

Oscar Velásquez

## PSICOLOGIA ASTRO-TEOLOGICA EN EL MITO DEL FEDRO

### I. 'LO QUE ES EN MOVIMIENTO PERPETUO' (*to aeikíneton*)

El discurso de Sócrates acerca del alma (*Fedro* 245C ss) centra primeramente su interés en la inmortalidad. El argumento se basa en el concepto de 'lo que es en movimiento perpetuo'. Todo lo que es de esta manera es 'lo que se mueve a sí mismo' (*to hautó kinóún*). La razón por la que Sócrates evita otro tipo de movimiento y cuenta sólo con *to aeikíneton* se basa en que este movimiento no tiene pausa (*paula*). De un modo u otro todos los otros movimientos tienen cesación de movimiento, que al mismo tiempo es cesación de vida. La razón de esta ausencia de pausa es explicada por Sócrates: »sólo 'lo que se mueve a sí mismo', puesto que no puede abandonarse a sí mismo, no podrá tampoco cesar de ponerse en movimiento, sino que también él es fuente y principio de movimiento para los que son movidos« (245C). Por consiguiente, lo que es principio (*arjé*) es no generado (*aguéneton*); lo que es no generado es indestructible (*adiásthoron*). La conclusión es que 'lo que se mueve a sí mismo debe ser principio de movimiento y éste no puede ser ni destruido ni generado' (245D).

¿De qué tipo de entidad está Sócrates hablando en primer lugar? La continuación del discurso tiende a darnos una respuesta. En la página 245DE se lee: »así pues, lo que se mueve a sí mismo es principio de movimiento, y esto no puede perecer ni ser generado, de lo contrario todo universo (*ouranón*) y toda generación (*guénesis*) se detendría para destruirse, y no tendría de dónde ser generado de nuevo y ser movido«. Esta entidad que se mueve a sí misma está de alguna manera ligada al movimiento universal. Sócrates parece referirse a aquel movimiento que siendo siempre activo, al moverse a sí mismo mueve el universo todo con el concurso de las divinidades celestes. La conclusión final de la primera parte del presente discurso de Sócrates es »que lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma« (*Fedro* 246A).

Ahora bien, esta sustancia no generada e inmortal que en el mito del *Fedro* es de una manera representada por el coro celeste de los dioses, en las *Leyes* es finalmente asimilada al alma universal. No en cuanto este coro constituye una realidad única sino que, en cuanto siendo una pluralidad de seres divinos los dioses patrullan el universo entero como almas benefactoras. El hecho de que el mismo Ateniese, al hablar acerca del alma universal, en las *Leyes*, se expresa a veces acerca de un dios, a veces de muchos dioses, muestra que hasta el fin de sus días Platón elude una respuesta definitiva acerca de

la significación real de los dioses en el alma universal. Podemos solamente conjeturar que si los dioses del *Fedro* son entidades astrales y constituyen la llamada alma divina y si los dioses de las *Leyes X* (algunas veces 'el dios') constituyen el alma del universo, el alma divina y la universal son básicamente lo mismo.

Pues bien, desde que el 'alma toda' (*psyjé pasa*) en 245C, expresa tanto el alma divina como el alma humana<sup>1</sup>, será necesario discernir, a través de las imágenes de la alegoría, qué elementos pertenecen más específicamente al alma universal y divina.

## II. EL ALMA ES NO GENERADA

En este punto de la discusión es imposible evitar el hecho de que las conclusiones de Sócrates en el *Fedro* se oponen a las del *Timeo* y las *Leyes X* en lo que concierne al carácter no generado del alma. El alma del mundo en el *Timeo* es construida por el demiurgo, y toda la estructura del universo, incluida el alma, es generada<sup>2</sup>. Lo mismo sucede con el Ateniense al tratar el asunto en las *Leyes X*<sup>3</sup>. No parece haber hasta ahora una respuesta completamente satisfactoria a este problema, aunque muchos intérpretes han intentado diferentes soluciones<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>*Fedro* 245C: »Es pues necesario aprender de verdad, en primer lugar la naturaleza divina y humana del alma, observando sus pasiones y acciones«.

<sup>2</sup>*Timeo* 28B; 34C.

<sup>3</sup>cf. a modo de ejemplo, *Leyes* 892A: »Con respecto al alma, mi querido amigo, por poco todos los hombres parecen ignorar... como que en primer lugar, ha sido generada antes que todos los cuerpos...«.

<sup>4</sup>cf. R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, translated with an introduction and commentary, Cambridge, 1972, p. 67. »In the *Timaeus* the account of the creation of the World-Soul follows that of the creation of the body of the universe, but we are expressly told that the soul is in fact 'earlier and older in becoming and in excellence' (34C). The words *guénései* *protéran* must however be interpreted in accordance with the general scheme of the creation myth, in which an analysis of factors in the universe is presented in the guise of a cosmogony: both soul and body of the universe are in fact everlasting«.

En cuanto a *Leyes X*, donde el Ateniense usa frecuentemente '*guignesthai*' y '*guénesis*' al referirse al alma (891-899), Hackforth dice: »The explanation probably is that, since the Athenian's purpose is to confute the atheistic materialists who make body prior in origin to soul, he adopt their temporal category and confines himself to demonstrating the reverse priority«.

cf. L. Robin, *Platon*, pp. 139-40; G. Vlastos, »Creation in the *Timaeus*: is it a fiction?« en R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1965) p. 414 ss; G. E. L. Owen, »The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues«, en la misma obra citada, pp. 337-8.

Si comparamos el *Fedro* con las *Leyes X*, aunque es evidente la diferente solución en lo que concierne a la generación del alma, el punto central, es decir, el alma como 'lo que se mueve a sí mismo' y su condición de 'principio de movimiento', es básicamente el mismo<sup>5</sup>. Ahora bien, *psyché* se supone que tiene que ver con la existencia de la vida<sup>6</sup>; y ésta es una de las principales características del alma universal: sus movimientos producen una criatura viviente como resultado final de su propia actividad, el mundo.

### III. LA ALEGORIA DEL ALMA

Puesto que la principal característica del alma universal es el eterno movimiento de sí misma, veamos cómo la alegoría del alma (*Fedro* 246A ss) muestra esta característica en la manera propia de un mito. La figura del cochero, los dos caballos, las alas con las que carruaje y caballos aparecen dotados, son justamente una primera sugestión de la importancia del movimiento. Aunque el alma, divina y humana, ha sido demostrada inmortal, el manejo de los coches es diferente. Ambos se mueven eternamente, pero el divino con fácil elegancia, el humano problemáticamente. De aquí la importancia de la virtud a fin de obtener un buen viaje. Los carruajes de los dioses son todos »buenos y de buen origen« (*Fedro* 246AB); su condición tripartita<sup>7</sup> no produce los conflictos que el alma humana sufre constantemente. Eso significa que el alma divina —que he asimilado al alma universal— se mueve sin obstrucción de ninguna naturaleza. Es importante comprobar que las buenas almas de los dioses, mientras se mueven de acuerdo con su condición 'se elevan y gobiernan el cosmos todo' (cf. *Fedro* 246BC). Es esencial para el orden del universo que los dioses (no importa que otras fuerzas luchen contra ellos) se muevan de una manera compatible con la bondad esencial del todo<sup>8</sup>.

¿Muestran los dioses aquí una clara referencia a las actividades astroló-

<sup>5</sup>La influencia de Alcmeón de Crotona en la elaboración platónica del concepto del alma es sugerida por Aristóteles en *De Anima* 405a 29: »También Alcmeón parece haber opinado de una manera semejante a éstos con respecto al alma, pues dice que ésta es inmortal por el hecho de parecerse a los inmortales, y esto le acontece al alma por ser perpetuamente movida«.

cf. Hackforth, *op. cit.*, p. 68.

<sup>6</sup>*Fedro* 245C.

<sup>7</sup>En 253C. Aunque Sócrates se está refiriendo propiamente al alma humana, el caso es que ambas almas, la humana y la divina han sido descritas como un carruaje de dos caballos y un cochero. Por consiguiente podemos inferir que el alma divina es también tripartita.

<sup>8</sup>*Fedro* 246B: »el alma toda cuida de todo lo inanimado«. Parece que tanto el alma divina como la humana son aquí incluidas; la humana en cuanto alada. Pero cuando ella pierde sus alas (*he de pterorriyésasa...*) no puede ya 'cuidar' o 'recorrer' el cosmos. Quisiera sugerir que el alma humana, mientras habita el cielo, preforma, hasta donde le permite su virtud, ciertas

gicas de planetas y estrellas? El punto ha sido eruditamente discutido por numerosos comentaristas<sup>9</sup>. J. Bidez piensa que Platón se refiere en la alegoría del viaje de los dioses a las once constelaciones del zodiaco primitivo. Aunque los dioses y sus acompañantes no están ligados a las esferas y parecen ser incorpóreas e invisibles, los dioses aparecen aquí ciertamente relacionados, piensa Bidez, a los signos de la eclíptica<sup>10</sup>. La terminología de Platón, afirma, es «específicamente astrológica»<sup>11</sup>.

Hay en verdad, una indudable atmósfera astronómica y astrológica. Dioses celestes habitan y gobiernan la esfera siempre en movimiento del universo dando vida y orden a la totalidad de las revoluciones cósmicas<sup>12</sup>. Almas hu-

obligaciones cósmicas... »el alma toda cuida de todo lo inanimado«. Aunque me parece que en este pasaje Sócrates se refiere a todo tipo de alma, suscribo lo que dice A. J. Festugière con respecto a la participación del alma humana en el gobierno del universo. »Il va de soi qu'elle ne gouverne le monde que dans la mesure où elle participe à l'action divine: c'est aux dieux qui revient d'abord le gouvernement du monde«. »Platon et l'Orient«, *Révue de Philologie*, p. 25, nota 1.

<sup>9</sup>cf. J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, p. 62. »Dans ce passage comme dans les autres endroits où Platon insiste de même sur la correspondance établie entre le caractère humain et ceux des dieux du ciel, on retrouve bien l'esprit de la généthologie chaldéenne, qui attribue aux étoiles fixes comme aux planètes des influences capables de prédéterminer notre conduite... Il faut noter toutefois que l'auteur du *Phèdre* traite l'astrologie avec autant de libre fantaisie qu'il le fera pour la science de la nature dans le *Timée*«.

cf. *op. cit.*, p. 61: »Dans ce tableau (el de los dioses del *Fedro*) les chefs de files semble correspondre aux onze constellations du zodiaque primitif«.

<sup>10</sup>J. Bidez, *op. cit.* p. 61: »... dans le *Phèdre* même, si immatériels qu'ils semblent, (i.e. los dioses) ils se rattachent néanmoins aux constellations zodiacales par l'espèce de patronage qu'ils exercent sur elles, implicitement du moins«.

<sup>11</sup>Bidez piensa que el lenguaje de Platón sugiere aquí los doce taxiarcas del libro de Enoc, que contiene numerosas ideas babilónicas. Hace hincapié en la importancia de Eudoxo (que luego se establece con Platón en la Academia) como propagador de ciertas ideas orientales, como aquella de los doce dioses que presiden el año, introducido aquí por Zeus, »à la tête du cortège des dieux«.

En lo que concierne al *Peri Hebdomádon*, cf. *ibid.*, p. 63.

A. J. Festugière continúa y expande las conclusiones de J. Bidez, en su excelente estudio crítico, *Platon et l'Orient*. cf. p. 18: »Il est donc avéré qu'Eudoxe, sur plusieurs points, s'est inspiré de la science astrale chaldéenne et qu'il a pu transmettre cette science à Platon«. Las referencias astrológicas en el mito no parecen aludir directamente a los planetas o a los signos zodiacales.

<sup>12</sup>cf. Festugière, *op. cit.*, p. 27: »Sans doute, il n'est pas question de planètes (qui sont sept) ni de signes zodiacaux eux-mêmes qui n'ont jamais été assimilés aux douze dieux de l'Olympe et auxquels ne conviendrait ni l'image de l'attelage ailé (Zeus, *elaúnoon ptenón háрма*, 246e5) ni la définition de la notion de dieu donnée en 246c8 ss«.

Festugière sugiere que estos doce dioses son »des dieux associés aux signes (sýneisi autoís, Eudoxe ap. Vett. Val. adiecta numina signis, Manil., II, 434) qu'Eudoxe, les empruntant aux chaldéens, avait identifiés avec les douze grands dieux grecs«.

manas los siguen, compartiendo en sus obligaciones divinas, mientras contemplan parcialmente lo que es dado a los dioses contemplar en forma total.

Parece sin embargo, que la cuestión permanece básicamente sin respuesta, en una visión comprensiva del mito en su totalidad<sup>13</sup>. Podemos, con todo, reconocer en estas divinidades motoras algunas de las principales características de la entidad psíquica universal.

Pues bien, »el gran líder en el cielo, Zeus, conduciendo alado carruaje, avanza el primero, ordenando y cuidando de todas las cosas« (*Fedro* 246E). Obsérvese aquí no sólo una nueva referencia al movimiento sino también una referencia al modo como el alma de Zeus y los dioses restantes se mueven.

#### IV. LA CELESTE ARMADA

Las divinidades ordenan y cuidan del cosmos mientras avanzan como una armada de dioses y espíritus (*stratiá theón te kai daimónoon*), conductores de un coro que va y viene atendiendo sus obligaciones astrales<sup>14</sup>. El cotejo se mueve, según parece, a diferentes niveles en la esfera del universo, aunque, »cuando van a un festín o a un banquete« conducen sus carros hacia lo alto de modo de alcanzar 'el tope saliente del arco supra-celeste' (*ákran ypóter hypouránion hapsída*, 247B). El cuadro ha confundido a muchos intérpretes. ¿Cómo pueden los dioses astrales, por así decir, abandonar sus obligaciones y congregarse en fiesta, si es que se pretende hablar aquí de realidades astronómicas y astrológicas? No podemos sin embargo deducir claramente del texto en sí mismo, que los dioses de hecho se congreguen al mismo tiempo. Quiero decir, *dais* (festín) y *thoine* (banquete) por supuesto sugieren un grupo de festejantes. Pero el plural de los verbos ('van', 'avanzan', 'suben'), no significa necesariamente que todos los dioses que suben a la fiesta lo hacen precisamente al mismo tiempo, dado el caso que, en las presentes circunstancias, los dioses son acompañados de un nutrido cortejo de seguidores, con los que el dios patrón ha previamente compartido obli-

<sup>13</sup>Para un buen resumen de las diferentes posiciones concernientes a esta cuestión, cf. Hackforth, *The Phaedrus*... pp. 72-74. El autor se muestra escéptico acerca de este problema. Cf. p. 75: »If then we may set aside the astronomical puzzle as unreal...«.

<sup>14</sup>Quisiera sugerir aquí ciertas semejanzas con el pasaje de las *Leyes* x, 893B ss. donde el Ateniense se propone probar (*apódeixin*) la existencia de los dioses. Y puesto que esta prueba se basa en la experiencia del movimiento en el universo, él explica cómo la noción de círculo es *aná lógon heautón*, es decir, distribuida proporcionalmente en cuanto a pequeñez y magnitud. Y agrega: »por esto es que (el círculo) ha llegado a ser la fuente de todas las cosas admirables (¿aquellas del cosmos?), al poner en marcha al mismo tiempo, a grandes y pequeños círculos...«.

Cf. *Fedro* 246E: »Zeus avanza el primero«.

gaciones astrales<sup>15</sup>. Me parece concebible imaginar los *theoi árjontes* compartiendo trabajo y esparcimiento con los miembros de su propia corte<sup>16</sup>. Así, los once escuadrones que surcan el cielo, guardan su línea itinerante sin confundir el horizonte cósmico.

Aunque esta interpretación propuesta hace más comprensible el cuadro de un universo mantenido en orden por divinidades astrales que circulan alrededor de las esferas del todo, no parece que se haya puesto fin a todos los problemas de interpretación. El coro de dioses visita, como hemos visto, 'el tope saliente del arco supraceleste'. No es el orden del universo el que está ahora en peligro. Los carruajes de los dioses, de buen balance, avanzan con facilidad. Las divinidades van pues, hacia arriba (*ánantes*), en un universo que, al contrario de aquél del *Timeo*, tiene un arriba y un abajo en su estructura. Pero nótese bien, es sólo en el tope de esta bóveda supracósmica donde la forma circular de sus movimientos aparece restaurada; allí donde la esfera (*periforá*) que está en el arco del cielo transporta en círculo (*periáguei*) a dioses y almas humanas. Allí contemplan el cielo exterior. Como se ve, los problemas de interpretación son múltiples. Pero este cuadro no es incompatible, en sus líneas generales, con una visión astronómica y astrológica del universo. Por el contrario, la alegoría de Sócrates es astral y cósmica en su más verdadero sentido. Por otra parte, debemos recordar que el *Fedro* no es un diálogo cosmológico, aunque en un sentido muestra las dimensiones cosmológicas del alma, en especial en el presente y a la vez eterno lapso de la vida humana. Nos muestra un mundo en movimiento expansivo hacia la más externa esfera, guiado por divinas y animadas formas astrales.

#### V. ¿QUE SIGNIFICA LA EXISTENCIA DE UN CIELO EXTERIOR?

Como podemos inferir de las palabras de Sócrates, el cielo exterior es 'el lugar de la verdad'<sup>17</sup>, en especial, de la 'esencia realmente existente' (*ou-*

<sup>15</sup>No debemos necesariamente suponer que los dioses se congregan a un mismo tiempo, produciendo así, (si son estrellas y/o planetas) una conflagración de dimensiones cósmicas. No estamos obligados a pensar que el ordenado ejército divino 'en filas de once escuadrones' pierde su formación cuando van de fiesta, aunque se da el caso de muchas almas humanas tratando en vano de seguirlos.

<sup>16</sup>En *Iliada* 1, 423, en cambio, Zeus aparece claramente yendo a un banquete, seguido de todos los dioses. »Pues Zeus hacia el Océano... fue a cenar, y todos los dioses a una le siguieron«. Pienso que esta es una de las razones por las que se ha pensado que en el *Fedro* también se trata de la misma cena en conjunto. Debo aceptar que la imagería es muy similar, aunque sin las astronómicas connotaciones del mito de Sócrates. Además, la palabra '*háma*' ('a una') no está presente en el texto del *Fedro*.

<sup>17</sup>Es descrito como *to alethías pedíon* (248B), donde es posible obtener una vista de lo real (*tes tou óntos théas*).

*sía óntoos oúsa*). El banquete de los dioses es por tanto la visión de este lugar<sup>18</sup>, donde por un espacio de tiempo, justicia (*dikaiosýne*), prudencia o sabiduría (*sofrosýne*) y conocimiento (*epistéme*), son contemplados en puridad. Sin embargo, esta no es una eterna contemplación: las cosas son consideradas allí en el marco de un universo en movimiento<sup>19</sup>; dioses viajeros en un mundo que marcha hacia las esferas exteriores de su ámbito, o que involucre hacia el interior de su esfera sublunar. Se dice por consiguiente, que las almas humanas tienen períodos de reencarnación y 'retorno' hacia el lugar del que vinieron, de diez mil años (248E). Estos lapsos fijos de tiempo nos señalan un cierto orden racional, un movimiento cósmico que repite sus propias mociones en el tiempo, al cabo de años de exactas y precisas revoluciones.

Las almas humanas, en su viaje hacia la altura, se esfuerzan por obtener una visión del lugar donde mora la verdad. Esta visión hipercósmica alimenta las alas que elevan el alma. De un cierto modo, se diviniza con la visión de la realidad<sup>20</sup>, y el triste espectáculo de sus movimientos errantes es cada vez menos frecuente. Mayor la contemplación de la verdad por el alma humana, más constante es la marcha de su período astral<sup>21</sup>. Este lugar, por tanto, puesto que alimenta tanto a dioses como a humanos, es la real causa de bien en el universo<sup>22</sup>. Y siendo este mundo animado por el alma divina del todo, la región hipercósmica o cielo exterior, lugar de la verdad, es un espectáculo siempre presente para un espectador en eterno movimiento, es decir, los dioses y las almas humanas aladas. Incluso la anámnesis o reminiscencia de las almas humanas encarnadas, parece inconcebible sin una realidad constantemente presente, un topos en eterna existencia. El *hyperouránios topos* (lugar supraceleste) y su contrapartida, el alma divina, están presentes en la demencia del amante que ve la belleza en la tierra. Pues bien, anámnesis no es solamente recolección de una pasada experiencia —esa experiencia que le ha sido concedida en su viaje hacia el arco del cielo—, sino también un evento presente en el alma que recuerda una experiencia, que a su vez, es presente

<sup>18</sup>*kai t'álla osaútos ta ónta óntoos theasámene kai estiatheisa.*

<sup>19</sup>*Fedro* 247D: »la inteligencia divina... se alegra viendo la realidad (*to ón*) por un espacio de tiempo«.

247E: »y de la misma manera, ella realmente contempla y se alimenta de las restantes realidades; penetrando de nuevo al interior del cielo, vuelve a casa«.

<sup>20</sup>*Fedro* 246D: »el poder del ala (del alma) es por naturaleza conducir hacia lo alto, elevándola en su pesantez, a donde habita el género de los dioses«.

<sup>21</sup>Pero el alma humana no es asimilada al alma universal. Cf. Hackforth, *op. cit.*, p. 87.

<sup>22</sup>Justicia, prudencia y conocimiento, que habitan en la región supraceleste, alimentan las almas y hacen posible el orden y el bien en el universo.

en perpetuidad. Lo que el amante vio al conducir sobre la más externa esfera, está aún allí al recordarla. ¿Qué significado tiene si no para el amante el ser iniciado en esos misterios? Anámnesis es fundamentalmente un recuerdo de aquello que está *aná*, es decir, 'arriba'. Cuando el amante es tocado por la visión de belleza terrena, el alma emprende un viaje, o un intento de viaje hacia los misterios en que en otro tiempo fue iniciado. La belleza que él vio brillando allí<sup>23</sup>, está todavía viviente sobre aquella esfera, de modo que el recuerdo es aquí un hecho real, pues el alma universal y el lugar de la verdad continúan la celebración —espectador y espectáculo— del 'más dichoso de los misterios' (250B).

*Cambridge University*

<sup>23</sup> *Fedro* 250B: »fue entonces posible ver la belleza resplandeciente, cuando en compañía del coro bienaventurado...«.