythos* no iría dirigido exclusivamente al círculo de allegados de Sócrates, que son amantes del saber y no ponen en tela de juicio ni la inmortalidad del alma ni el beneficio de ser virtuoso, sino más bien a la mayoría, hostil a la filosofía y poco predispuesta a darle crédito a lo uno como a lo otro.

El camino seguido por Sócrates y sus interlocutores es sumamente trabajoso y conlleva un riesgo que, sin embargo, a falta de un vehículo más seguro o de una revelación divina (*logon theiou*, 85d4), vale la pena correr. Platón no ignora que la verdad sobre estos temas resulta en definitiva siempre endeble. Así y todo, dispuesto a componer relatos que se asemejen lo más posible a la verdad, en el *Fedón* no escatima esfuerzos para desplegar argumentos a favor de la naturaleza inmortal del alma, que incluso corona con un relato acerca de su destino ultraterreno. A través de la asociación de unos y otro, construye un discurso sólido y también persuasivo, lo más cercano a la verdad que se puede ofrecer sobre el tema y “el más difícil de refutar de los *logoi* humanos”.

## Bibliografía

ANNAS, J. (1982). Plato's Myths of Judgement. *Phronesis* 27, n. 2, p. 119-143.

- BOSSI, B. (2016). La esperanza de Sócrates: ¿cuestión de argumentos o encantamientos? (notas al *Fedón*). *Archai* 16, p.147-182.
- BRISSON, L. (1982). *Platon, les mots et les mythes*. Paris, Maspero.
- DESTRÉE, P. (2021). Spectacles from Hades. On plato's myths and allegories in the Republic. In: COLLOBERT, K.; DESTRÉE, P.; GONZÁLEZ, F. (eds.) *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden, Brill, pp. 109-124.
- CROTTY, K. (2010). *The Philosopher's Song: The Poets' Influence on Plato*. Washington, Lexington Books.
- DIVENOSA, M.; MÁRSICO, C. (2005). Platón. *República*, traducción, introducción y notas. Buenos Aires, Losada.
- DIVENOSA, M. (2008). Platón. *Menón*, traducción, introducción y notas. Buenos Aires, Losada.
- DODDS, E. (1959). Platón. *Gorgias*, A revised text with introduction and commentary. Oxford, Clarendon.
- GADAMER, H. G. (1980). *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato* (trans. with an introduction by Smith, P. C.). New Haven and London: Yale University Press.
- GALLOP, D. (1975). Plato. *Plato's Phaedo*. Oxford, University Press.
- GARCIA GUAL, C. (2014). Platón. *Fedón*. Barcelona, Editorial Gredos.
- GOLDSCHMIDT, V. (1971). Platon. *Les Dialogues de Platon: Structure et Méthode dialectique*. Paris, Thèse d'État Lettres.
- MARCOS, G. (2022). Dialectic and Refutation in Plato. On the Role of Refutation in the Search for Truth. *Archai* 32.
- MARCOS DE PINOTTI, G. (2008). Mentiras semejantes a verdades según Platón. Justificación y alcance del pseûdos en *República* II. *Revista de Filosofía Univ. Costa Rica* 46, n. 117/118, p. 95-103.
- MORGAN, K. A. (2000). *Myth and philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press.

NADDAF, G. (2016). Poetic Myths of the Afterlife: Plato's Last Song. In: BENITEZ, R. (ed.) *Plato's Poetics*. London, Academic Printing and Publishing.

PARTENIE, C. (ed.) (2004). Plato. *Plato. Selected Myths*, New York, Oxford University Press.

PETRAKI, Z. (2011). *The Poetics of Philosophical Language: Plato, Poets and Presocratics in the Republic*. Berlin, de Gruyter.

SCOTT, G. (ed.) (2002). *Does Socrates have a Method? Rethinking the elenchus*. University Park, Pennsylvania State University Press.

TAYLOR, C. C. W. (1976). Plato. *Plato: Protagoras*. Oxford, Oxford University Press.

VIGO, A. (2009). Platón. *Fedón. Traducción, notas e introducción*. Buenos Aires, Colihue.

VLASTOS, G. (1982) The Socratic Elenchus, *Journal of Philosophy* 79, n. 11, p. 711-714.

---

Sometido en 15/12/2021 y aprobado para publicación en 15/03/2022



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

---

**¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.**

---