



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Caballero, C. (1997) *El origen religioso en la ética de Sócrates*. [Tesis para optar el grado de Licenciado en Humanidades]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Autor**

Cristian Edwin Caballero Ramírez

**Título**

El origen religioso en la ética de Sócrates.

**País de  
publicación**

Perú

**Fecha de  
publicación**

1997

**Tipo de  
publicación**

Tesis de licenciatura

**Idioma**

Español

**Resumen**

La investigación explora la ética de Sócrates, argumentando que sus fundamentos son religiosos y derivados de tradiciones órficas y apolíneas, en contraposición a la visión de un origen secular. Con apoyo en fuentes como Platón y Jenofonte, y en estudios de Burnet y Taylor, se sostiene que Sócrates adhiere a la idea de la inmortalidad del alma, lo cual conecta su ética con una cosmovisión espiritual. Así, se plantea que su ética debe entenderse como una reacción filosófica contra el fisicalismo, arraigada en antiguas tradiciones religiosas griegas.

**Palabras clave**

Ética de Sócrates; Tradición órfica; Inmortalidad del alma.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Filosofía

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis

**Nombre del grado**

Licenciatura

**Grado académico**

Licenciatura en filosofía

**Institución que otorga el grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS  
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFIA**



**TESIS**

**EL ORIGEN RELIGIOSO EN LA ETICA DE SOCRATES**

**Tesis para Optar el Título Profesional de  
Licenciado en Filosofía**

**CRISTIAN EDWIN CABALLERO RAMIREZ**

**LIMA - PERU**

**1997**

AL DIOS DE LA BIBLIA  
QUE VIVE POR LOS SIGLOS DE LOS SIGLOS.

## AGRADECIMIENTOS

A mis padres que sin su comprensión no hubiera sido posible esta tesis.

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como tema demostrar el origen religioso de la ética de Sócrates en oposición a la tesis que afirma su origen secular.

El pensador asimila lo más importante de la tradición órfica como apolínea. Ambas concepciones le sirven de base para la edificación de su doctrina ética.

Nuestra demostración se basa principalmente en dos fuentes: Platón y Jenofonte y dos estudios científicos de Burnet y Taylor.

En la Apología de Platón el filósofo trata de presentar su defensa, ante las acusaciones que se le imputaban, por medio de

la explicación del significado de la misión que le había encomendado el Dios de Delfos. El fin que se le había encargado era el cuidado del alma. El medio para hacerlo era la virtud. Trataremos de mostrar con apoyo de los testimonios biográficos de Platón y Jenofonte en el Critón y las Memorables respectivamente como estos medios y fines tienen su origen en el orfismo y la religión apolínea.

Una segunda fuente de nuestra investigación esta basada en los estudios de Burnet y Taylor. Burnet ha hecho un estudio filológico del término alma, demostrando la adhesión de Sócrates a la tesis de la inmortalidad del alma. Taylor, por su parte, se basa en dicha tesis para afirmar que la ética de Sócrates es un desarrollo de la concepción órfica del alma.

A partir de las cuestiones señaladas, intentaremos demostrar que la ética de Sócrates tiene que entenderse como fuente de las reacciones filosóficas anti-fisicalitas vinculada fuertemente a las antiguas tradiciones religiosas del mundo griego y no como una filosofía basada en principios racionales independientes.

## *CAPITULO I*

### EL PROBLEMA EN DEBATE

En esta parte se tratará las investigaciones en disputa sobre la concepción socrática del alma en Burnet, Taylor y Gomperz.

Según Burnet, Sócrates sostenía la inmortalidad del alma en el Fedón. En su libro Doctrina socrática del alma<sup>1</sup>, afirma que Sócrates recibe en gran parte el concepto de alma del orfismo, vale decir, como alma individual y también inmortal. Sin embargo, el uso del término ψυχή en Sócrates es una novedad. Sócrates usó el vocablo en un sentido hasta entonces inédito. Él negó que el alma fuera un “doble del sujeto” y la identificó más bien con la “conciencia personal”. Siguiendo la tradición

---

<sup>1</sup> John Burnet, Doctrina socrática del alma, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, pp. 34- 35.

religiosa órfica consideraba que ella era divina, y por eso requería “cuidado” especial.

El filósofo combinó el concepto de alma de la tradición religiosa órfica, con la “teoría científica”(en sentido jónico) del alma como “conciencia vigilante”. Sócrates vio que ambas ideas eran complementarias y las unió de tal manera que desembocó en un concepto más completo, que hoy conocemos como “espíritu”.

En el contexto de la Apología (considerado como el más socrático de los libros de Platón) se puede deducir que la inmortalidad del alma para Sócrates era la conclusión del examen de su naturaleza. Aunque éste no era el centro de su mensaje, lo que el filósofo predicaba consistía en que el alma debía esforzarse por mantener el “bien” y la “sabiduría”.<sup>2</sup>

Burnet, en Early greek philosophy, va a tratar de explicar la relación que existe entre la doctrina de la inmortalidad del alma y el orfismo en Sócrates:

*“No hay espacio para el alma inmortal en ninguna filosofía de este período como veremos. Sócrates fue el primer filósofo que establecía la doctrina con bases racionales y es importante que Platón la*

---

<sup>2</sup>John Burnet, op. cit. PP. 45-47.

*representa solamente como medio serio refiriéndose a los órficos para confirmar su propia enseñanza.*"<sup>3</sup>

Burnet encuentra en la doctrina de la inmortalidad del alma el germen de la teoría de las ideas. Para él, es clara la relación que hay entre una y otra, y por otro lado, la influencia órfico-pitagórico.

La idea de perfección del alma le viene del orfismo y Sócrates la va a incorporar a su ética. Cuando habla del "cuidado del alma" (επιμελεισθαι ψυχης) él se está refiriendo al cuidado de la virtud.<sup>4</sup>

Por otro lado, Taylor coincide con Burnet en que, en la idea de la inmortalidad del alma en Sócrates, se encuentra el germen de la teoría de las ideas de Platón. Debido a esto, Taylor considera que, sólo bajo este germen de la teoría de las ideas, Sócrates puede hablar de principios éticos estables.

En El pensamiento de Sócrates<sup>5</sup>, Taylor afirma que Sócrates

---

<sup>3</sup>"There is no room for an immortal soul in any philosophy of this period, as we shall see. Sokrates was the first philosopher to assert the doctrine on rational grounds, and it is significant that Plato represents him as only half serious in appealing to the Orphics for confirmation of his own teaching." John Burnet, Early greek philosophy, Cleveland and New York, Meridian Book, p. 84.

<sup>4</sup>El cuidado del alma implica poner en practica los principios de la virtud, como principio moral.

<sup>5</sup>Alfred Edward Taylor, El pensamiento de Sócrates, México, Fondo de cultura económica, 1961, pp. 41-42.

recibió una fuerte influencia órfica. Ello se trasluce en los diálogos platónicos donde Sócrates menciona constantemente principios o doctrinas órficas que le sirven de apoyo para sus convicciones, como son la doctrina de la inmortalidad del alma y la vida futura.

Piensa Taylor, que las odas órficas de Píndaro fueron hechas en años anteriores al nacimiento de Sócrates. Esto significaría que el filósofo probablemente fue iniciado en la religión órfica cuando era un niño.

Según Taylor, antes de Sócrates el significado de alma no involucraba el concepto de "personalidad consciente" con atributos gnoseológicos como la sabiduría o éticos como la virtud (y su contraparte: necia, viciosa); y por tanto, la posibilidad de ser formada de acuerdo a la disciplina que recibió.

En Homero, la palabra "psyche" significaba "fantasma"<sup>6</sup>. Este fantasma abandonaba al hombre, después de haberlo acompañado durante su vida. En eso consistía el morir. Pero Homero no creía que la vida intelectual tenía alguna relación con la "psyche", a pesar de que ésta cesaba cuando la "psyche" abandonaba el cuerpo.

---

<sup>6</sup> Homero; La Odisea, Barcelona, Montaner y Simón Editores, pp. 155-161, (385-627).

En la literatura homérica, la "psyche" no tenía consciencia de nada y tan solo se manifiesta a los vivos en sueños. En conclusión, no es más que un "aliento" que el hombre inhala en vida y exhala cuando muere (se acerca a la idea de animus o principio vital)<sup>7</sup>.

La concepción Jónica de la ciencia (Anaxímenes) concebía a la "psyche" como aire o parte del aire que el hombre inhala (alma-aliento). A la vez, se creía que el aire era un dios<sup>8</sup>, de modo que la consciencia se manifiesta cuando el hombre se llena de porciones de dios; es decir, en el momento en que se llena de aire y contrariamente en el instante en que el hombre muere, el aire vuelve al ancho mundo. De manera que la personalidad no tiene un portador permanente e individual.

En la tradición religiosa del orfismo, la "psyche" tenía una individualidad permanente y consecuentemente era inmortal, era divina pero caída. Para que la psyche encuentre su liberación y

---

<sup>7</sup> Existen sin embargo pasajes en la Iliada que podrían revelar que el alma sobrevive al cuerpo, y de esta idea no está muy alejada la noción de inmortalidad. Ver PP.203, 235, 260 y otras pags. de Homero, La Iliada, México, Ed. W. M. Jackson, 1976.

<sup>8</sup> "De la misma manera, decía, en que nos sostiene nuestra alma, que es el aire, así el soplo y el aire circundaron el mundo entero." Rodolfo Mondolfo, El pensamiento antiguo, Buenos Aires, Editorial Losada, 1983, p. 46. Tomo I, cit. Aecio, I, 3, 4. Anaxímenes pensaba que el aire había generado a los dioses desde donde, al parecer, afirma Burnet que el aire es dios en el sentido generador. Jaeger y Mondolfo opinan lo mismo acerca de Anaxímenes. Ver: Werner Jaeger, La teología de los primeros filósofos griegos, México, Fondo de cultura económica, 1992, p. 42.

retorne a su lugar entre los dioses, es necesario la observancia de principios tanto morales como ceremoniales. Estas prácticas liberarían el alma de las constantes reencarnaciones.

Sócrates no asimila estas formas de concebir el alma<sup>9</sup>. Ellos consideraban que si ésta solo se manifestaba en sueños, ni la inteligencia, ni el carácter, pertenecen a la psyche. Ni siquiera el concepto de inmortalidad pertenecía al yo consciente.

Sócrates desarrolló este concepto e identificó a la psyche como sede de la inteligencia y del carácter, en la persona normal.

La inmortalidad del alma, que es lo divino que tiene el hombre, sería la justificación de su misión, y le llevó a decir a cada hombre que debía cuidar su alma y hacerla buena. Ahora bien, el cuidado del alma ya no está más en relación con ritos, sino con el "cultivo del pensamiento" y la "conducta racional".

Se constituyó así la conducta ética como el lugar central de la vida, centro que otros pensadores anteriores habían dado a otras disciplinas científicas.

---

<sup>9</sup>Liberar el alma a través de ceremonias no era la forma de Sócrates, aunque sí por medio del cuidado de la virtud. Por otro lado, en lo referente a la naturaleza del alma órfica, contrariamente a lo que piensa Burnet, Jaeger considera que el alma órfica sí posee las características de un alma consciente que en la doctrina de la transmigración de las almas adoptó el concepto de alma más amplio de todas las concepciones anteriores puesto que no solo está el concepto de alma-vida homérica sino contiene la unidad del alma-vida y conciencia. Werner Jaeger, Op. cit., p. 87.

El alma, en cuanto a su obra o función, tiene como único objetivo el conocer las cosas en su esencia; y consecuentemente, saber lo que es bueno y lo que es malo para dirigir y gobernar la conducta del hombre, llevándola a hacer el bien y a evitar el mal. Sócrates se interesó por un principio común de la ética y la epistemología, unificándolas así en su concepto de alma.<sup>10</sup>

Taylor considera que en los diálogos de Platón, una sola cualidad era el objeto de la discusión: el conocimiento del bien. Ésta es la definición de cualquier virtud como un todo único. El conocimiento del cual habla Sócrates es indesligable del valor moral. En ello se antropologiza el problema del alma. Si la bondad es conocimiento ¿Cómo conseguirla y cómo enseñarla?

Este problema puede ser resuelto si nos basamos en Platón. Este discípulo de Sócrates, afirmó que la doctrina órfica lo había impresionado en lo referente a que hay formas en que el alma puede recordar el origen divino que olvidó. Basándose en esta doctrina desarrolló la idea de la adquisición del conocimiento como un proceso de "recuerdo" o "reminiscencia" por el que la cosa o hechos tangibles nos muestran la aserción de un principio más general que está más allá de las cosas particulares.

---

<sup>10</sup> Alfred Edward Taylor, El pensamiento de Sócrates, pp. 111-116.

Por medio de preguntas adecuadas, la verdad era extraída del "inconsciente". La verdad descubierta por el discípulo ha sido estimulado por el maestro, aunque ésta verdad "descubierta", es algo que el discípulo ya poseía por siempre. Tal es el caso con el reconocimiento de los patrones morales, con los cuales se juzga la conducta de las personas.<sup>11</sup>

La razón fundamental por la que Taylor al igual que Burnet, consideran obvia la influencia órfica en la concepción ética de Sócrates y en el tema del alma reside, en última instancia, en el fuerte énfasis que éste pone en la perfección del alma como principio fundamental de su ética. Gomperz por otro lado, representa la contraparte de estas tesis, debido a que él pretende disminuir el carácter religioso de Sócrates y consecuentemente rechaza toda influencia del orfismo en la concepción filosófica de Sócrates.

Para Gomperz, hay una actitud indecisa en Sócrates en cuanto al tema de la inmortalidad del alma. Esto resulta claro en la Apología platónica, donde el filósofo no establece nada en lo referente a la naturaleza de la muerte y más bien manifiesta su inseguridad<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Alfred Edward Taylor, *Op. cit.*, pp. 117-124.

<sup>12</sup> Platón, *Apología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, pp. 51-53 (40C 32-41E 33).

Lo mismo sucede con la versión de Jenofonte. Dice Gomperz que ésta tampoco precisa con claridad la inmortalidad, cuando refiere la muerte de Ciro. Este rey habla en ese momento acerca de la inmortalidad del alma ambiguamente. Todo esto sugiere la negación de la inmortalidad. En este sentido, hay que decir que la creencia religiosa -consecuencia la concepción de los misterios y de los órficos- no tenían base sólida y se notaba en el hecho de que la gente luchaba con la incredulidad. La suposición de que el alma vuelve al éter y el cuerpo a la tierra -que era la convicción de Sócrates- también era convicción de Eurípides y del dramaturgo Epicarmo.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup>Theodor Gomperz, Pensadores griegos, Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1951, T II, p. 98.

**CAPITULO 2**  
**DIVERSAS CONCEPCIONES GRIEGAS**  
**SOBRE EL ALMA**

La palabra ψυχη (psyche) tiene, en su origen, el sentido de "aliento" o "soplo"<sup>14</sup>. Luego tomó dos caminos: por un lado, significó "valor o coraje"; y por otro, "aliento vital".

El primer sentido se manifestaba cuando se hablaba de "estar orgulloso" o del "aliento que debe de tener el guerrero"<sup>15</sup>. La segunda acepción es la que evolucionó hacia el sentido que Sócrates le dio.

---

<sup>14</sup> Homero, La Iliada, pp. 136, 235. John Burnet, Doctrina socrática del alma, p. 28.

<sup>15</sup> Herodoto, Los nueve libros de la historia, Buenos Aires, Joaquín Gil-Editor-, 1947, p. 425 (v, 124). Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso, Barcelona, Editorial Juventud, 1975, p. 145 (II, 40).

Este segundo sentido, el de "aliento vital"<sup>16</sup>, es lo que hace la diferencia entre lo animado y lo inanimado. Es lo que expira el hombre al morir y que se aparece a las personas en sueños, cuando el cuerpo de ésta duerme<sup>17</sup>. Sin embargo, esta "doble"<sup>18</sup> (imagen) no se identifica con lo que sentimos o queremos, cuando estamos despiertos; aunque, sin duda, sigue existiendo después de la muerte<sup>19</sup>. En Homero, no será ni siquiera un espíritu, ya que aparece sólo en sueños a las personas vivas<sup>20</sup>

Estas creencias no son primitivas, pero hay en los atenienses del siglo V meros residuos de cosas, tales como, el culto a los muertos<sup>21</sup>, que son anteriores al siglo X antes de

---

<sup>16</sup> Rohde dice que en diferentes lenguas la palabra alma se la entiende como algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida y recibe el nombre de "ídolo". Erwin Rohde, Psique, México, Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 9. Ver también: Homero, La Iliada, pp. 235, 270, 358. John Burnet, Doctrina socrática del alma, p. 28.

<sup>17</sup> Según Rohde las creencias primitivas acerca del alma como "doble" que aparece en sueños se encuentran también en Homero. Erwin Rohde, Psique, pp. 10-12. Homero, La Iliada, p. 364.

<sup>18</sup> Expresión que alude al hecho de que la imagen se parece a la persona.

<sup>19</sup> Burnet comenta este devenir de la palabra psyche hacia lo que se conoce como psyche en Homero, en su libro: Doctrina socrática del alma, p. 29.

<sup>20</sup> En La Odisea manifiesta la diosa Cirse a Ulises lo siguiente: "...pues los demás revolotean como sombras." Homero, La Odisea, p. 143, (x, 487). Es decir, estas imágenes son al parecer siluetas como sombra que no poseen conciencia. Sin embargo, hay una especie de contracción con lo que dice en la Iliada acerca de Patroclo cuando dice que el alma de éste héroe se encuentra con Aquiles y conversa con él sobre el sufrimiento que experimenta porque su cuerpo no ha sido incinerado, y le expresa su tristeza. Es decir, no solo es una imagen o sombra sino que es un ente que siente, sufre y relata sus experiencias. Homero, La Iliada, pp. 364-365.

<sup>21</sup> John Burnet, Doctrina socrática del alma, pp. 30-31. Erwin Rohde, Psique, pp. 102-127. Fustel de Coulanges, La ciudad antigua, Ediciones Peisa, s/f, pp. 23-26.

Homero.

En los Misterios Eleusinos<sup>22</sup> se prometía a los iniciados una vida algo mejor después de la muerte<sup>23</sup>. No parece haber un desarrollo nuevo del término "psyche".

Por otro lado, Esquilo cree, como sus contemporáneos en siglo VI, que el pensamiento es cosa del cuerpo y cesa con la muerte.

En tiempos de Sócrates se decía que las almas de los muertos retornaban a lo suyo, en otras palabras, al aire; y los cuerpos a la tierra por que de ella venía<sup>24</sup>.

Eurípides en las Suplicantes<sup>25</sup> manifiesta que: "Tierra va a la tierra y el aire al aire". De esta forma no había indicios, en la "religión oficial", de la doctrina de la inmortalidad.

---

<sup>22</sup> En la ciudad de Eleusis aparece este movimiento religioso como una institución fija. Según la leyenda, le había sido devuelta su hija Persefone a la diosa Deméter, raptada y escondida en las profundidades de la tierra por Aidoneo. Deméter instituyó el culto con el que se le adoraría en el futuro. Este culto le enseñó a los príncipes del país. Este culto en honor a Deméter se da en una comunidad cerrada y seleccionada. Se hacían festivales relacionados con la siembra la arada y la cosecha en donde recibían la iniciación y purificación. Los ritos de iniciación eran secretos y propiciaban el favor de las deidades del mundo de ultratumba, asegurándole una suerte mayor después de la muerte. Al unirse Eleusis con Atenas (siglo VII) este culto paso a formar parte de Atenas y luego a toda Grecia por influencia de Atenas.

<sup>23</sup> Homero, Obras completas: Himno a Deméter, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1965, pp. 756-769.

<sup>24</sup> Según Burnet esta noción era prevalente en el tiempo de Sócrates. Esta idea era notoria porque fue puesta en el epitafio oficial de los caídos de la Potidea. John Burnet, Doctrina socrática del alma, p. 33.

<sup>25</sup> Eurípides, Las diecinueve tragedias, "Suplicantes", México, Editorial Porrúa, 1963, p. 215.

En Atenas había también, aparte de la "religión oficial", otros tipos de creencias sobre el alma y éstas eran la de los órficos y la de los adeptos a la ciencia jónica. Sócrates no pasó por alto a estos dos movimientos sino que asimiló sus nociones de alma.

El orfismo<sup>26</sup> niega el abismo infranqueable entre los dioses y los hombres. Para los órficos cada alma constituiría un Dios caído, y el cuerpo era su prisión debido a un pecado prenatal. El fin que perseguían era la redención del alma de su esclavitud al cuerpo. Para ello tenían ciertas prácticas destinadas a purificarse del "pecado original"<sup>27</sup>. Después de esto, ella podían retornar con los dioses al lugar que le correspondía (la isla de los bienaventurados)<sup>28</sup>.

A pesar de todo, no está claro que ellos fueran más allá de las creencias primitivas de alma, en cuanto a mostrar su naturaleza.

---

<sup>26</sup> Los órficos es una nueva versión del viejo culto a Dionisos (conocido con el nombre de Zagreo) pero con modalidades de culto cerrados donde practicaban ritos de purificación y eliminación de obstáculos demoníacos, y manifestaban desprecio por lo terrenal. Tenían doctrina propia. Pensaban que el alma venía de lo divino. La fe y prácticas se fundamentaban en normas de textos de carácter ritual y teológico. La redención: de las reencarnaciones, de lo terrenal y el cuerpo, se conseguía no tan solo por las orgías y ritos órficos sino que estas eran partes de algo más general: "vida órfica", y Tenían como condición el ascetismo. se trataba de mantener al alma pura, libre de los apetitos del cuerpo. Erwin Rohde, Op. cit., pp. 178-188.

<sup>27</sup> John Burnet, Doctrina socrática del alma, p. 35.

<sup>28</sup> Werner Jaeger, La teología de los primeros filósofos griegos, p. 90.

Pindaro, en el siglo VI, habla del origen divino del alma en una de sus elegías, pero aun allí, se asemeja a la manera homérica, como imagen de vida que sobrevive a la muerte, que duerme mientras los miembros están activos y manifiesta su naturaleza profética en sueños<sup>29</sup>.

Los Jonios utilizaron el término ψυχη en un sentido diferente, que quizá se inició en Anaxímenes en el siglo VI. Él afirmaba que el aire era la sustancia primordial y vida del mundo y de esto se sigue que el aliento es la vida del cuerpo<sup>30</sup>.

Esta concepción fue divulgada por Diógenes de Apolonia, en los comienzos de la madurez de Sócrates, en el siglo V<sup>31</sup>. El objetivo central es el aspecto cósmico, donde no hay interés definido por el alma. Ella sería una porción de aire en nuestro cuerpo. Razón por la cual existe una conciencia vigilante diferente a la conciencia soñolienta.

Heráclito, en el siglo VI, basa su sistema en la oposición entre vigilia y sueño, vida y muerte<sup>32</sup>. El alma se encuentra en flujo semejante al cuerpo. No habiendo nada que se pueda

<sup>29</sup> Werner Jaeger, *Op. cit.*, p. 79. Fragmento 131.

<sup>30</sup> Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, p. 46, (Aecio, I, 3,4).

<sup>31</sup> Rodolfo Mondolfo, *Op. cit.*, p. 124, (Frag. 5).

<sup>32</sup> "A los hombres, después de la muerte, les esperan tales cosas, que no se imaginan ni sospechan." Rodolfo Mondolfo, *Op. cit.*, p. 50, (frag. 27). Mondolfo dice, acerca de Heráclito, que alma no solo es flujo sino también es algo inmortal. En esta noción se observa cierta influencia órfica.

designar como "yo". Para Anaxágoras, en el siglo V, lo que origina el movimiento es el νοῦς y no la ψυχή<sup>33</sup>.

El alma para los pitagóricos, del siglo V, era una mixtura o armonía de elementos componentes del cuerpo, siendo el alma una función de éste<sup>34</sup>.

Demócrito consideraba que el alma era algo corpóreo<sup>35</sup>.

En el siglo V la palabra ψυχή es usada por los trágicos y por Herodoto en el sentido tradicional de este término: espíritu levantado o coraje. En algunos se habla de espíritu o espectro<sup>36</sup>, pero mayormente se traduce en muchos de ellos por vida.

La ψυχή en este período, no se traduce por vida del hombre sino solamente cuando está por morir o en peligro de muerte. La palabra ψυχή puede significar "vida perdida", como puede traducirse por vida y por muerte. Aunque no se puede vivir por ella.

La ψυχή también es considerada como asiento de sentimientos oscuros de nuestro subconsciente, conectados con la

---

<sup>33</sup>Rodolfo Mondolfo, Op. cit., p. 104, (Frag. 12).

<sup>34</sup>Si para los pitagóricos (como Filolao y Lisias) el alma es una mixtura que está vinculada al cuerpo, como dice Aristóteles en De anima, I, 407. Para Pitágoras era inmortal, la cual transmigraba de un lugar a otro.

<sup>35</sup>Rodolfo Mondolfo, El pensamiento antiguo, pp. 118-119, cit. De anima, I, 2, 403.

<sup>36</sup>Eurípides, Las diecinueve tragedias, "Alceste", p. 41.

conciencia de los sueños. La ψυχη no es vista en relación con el conocimiento que adquirimos al percibir. Quiere decir que se la mira aparte de la conciencia normal.

Esquilo establece en el corazón la sede de la conciencia, aunque la especifica refiriéndola como conciencia de los sueños<sup>37</sup>. También se la ve como el elemento animal de la naturaleza humana.

Sófocles, en uno de sus dramas, habla de la ψυχη como que es en sí misma sede del conocimiento y también como la sede del carácter. Pero esto ocurre a fines del siglo V.

Aristófanes, también habla de la ψυχη (psyche), como doble espíritu o "espectro", en el sentido de alma y "coraje". En Las Nubes, a los discípulos del "pensadero", le llama lugar de almas sabias<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Esquilo, Tragedias, "Orestía", Buenos Aires, Editorial Losada, 1968, pp. 129, 210, 219.

<sup>38</sup> Aristófanes, Comedias de Aristófanes, "Las -nubes", Barcelona, Editorial Bruguera, 1969, p. 52.

### CAPITULO 3

#### CONCEPCION DEL ALMA EN SOCRATES

Para Burnet, el uso del vocablo ψυχη (psyche) por parte de Sócrates era totalmente diferente al que había sido usado hasta ese momento<sup>39</sup>. Considera que Sócrates asimiló, por un lado, el concepto de alma que le viene de los órficos, los cuales creían que el alma era divina; y por otro lado, la "teoría científica" del alma como conciencia vigilante.

Sócrates, dice Burnet, combina ambos concepto del alma, e identifica ésta con la conciencia personal. Jaeger, sin embargo, piensa que el concepto de alma consciente ya había sido

---

<sup>39</sup> John Burnet, Doctrina socrática del alma, pp. 45-46.

concebido por los órficos<sup>40</sup>.

Para aclarar el uso del término en Sócrates, se examinarán los aspectos religiosos, gnoseológicos y éticos en el ámbito de tres libros: La Apología, El Critón<sup>41</sup>, y Recuerdos de Sócrates<sup>42</sup> de Jenofonte.

#### **Aspecto religioso.**

En el orfismo el alma era la parte divina en el hombre, era un dios caído, el cual debía de liberarse por medio de ritos y recuperar el estado inicial. Por ello era necesario cuidarla y perfeccionarla<sup>43</sup>. Sócrates asimiló, en gran parte, esta forma de concebir el alma.

En La Apología se encuentra el término relacionado a la misma idea de perfección. En dos textos podemos advertir este uso que pasamos a mencionar:

*“¿...mientras que, por el contrario, ni te preocupas  
ni te das a pensar cómo llevar a su perfección el*

---

<sup>40</sup>Werner Jaeger, La teología de los primeros filósofos griegos, p. 87. Ver también: Werner Jaeger, Paideia, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 164.

<sup>41</sup>Platón, Critón, México, Universidad Nacional Autónoma De México, 1965.

<sup>42</sup>Jenofonte, Obras completas: Recuerdos de Sócrates, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.

<sup>43</sup>El texto que pasamos a transcribir expresa la idea de perfección de un alma que tras haber sufrido la purificación llega a los infiernos: "Y la Diosa responde: "Bienaventurada y feliz, de hombre, serás (convertida en) numen". Rodolfo Mondolfo, El pensamiento antiguo, tomo I, p. 32.

*decoro y el honor, la cordura, la inteligencia, la verdad y el alma?*"<sup>44</sup>

En el otro, esta proposición de perfeccionar el alma que exige al pueblo ateniense es más directa aún:

*"...sino persuadiros, lo mismo a los más jóvenes que a los más viejos, de no acuitarse ni por los cuerpos ni las riquezas antes ni tan ahincadamente como por el alma, para hacerla óptima, ..."*<sup>45</sup>

En este texto, el alma es mostrada como la parte de más valor en el hombre, ya que ni el cuerpo ni las riquezas, deben preocuparnos tanto como el alma.

El uso del término está en relación directa con la sustancia de la que está constituida el alma<sup>46</sup>, a diferencia de las cosas materiales. Es en este punto donde radica su valía. Las cosas materiales perecen, en cambio, el alma no. El alma es el recipiente de principios o valores inmutables porque ella es eterna. Por ello la necesidad de hacerla mejor, ya que ella es la esencia del hombre. Ésta es principalmente la característica que

---

<sup>44</sup> Platón, *Apología*, p. 38, (29, D, E, 17).

<sup>45</sup> Platón, *Op. cit.*, pp. 38-39, (30, A, B, 17).

<sup>46</sup> Julio César Vladimir Elguera Cabrera, *El concepto de alma en la doctrina filosófica de Sócrates*, Huánuco, Empresa Periodística del Perú, 1989. En este librito el autor hace un análisis de la naturaleza del alma en el Sócrates del: Alcibiades, Fedón y Fedro.

la diferencia del cuerpo y de las riquezas materiales. La idea de perfección del alma es más específica, se busca hacerla más buena no por medio de riquezas sino por medio de la virtud, como lo dice en lo que sigue de este párrafo.

La pregunta que surge en esta situación es: ¿para qué buscaba Sócrates la perfección del alma, si su objetivo era meramente social? Recordemos que su misión tenía como base la religión, en la medida que se fundamentaba en su obediencia a los dios de Delfos. En dicho sentido el objetivo básico que Sócrates perseguía estaba relacionado con el destino del alma<sup>47</sup>, la perfección del alma no aparece como un medio sino como un fin.

Parecería sin sentido, pensar que el filósofo sólo buscaba formar una buena conducta de las personas para garantizar un buen orden social sin ningún fin trascendente. En consecuencia, la perfección del alma apuntaba hacia algo más trascendente que el mundo inmediato sensible como se podrá ver en el siguiente texto de La Apología:

---

<sup>47</sup> Robin considera que es posible la transposición, de algunos principios, en el sentido místico y utilitario. Por lo cual no habría una contradicción entre el Sócrates que nos presenta Jenofonte y el carácter profundamente religioso de Sócrates. Los fines que persigue con los principios: "tener cuidado del alma", "volverse superior a sí mismo" y "conocete a ti mismo", no están necesariamente limitados a nuestra existencia mortal. Leon Robin, La moral antigua, Buenos Aires, Argos, 1947, p. 37.

*"...o bien, como se dice, da la suerte de que el morir sea para el alma una mudanza y cambio de domicilio de este lugar de aquí a otro."*<sup>48</sup>

Se puede observar que el término alma, en este texto, sugiere la idea de continuidad de vida y conciencia, que se traslada de "este lugar" "a otro"; es decir, supone una sustancia trascendente (inmortal).

El alma sería una especie de vehículo por el cuál se moviliza la vida consciente y también está implícita la idea de alma como recipiente de un cúmulo de experiencias en la que radica la identidad e individualidad del hombre, quién en su esencia es alma. El hombre al morir puede cambiar de lugar, pero su identidad e individualidad, sigue siendo la misma.

En el Critón, si bien el término  $\psi\upsilon\chi\eta$  no aparece de manera directa, tiene la misma forma de concebir el alma como la que se usa en la Apología. La misma entidad trascendente lleva las mismas vivencia de "este lugar a otro".

En la Apología, el filósofo concibe al alma como asiento de los valores inmutables, donde recepcionamos nuestras experiencias y vivencias. En el Critón, Sócrates habla de que la

---

<sup>48</sup> Platón, Op. cit., p. 51, (40, C, 32).

justicia o la vida justa que se lleva aquí, es una defensa ante los que mandan en la vida de ultratumba.<sup>49</sup> Esto indica que ni la identidad ni la individualidad cambian y que el alma al igual que en la Apología, es un recipiente de valores y vivencias. Para confirmar esto pasamos a citar un texto del Critón:

*"...allá nuestras hermanas, las leyes del Hades, no te acogerán benévolutamente, sabiendo que, en cuanto estuvo de tu parte, intentaste destruirnos."*<sup>49</sup>

Como ha sido observado, no utiliza el término alma, pero si se refiere a la persona como que es susceptible de ser trasladada hacia el Hades en donde cuentan los actos de justicia realizados. Esta idea también revela la concepción de inmortalidad.

Por su parte Jenofonte, en sus Recuerdos de Sócrates, sigue el mismo pensamiento que encontramos tanto en la Apología, como en el Critón, vale decir la idea de conciencia, de recipiente (de experiencias) y de inmortalidad:

*"...y aun añadía que, después de la partida del alma -en quien únicamente residen la sabiduría y cordura- ..."*<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Platón, Critón, p. 69, (54, C, 16).

<sup>50</sup> Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 39. "και προς τουτοις γε δη, οτι της ψυχης εξελθουσης, εν η μονη γιγνεται φρονησις,..."(I, II, 53).

Jenofonte, al hacer hablar a su maestro acerca de la muerte, sugiere la misma forma de pensar del orfismo, como que el alma se escapa del cuerpo, que es su cárcel, y se traslada de lugar, permaneciendo consiente, porque es el único sitio donde mora la inteligencia. En este sentido, manifiesta claramente la noción de inmortalidad que se encuentra en la Apología y el Critón: “se escapa para ir a un mejor lugar”. También muestra el mismo concepto de pensamiento, conciencia, identidad e individualidad, así como el dualismo alma-cuerpo.

#### **Aspecto gnoseológico.**

El filósofo dice que el alma es el único “sitio en que reside la inteligencia”. Esto quiere decir que el alma tiene capacidad cognoscitiva y que a donde se traslade, el conocimiento adquirido y su capacidad intelectual irían con ella. En consecuencia, el alma no solo es una entidad trascendente sino también el asiento del conocimiento y de la conciencia. En la Apología, si bien no hay una mención directa, se puede comprender su punto de vista gnoseológico en relación con el siguiente texto:

*“...y por esto pongo a examen según el Dios a cualquiera, ciudadano o extranjero, que me parezca sabio.”<sup>51</sup>*

---

<sup>51</sup> Platón, Apología, p. 29, (23, B, 9).

Este acto de "poner a examen" a una persona que le parezca sabia, es el rebuscar en su interior, o en otras palabras, en su alma, lugar de la sabiduría o conocimiento. El alma es la única parte del ser humano por medio de la cual podemos conocer el mundo exterior. También es el recipiente donde se almacena el conocimiento y las vivencia del hombre.

Por otro lado, el mismo texto dice que el examen se hacía "según el Dios". Sugiere así la misma forma o método que utiliza Sócrates en el Menón para hacer que la persona sometida al examen saque a luz el conocimiento adquirido. El examen podía revelar cuán superficial era el conocimiento que aparentaba tener. En el caso del Menón, que es semejante al método de examen de la Apología, el método es aplicado específicamente al recuerdo de la persona. Ésta era una práctica místico-religioso, por eso dice que era "según el Dios"<sup>52</sup>.

El Critón, al igual que la Apología, no es directa en este asunto del conocimiento. Sin embargo, de forma indirecta podemos darnos cuenta del uso de la palabra en el siguiente

---

<sup>52</sup> Robin dice algo semejante: "El discurso de Alcibiades en el Banquete manifestaría, pues, la tendencia mística de la moral de Sócrates, tan fielmente como aquel pasaje del Fedón, en el que Sócrates se presenta como un "encantador", cuyos encantamientos saben exorcizar el alma de los prejuicios y de los sentimientos que le impiden ver en ella más allá de ella misma. Que el impulso místico y la inexplicable influencia que deriva de él estén unidos a un esfuerzo racional cuyo fin era definir nociones, no tiene nada de inconciliable." León Robin, La moral antigua, p. 38.

texto:

*"...para que, en llegando que llegues al Hades, te sirva todo esto de defensa ante los que allá mandan."*<sup>53</sup>

Al trasladarse de un lugar a otro, el alma en nada altera su conciencia de las cosas. Por tanto, tampoco su facultad cognocitiva, ni su razonamiento lógico; para que mediante el uso de estas facultades pueda presentar defensa y respaldo por sus actos de justicia y obediencia a las leyes le "sirva todo esto de defensa".

En consecuencia, el alma, tanto con el cuerpo como sin él, hace uso libremente de su facultad intelectual. Conoce tanto antes de la muerte, como después de la muerte, cuando está al lado de los dioses.

#### **Aspecto ético.**

También el alma para Sócrates, es una entidad inmortal capaz de recibir premios y castigos por sus actos.

Según el Critón, en el Hades había que presentar defensa ante los que "allá mandan"(los dioses): la justificación por medio de los actos de justicia. En consecuencia, la vida estaría regida

---

<sup>53</sup> Platón, Critón, p. 68, (54, B, 16).

por leyes que hay que cumplir, y de la que debemos dar cuenta en el Hades. Por su parte, en la Apología, aparece la misma forma de pensar respecto del futuro del alma en relación con la justicia:

*"...que no hay nada malo para el varón bueno, ni en vida ni en muerte;..."*<sup>54</sup>

En otras palabras, el hombre que es justo no tiene que temer una retribución injusta por sus actos de justicia. Aún después de muerto no debe temer nada malo, porque según la "justicia inmutable", no puede esperar nada malo quién es justo en sus actos.

Es la misma concepción de premios y castigos, que heredaron de Sócrates, tanto Platón como Jenofonte. Es necesario referir, que en los Recuerdos de Sócrates no se hace mención del término, en conexión con la retribución de premios y castigos, sin embargo, Jenofonte en su libro la Ciropedia si trata directamente el tema<sup>55</sup>.

Debe analizarse pues el uso del termino en relación con la virtud o ἀρετή. En la Apología Sócrates dice que el alma se

<sup>54</sup> Platón, Apología, p. 53, (41, D, 33).

<sup>55</sup> Jenofonte, Obras completas de Jenofonte: "La Ciropedia", México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1947, tomo II, p. 433. "¿Acaso no habéis notado cuánto miedo imponen a sus asesinos las almas de aquellos que han recibido injuria y muerte, y qué deidades vengadoras mandan contra esos malvados? ¿Y creéis que las honras a los muertos existirían todavía si sus almas no tuvieran ninguna fuerza?"(XVIII).

puede hacer óptima por el cuidado de la virtud:

*"...de no acuitarse ni por los cuerpos ni por las riquezas antes ni tan ahincadamente como por el alma, para hacerla óptima, diciéndoos que no se engendra virtud de las riquezas, sino más bien de la virtud se engendran para los hombres, tanto en lo privado como en lo público, riquezas y todos los demás bienes."*<sup>56</sup>

El uso del vocablo, esta conectado con el objetivo que debe perseguir. En efecto, el alma aparece como un ente al que se le puede dar forma y la forma que se busca es la óptimidad, o perfección, o el hacerla virtuosa, y la única manera de hacerla perfecta o virtuosa es por medio del cuidando de la virtud.

En otras palabras, la práctica de la virtud es lo que hace virtuosa el alma. Esta era la misión que había recibido Sócrates de parte del Dios de Delfos: conducir a los hombres al cuidado de la virtud. La observancia de una moral recta o de la virtud era también algo común a las religiones misterio<sup>57</sup>. Sócrates no es

---

<sup>56</sup> Platón, *Apología*, pp. 38-39, (30, A-B, 17).

<sup>57</sup> Se le llamaba así a los misterios eleusinos y órficos. Los que dirigían este movimiento practicaban ritos secretos en los cuales solo podían participar los iniciados que habían sido purificados. Estas ceremonias tienen como idea central, tanto en los misterios órficos y eleusinos, la renovación de vida. También incluye el comienzo de una nueva fase de la existencia social, las iniciaciones de la pubertad o el matrimonio, la renovación anual de la vida tribal en el nacimiento de hijos, la fertilidad

excepción a la regla en este aspecto, sólo se diferencia en los métodos que seguía.

---

de animales y plantas, el restablecimiento del contacto con los poderes que gobiernan la vida y la seguridad de existencia de otra vida mejor después de la tumba. La forma ritual también se manifestaba por medio de una representación simbólica de la experiencia similar en un ser divino. El contemplarla garantizaba al espectador un favor especial en el mundo de los muertos y le permitía una reforma moral. Ver: F. M. Cornford, Antes y después de Sócrates, Barcelona, Editorial Ariel, 1980, pp. 91-92.

#### CAPITULO 4

### LA NOCION DE LA INMORTALIDAD .

La creencia en la inmortalidad del alma tiene origen en las antiguas creencias religiosas de algunas culturas<sup>58</sup>. En el caso de Grecia, ésta llegó por medio de las religiones misterio y sobre todo por medio de la religión órfica<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Hegel dice: "Todos los pueblos han tenido algunas representaciones de la inmortalidad del alma; [...] La inmortalidad del alma debe significar que el alma es algo distinto de la naturaleza, que el espíritu existe independiente por sí. [...] el espíritu es infinito en sí mismo." Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 380-381.

<sup>59</sup> F. M. Cornford, Antes después de Sócrates, pp. 97-109. y Erwin Rohde, Psique, pp. 128-188. Rohde considera que la inmortalidad del alma se remonta en sus orígenes al culto dionisiaco porque se consideraba el alma en su cualidad esencial igual al dios y porque pertenece al reino de los dioses. "De aquí saca luego la filosofía griega el arrojado necesario para fundar una teoría sobre la inmortalidad del alma." E. Rohde, *Op. cit.*, p. 158.

Esta creencia estaba basada en la doctrina llamada: "transmigración de las almas"<sup>60</sup>. Este tema lo analizaremos también en tres aspectos ya conocidos: religioso, ético y gnoseológico.

### **Religioso.**

Una de las doctrinas más importantes de la religión órfica es la llamada "transmigración de las almas". Es importante comprender esta doctrina, para tener un concepto claro de lo que en Sócrates va a significar la perfección del alma y cómo estaba íntimamente relacionado con su ética.

En el orfismo encontramos una coalescencia de alma-espíritu<sup>61</sup> que aparece también en los pitagóricos. Werner Jaeger en La teología de los primeros filósofos griegos. Refiriéndose a este punto dice:

*"La idea de un alma independiente del cuerpo y peregrinando sin cesar a través de variadas existencias absolutamente imposible mientras se siguiese tomando por cierta la distinción homérica entre un alma-vida (ψυχή) que deja el cuerpo en la*

---

<sup>60</sup> Este concepto expresa los ciclos de vidas por las que tiene que pasar el alma para ser purificada, ciclos de constantes muertes y renacimientos.

<sup>61</sup> Con esta frase debe entenderse la unión de vida (alma), concepto homérico de ψυχή, y conciencia (espíritu) en la idea de ψυχή, que va a manifestarse en los órficos.

*muerte, pero que ni piensa ni siente, y un alma-conciencia (θυμοσ) vinculada por completo a órganos y procesos corporales. Una transmigración del alma como yo moral e intelectual de una persona sólo era posible si la base animal, sin la que semejante cosa era inconcebible incluso para los órficos, podía al mismo tiempo separarse del cuerpo y ser de suyo tan incorpórea como lo que más.*"<sup>62</sup>

Hasta antes del orfismo y el pitagorismo, el alma no era concebida en su significación amplia como un ente consciente<sup>63</sup>. A partir del orfismo -al cual pertenecía el pitagorismo como una comunidad órfica- el concepto de alma se enriquece. Adopta el sentido de la palabra θυμοσ (a parte de los que ya tenía la ψυχη o alma-vida), adquiriendo de esta manera, los atributos de un yo moral e intelectual como característica que define la conciencia.

Es desde este concepto de alma -como "yo" que transita por innumerables existencias sin perder su identidad- que puede resultar clara la correspondencia entre la doctrina de la transmigración de las almas y la teoría del conocimiento que

---

<sup>62</sup>Werner Jaeger, La teología de los primeros filósofos griegos, pp. 87-88.

<sup>63</sup>El alma ya nos es concebida como un doble, sombra o imagen sino como un ente incorpóreo que siente, piensa y posee voluntad.

desarrollaron tanto Pitágoras como Platón<sup>64</sup>.

Una anécdota con respecto a esta doctrina, es la narrada por Diógenes Laercio respecto de Pitágoras:

*"Heráclides, pónico, refiere que Pitágoras decía de sí mismo que 'en otro tiempo había sido Etalides, y tenido por hijo de Mercurio; que él mismo Mercurio le tenía dicho pidiese lo que quisiese, excepto la inmortalidad, y que él le había pedido el que vivo y muerto retuviese en la memoria cuanto sucediese'. Así, que mientras vivió se acordó de todo, y después de muerto conservó la misma memoria. 'Que tiempo después de muerto, pasó al cuerpo de Euforbo y fué herido por Menelao. Que siendo Euforbo, dijo había sido en otro tiempo Etalides, y que había recibido de Mercurio en don la transmigración del alma, como efectivamente transmigraba y circuía por todo género de plantas y animales; el saber lo que padecería su alma en el infierno y lo que las demás allí detenidas. [...] y se acordó de nuevo de todas las cosas, a saber, cómo primero había sido Etalides,*

---

<sup>64</sup>Debido a que el alma en sus innumerables reencarnaciones podía haber reconocido los "modelos" o "ideas" que le habían permitido un conocimiento pleno de las cosas.

*después Euforbo, luego Hermótimo y en seguida Pirro. Y finalmente, que después de muerto Pirro, vino a ser Pitágoras, ...*"<sup>65</sup>

Parece existir implicación evidente entre la doctrina de la transmigración de las almas y la teoría del conocimiento que Platón adaptó del pitagorismo a su concepción de las ideas. Algunos estudiosos piensan incluso que tuvo su origen en la filosofía de Sócrates<sup>66</sup>, y por ello encontramos a Sócrates haciendo constantes preguntas que suponen que sus interlocutores poseían ya en su alma la verdad, y podían darla a luz mediante un esfuerzo recordatorio.

El punto clave en la doctrina de la transmigración de las almas, es que las almas poseen conciencia en vida y después de ella. Ellas pueden recordar las vidas anteriores. Si no tuviesen conciencia de ellas e identidad, no se cumpliría el propósito fundamental a la que apunta esta doctrina: el de purificar las almas por medio del tránsito de varias existencias. Mediante dicho tránsito, el alma, que es "lo que más participa de lo

---

<sup>65</sup> Diógenes Laercio, Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, Buenos Aires, Emecé Editores, 1945, T. II, pp. 124-125.

<sup>66</sup> Según Burnet, en el Fedón Sócrates habla que la teoría de la formas implica la inmortalidad del alma. No introduce como nueva esta teoría. La realidad de las ideas es cotidiana y tiene un vocabulario específico. Los tecnicismos son formulados como: "decimos". Se supone que esta teoría es de Platón como su teoría primigenia de las ideas y que la modificó después. John Burnet, Early greek philosophy, p. 308

divino", llega a ocupar el lugar que le correspondía: la de estar junto a los dioses.

Jaeger transcribe en su obra ya mencionada un pasaje de Píndaro, un poeta que perteneció a las filas del orfismo, el siguiente texto:

*"Y todos los cuerpos de los hombres siguen la llamada De la todopoderosa muerte. Y empero se arrastrará aún a la zaga Una viviente imagen de la vida, Pues esta sola ha venido de los dioses."*<sup>67</sup>

En este pasaje de Píndaro, es clara la sugerencia de la conciencia que posee el alma aún después de haber dejado el cuerpo, y la conexión estrecha de esta "viviente imagen de vida" con el concepto de la divinidad del alma. Quiere decir, que puede esperarse que el alma tenga vida o conciencia por la razón de que ha venido de los dioses.

La transmigración de las almas suponía que su identidad, permanecía antes y después de la vida. De esta tesis se puede inferir que el individuo es el único responsable moral e intelectual, y que es quién en gran parte construye su destino. No obstante dicha identidad, mientras se encuentra adherida al

---

<sup>67</sup> Werner Jaeger, Op. cit., p. 79. En este mismo texto se dice que el alma duerme mientras el hombre está despierto y que se manifiesta en visiones mientras él duerme.

cuerpo, está sujeta a los procesos naturales y universales de la generación y de la corrupción, hasta que retorne a la compañía de los dioses inmortales y no vuelva a visitar la tierra.

Es interesante mencionar que Cornford habla de los pitagóricos en cuanto se refiere a la doctrina de la transmigración de las almas. En el texto siguiente, es clara la relación entre los pitagóricos y los órficos en lo referente a sus creencias:

*"Pitágoras predicó la doctrina implícita en la trasmigración, a saber, la creencia en que existe una unidad entre todos los seres vivientes -dioses, hombres y bestias forman una comunidad, animada por un principio vital único que puede transitar de unos a otros. El alma en sí es indestructible; y de acuerdo con el éxito o el fracaso del que se haya hecho acreedora en el intento de lograr armonía consigo y con el orbe, se la destinará en otras vidas a ascender o bajar en la escala de la existencia. De esta manera puede el alma, en este mundo, alcanzar el umbral de la divinidad y escapar después de ulteriores reencarnaciones. Al volver a hacerse con su perfección virgen, irá a vivir en compañía de los dioses inmortales y ya no volverá a visitar la*

*dioses.*”<sup>70</sup>

Es necesario destacar, en este texto, la forma dogmática en que Sócrates afirma que se debe tener como una de las “verdades” la inmortalidad del alma<sup>71</sup>.

El pensador declara su convicción de que lo bueno le espera al hombre bueno en esta vida como en la muerte. Pero si la muerte es la cesación de la conciencia ¿Cómo el hombre va a esperar algo bueno? Aquí, la palabra que se traduce por “cosas” es *πραγματα*, que también se podría traducir por “destino”<sup>72</sup>. De ello se sigue que la frase expresada por el pensador podría decir: “y que no descuiden su destino los dioses.”

Sugiero que dicha interpretación estaría más de acuerdo con el sentido del texto. Los dioses no podían descuidar el destino de quien era bueno, ni en esta vida ni en la muerte. Hasta este punto sería clara y directa la referencia a la idea de inmortalidad. Podría aducirse sin embargo, el clásico argumento del

---

<sup>70</sup> Platón, *Apología*, p. 53, (41, C-D, 33).

<sup>71</sup> Aldama en un estudio del alma en Platón afirma, apoyándose en Cornfor, que Sócrates era agnóstico. No estamos de acuerdo con esta apreciación debido a que no está basada en una demostración cuidadosa de las mismas fuentes por parte de Cornfor. Javier Aldama Pinedo, *El alma en la obra de Platón*, (tesis de licenciatura) Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, E. A. P. filosofía, 1993, p. 11.

<sup>72</sup> Mondolfo traduce de la siguiente manera: “...al hombre de bien no le sucede nada malo ni en la vida ni después de la muerte porque los dioses no se desinteresan por su destino.” Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Editorial Eudeba, 1968, p. 129.

claro que no había tal diferenciación, como una epistemología explícita en Sócrates (entre lo que era un problema religioso o filosófico), es reveladora la forma en que lo hace:

*“Porque una de dos cosas es el morir: o bien, un como no ser ya el muerto cosa alguna ni tener sensación alguna de cosa alguna, o bien, como se dice, da la suerte de que el morir sea para el alma una mudanza y cambio de domicilio de este lugar de aquí a otro.”<sup>77</sup>*

Aquí el pensador examina lo que podría ser el morir, en el ámbito puramente físico, y lo considera como una anulación de la sensación o como un llegar a ser nada. Curiosamente en este ámbito no menciona para nada la palabra ψυχή, ni dice que ella “duerme” en momentos de la muerte. Solo hace referencia a manifestaciones del cuerpo como la sensación.

En consecuencia, él es consciente de esta omisión por que quiere contrastar la concepción materialista con la concepción religiosa, a la que él va a referir como segunda opción de lo que sería el morir. Esta proposición es más sólida aún, si tenemos en

---

ser como un sueño o como nada después de la muerte? no, porque no tendría sentido, sino esperanza de pervivencia de vida porque no se puede tener esperanza para llegar a ser nada.

<sup>77</sup> Platón, Apología, p. 51, (40, C, 32).

cuenta que el alma es el objeto central del mensaje socrático. Solo en este contexto, la inmortalidad y "cuidado del alma" cobran su verdadero significado.

Sócrates, estaba precedido de una tradición filosófica que tenía clara una diferenciación entre el cuerpo y el alma. En efecto, Anaximandro<sup>78</sup>, los pitagóricos<sup>79</sup>, Heráclito<sup>80</sup>, Empédocles<sup>81</sup>, todos estos pensadores habían desarrollado la idea del alma opuesta al cuerpo.<sup>82</sup>

Tanto ellos como Sócrates sostenían que la sensación estaba unida al cuerpo y el intelecto al alma. Sócrates, cuando habla de la muerte, parece profundizar la misma diferenciación entre la sensibilidad y el intelecto, entre el conocimiento de la realidad que podemos obtener por medio de la sensibilidad (o del cuerpo que perece) y el conocimiento por medio del alma (que sería inmortal).

---

<sup>78</sup> En Anaximandro el ápeiron rige las cosas; para ello posee pensamiento sin el cual no se puede gobernar. Este Ser (alma) que anima el universo está contrapuesto a lo que perece. Esta misma idea al parecer tiene en cuanto al alma y al cuerpo. Ver: Rodolfo Mondolfo, El pensamiento antiguo, T. 1, pp. 42-43, (Aristóteles, Física, III,4).

<sup>79</sup> Aristóteles, Acerca del alma, Madrid, Editorial Gredos, 1983, p. 151, (407 b 20).

<sup>80</sup> David García Bacca, Los presocráticos, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 245, (Heráclito frag. 67 a).

<sup>81</sup> David García Bacca, Op. cit., "Poema de Empédocles", proemio, 5, p. 62.

<sup>82</sup> Rodolfo Mondolfo, Breve historia del pensamiento antiguo, p. 17.

El filósofo prefiere la muerte en función del alma, por que ella es la que prevalece. De allí la razón de su insistencia en la perfección de ella, porque ésta es la esencia del hombre, no una propiedad accidental de este.

En el Critón, se continua con esta misma línea de pensamiento, cuando el filósofo hace mención de un sueño en relación a si mismo:

*"Me pareció que hacia mi venia una mujer hermosa y bella de ver, vestida de blanco, que me llamó y me dijo: Sócrates, al tercer día llegarás a Ftia la fértil."*<sup>83</sup>

Esta última frase que aparece en la Iliada<sup>84</sup>, en boca de Sócrates implica la idea de inmortalidad<sup>85</sup>. Según nos narra el Critón, Sócrates esperaba la nave de "Delos" que había sido enviada para hacer una peregrinación.

---

<sup>83</sup> Platón, Critón, p. 55, (44, A-B, 2).

<sup>84</sup> Homero, Iliada, p. 135.

<sup>85</sup> Cuando Sócrates se refiere a Ftia la fértil está expresando un concepto parecido al que figura en la Odisea cuando Potreo dios del mar le habla a Menelao acerca de su porvenir y le dice que los inmortales le enviarían a los campos de Eliseos, en otras palabras la Isla de los Bienaventurados. Esta misma idea de enviar a los mortales a la Isla de los Bienaventurados, es manifiesta cuando Sócrates dice que los dioses no descuidan las cosas (destino) del varón bueno, en la Apología (41 D 33). Ver: Homero, Odisea, p. 61 (554-570). El objeto de esta referencia es relacionar el concepto que aparece en el Critón con el de la Apología.

Como era costumbre, cada año se celebraba dicha peregrinación, como cumplimiento de un voto que hizo Teseo, el vencedor del minotauro. En el lapso que duraba la peregrinación, no se podía ejecutar ninguna sentencia de muerte. Critón le dice que en dos días será ejecutado y es aquí cuando el maestro refiere un sueño que había tenido en donde se le mostraba que en tres días estaría en la isla de los bienaventurados con los dioses. En este párrafo es clara la alusión de sus convicciones acerca de la inmortalidad y su creencia en los dioses y las creencias órficas.

En otra parte del Critón, también se hace mención a imágenes semejantes a las de la Apología:

*"...allá nuestras hermanas, las leyes del Hades, no te acogerán benévolamente, sabiendo que, en cuanto estuvo de tu parte, intentaste destruirnos."*<sup>86</sup>

Por medio de esta alegoría -en la que personifica las leyes- Sócrates trató de explicar su negativa a desobedecerlas. En caso de que él no las obedezca, las leyes del Hades no lo trataran benévolamente por intentar destruir las leyes terrenas, hermanas de la leyes del Hades.

---

<sup>86</sup> Platón, Critón, p. 69, (54, C, 16).

Detrás de esta alegoría se mueven las verdaderas convicciones del maestro acerca de la inmortalidad. Aquí encontramos a Sócrates convencido de que la obediencia a las leyes tendría una repercusión sobre su destino futuro después de la muerte y que su obediencia le iba a servir de defensa ante los que mandan en el Hades. Él no quería ceder a la propuesta de su amigo Critón, por sus convicciones acerca de las leyes supremas que rigen el Hades. Esta forma de pensar resulta semejante a la de las inscripciones encontradas en unas laminillas de oro en las tumbas de algunos adeptos del orfismo en Thuri:

*"Vengo de los puros pura, ¡oh reina de los Infiernos!, oh Eucles y Eubuleo y todos los que sois Dioses y demonios!; porque yo me jacto de ser de vuestra estirpe bienaventurada, y he expiado la pena de las obras no justas, para que no me abatiese la Moira o el Dios lanzador de rayos. Ahora vengo, suplicante ante ti, esplendente Perséfone, para que me envíes, benigna, a la morada de los puros."*<sup>87</sup>

Esta vida maravillosa en el más allá, debía estar precedida por una conducta recta en la vida terrena, y es precisamente esta

---

<sup>87</sup> Rodolfo Mondolfo, El pensamiento antiguo, p. 32. Tomo 1. cit. de Diels, Fragm. der Vorsokr., y de Kern, Orphic. Frag.

la actitud que asume Sócrates tanto en la Apología como en el Critón.

También encontramos esta forma de pensar en Jenofonte - aunque con un tono diferente- en su libro Recuerdos de Sócrates (Memorabilis). Jenofonte pone en boca del maestro las siguientes palabras:

*"En fin, el alma, que de entre lo del hombre es lo que más participa de lo divino...."*<sup>88</sup>

Como hemos visto, en la inscripción órfica se tenía por cierto que el alma era de la misma estirpe que la de los dioses. Ahora bien, el afirmar que el alma es de naturaleza divina es también dar por sentado que, necesariamente, ella es inmortal.

Esta misma concepción de la inmortalidad del alma se encuentra en sus dos discípulos más representativos. Solo hemos trabajado tres libros, ateniendonos al carácter histórico del asunto de la inmortalidad del alma. Sin embargo, esta línea de pensamiento se puede hallar en sus otros escritos, como por ejemplo, en la Ciropedia de Jenofonte, en la República<sup>89</sup>, en el

---

<sup>88</sup> Jenofonte, Recuerdo de Sócrates, p. 301. "αλλα μεν και αιθρωπου γε ψυχη, η ειπερ τι και αλλο των ανθρωπινων του θειου μετεχει,..."(IV, III, 14.)

<sup>89</sup> Platón, La república, México, Univesidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 372, (X; XII, 613 a, b).

Fedón<sup>90</sup>, en el Menón<sup>91</sup>, y en el Gorgias<sup>92</sup> de Platón.

En la Ciropedia, Jenofonte alude a la inmortalidad del alma, cuando narra los hechos que le acontecieron a Ciro y como en sueños tuvo una visión divina, que le dijo:

*"Prepárate, Ciro, porque pronto irás con los dioses."*<sup>93</sup>

En sus dos discípulos, la doctrina de la inmortalidad del alma era la "bella esperanza respecto de la muerte y la consideraba una de las verdades irrefutables".

En este sentido la discrepancia que existe, respecto de que la doctrina de la inmortalidad del alma no era socrática, sino más bien platónica, se centra básicamente en el libro de la Apologia, y se basa en el hecho de que Sócrates, manifiesta su escepticismo cuando dice que no sabe si la muerte es un "no sentir nada" o "un traslado de domicilio del alma".

No obstante, este problema queda clarificado si entendemos el método de plantear los problemas filosóficos, que le lleva a

---

<sup>90</sup> Platón, Fedón, Barcelona, Editorial Labor, 1983, p. 175, (77 A-D).

<sup>91</sup> Platón, Menón, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1958, p. 22, (81 a-b).

<sup>92</sup> Platón, Gorgias, Buenos Aires, Eudeba, 1967, pp. 247-253, (523 a-526 e).

<sup>93</sup> Jenofonte, Ciropedia, p. 490. "Συσκευαζου, ω Κυρε ηδη γαρ εις θεους απει." (VIII, VII, 2)

concluir en su creencia en la inmortalidad de alma<sup>94</sup>, explicitada cuando se dirige a los jueces y les dice "nada tiene que temer el varón justo ni en la vida ni en la muerte porque los dioses guardarán de su destino".

Es necesario recordar que para confirmar esta verdad el filósofo utiliza un elemento que le sirve de conclusión de su discurso; éste recurso es el daimono, o señal del dios de Delfos, quien le anuncia que no hay ningún mal en la muerte. Sócrates llega a pensar que la muerte era algo bueno, precisamente, porque este elemento es la conexión de esta vida con la existencia inmortal junto a los dioses después de la muerte.

### Ética.

La concepción de la transmigración consideraba que las almas se encuentran en un constante tránsito por diferentes cuerpos. Esta no tendría sentido si no existiese la idea de la

---

<sup>94</sup>Gomperz piensa que Sócrates se muestra inseguro acerca de la inmortalidad. En la Apología -dice- Sócrates declara su indecisión sobre la muerte. Jenofonte -dice- influenciado por su maestro, hace mostrarse con incertidumbre respecto de la supervivencia del alma en momentos de la muerte a Ciro. Arguye que en tiempo de Sócrates este escepticismo era de consenso general y en que la creencia de los "misterios" no eran consistentes. De otro lado, Burnet sostiene que hay suficiente base en la Apología para deducir que la inmortalidad del alma en Sócrates era consecuencia de la inspección de su naturaleza. El estudio que hacemos de este tema nos llevan a considerar, a diferencia de Gomperz, que Sócrates consideraba la inmortalidad del alma una conclusión lógica de sus investigaciones porque era la base para apoyar su mensaje de perfección del alma. Y también debe tenerse en cuenta la influencia del orfismo con respecto a este tema. Además en la Ciropedia la argumentación que plantea Ciro no da lugar a dudas cuando demuestra la pervivencia del alma.

perfección del alma. Por ello, surge la necesidad de establecer lo que se podría llamar, retribución con premios y castigos (ascender o bajar en la escala de la existencia) y así ir perfeccionándose hasta que el alma recupere su esencia divina.

Para reiterar los conceptos ya expuestos, transcribiremos otra de las inscripciones de unas laminillas de oro, encontradas en las tumbas órficas en Thuri:

*"Pero volando salí del ciclo profundamente afligente y tremendo, y con pies veloces llegué hasta la ambicionada corona, y descendí a tu regazo, reina, señora de los Infiernos."*<sup>95</sup>

Esta inscripción muestra los conceptos de la inmortalidad y perfección del alma. Ésta pasa por una serie de vidas para expiar su culpa y este constante renacer y morir es una especie de ciclo del cual tenían que escapar las almas.

Este ciclo constituye la Moira (destino), lleno de inacabables sufrimientos. Por ello, la necesidad de liberarse mediante la purificación del alma, para que ella pueda recobrar su estirpe de naturaleza divina.

<sup>95</sup>Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, T. 1, p. 32, cit. de Diels, *Fragm. der Vorsokr.*, y de Kern, *Orphic. Fragm.*

Dice el texto que llegó a la ambicionada "corona". Ella simboliza el premio para los que habían logrado purificar sus almas, pasando por el ciclo profundamente afligente. Estas imágenes son extraídas de los juegos olímpicos, donde el jugador tenía que esforzarse para obtener la "ambicionada corona". La corona simboliza en este caso -para los que habían logrado pasar la prueba- la isla de los bienaventurados.

Burnet va a decir algo semejante en lo referente al alma:

*"Los órficos, por el contrario, mantuvieron que cada alma es un dios caído, encerrado en la prisión del cuerpo en pena de un pecado prenatal, el fin de su religión, tal como la practicaban, era el de asegurar la redención (λοσις) del alma de su servidumbre corporal por medio ciertas prácticas dirigidas a la detención y purificación del pecado original. Las almas suficientemente purificadas varían una vez más con los dioses y recuperaban su antiguo lugar entre ellos."*<sup>98</sup>

La mención que se hace en relación al castigo, tiene tres aspectos:

---

<sup>98</sup> John Burnet, Doctrina socrática del alma, p. 35.

1)El hecho de ser un dios caído, estaba en relación con el suceso de Dionisos. Según la teogonia órfica, los titanes mataron a Dionisio y se comieron su carne. Fue dado aviso a Zeus, su padre, quien en seguida pidió el corazón del dios asesinado para volverlo a engendrar. Acto seguido, este mató a los titanes y de sus cenizas se hizo a los hombres. Es de este “pecado prenatal” que el alma del hombre debe ser liberada.

2)El alma debe ser liberada de la tumba que constituye su cuerpo, que es una cárcel (sepultura). En el griego ambas palabras tienen la misma raíz (σῶμα y σημά), y en este sentido el cuerpo constituía un castigo.

3)El alma o dios caído, debe ser liberada del ciclo de reencarnaciones o “ciclo profundamente afligente”, que era un castigo.

Como el alma era considerada como un dios, aunque caído, era necesario su purificación para que recupere el lugar perdido anteriormente. En este contexto, podemos entender lo que se quería decir con “perfección del alma”. El cuidado que debía tenerse con esta parte del hombre, fue exigencia de los adeptos del orfismo.

Era necesario entonces, para superar la condena o castigo,

alguna solución: la purificación del alma (doctrina de la transmigración), doctrina estrechamente vinculada con la deidad del alma.

Tanto Jaeger como Cornford hablan de ciertas reglas especiales que tenían que observarse o cumplirse para llevar una vida inmaculada. La parte más importante, dice Jaeger, tenía que ver con la abstención de cualquier forma de derramamiento de sangre. También estaba prohibido el sacrificio de sangre y no se podía comer carne de animales. La consecuencia de ello fue una especie de ritual de la dieta.

Cornford dice que ellos creían que el sufrimiento que experimentaba el alma, por el paso a través de diferentes existencias, les conduciría a una purificación del alma. El hombre se torna responsable de su destino en la medida que deseaba alcanzar la isla de los Bienaventurados o la salvación, por medio de su ritual y por la observancia de una moral estricta en el curso de sus diferentes reencarnaciones.

De conformidad con esto, Cornford va a decir en su libro Antes y después de Sócrates:

*“Mediante la ceremonia del ascetismo y la pureza moral conservada en el transcurso de esta vida y en*

*virtud del sufrimiento expiatorio en el mundo de ultratumba, el alma puede esperar una postrera liberación y una reunión con su fuente divina. La alternativa es la condenación eterna del alma que no puede ser redimida. El medio supremo de la gracia es la fiesta sacramental en la cual el alma se alimenta de la substancia del dios que sufrió, murió y resucitó: por medio de ella se asegurará la última liberación del ciclo de las reencarnaciones. El rito central constituye el más tremendo de todos los misterios. Se trata de un volver a poner en escena el pecado original cometido por los poderes del mal, y al mismo tiempo, es el sacramento de la redención y el perdón.*"<sup>97</sup>

El objetivismo ético que implica la doctrina de la transmigración de las almas era un aspecto de primer orden en la concepción órfico-pitagórica de la inmortalidad del alma.

Hay un pecado original que debe ser expiado, porque hay principios que han sido violados (el asesinato del dios Dionisio por los titanes). Ello debe ser pagado por el 'sufrimiento expiatorio en el mundo de ultratumba'. Como complemento a ello,

---

<sup>97</sup>F. M. Cornford, Antes y después de Sócrates, p. 112.

aparece el ascetismo y la pureza moral. Otra vía de expiación era la fiesta sacramental, que consistía -como dice el texto- en poner en escena el pecado original. Este sacramento traía como consecuencia redención y perdón. La observancia de los ritos era la manifestación simbólica externa de la moral que permeaba la doctrina de la transmigración de las almas. La creencia de purificar el alma nos sugiere la idea de quitar algún mal para que lo bueno que está escondido salga a luz y aflore.

Según Mondolfo<sup>98</sup>, el filósofo consideraba la refutación como un beneficio para sus discípulos. Solo ella podía purificar y liberar el alma de la ignorancia, de manera que llegase a conocer la verdad. Purificación y liberación serían un mandato ético, como parte de una misión sagrada dada por el Dios de Delfos, para salvarlos del error y ser dirigidos hacia la verdad y el bien. El conocimiento mismo tiene entonces un fundamento ético-religioso. Como sabemos, la mayeutica era el método utilizado por Sócrates para conducir a sus discípulos al conocimiento de la verdad. En el Teeteto, Platón pone en boca de Sócrates el hecho de que utilizaba un método análogo al de su madre, el de partera, para hacer dar a luz la verdad. El alma no es un ente físico, sino casi divino. Lo que en realidad da a luz es su divinidad. Por ello,

---

<sup>98</sup> Rodolfo Mondolfo, Sócrates, pp. 65-78.

el filósofo es lo más cercano a la divinidad.<sup>99</sup>

Jenofonte nos comenta una anécdota de la conversación que sostuvieron Sócrates y Eutidemo. A tal grado llegó la conversación, que Eutidemo dijo que se encontraba en trance, y luego Jenofonte dice algo concluyente al respecto:

*“Muchos habían pues de los que Sócrates ponía en trance semejante que ya no se volvían a acercarse a él,*

*...<sup>100</sup>*

En consecuencia, el método de purificación de Sócrates se relacionaba íntimamente con la ética, que él buscaba por medio de la enseñanza, para mejorar a los que andaban con él, en la medida en que la “misión” que él recibe tiene como objetivo la perfección del alma.

En lo referente a los principios morales, Sócrates hablaba de ellos como principios inmutables y eternos. Esto sugiere la idea de que Sócrates concebía estos principios como esencias semejantes a las ideas de Platón en el sentido de inmutabilidad. Afirmamos esto apelando a un texto que se encuentra en la Apología:

---

<sup>99</sup> Francis M. Cornford, La teoría platónica del conocimiento; El Teeteto y el Sofista, Buenos Aires, Editorial Paidós, p. 37, (149, a).

<sup>100</sup> Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 291, (IV, II, 40).

*“...que no tengo por posible, según la inmutable  
Justicia, ...”<sup>101</sup>*

En el griego, el termino traducido por “inmutable Justicia” es Θεμιτον. Este no sólo significa lo “firme” o “bien acertado”, sino que en su raíz, este termino es Θεμις, que es Themis, la diosa. Ella era, la personificación de la justicia inmutable. La mención que se hace aquí, es a lo que no perece, lo inmutable y eterno y tiene como característica lo estable, lo que no tiene cambio.

Los dioses son precisamente, sinónimo de eternidad e inmortalidad. También son los legisladores. Y los principios que ellos legislan son estables (a diferencia de los principios circunstanciales de la polis), son modelos, como las ideas de Platón. A ello se debe que Sócrates habla de la “inmutable justicia” y en el Critón dice que de las leyes del Hades son “hermanas” de las leyes de la polis. Obviamente las primeras son mejores por que ellas son legisladas por los dioses.

#### **Gnoseológico.**

Hemos sugerido que Sócrates poseía en germen la teoría de las ideas. Esto lo inferimos, no de los textos platónicos -cuya

---

<sup>101</sup> Platón, Apología, p. 39, (30, D, 18).

interpretación podría ser considerada como distorsionada- sino del método que él utilizaba: la mayeutica.

El método que usaba para sus conversaciones tenía como objetivo “sacar a luz” (como señala Platón en el Teeteto)<sup>102</sup> el conocimiento adquirido -que se encontraba en la parte más profunda del alma-, en el tránsito de las diferentes vidas, por medio de la visión de los principios morales:

*“Y ocurre así que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto tanto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que desde luego ya antes sabía.”<sup>103</sup>*

En este texto se hace referencia al tránsito del alma a través de diferentes cuerpos. Aunque en nuestro trabajo no incluye el análisis del Menón y como no podemos probar de manera contundente que esta tesis la manejara Sócrates en el contexto de la Apología y el Critón, sin embargo podemos decir que estos

---

<sup>102</sup> Francis M. Cornford, La teoría platónica del conocimiento; El Teeteto y el Sofista, pp. 37-38, (150, a-d).

<sup>103</sup> Platón, Menón, p. 23, (81, C).

conceptos de inmortalidad y transmigración, que aparece en el Menón, están relacionados con el pensamiento que Sócrates tenía sobre la muerte al cual nos hemos referido anteriormente y esta dentro de la línea de pensamiento de los libros que se considera socráticos en Platón.

Este forma de proceder se encuentra tanto en Platón como en Jenofonte. En los Recuerdos de Sócrates, el filósofo es reprochado por un sofista llamado Hippias, que le reclama que siempre hace preguntas, pero que jamás vierte sus opiniones respecto de los problemas que el plantea:

*"... ya está bien de que te estés riendo siempre de los demás, preguntándoles a todos y examinándolos, y tú sin querer nunca darle a nadie razón ni cuenta ni declarar tu opinión sobre cosa alguna."*<sup>104</sup>

Esta alusión al método mayeutico, que coincide con la de los textos platónicos, permite deducir que la forma en que lo hacía era semejante a la del Menón, donde Sócrates hace que un esclavo ignorante resuelva problemas complicados de geometría. Si bien no podemos decir, concluyentemente, que la teoría de las ideas que se muestra en el Fedón es una teoría socrática; sí, que su creencia en la inmortalidad del alma y el método que utilizaba

<sup>104</sup> Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 162, (IV, IV, 9).

para sacar a luz la verdad es una característica específica del pensamiento de Sócrates.

*CAPITULO 5*  
**CONTROVERSIAS ACERCA DEL ALMA**  
(En Homero, Píndaro y los órficos)

Existe una controversia que se centra en las interpretaciones del uso de la idea de alma que aparece en Homero. Esta controversia nace por la oscuridad que presenta el concepto homérico del alma. Hay una cierta incoherencia entre el alma que está en el hombre, que sale de éste cuando muere, y la "imagen" de vida o "sombra" que se encuentra en el Hades.

El concepto homérico del alma difiere mucho del concepto manejado por el orfismo en el siglo VI. Según este movimiento, el alma era una entidad aparte del cuerpo. Ella poseía conciencia y después de la muerte quedaba libre de la cárcel que constituía el cuerpo.

Homero en el siglo X consideraba el alma o ψυχη como “aliento de vida”<sup>105</sup>. Etimológicamente, el termino psyche significa “aliento”.

Según Erwin Rohde, puede hablarse de la psyche en relación al “mundo inferior” o “Hades”<sup>106</sup>. El alma, en este sentido, sería algo así como una sombra. Pero Homero utiliza la palabra ψυχη con respecto a las personas vivas, solo en relación con la vida.

Rohde pensaba que debía haber una explicación lógica que ponga en correspondencia este ultimo uso de la palabra ψυχη en Homero, y el otro, de sombra que desciende al Hades. Rohde trata de poner en armonía el uso de los dos términos, considerando que la actividad que desempeñaba la ψυχη en el hombre vivo se manifestaba en los sueños de la conciencia dormida. La ψυχη dormía cuando la persona estaba despierta, aunque Homero jamás habla de un “doble” o “segundo yo invisible”<sup>107</sup>.

Por su parte, Burnet ha hecho una investigación del término psyche en su libro Doctrina socrática del alma. Él refiere que el vocablo ψυχη, cuando se usó por primera vez, significaba

<sup>105</sup> Homero, La Iliada, pp. 136, 235.

<sup>106</sup> Erwin Rohde, Psique, p. 13.

<sup>107</sup> Werner Jaeger, La teología de los primeros filósofos griegos, pp. 79-82.

aliento. Luego devino en dos acepciones diferentes entre sí: uno significó "valor" o "coraje" y el otro, "aliento vital"<sup>108</sup>.

Para entender el uso que le da Homero, el segundo sentido es el más importante. El "aliento vital" es lo que hace la distinción entre lo que tiene vida y lo que no -por su presencia o ausencia- y lo que expira el hombre al morir. Lo natural era entonces suponer que este espíritu o alma podía andar vagando cuando el cuerpo estaba dormido (o cuando una persona muere) y aparecerse a otro en sueños.

En otras palabras, el alma era considerada como un doble, pero de ninguna manera era lo mismo o identificado con lo que uno quiere o siente cuando esta consciente o despierto.

Burnet dice al respecto:

*"En cierto sentido y sin duda, la ψυχή continúa existiendo después de la muerte, ya que puede aparecer a los supervivientes, pero en Homero es difícilmente ni siquiera un espíritu, ya que no puede aparecer a lo vivos sino en sueños."*<sup>109</sup>

Como puede verse, Burnet coincide con la postura de

<sup>108</sup> John Burnet, Doctrina del alma socrática, p. 113.

<sup>109</sup> John Burnet, op. cit., p. 28.

Rohde.

W. F. Otto<sup>110</sup>, piensa por el contrario que Rohde comete un error metodológico de anacronismo al basarse en Píndaro (siglo VI) para explicar la concepción homérica del alma, en razón de que ésta concepción es más antigua. Además, Homero no considera al alma ni divina, ni hace una dicotomía del hombre como cuerpo y alma. En consecuencia, tampoco él da al alma el sentido de ente individual.

Sin embargo, Píndaro, en el siglo VI, une ésta idea a su concepción del alma, como "doble"<sup>111</sup>, que duerme cuando el hombre está despierto y que es activa cuando éste duerme.

En Homero, según Otto, no hay un "doble" o "ídolo" aplicado al alma, en cuanto a órgano de los sueños se refiere. Por tanto, piensa Otto que este ídolo del Hades en Homero es la creencia primitiva griega. Considera que se trata de una transferencia de sentido, el de la ψυχή como vida, al ídolo que sale del cadáver y se dirige al Hades. Vale decir, que en la muerte lo que se escapa del cuerpo es la vida o ψυχή que es idéntica al espíritu del Hades. En consecuencia, el ídolo del

---

<sup>110</sup>Walter F. Otto, Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1923, pp. 4-12.

<sup>111</sup>Werner Jaeger, -Op. cit., p. 79 frg. 131.

Hades, en la concepción homérica designada como ψυχη, solo sería una sustitución superficial y no una identificación entre la vida y este ídolo.<sup>112</sup>

Ernst Bickel<sup>113</sup>, que también hace un análisis del término, pensaba que la idea de ψυχη en Homero debe de explicarse por su etimología de aliento o exhalación. Sugiere que es Anaxímenes quien recoge bien la idea de Homero. Para Anaxímenes el aire vendría a ser la ψυχη en sentido de alma pero no de vida y más exactamente, sería el sostén de la vida.<sup>114</sup>

Jaeger por su parte, acepta el sentido de transferencia de Otto, pero él no cree que la ψυχη significa solamente vida, aunque es el sentido dominante en Homero; sino que alma-aliento era su sentido original antes de Homero.

En consecuencia lo que, según la creencia primitiva, se escapaba del que moría era susceptible de ser perceptible. Por eso puede entenderse que el sentido de la palabra se va ampliando hasta abarcar esta especie de fantasma o criatura de la muerte.

---

<sup>112</sup>Werner Jaeger, La teología de los primeros filósofos griegos, pp. 81-82.

<sup>113</sup>Ernst Bickel, Homerischer Seelenglaube: Geschichtliche Grundzüge Menschlicher Seelenvorstellungen, Berlin, Schriften der Königsberger Gelerhrten Gesellschaft, 1925, pp. 232, 258.

<sup>114</sup>Ernst Bickel, Op. cit., p. 82.

Pero no se puede concebir originalmente la unidad vida animal-conciencia porque sólo refería a una imagen sin conciencia.

Jaeger dice que en Homero la palabra θυμός significa pasión, voluntad, alma, espíritu y que psyche es vida. Aunque etimológicamente θυμός es humo. Sin embargo, estos dos términos no se reducían a uno solo y luego en su devenir la palabra ψυχή absorbió el sentido de θυμός, mejor dicho, el sentido de conciencia alma-espíritu<sup>115</sup>. Esta síntesis es la que aparecería en el orfismo.

Hasta aquí hemos examinado las concepciones griegas del alma en general, de Sócrates en particular, la noción de inmortalidad y las controversias acerca del alma. Hemos concluido que todos estos conceptos, de conformidad con el mensaje socrático -el cuidado del alma por medio de la virtud- apuntan más a una concepción ético-religiosa que a una éticidad racional laica.

En adelante -en relación con el tema de la religión de Sócrates- desarrollaremos las nociones socráticas de la misión, el demonio, de Dios, del santuario de Delfos, de los oráculos, etc; cuyo objetivo, es demostrar el énfasis religioso de la ética

---

<sup>115</sup>Werner Jaeger, La teología de los primeros filósofos griegos, pp. 85-87.

socrática. Esto no significa, por supuesto, negar de manera absoluta las concepciones que sostienen la existencia de elementos diferentes.

## *CAPITULO 6*

### **LA RELIGION DE SOCRATES**

Estudiosos, como Eduard Zeller, consideran a Sócrates como una “personalidad profundamente religiosa”<sup>116</sup>. Según Zeller, que es un erudito de la filosofía antigua, Sócrates consagra totalmente su vida al servicio del Dios. Tanto es así, que prefiere morir para obedecer a la voz divina.

El relato de la Apología, nos cuenta que un tal Querofonte fue al oráculo de Delfos, y preguntó por el hombre más sabio. La pitia le respondió que era Sócrates:

---

<sup>116</sup>Eduard Zeller, Sócrates y los sofistas, Buenos Aires, Editorial Nova, p. 101.

*“Habiendo, pues ido una vez a Delfos, se atrevió a pedir un oráculo sobre lo siguiente; ...; preguntó, Querofonte, si había alguno más sabio que yo. La Pythia negó que hubiera alguien más sabio que yo.”<sup>117</sup>*

Es así como empieza Sócrates su misión. Él no duda de la veracidad del Dios de Delfos, porque consideraba que este no podía mentir. En este sentido -como bien dice Burnet- su “refutación” sólo tiene el objetivo de saber el significado del oráculo:

*“Habiendo, pues, oído tal oráculo, pensé en mi ánimo: ¿qué dice el Dios, y qué pretende con tal dicho dar a entender?; que no me sé sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué, pues, querrá decir al afirmar que soy el más sabio?, porque de ninguna manera mente, no le es posible mentir”.<sup>118</sup>*

Estos términos ponen de manifiesto el concepto que tiene Sócrates de la divinidad. En ningún momento pone en tela de juicio la perfección moral de la deidad. La acepta como dogma. La refutación del oráculo no es sinónimo de negación de lo que

---

<sup>117</sup> Platón, *Apología*, p. 26, (21, A, 5).

<sup>118</sup> Platón, *Op. cit.*, p.-27, (21, B, 6).

dice, sino más bien de su naturaleza (que Sócrates era el más sabio de todos): la divinidad consiste en su verdad. Perfección moral y veracidad son dos caracteres que definen la esencia de la divinidad.

Para él, los dioses se caracterizaban porque poseían una perfección moral. Precisamente de ellos provenían las leyes. Como podemos ver en las Recuerdos de Sócrates de Jenofonte, donde se narra un diálogo entre Sócrates e Hippias con el objeto de definir lo que es justo:

*"<Y entonces, ¿qué crees tú, Hippias: que son las cosas justas lo que los dioses disponen en sus leyes o que son otras que las justas lo que disponen?>  
<¿Cómo otras?: no, a fe mía-contestó-: pues tarde iba nadie a legislar lo que fuera justo, si no lo hacía un dios.> <También, por tanto, a los dioses, Hippias, les place que sea una misma cosa lo justo y lo de ley.> "<sup>119</sup>*

Por el sentido de este texto, es obvio que Sócrates tenía un conocimiento profundo de los principios religiosos, en relación con la moral. Según Sócrates, los dioses no podían disponer las

---

<sup>119</sup>Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 319, (IV, IV, 25).

leyes morales si es que ellos mismo no eran justos. Como bien afirma Antonio Tovar, hablado de la moral de los dioses:

*"...fiel por una parte a los sentimientos religiosos de Atenas, infería, por otra, la moralización de los dioses, que estaba en el ambiente, de una concepción racional,..."*<sup>120</sup>

Sócrates no niega la tradición religiosa, pero al afirmar que los dioses son seres que poseen una moral más alta que la de los hombres, introduce un giro esencial. La religión griega concebía también a sus dioses como inmorales, si es que nos remitimos a Homero. Es precisamente esta forma de concebir a los dioses la que Sócrates trata de reformar.

En dicho sentido, no es de extrañar la declaración socrática de que los dioses son los que disponen las leyes, o mejor dicho, pone a los dioses como legisladores. En la Apología platónica, encontramos a Sócrates sugiriendo la misma idea, cuando dice que ha sido enviado por el Dios de Delfos para ser una especie de aguijón de la ciudad para convencerles del cuidado de la virtud. A partir de allí se desprende que su enseñanza ética y filosófica es una misión eminentemente religiosa.

---

<sup>120</sup> Antonio Tovar, Vida de Sócrates, Madrid, Revista de occidente, 1953, p. 72.

### **La misión de Sócrates.**

Efectivamente Sócrates habla de la misión que le había encomendado el Dios de Delfos. Dicha misión consistiría en ser para Atenas, un "aguijón" que condujese al pueblo a una "perfección del alma". En la Apología platónica, dice:

*"Que tal faena, como yo afirmo, me fue señalada para ponerla en práctica por el Dios en oráculos, en ensueños y por todas las maneras según la cuales se indica al hombre poner en práctica una decisión divina cualquiera en cualquier asunto."*<sup>121</sup>

No hay pues, para Sócrates, separación alguna entre su experiencia religiosa y su actitud filosófica. Esta última era un instrumento para conseguir el objetivo que le había trazado el Dios.

En el texto que se hace mención, Sócrates expresa las diversas formas en que le fue revelada su misión: por medio de oráculos, ensueños y otras maneras por las cuales los dioses manifestaban a los hombres sus decisiones.

Estas palabras de por sí reflejan la característica místico-religiosa de su labor. En consecuencia, puede decirse que la personalidad de Sócrates tenía como rasgo esencial su

---

<sup>121</sup> Platón, Apología, p. 43, (33, C, 22).

religiosidad, y que tanto la filosofía como la ética eran los medios para conseguir el objetivo de su religiosidad, a saber: la “purificación del alma” por medio de la virtud.

La enseñanza que Sócrates brindaba a sus discípulos, constituía una actividad eminentemente sagrada, a diferencia de los sofistas, cuya actividad educativa se pretendía exclusivamente como laica y con fines utilitarios<sup>122</sup>.

Jaeger considera que la conciencia que Sócrates tenía de su misión educativa consistía en ser básicamente la de un servicio divino:

*“Hemos dado aquí con la médula de la propia conciencia que Sócrates tenía de su contenido y de su misión: es una misión educativa, que se interpreta a sí misma como “servicio de Dios”. Este carácter religioso de su misión se basa en el hecho de que se trata precisamente de la “cura del alma”, pues el alma es para él lo que hay de divino en el hombre. Sócrates caracteriza más concretamente el cuidado del alma como el cuidado por el conocimiento del valor y de la verdad, frónesis y alétheia”.*<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Victor Li Carrillo, Las definiciones del sofista, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996.

<sup>123</sup> Werner Jaeger, Paideia, p. 416.

En consecuencia, la filosofía es para Sócrates un instrumento por el cual llevaba a cabo su misión religiosa en tanto ésta era una senda de purificación. La enseñanza de ella tenía un carácter obligatorio, aún a costa de morir, como bien señala Mondolfo<sup>124</sup>, porque para él, era mejor obedecer al Dios que a los hombres.

La misión, recibida del Dios de Delfos por parte de Sócrates, no consistía en la educación por la educación, o el conocimiento por el conocimiento. La educación que propugnaba el conocimiento del valor y la verdad era un instrumento para conseguir un objetivo mayor: el cuidado del alma.

Sócrates, de manera análoga al médico que cuida el cuerpo, apunta a algo más central en el hombre: el alma. El objetivo es hacer mejor a los hombres por medio del cuidado de la virtud. Consideraba Sócrates que si el hombre adquiría o aprendía virtud, consecuentemente embellecía y mejoraba su alma.

Jenofonte reafirma la misma idea:

*“Y los que conocían cómo era y qué hombre era Sócrates todos los que aspiraban a la virtud viven hasta el día de hoy en una añoranza de él como de ninguno, como que era él la mejor ayuda para el*

---

<sup>124</sup> Rodolfo Mondolfo, Sócrates, p. 54.

*cuidado y estudio de virtud. [...], siendo él así como lo dejo ya descrito, piadoso al punto de no hacer nada sin contar con el acuerdo de los dioses,...*<sup>125</sup>

Platón y Jenofonte coinciden en la misma idea, respecto del carácter religioso de la personalidad de Sócrates y en el carácter central de la misión encomendada por el Dios de Delfos. Según ellos, es por esta misión precisamente por la que es condenado a muerte por las autoridades de Atenas.

En efecto, la acusación de la cual es víctima, es la de "pervertir a los jóvenes"<sup>126</sup>. Por otro lado, se le acusa de "ser un ateo" por no reconocer los dioses de la ciudad<sup>127</sup>.

Un aspecto importante de mencionar, es la pobreza a la que lo condujo su convicción religiosa<sup>128</sup>. Platón pone en boca de

<sup>125</sup> Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 181, (IV, VIII, 11).

<sup>126</sup> Platón, Apología, p. 30, (24 B 11).

<sup>127</sup> "A menudo se ha señalado que los griegos podían afirmar y creer lo que se les ocurriera acerca de los dioses, a condición de que respetaran los cultos. El hecho tiene su razón de ser en la diferente actitud del estado localista respecto a los cultos estatales, por una parte y a las ideas y mitos sobre los dioses, por otra. De este concepto, surgió necesariamente que el ciudadano debía buscar en el culto el bien general, el bien del estado, y no en primer lugar y sobre todo su propio interés personal. [...] No podía descuidar ni despreciar el culto estatal, u oponerse a él. Debía en primer lugar adherirse a los cultos que practicaban sus conciudadanos, los cultos oficiales." Martin Persson Nilsson, Historia de la religión griega, Buenos Aires, Eudeba, 1961, p. 311.

<sup>128</sup> En cuanto al ascetismo, cree Robin: "...el bien aceptado por él es de otro orden que el orden humano y que, para aproximarse a él, es necesario en la mayor medida posible liberarse de todo lo que nos tiene atados a las necesidades físicas, a las inclinaciones egoístas, a las obligaciones sociales. Con este mismo espíritu, quizá, se debe interpretar el lugar que Sócrates habría hecho al amor en la educación moral." Leon Robin, La moral antigua, p. 39.

Sócrates la consecuencia de tener que dejar de preocuparse de sus cosas y de las de su casa para preocuparse de cada persona en particular. Por este hecho se puede reconocer igualmente, la naturaleza moral y religiosa de su misión. Este aspecto de la vida de Sócrates revela la seriedad con que tomo él la misión y el significado profundo que para él implicaba la responsabilidad religiosa que le había encomendado el Dios de Delfos; por eso habría dicho al tribunal que le juzgaba, que era necesario obedecer al Dios antes que a los hombres.

#### **La sabiduría y la misión.**

La sabiduría es un instrumento o medio que Sócrates consagra al servicio del Dios de Delfos para el cumplimiento de su misión; por la connotación moral que ella implica. El rasgo distintivo de su sabiduría consistía en el reconocimiento de su ignorancia. Esta humildad es un rasgo básico de toda personalidad religiosa. Su sabiduría no sólo consistía en la posesión de una basta información, sino más bien en el conocimiento como base del ejercicio práctico de la virtud.

Por ello, su sabiduría le vino no como consecuencia de alguna "revelación" (del oráculo), sino de un largo ejercicio práctico. Se conocía a Sócrates como sabio desde sus años mozos.

No se puede decir que esta sabiduría era independiente de la misión que él recibió -como pretende establecer Burnet<sup>129</sup>- debido a que a nadie se le puede encomendar una misión, sin habersele capacitado para ella. Sobre todo si la responsabilidad es tan grande como la de llevar al Estado de Atenas al conocimiento de la virtud.

De esta "preparación" para su misión, podemos deducir que algún rol jugó el "daimono" a quien Sócrates menciona y que, por cierto, lo relaciona a la religión de su tiempo:

*"Y esto me comenzó ya desde pequeño, en forma de una cierta voz, que, cuando me sobreviene, me disuade de hacer lo que estoy ya a punto de hacer, pero jamás me persuade a que haga algo determinado."*<sup>130</sup>

Desde niño esta entidad fue para Sócrates una especie de guía espiritual. Inclusive, dice haber sido impedido por éste de participar en política. Esto se hace más claro aun cuando él, en plena asamblea -después de haber sido condenado a muerte- declara que la "señal del Dios" no se le opuso. Quiere decir que esta señal -voz o demonio- tenía una conexión estrecha con el

<sup>129</sup> John Burnet, Doctrina socrática del alma, p. 21.

<sup>130</sup> Platón, Apología, p. 40,(31, D, 19).

Dios que le dio la misión.

Se puede concluir, entonces, que el Dios le había preparado para tal misión y probablemente le había formado en aquella sabiduría que poseía el pensador<sup>131</sup>.

En cuanto a la esencia de aquella sabiduría podemos decir quizá muy poco. Pero se puede inferir que el filósofo tenía una información plena de las ideas de su tiempo. Lo que demuestra por ejemplo en su rechazo al fisicalismo.

La necesidad de entender la sabiduría de Sócrates en conexión con un conocimiento místico-religioso se observa en la situaciones que describe Platón en sus diálogos. Otra faceta de esta sabiduría, nos la muestra Jenofonte cuando habla de la forma en que analizaba los razonamientos. En definitiva, había una interrelación entre su sabiduría y su ética, tanto teórica (doctrina) como práctica (su forma de conducirse).

En consecuencia, la "misión" del filósofo tenía como respaldo, el conocimiento que el pensador poseía de la realidad social, política y científica de su época, unida a la praxis

---

<sup>131</sup> Russo dice al respecto: "La voz del Dios contribuía así a que se cumpliera la orden del Dios, ayudaba a que Sócrates desarrollase esa actividad cuyo cumplimiento ha hecho de él una de las figuras más señeras de la historia. Aunque Sócrates no lo diga específicamente tenemos que pensar que la voz del Dios fue también, en lo que concierne a la prohibición de actuar en política, benéfica en este otro sentido." José Antonio Russo Delgado, Sócrates, Lima, Ignacio Prado Pastor Editor, 1984, pp. 169-170.

religiosa y a su experiencia mística. Todo esto descansaba sobre la integridad ética de una persona que vivía lo que decía y pensaba.

### **El daimono socrático.**

Este es un tema interesante por las divergencias que hay al respecto<sup>132</sup>. Lo importante radica en que es un elemento básico dentro de la religiosidad de Sócrates<sup>133</sup>.

Se ha pensado que el daimono era solo una inspiración de su genio. Esta idea se mantiene aún. Sin embargo, esta forma de pensar contradice lo que se nos muestra en los escritos de Platón y Jenofonte<sup>134</sup>, en los que Sócrates habla del daimono como de un ente con personalidad.

Zeller considera que el daimono no debe comprenderse como un genio o ente personal, sino como algo que no ha sido determinado; aunque se manifiesta en el filósofo como una especie de voz demoníaca o revelación superior.

Zeller defiende la idea de que tanto para Sócrates, como

---

<sup>132</sup> Liliana Gonzáles del Riego Porto, Las manifestaciones del "daimon" Anteriores a su Aparición en la filosofía, (tesis de Bachiller en filosofía), Pontificia Universidad Católica del Perú (Facultad de letras y ciencias humanas escuela de filosofía), 312 p. En el apéndice trata el tema de El "Daimon" y la filosofía.

<sup>133</sup> Jose Antonio Russo Delgado, Sócrates, Lima, pp. 170-182.

<sup>134</sup> Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 23-24, (I, I). Ver también: Platón, Apología, p.35 (27 E D 15), 53 (41 D 33).

para sus discípulos, la voz era algo indeterminado que no se sabía cómo se producía y cuál era su autor inmediato. Esta voz se refiere sólo a algunos actos y de ninguna manera tenía conexión con su actividad filosófica. Sólo le disuadía a dejar de hacer actos que le podrían perjudicar. El signo demoníaco, en este sentido, debe interpretarse como un oráculo interior.

Por otro lado, se ha dicho que la voz podría entenderse como la voz de su "conciencia", o "sentimiento moral". Pero esto no es posible, dado que la voz demoníaca se manifestaba en los actos que conducían al éxito de acciones realizadas por Sócrates o por sus amigos y no conectadas necesariamente con actos morales.<sup>135</sup>

Theodor Gomperz considera que no hay claridad para establecer lo que es el daimono socrático, aunque no está de acuerdo con Jenofonte cuando describe a Sócrates como una especie de adivino. Platón es más equilibrado en todo lo que dice acerca de su relación con el daimono. Gomperz considera que no puede aceptar la idea de que esta entidad era lo que establecía comunión con la divinidad, o quizás la voz de su "conciencia". Cree que esto del demonio, es más bien un instinto

---

<sup>135</sup> Eduard Zeller, Sócrates y los sofistas, pp. 103-111.

“inconsciente” que posee Sócrates<sup>136</sup>.

Jaeger coincide con Gomperz en la forma de definir esta entidad. Para él, el demonio constituiría un don instintivo pero jamás sería la voz de su conciencia.<sup>137</sup>

Tovar enfatiza la conexión del dáimon con la religión, nos refiere que Sócrates en su religiosidad tuvo en cuenta las conclusiones racionales de su tiempo, considerando que cada persona tenía un demonio propio. Pero no dedujo de ello que el dáimon sería el carácter de la persona. Empero, retuvo la creencia popular de que los demonios eran personas independientes con poderes sobrenaturales.<sup>138</sup>

En nuestra opinión, Tovar es quien más se acerca a los testimonios de Platón y Jenofonte en el tratamiento de este tema. Sin la comprensión contextual de este tema, no podría entenderse la profundidad del vínculo que tiene nuestro filósofo con la religión de su tiempo y prácticamente con el orfismo.

En efecto, en la Apología de Platón se establece, con claridad, la divinidad del dáimon, dado que Sócrates trataba de defenderse de la acusación que afirmaba que era ateo y que

<sup>136</sup>Theodoro Gomperz, Los pensadores griegos, pp. 101-103.

<sup>137</sup>Werner Jaeger, Paideia, pp. 456-457.

<sup>138</sup>Antonio Tovar, Vida de Sócrates, pp. 252-253.

rechazaba los dioses tradicionales de la ciudad. El filósofo ateniense llega a decir que los demonios son hijos de los dioses con la siguientes palabras:

*"Ahora bien: si los demonios son hijos de dioses - algunos de ellos hijos espúreos, tenidos de ninfas o de cualquiera otro de quien se digan hijos-...."*<sup>139</sup>

Resulta claro de que los demonios tienen personalidad, de lo contrario, Sócrates no los consideraría como divinidades con decisión propia.

Sócrates tenía pues una idea aparentemente muy clara, de que estos demonios poseían una personalidad que les permitía comunicarse y dirigirle en la misión que le había dado el Dios de Delfos. Por ello, creía que la acusación en su contra no procedía, dado que, si los demonios son hijos de dioses, ellos también son dioses.

Por otro lado, es poco probable que un filósofo analítico como Sócrates, se dejase guiar por una voz o señal que él no sabía o no conocía lo que era. Esto queda demostrado en el texto citado arriba. Él sólo podía dejarse guiar por un dios, en una misión que él consideraba decisiva para el destino de Atenas, y

---

<sup>139</sup> Platón, *Apología*, p. 35, (27, D, 15).

no por una voz indeterminada, un mero instinto inconsciente.

Hay más bien una relación estrecha entre el demonio y la misión ética que el filósofo propugna: "hay que cuidar el alma". Este mensaje tiene como raíz la profundidad de la religión órfica y precisamente el respaldo y garantía de ello es esta entidad. Esta divinidad es la realidad que comprobaba la veracidad de las verdades metafísicas filosófico-religiosas de su tiempo. Por ello, esta especie de divinidad está conectada con la enseñanza moral que el dios de Delfos había encomendado al maestro. El demonio socrático muestra la realidad de la creencia de Sócrates en los dioses, que tanto la religión tradicional como la religión órfica propalaban. Este demonio o entidad guió al pensador a mirar hacia su interior como una especie de voz que se le oponía<sup>140</sup>. Esta forma de mirar a su interior para examinarse, para conocerse a sí mismo y concluir que su alma es divina, no es otra cosa que el conocimiento de las realidades metafísico-religiosas. Ellas servían de base para su mensaje: la necesidad de cuidar el alma porque su esencia es divina.

---

<sup>140</sup> Robin piensa que hay un carácter semireligioso en la personalidad de Sócrates y esto queda demostrado en primer lugar por su creencia en el "demonio". Sin embargo dice Robin no sería el único testimonio de este carácter capital que sirve para relacionar el humanismo de Sócrates con el movimiento órfico y diferenciarlo del humanismo sofista. Leon Robin, La moral antigua, p. 36.

### **El concepto de Dios en Sócrates.**

La misión que le encomendó el Dios de Delfos al filósofo, los plantea ahora, analizar cómo concebía Sócrates la deidad y las implicancias que de ésta se desprendían.

En los Recuerdos de Sócrates, se alude a la deidad como entidad trascendente, diferente del hombre y superior a éste:

*"Es, pues, preciso creer que la inteligencia interior al Universo dispone todas las cosas según su beneplácito. [...] ¿no podrá el ojo de la divinidad abarcar todo de una sola mirada? [...] ¿no será capaz la inteligencia divina de ocuparse simultáneamente de todas las cosas?"<sup>141</sup>*

La Divinidad era para Sócrates una Inteligencia suprema que poseía el atributo de gobernarlo todo. Esta hacía uso de cualidades semejantes a las de los hombres, pero a diferencia de estos, era creadora, poderosa, omnisciente y omnividente. La existencia de esta Inteligencia suprema -para el filósofo- se mostraba en el hecho de que todo el mundo actuaba de acuerdo a un fin:

---

<sup>141</sup> "οιεσθαι ουν χρη και την εν τω παντι φρονησιν τα παντα οπως αν αυτη ηδου η, ουτω τιθεσθαι, [...] τον δε του θεου οφθαλμον αδυνατον ειναι αμα παντα οραν, [...] την δε του θεου φρονησιν μη ικανην ειναι αμα παντων επιμλεισθαι." Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 63, (I IV 17).

*"Conviene afirmar que las de patente finalidad son obras de inteligencia.*

*¿No te parece, pues, que quien hizo a los hombres se propuso desde el principio un fin útil, al dotarlos de órganos de sentir...?"<sup>142</sup>*

Esto permitía comprender que detrás de todo se encontraba la providencia o inteligencia divina. Por ello, Dios o los dioses son entidades plenamente morales, por lo mismo que son entes ordenadores y normativos<sup>143</sup>. Las categorías de "orden" y "destino" se encuentran entonces profundamente implicadas en su noción de la deidad.

#### **El santuario de Delfos.**

En la Apología de Platón, el pensador habla del Dios de Delfos. Pero ¿quién era el Dios de Delfos? El Dios de Delfos era Apolo Pítico. Según la mitología era hijo de Zeus<sup>144</sup>. Este dios tenía su santuario central en Delfos -la ciudad sagrada- donde toda Grecia peregrinaba. Era el santuario común a todos los

---

<sup>142</sup>"Πρέπει μὲν τὰ ἐπ'ὠφέλεια γιγνομένα γνώμης εἶναι ἔργα. Οὐκοῦν δοκεῖ σοὶ ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους ἐπ'ὠφέλεια προσθῆναι αὐτοῖς δι' ὧν αἰσθανοταὶ ἕκαστα,..." Jenofonte, Op. cit., p. 55, (I IV 4 5).

<sup>143</sup>Jenofonte, Op. cit., pp. 48-53 y 155-160. Ver: también Rodolfo Mondolfo, Breve historia del pensamiento antiguo. p. 22.

<sup>144</sup>Hesíodo, Teogonía, México, Universidad Autónoma de México, 1986, 31, (918).

Estados griegos<sup>145</sup>. En este peregrinar se manifestaba la unidad griega en la religión apolínea, como aquella que respondía a sus expectativas<sup>146</sup>.

Delfos, antes del advenimiento de los dioses olímpicos, (Apolo y Atenea), era ya un santuario donde se rendía culto a la antigua Gran Diosa minoica que se identificaba con la tierra. Luego, Apolo ocupó la sede profética después de la "primera profetisa", o sea, la tierra. Se llama Apolo Pitio, Señor de la "rocosa Pito", como la denominó Homero<sup>147</sup>.

Según Esquilo<sup>148</sup>, este cambio de dirección en el oráculo fue pacífico. Sin embargo, Eurípides<sup>149</sup> dice que hubo toda una lucha entre su antigua ocupante, la tierra, y Apolo; pero que por la intervención de Zeus se restableció el orden favoreciendo a Apolo.

Este conflicto, reflejó la pugna entre la oniromancia<sup>150</sup>, (el

---

<sup>145</sup> Louis Gernet y André Boulanger, El genio griego en la religión, México, Uteha, 1960, pp. 104-130. Ver el capítulo IV dedicado a Delfos.

<sup>146</sup> "La religión griega estaba desde antiguo ligada a la sociedad, esto es, a la familia, al genos, a la polis. El hombre no escogía sus dioses, sino que ya nacía con ellos; el genos y la polis le daba sus dioses y su religión." Martin P. Nilsson, Historia de la religiosidad griega, Madrid, Editorial Gredos, 1953, p. 32.

<sup>147</sup> Homero, Odisea, p. 103 (VIII, 8).

<sup>148</sup> Esquilo, Tragedias: Orestia, p. 215.

<sup>149</sup> Eurípides, Las diecinueve tragedias: Ifigenia en Tauris, p. 309.

<sup>150</sup> E. R. Dodds, Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 103-120. Este tema es abordado de manera histórica en las páginas mencionadas de este libro.

arte de revelar por sueños el pasado, presente, y futuro) y la adivinación apolínea. Así se estableció la preponderancia de la adivinación inspirada por el "entusiasmo", sobre la adivinación por "sueños"<sup>151</sup>.

Eurípides menciona que en Delfos se instauraron nuevas divinidades diferentes de Apolo, como son las Ninfas y Dionisos.<sup>152</sup>

Homero por su parte, llamó a Dionisos el "dios delirante"<sup>153</sup>. Dionisos y probablemente las Ninfas, eran las divinidades que inspiraban esa especie de locura o delirio en las profetisas. Así nació la adivinación por entusiasmo en Delfos y tal fue el método utilizado por las profetisas de Apolo.

Se dice que en los meses de invierno el oráculo de Apolo cesaba para dar paso al oráculo de Dionisos. Al parecer, con el transcurso del tiempo se generó una buena relación entre ambos cultos, ya que los sacerdotes de Dionisos eran considerados, algunas veces, como sacerdotes de Apolo. Las pinturas de algunos vasos, muestran también buenas relaciones entre ambos cultos. Asimismo, cerca del lugar donde profetizaba la Pitia se

---

<sup>151</sup> Erwin Rohde, *Psique*, pp. 165-167.

<sup>152</sup> Eurípides, *Las diecinueve tragedias: Ifigenia en Tauris*, p. 309.

<sup>153</sup> Homero, *Iliada*, p. 90 (VI 132).

encontraba la tumba de Dionisos.

Plutarco, sacerdote de Apolo, afirmaba que "Dionisos no desempeña un papel menos importante que Apolo en el oráculo de Delfos"<sup>154</sup>. Empero, en las épocas arcaica y clásica era el principal patrón en Delfos.

Para interrogar al oráculo era necesario hacer una ofrenda previa para luego hacer un "sacrificio sangriento" en el que la víctima era generalmente una cabra.

La profetisa, daba el oráculo, en estado de delirio o entusiasmo, bajo el cual su razón se nublaba.

La Pitia o profetisa no era culta, sino una simple campesina. En su elección lo que primaba eran sus costumbres y no su grado de instrucción.

La independencia política del santuario de Delfos se acabó con las guerras médicas. De aquí en adelante los Estados dominantes ejercieron su patronazgo sobre el oráculo. Este era el caso de Atenas en el siglo V.

El oráculo délfico ejerció una gran influencia intelectual y moral en Grecia y apoyó el desarrollo de la ciencia.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Robert Flaceliere, Adivinos y oráculos griegos, Buenos Aires, Eudeba, 1965, p. 42-43.

<sup>155</sup> Flaceliere Robert, Op. cit., pp. 39-65.

### **El Dios de Delfos.**

En la Apología platónica, Sócrates hace una alusión al "Dios de Delfos". Por esta frase -sostiene Jaeger- podría entenderse una especie de creencia monoteísta en una deidad universal. No obstante, si tenemos en cuenta que el Dios de Delfos, era el Dios común para todos los griegos, y el carácter de singularidad que tenía este Dios, podría entenderse mejor el sentido de esta frase.

Aunque es posible suponer una evolución hacia el monoteísmo en el pensamiento de Sócrates, hay que considerar el hecho de que ante la acusación, él no niega su creencia en otras deidades. Sin embargo, su responsabilidad individual moral se debía fundamentalmente al Dios de Delfos, porque éste era el Dios que le había dado la "misión" de ser una especie de tábano para Atenas.

### **La influencia moral del dios de Delfos.**

Como ya hemos señalado, la misión que el Dios de Delfos le había encomendado a Sócrates era de naturaleza ética: guiar al pueblo de Atenas hacia el mejoramiento de la virtud. En la Apología, Sócrates enfatiza este aspecto fundamental de su discurso moral:

*"Y yo estoy persuadido de que no puedo hacerlos en*

*esta ciudad otro bien mayor que obedecer al Dios; ...sino persuadiros,...de no acuitarse ni por los cuerpos ni por las riquezas antes ni tan ahincadamente como por el alma, para hacerla óptima, diciéndoos que no se engendra virtud de las riquezas, sino más bien de la virtud se engendran para los hombres, tanto en lo privado como en lo público, riquezas y todos los demás bienes* <sup>156</sup>

Podría decirse entonces, que la característica fundamental del Dios de Delfos era moral. El oráculo de Delfos era una especie de centro de influencia moral para todos los estados griegos. Los políticos buscaban en este oráculo el consejo del Dios para cualquier empresa que ellos querían realizar. De allí que Sócrates quiera hacer prevalecer la autoridad que el Dios le había conferido.

Para Sócrates no había la posibilidad de dioses inmorales. Esta idea de la moralidad de los dioses, y en particular, del dios de Delfos, se encuentra también en los Recuerdos de Sócrates de Jenofonte. Allí se muestran las directivas de los dioses para que la ciudad sea regida por principios morales, o como dice Sócrates, por leyes. Tal era la manera de agradar a los dioses:

<sup>156</sup> Platón, Apología, pp. 38-39, (30, A-B, 17).

*"...ves que el dios en Delfos responde a quien le pregunta la manera de ser agradable a los dioses: ¡Sigue la ley de la ciudad!"*<sup>157</sup>

Aunque el filósofo aplica esta frase para referirse a la piedad, el sentido de dichas palabras es más amplio, y se refiere al conjunto de la actitud moral que debe asumir cada ciudadano para satisfacer las expectativas de los dioses.

#### **La relación entre Apolo y Dionisos.**

Ya hemos manifestado que existía una relación intensa y profunda entre Apolo y Dionisos<sup>158</sup>. Esta relación nos revela la armonía que había entre las concepciones y el culto de ellas<sup>159</sup>.

Apolo simbolizaba la autoridad e influencia moral, por otro lado, Dionisos simbolizaba la influencia metafísica en lo referente a la inmortalidad. Él era el dios que murió y volvió a

---

<sup>157</sup> Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 159, (IV, III, 16).

<sup>158</sup> Según Robin, lo apolíneo y lo dionisiaco eran tendencias que se encontraban en constante conflicto en el alma helénica y es raro el equilibrio perfecto entre ellas. Sin embargo, las contribuciones de éstas han hecho germinar las nociones de ideal moral y persona moral. Leon Robin, La moral antigua, p. 25.

<sup>159</sup> "El orgasmo dionisiaco parece un torrente que se precipitó sobre Grecia. Pero tropezó con una corriente contraria lo suficientemente fuerte para ponerle un dique y para conducirlo por los cauces más tranquilos de la religión griega. Esta corriente contraria fué el legalismo patrocinado por Apolo de Delfos, [...]. Apolo, que fué lo bastante inteligente para comprender que un movimiento tan poderoso no podía ser ahogado, lo acogió y lo adaptó a las formas del culto griego." Martin P. Nilsson, Historia de la religiosidad griega, pp. 33-34.

renacer. Ambas tendencias se juntaron en Sócrates<sup>160</sup>. Tanto el aspecto moral como el metafísico, constituían el fundamento del acto: perfeccionar el alma y del objetivo metafísico: la inmortalidad del alma. Como dijo el maestro: "no hay nada malo para el varón bueno, ni en vida ni en muerte, y que no descuiden sus cosas(su destino) los dioses"<sup>161</sup>.

### Los dioses.

En la Apología, Sócrates sostiene su creencia en los dioses, frente a la acusación de ateísmo y de no creer en los dioses tradicionales del estado. Los dioses se ocupaban del destino de la vida de los hombres y les guiaban al bien o a una vida éticamente buena:

*"...aquella voz divina, que me es tan familiar, la del demonio, se me oponía siempre en todo el tiempo pasado con grandísima frecuencia y por cosas bien pequeñas, si es que estaba a punto de hacer algo no correcto."*<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup>No estamos de acuerdo con Nietzsche cuando expresa que Sócrates destruyó el espíritu dionisiaco, más bien se muestra lo contrario en su actitud mística que es manifiesta en la obra platónica y porque Sócrates no escapa a la tradición de su época. Nietzsche, El origen de la tragedia, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943, pp. 93-98.

<sup>161</sup>Platón, Apología, p. 53, (41, D, 33).

<sup>162</sup>Platón, Apología, p. 51,(40, A, 31).

El pensador no hace una diferencia entre “dioses” y “demonios”, ambas entidades son lo mismo. El demonio se le oponía cuando no hacía lo correcto. En los Recuerdos de Sócrates, Jenofonte alude también al hecho de que Sócrates adoraba a otras deidades:

*“...pero la pena de cierto que la pagan los que infringen las leyes establecidas por los dioses, pena que por ninguna vuelta es dado a un hombre escapar de ella...”<sup>163</sup>*

Al igual que en la Apología platónica, en los Recuerdos de Sócrates el maestro presenta a los dioses vinculados a las acciones morales. Esto nos revela que la creencia en los dioses no era extraña al pensador. La base de su concepción moral descansaba precisamente sobre su creencia en los dioses. Estas creencias estaban igualmente relacionadas a ciertas prácticas tradicionales y populares como eran la adivinación o los oráculos.<sup>164</sup>

### **Los oráculos.**

La práctica de los oráculos (para saber los designios de los dioses) tenía una conexión directa con la adivinación. Por medio

---

<sup>163</sup> Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 166, (IV, IV, 21).

<sup>164</sup> Jenofonte, Op: cit., pp. 23-28, (I, I).

de ella, la profetisa se ponía en contacto con las deidades para obtener respuesta y dársela a los que hacían la consulta. Jenofonte cuenta como su maestro participaba de estas prácticas que tenían carácter oficial en Atenas como argumento para demostrar la piedad de su maestro, ante la acusación de impiedad:

*"...los mandaba a consultar a los oráculos si debían o no hacerse. Decía asimismo que los que hayan de gobernar bien o casas o naciones necesitan acudir a la adivinación..."<sup>165</sup>*

El consultar los oráculos o el acudir a la adivinación, era algo normal en los tiempos de Sócrates. Los griegos hacían uso de esta práctica para ponerse en contacto con los dioses y conocer su voluntad. Se consideraba que los dioses lo sabían todo. Puede verse a los políticos consultando al oráculo para saber que les deparaba el futuro, o a los militares, consultando una estrategia para la guerra o si debían ir o no a ella. El filósofo, que es hijo de su tiempo, no era la excepción a esta práctica.

En la Apología, Platón hace referencia a esta práctica:

*"Que tal faena, como yo afirmo, me fue señalada*

---

<sup>165</sup>Jenofonte, Op. cit., p. 24, (I, I, 6-7).

*para ponerla en práctica por el Dios en oráculos, en ensueños y por todas las maneras según las cuales se indica al hombre poner en práctica una decisión divina cualquiera en cualquier asunto.* <sup>166</sup>

Sócrates también dirigía el destino de su vida en función a los oráculos. La orden misma de hacer filosofía la recibió por medio de oráculos, porque él prefería obedecer al Dios antes que a los hombres y esto era lo que le había mandado el Dios de Delfos. Este mismo Dios -a través de la Pythia o adivina- le dijo a Querofonte que Sócrates era el hombre más sabio. Es precisamente a partir de estos hechos cuando Sócrates empieza su misión.

Jenofonte en su protesta ante la acusación de que Sócrates había introducido nuevos dioses o espíritus extraños, considera que la guía del espíritu por medio de avisos, era lo mismo que la adivinación, de la cual los dioses se servían para comunicar lo que era lo mejor. <sup>167</sup>

En consecuencia, es imposible que alguien que conocía todo lo referente a la religión de su tiempo no tuviera un conocimiento

---

<sup>166</sup> Platón, Apología, p. 43, (33, C, 22).

<sup>167</sup> Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, p. 23-24, (I, I, 1-4).

claro de lo que era el alma y su destino, por lo menos desde una perspectiva religiosa.<sup>1</sup>

Tanto la religión apolínea como la órfica tenían estos conceptos acerca de la inmortalidad del alma y de la trascendencia de los principios éticos. Sería poco verosímil pensar que para Sócrates el sometimiento a los principios que prescribía el Dios de Delfos -quien le había dado la misión de predicar la perfección del alma por medio de la virtud- no implicaba nada a cambio para él como para los que le obedecían.

Se trata en realidad, de un mecanismo fundamental en toda ética religiosa: los premios y castigos. Ésto es lo que posiblemente expresa la frase "no hay nada malo para el varón bueno, ni en vida ni en muerte; y que no descuidan sus cosas los dioses". Por ello, cuando trata el tema de la muerte, no expresa abstención sino más bien un procedimiento metodológico condicional: "si es verdad", para luego sacar inmediatamente la conclusión de "que no hay nada malo para el varón bueno...". En estas conclusiones se apoyaba precisamente la religión, para demandar obediencia a los mandatos de los dioses.

*CAPITULO 7*  
**PRINCIPIOS ÉTICOS EN SÓCRATES**

Hemos hablado de la influencia de la religión en el pensamiento de Sócrates. Trataremos de ver ahora, el proceso inverso: qué principios recoge de la religión, para asimilarlos a su pensamiento.

**“Conócete a ti mismo”.**

Este principio no era novedoso ni propio de Sócrates. Se encontraba inscrito en una pared del santuario de Delfos. Se ha dicho que Delfos era el centro de influencia moral en Grecia.

A partir del conocimiento de lo que uno es, se trataba de ingresar en la esfera interior que orienta el comportamiento humano, es decir, su alma, la cual era el asiento del *αρετη*.

La influencia órfica condujo el mirar del hombre griego hacia sí mismo. Hasta ese momento, el logos sólo se buscaba en

el exterior, preguntándose por el significado de la cosas. Solo cuando el alma comenzó a ser considerada divina se planteó necesidad de un conocimiento de sí mismo. De allí el sentido del énfasis socrático en el cuidado del alma por medio del ἀρετή (virtud).

En uno de sus aspectos, el “Conócete a ti mismo” es una práctica religiosa que proviene posiblemente desde Pitágoras. Tiene que ver con la auto-purificación personal y con una forma guiada, en donde el mismo maestro dirigía al discípulo por medio de la refutación a una purificación que luego de esto lo inducía a “dar a luz la verdad”.

#### **La virtud.**

La virtud era considerada por el pensador como “una”. El utiliza el término en singular: ἀρετή<sup>168</sup>. Este se traduce como virtud<sup>169</sup>, pero también como excelencia.

Homero habla del ἀρετή del guerrero. Después se utiliza indistintamente el término para cualquier cosa que denotase excelencia. En Sócrates, el término se utiliza en relación a la moral, en tanto se habla de excelencia moral.

---

<sup>168</sup>W. K. C. Guthrie, Los filósofos griegos, México, Fondo de cultura económica, 1953, pp. 14-16.

<sup>169</sup>Christopher Rowe, Introducción a la ética griega, México, Fondo de cultura económica, 1993, pp. 40-61.

Para Sócrates, los principios morales tenían como característica la “estabilidad”<sup>170</sup>. Debido a que los principios éticos servían para perfeccionar el alma tendrían la misma naturaleza que ella: el carácter de permanencia e inmutabilidad<sup>171</sup>. Dado que el alma era inmortal y divina, los principios tenían que ser también inmutables e incorruptibles como sus autores, los dioses.

Cuando Sócrates habla del “cuidado de virtud”, el término virtud tiene aquí un objetivo básico: “la perfección del alma”, objetivo que es netamente religioso.

Recordemos que el persuadir a los atenienses de que se preocupasen por el alma, por medio de la virtud, más que por cualquier otra cosa, era un mandato estipulado por el Dios de Delfos que el filósofo obedecía con toda sumisión.

### **El conocimiento de la virtud.**

El conocimiento de la virtud era un acto eminentemente

---

<sup>170</sup> Platón, *Apología*, p. 39, (30 D 18).

<sup>171</sup> Sócrates consideraba que la justicia superior era Temis. Esta era la diosa que representaba el derecho pero todavía en un nivel de familia. Posteriormente este derecho familiar deviene en el derecho superfamiliar y así deviene en dike (justicia) que se da a un nivel de sociedad. El código que recibía la familia tenía carácter de revelación divina, a diferencia de la ley laica, que es escrita e impuesta a la sociedad. La dike adquirió posteriormente un carácter universal. Sócrates utiliza (en la *Apología* 30 D 18) el término θεμιτον: justicia inmutable. Este vocablo parece abarcar, en Sócrates, no solo su sentido original sino también la idea de justicia universal a la que someten aun los dioses.

intelectivo<sup>172</sup>. Este acto se realizaba con ayuda de Sócrates por medio de la mayéutica. El filósofo estimulaba a sus discípulos el recuerdo del conocimiento obtenido en sus vidas anteriores. Un conocimiento de los principios morales que los dioses habían instituido. No era una simple experiencia sensorial como la que implica el conocimiento de las cosas físicas. Se trata del conocimiento de esencias (Ej. la virtud en sí misma) a las que se accedía por medio de la definición. Esta actividad se realizaba en el alma.

---

<sup>172</sup> Según Burnet y Taylor el conocimiento de la virtud en Sócrates, era como el conocimiento de las cosas por medio de la reminiscencia. Las personas en las vidas anteriores habían experimentado un conocimiento claro de las cosas. Por eso podían recordar, con la ayuda del maestro. Recordaban sobre todo los principios que rigen estas cosas. Así también recordaban los principios morales. Según Taylor esta era la forma de enseñanza de Sócrates. Estas afirmaciones tienen como base el Fedón.

**CAPITULO 8**  
**LA ÉTICA Y LA INFLUENCIA RELIGIOSA**

El ἀρετή o excelencia, dentro de los límites de la obra de Homero, estaba vinculada originalmente a la ética del guerrero. El conocimiento de la obra de Homero era la formación tradicional de los atenienses. En este sentido, era clara la alusión que hacía Sócrates en su defensa cuando les habla de la posición del soldado en su puesto de combate, relacionándolo con la misión que había recibido:

*“...que allí donde uno se apostó -o pensado por sí que era mejor, o colocado por el jefe-, allí es preciso, como yo creo, permanecer contra todo peligro, sin tomar en cuenta ni la muerte ni otra cosa*

*alguna, fuera del deshonor.*"<sup>173</sup>

El filósofo habla aquí de la necesidad de obedecer a la instancia superior y no dejar el puesto que le ha encomendado el Dios de Delfos, sin temor a la muerte o a cualquier otro mal. Esto es ,precisamente, lo que está conectado con lo que la tradición llama la virtud del guerrero. El guerrero tenía que luchar y vencer en el combate cuerpo a cuerpo con su adversario y ésto era lo que le hacía bueno.

Sócrates eleva esta significación de la guerra a su misión religiosa. Considerando que el dios de Delfos lo había colocado en el puesto de hacer filosofía, decía que prefería obedecer al dios antes que al hombre. El dios representaba en este caso la instancia superior. Debido a esto no le era problema morir en el ejercicio de su función. La pérdida de la vida y el aparente fracaso en su empresa no constituían para él algo malo. Al igual que Aquiles, prefirió la muerte antes que el deshonor. Dentro de la mentalidad Homérica, se trataba de una actitud éticamente buena. Bajo esta lógica, Sócrates también consideraba heroica y justa su actitud frente a la muerte.

Pero Sócrates elevó la justicia por encima de la virtud bélica y del "honor ciudadano", sujetando su acción ciudadana a

---

<sup>173</sup> Platón, *Apología*, pp. 36-37, (28, D, 16).

violar los principios morales instituido por los dioses. La muerte no podía ser criterio en sí misma por la cual cambiar su decisión. Es en este aspecto que Sócrates trastoca los valores adicionales para verlos desde una perspectiva diferente. Sócrates tuvo que optar por una de dos soluciones o órdenes, que se contradicen entre sí:

- a) El dios de Delfos ordena que haga filosofía.
- b) Los atenienses ordenan que no filosofe para ser libre.

El pensador resuelve obedecer a la instancia superior, al dios de Delfos. No teme la muerte porque en el dios está garantizado su destino después de la muerte. No es que sostenga la existencia de una contradicción entre las leyes de los dioses y las de la ciudad, sino una relación jerárquica que da primacía a la primera sobre la segunda.

Hasta aquí, podemos decir que la ética del pensador se funda, en gran parte, en el mandato divino apoyándonos en los siguientes puntos:

- 1) Era el dios que le había mandado hacer filosofía bajo la guía del daimon; ésta era el arma que servía para sostener su ética, fomentarla y estimular su manifestación en las

personas. En la virtud, estaba garantizado el cuidado del alma.

- 2) La sujeción al mandato divino (o normas) constituía para el filósofo una instancia particular vinculada a una instancia superior o general que era el dios (o dioses). En último término era el respaldo a las leyes que regían tanto a los hombres como dioses, ya que ellos mismos eran los creadores y legisladores como bien se sostiene en los Recuerdos de Sócrates:

*“¿Quiénes pues -le dijo- crees tú que habrán estatuido las leyes ésas? Yo ciertamente -respondió- los dioses creo que esas leyes a los hombres les han puesto;...” “A fe mía, Sócrates -dijo él-, que bien cosa divina parece todo eso: pues eso de que las leyes mismas tengan en sí el castigo para el que las infringe cosa me parece de un legislador mejor de lo que en hombres cabe.”<sup>174</sup>*

Como vemos, no se puede hablar de leyes sin legisladores. Es cierto que los dioses mismo se sometían a las leyes, pero también es verdad, que ellos mismo eran sus legisladores y

<sup>174</sup> Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, pp. 165-167, (IV, IV, 19, 24).

jueces porque ellos tenían que respaldar la “inmutable justicia”.

- 3) Apolo mismo se sometía a las leyes que regían el orden del universo. Porque sería contradictorio pensar que alguien que promulga leyes las infringe. Por esto mismo Apolo no podía mentir.

No hay aquí lugar para creer en la ley por la ley. Las leyes no se regían por sí mismas, sino que eran legisladas por los mismos dioses, aún las que regían el universo, porque de no ser así, ¿quién se sometería a ella?

Por tanto, para Sócrates, el Dios representaba la instancia superior de normatividad. Le debía obediencia porque era el legislador de las leyes, aquel por las cuales ellas existen, ya que no se dan por sí mismas, ni se respaldan a sí mismas<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> Alfonso Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 54-69. En estas páginas Gómez-Lobo hace un estudio de la ética de Sócrates tratando de desligarla de sus fundamentos religiosos, en este sentido hemos intentado refutar tales afirmaciones en este capítulo.

## CONCLUSIONES

1) La presente tesis ha dejado establecida la influencia órfica y religiosa en la ética de Sócrates en los diferentes aspectos de su doctrina y en los rasgos del misticismo órfico y religioso que la permea.

2) Definitivamente, Sócrates creía en la inmortalidad del alma, porque hace incapie reiteradamente en una vida futura y en la idea de permanencia de la conciencia, aunque a veces utilice metáforas.

3) Su ética es una ética trascendente que no queda sólo en el ámbito de la vida sino la trasciende y afecta a los que han pasado a la muerte, o sea aquellos cuya alma ha pasado a "otro lugar".

4) La idea de inmortalidad en Sócrates se deriva de sus convicciones religiosas y no de exclusivos razonamientos filosóficos, aunque su lógica no hace divisiones entre filosofía y religión sino que ambas cosas están integradas en ella.

5) El concepto del alma que llega a Sócrates es resultado de una basta evolución y elaboración de la cultura griega. Pero el concepto inmediato, más cercano, es el concepto órfico del alma. Este concepto está cargado de todo el contenido religioso-moral cuando es utilizado por el filósofo.

6) Dado que el concepto del alma del orfismo tiene como característica central la inmortalidad, Sócrates también asimila tal característica.

7) La idea de "conciencia vigilante" que recibe de la "teoría científica" (Burnet) y la concepción de "alma divina", que recibe del orfismo nos conducen a una aceptación voluntaria de la virtud; debido a que, según ambos conceptos, es conocida por la naturaleza divina del alma.

8) La idea de reminiscencia está ya contenida en la concepción del conocimiento de Sócrates. Conocimiento que se obtenía por el método de la mayéutica. En consecuencia, ni el origen del conocimiento ni de la forma en que se obtenía obedecía

a formas integramente racionales sino también se ve presencia de creencias místico-religiosas. Detrás del método mayéutico el maestro trasuntaba un poder que conmovía el mundo interior (ético) del interpelado. Esto se nota especialmente en el diálogo que tiene con Alcibiades. En relación con esto la sabiduría o filosofía no sólo era para Sócrates la forma en que utilizaba el método mayéutico para examinar a las personas o para resolver algún problema de índole filosófico, sino también revela la forma moral en que se conducía. Jamás hay en Sócrates una dicotomía entre ser(praxis) y pensar(teoría). No había en él un contradicción entre lo que decía (o pensaba) y lo que hacía.

9) Gomperz se equivoca al pretender negar las convicciones de Sócrates en cuanto a la inmortalidad. Esto implicaría la negación de la trascendencia de la ética, la naturaleza divina del alma y el propósito de su "misión".

10) El concepto religioso de alma como una entidad divina, pero caída, es lo que da sentido a su misión religiosa y a sus esfuerzos, encaminados a salvar el alma: "cuidar el alma", por medio de la virtud. Ningún pensador, hasta ese entonces, había acometido tal empresa, utilizando el instrumental filosófico para aplicarlo a objetivos religioso. La filosofía era un instrumento de la religión y no así algo aislado o fuera de ella. La perfección del

alma era una asimilación del objetivo que perseguía el orfismo, que Sócrates hace suyo porque buscaba preparar el alma para su destino futuro. Debido a la naturaleza divina del alma, ésta requería un cuidado especial por medio de la virtud preparándola para su futuro en la isla de los Bienaventurados.

11) El alma es el objeto que el filósofo utilizaba para definir la muerte como permanencia de la conciencia y no como cesación de ésta. La muerte tampoco es un ensueño. El término alma lleva implícita la idea de inmortalidad. Según el filósofo, el cuerpo perece pero el alma permanece indefinidamente. Esto es porque el alma es una sustancia especial diferente del cuerpo.

12) La novedad y diferencia de Sócrates, con respecto al orfismo, reside en que él buscaba la purificación de las almas por medio de la refutación para destruir la ignorancia y llevarlas al conocimiento del bien y de la virtud. La confianza que el tenía en los dioses descansaba en un fundamento racional-ético, que se podría parafrasear en estas palabras: Los dioses no pueden mentir. Este principio estaba respaldado por una lógica: Si los dioses dan leyes para los hombres y son sus jueces o legisladores, luego ellos también, son justos, y las cumplen. En consecuencia, los principios morales que el maestro examina y propala no es más que el reflejo profundo de sus íntimas convicciones

religiosas, relacionada fundamentalmente con su creencia en la existencia de los dioses.<sup>1</sup>

13) Los cultos apolinio y dionisiaco, detrás los cuales se revelaban concepciones diferentes entre sí como son: lo moral y lo metafísico, fueron conciliados por Sócrates en su misión. Estos cultos también determinaron el mensaje y el propósito de su filosofía.

14) Sócrates no se aleja, en ningún momento, de su relación con la tradición intelectual sino, más bien, la asimila para aplicarla a su misión y mostrarse a sí mismo como un héroe dispuesto a desprenderse a un día de su vida para obedecer al Dios de Delfos por el anhelo de llevar al pueblo ateniense a un conocimiento profundo y pleno de las verdades morales.

## Bibliografía

- Aristófanes, Comedias: Las nubes, Las ranas, Pluto o la riqueza, Barcelona, Editorial Bruguera, 1969.
- Aristóteles, Acerca del alma, Madrid, Editorial Gredos, 1983.
- Bickel E., Homerischer Seelenglaube: Geschichtliche Grundzüge Menschlicher Seelenvorstellungen, Berlin, Schriften der Königsberger Gelerhrten Gesellschaft, 1925.
- Burnet J., Doctrina socrática del alma, México, Universidad Nacional Autónoma De México, 1990.
- Burnet J., Early greek philosophy, Cleveland and New York, Meridian Book.
- Cornford F. M., Antes y después de Sócrates, Barcelona, Editorial Ariel, 1980.
- Cornford F. M., La teoría platónica del conocimiento: El Teeteto y el Sofista, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Davies J. K., La democracia y la Grecia clásica, Madrid, Taurus Ediciones, 1981.
- Diógenes Laercio, Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, Buenos Aires, Emecé Editores, 1945, T. II.
- Dodds E. R., Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- Elguera C. J., El concepto de alma en la doctrina filosófica de Sócrates, Huánuco, Empresa Periodística Perú, 1989.
- Esquilo, Tragedias, Buenos Aires, Editorial Losada, 1968.
- Eurípides, Las diecinueve tragedias, México, Editorial Porrúa, 1963.
- Flaceliere R., Adivinos y oráculos griegos, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- Fustel de Coulanges, La ciudad antigua, Ediciones Peisa.
- Gernet L. y Boulanger A., El genio griego en la religión, México, Uteha, 1960.
- Gómez-Lobo A., La ética de Sócrates, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Gomperz Th., Pensadores griegos, Buenos Aires, Editorial Guaranía, 1951, t. 2.
- Gonzales L. R. P., Las manifestaciones del "daimon" anteriores a su aparición en la filosofía, (tesis de Bachillerato), Pontificia Universidad Católica del Perú, s/f.
- Guthrie W. K., Los filósofos griegos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Hegel G., Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

- Podoto, Los nueve libros de la historia, Buenos Aires, Guin Gil-Editor, 1947.
- Podoto, Teogonia, México, Universidad Autónoma de México, 1966.
- Podoto, La Iliada, México, Ed. W. M. Jackson, 1976.
- Podoto, La Odisea, Barcelona, Montaner y Simón Editores, 1970.
- Podoto, Obras completas: Himno a Deméter, Buenos Aires, Editorial El Ateneo, 1965.
- Podoto, Paideia, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Podoto, Teología de los primeros filósofos griegos, México, Fondo De Cultura Económica, 1992.
- Podoto, Obras completas: Recuerdos de Sócrates, Banquete, Teología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.
- Podoto, Obras completas: La Ciropedia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1947, T. II.
- Carrillo V., Las definiciones del sofista, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996.
- David García Bacca, Los presocráticos, México, 1991, Fondo de Cultura Económica.
- Dondolfo R., Sócrates, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- Dondolfo R., El pensamiento antiguo, Buenos Aires, Editorial Losada, T. I, 1983.
- Dondolfo R., Breve historia del pensamiento antiguo, Buenos Aires, Editorial Losada, 1969.
- Dondolfo R., La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro, Buenos Aires, Eudeba, 1962.
- Dondolfo R., La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Buenos Aires, Ediciones Imán.
- Nietzsche F., El origen de la tragedia, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943.
- Nilsson M. P., Historia de la religión griega, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- Nilsson M. P., Historia de la religiosidad griega, Madrid, Editorial Gredos, 1953.
- Otto W. F., Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1923.
- Pinedo A. J., El alma en la obra de Platón, (tesis de Licenciatura), Universidad Mayor de San Marcos, 1993.
- Platón, Apología, México, Universidad Autónoma De México, 1965.
- Platón, Critón, México, Universidad Autónoma De México, 1965.

- Platón, La república, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- Platón, Fedón, Barcelona, Editorial Labor, 1983.
- Platón, Menón, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1958.
- Platón, Gorgias, Buenos Aires, Eudeba, 1967.
- Robin L., La moral antigua, Buenos Aires, Argos, 1947.
- Rohde E., Psique, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Rowe C., Introducción a la ética griega, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Russo D. J., Sócrates, Lima, Ignacio Prado Pastor Editor, 1984.
- Taylor A. E. El pensamiento de Sócrates, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Tovar A., Vida de Sócrates, Madrid, Revista de occidente, 1953.
- Tucidides, Historia de la Guerra del Peloponeso, Barcelona, Editorial Juventud, 1975.
- Zeller E., Sócrates y los sofistas, Buenos Aires, Editorial Nova.

## *CONTENIDO*

	Pgs.:
Dedicatoria	1
Introducción	2
<i><b>CAPITULO 1</b></i>	
El problema en debate.	3
<i><b>CAPITULO 2</b></i>	
Diversas concepciones griegas sobre el alma.	12
<i><b>CAPITULO 3</b></i>	
Concepción del alma en Sócrates.	20
Aspecto religioso.	21
Aspecto gnoseológico.	26
Aspecto ético.	29
<i><b>CAPITULO 4</b></i>	
Noción de la inmortalidad.	32
Religioso.	33
Etico.	49
Gnoseológico.	57
<i><b>CAPITULO 5</b></i>	
Controversia acerca del alma.	61
<i><b>CAPITULO 6</b></i>	
Religión de Sócrates.	68

La misión de Sócrates.	72
La sabiduría y misión.	76
El daimono socrático.	79
El concepto de Dios en Sócrates.	84
El santuario de Delfos.	86
El Dios de Delfos.	89
La influencia moral del Dios de Delfos.	90
Relación entre Apolo y Dionisos.	91
Los dioses.	92
Los oráculos.	94
<b><i>CAPITULO 7</i></b>	
Principios éticos en Sócrates.	98
Conócete a ti mismo.	98
La virtud.	99
El conocimiento de la virtud.	100
<b><i>CAPITULO 8</i></b>	
La ética y la influencia religiosa.	102
<b>Conclusiones</b>	107
<b>Bibliografía</b>	

La misión de Sócrates.	72
La sabiduría y misión.	76
El daimono socrático.	79
El concepto de Dios en Sócrates.	84
El santuario de Delfos.	86
El Dios de Delfos.	89
La influencia moral del Dios de Delfos.	90
Relación entre Apolo y Dionisos.	91
Los dioses.	92
Los oráculos.	94
<b>CAPITULO 7</b>	
Principios éticos en Sócrates.	98
Conócete a ti mismo.	98
La virtud.	99
El conocimiento de la virtud.	100
<b>CAPITULO 8</b>	
La ética y la influencia religiosa.	102
<b>Conclusiones</b>	107
Bibliografía	

ECA  
2003



M-PT.GH  
BIBLIOTECA  
AHIU 2003

