

La condición humana como condición de enfermedad. Una interpretación de la objeción de Cebes y la respuesta de Sócrates en *El Fedón*

The human condition as a disease condition. An interpretation of Cebes' objection and Socrates' response in *Phaedo*

Julian Ernesto Cely Hernández



Cómo citar: Zuluaga-García C. y Narvaez-Caballero N. (2020). Un atuendo llamado wale'kerú tejido entre el saber y el color, *Ignis* (14), 8-16.



Resumen

En la Grecia antigua, los conceptos de “salud” y “enfermedad” tenían significados distintos a los que les asignamos hoy en día. Son varios los textos que muestran las particularidades y la diversidad de significados que los griegos le daban a estos términos; entre esos textos, se destaca el famoso diálogo de Platón intitulado *Fedón*. En este diálogo, cuyo tema central es el relato de la muerte de Sócrates, Platón expone una discusión entre Sócrates y Cebes, que gira en torno al problema de la naturaleza del alma y, más precisamente, la naturaleza del alma en la condición humana. Allí, Sócrates y Cebes discuten el problema de si el alma es imperecedera y de los efectos que trae para ella el encarnar al cuerpo en la figura humana. En este artículo, me ocupo de esta discusión; mi objetivo es defender la siguiente tesis: tanto Cebes como Sócrates consideran que el alma, cuando forma unidad con el cuerpo en la figura humana, se encuentra en una condición de enfermedad. Para ello, realizaré un análisis hermenéutico de la objeción de Cebes y de la respuesta de Sócrates a esta objeción.

Palabras clave:

Cebes, condición humana, enfermedad, Fedón, Sócrates

Abstract

In ancient Greece, the concepts of “health” and “illness” had very different meanings than those we assign to them today. There are several texts that show the particularities and diversity of meanings that the Greeks gave to these terms, among these texts, Plato's famous dialogue entitled “Phaedo” stands out. In this dialogue, whose central theme is the story of the death of Socrates, Plato presents a discussion between Socrates and Cebes, which revolves around the problem of the nature of the soul and, more precisely, the nature of the soul in the human condition. There, Socrates and Cebes discuss the problem of whether the soul is imperishable and the effects that incarnating the body in the human figure brings to it. In this article, I address this discussion, my objective is to defend the following thesis: both Cebes and Socrates consider that the soul, when it forms unity with the body in the human figure, is in a condition of illness. To do this, I will carry out a hermeneutical analysis of Cebes's objection and Socrates' response to this objection.

Keywords:

Cebes, disease, human condition, Phaedo, Socrates

Introducción

El *Fedón* narra la historia del último día de vida de Sócrates. Ya privado de la libertad, condenado a muerte mediante toma de cicuta, Sócrates emprende un diálogo que girará en torno al problema de la muerte; el último de su vida, en el que defenderá que el alma es inmortal. Sin embargo, dos de sus discípulos, Simmias y Cebes, no están totalmente convencidos de los argumentos de Sócrates y deciden expresar sus objeciones. Enseguida, me ocuparé únicamente de la objeción de Cebes y de la respuesta que da Sócrates a esta objeción.

El problema que se aborda en este artículo toma como base la siguiente problemática: ¿cuáles son las consecuencias filosóficas y terapéuticas de las diferentes posiciones acerca de la relación del alma con el cuerpo en la Grecia antigua? Entiendo aquí lo terapéutico en su sentido etimológico, esto es, como los “tratados de medicina”. Y entiendo a la medicina en el sentido que le da el autor hipocrático de *Sobre la medicina antigua*: una *techné* con un método, una tarea y un objeto de aplicación definido, a saber, la enfermedad (Hipócrates, 1983, párr. 2,5). Si seguimos la interpretación de King, podemos encontrar alguna semejanza entre la definición de medicina del autor hipocrático y la de Platón, pues para este último la medicina es una *techné* que “se refiere a las funciones curativas y reparadoras [...] procurando eliminar la enfermedad después de que ya se ha establecido” (King, 1954, p. 39). Cabe anotar que las diferencias entre las definiciones de medicina del autor hipocrático y de Platón no estarían en el objeto de aplicación o en la tarea de la medicina, sino en los elementos particulares del arte, como por ejemplo las causas de la enfermedad y los medios para curarla. Por consiguiente, la definición de medicina que se toma tiene, en lo referido a los elementos más amplios y generales, un soporte fundado tanto en los autores hipocráticos como en Platón. Por otro lado, extendiendo la definición de “enfermedad” más allá de los límites de aquella que estriba sobre la medicina, según Platón, teniendo en cuenta que para él la medicina se ocupa únicamente del cuerpo (King, 1954, p. 39; Platón, 2011b, p. 270b) y, por lo tanto, de la medicina (de su esfera de aplicación y del conocimiento del que se sirve para ordenar los elementos que la componen) quedaría excluida una noción de enfermedad aplicada al alma. Sin embargo, es posible asignar el predicado “enfermedad” al alma, para expresar, en analogía con el cuerpo, las condiciones en las que ella misma se conduce hacia lo bueno.

Teniendo en cuenta lo anterior, el objetivo del artículo es defender la siguiente tesis: tanto Cebes como Sócrates consideran que el alma, cuando forma unidad con el cuerpo en la figura humana, se encuentra en una condición de enfermedad.

Cebes: la enfermedad del alma encarnada

Sócrates defiende que el alma es inmortal no sólo para demostrar una posición ontológica, sino también una posición ética; la razón principal por la que él defiende esta idea es la de mostrarles a sus discípulos que la muerte del ser humano no es el fin de la existencia y, por lo tanto, no deberían estar angustiados ni tristes ante una situación como en la que se encuentra él en ese momento.

La objeción de Cebes no replica todo el argumento de Sócrates, pues está de acuerdo con Sócrates en que el alma existía antes de tomar la figura humana; es más, le concede el hecho de que el alma, al perecer el cuerpo, encarna luego en otro diferente. Sin embargo, considera que no está del todo demostrado que el alma se mantenga viva por la eternidad, que luego de un número finito de nacimientos y muertes ella al fin muera con uno de los cuerpos en que ha encarnado. Luego, la posición de Cebes puede sintetizarse de la

siguiente manera: si el alma existía antes de encarnar, entonces el alma es más duradera que el cuerpo; pero eso no prueba de ningún modo que el alma sea imperecedera. Por lo tanto, no se puede estar confiado ante la muerte y, más aún, debe uno sentir temor y angustia cuando parece inminente su llegada.

Para defender su argumento, Cebes recurre a la analogía del tejedor y el manto. De acuerdo con esta analogía el alma es al cuerpo lo que el tejedor es al manto, en el sentido de que el tejedor teje y repara uno tras otro los mantos que viste y desgasta a lo largo de su vida. Por consiguiente, el alma ejerce la función de regenerar las partes desgastadas del cuerpo e incluso el cuerpo en su totalidad y, más aún, de regenerar muchos cuerpos, en una o en varias de las figuras humanas en que ha encarnado. Sin embargo, el alma no puede cumplir esta función eternamente, pues esta es una función que la desgasta, tal como el tejedor se desgasta al tejer y retejer muchos mantos, tanto así que llega un momento en que el alma se fatiga completamente y perece con el último cuerpo en que ha encarnado. Así lo expresa Cebes:

Entonces podría argumentar que cada alma gasta muchos cuerpos y especialmente cuando vive muchos años —pues acaso el cuerpo fluye y perece aun en vida del individuo, mientras que el alma reteje de continuo lo que se va gastando—, y, no obstante, puede ser necesario que, cuando perezca el alma, se halle con su último tejido y entonces ella perezca antes que este solo, y al morir el alma entonces ya el cuerpo evidencie su naturaleza débil y pronto se pudra y desaparezca. (87d-e)

La expresión “cada alma gasta muchos cuerpos” tiene un doble sentido. Primero, significa que el alma reencarna muchas veces, a partir de lo cual el concepto de “reencarnación” se entiende como la sucesiva unidad y separación del alma con el cuerpo en una figura humana o animal. La validez del uso de este término, en este contexto, descansa en que Cebes era discípulo de Filolao y en que la escuela pitagórica defendía la idea de la reencarnación. La expresión señalada significa también que el alma, mientras se encuentra encarnada, tiene la función de regenerar el cuerpo, y que esta regeneración puede llegar a ser completa, es decir, puede llegar a realizarse sobre el cuerpo entero; con lo que, a lo largo de la vida de un ser humano no habría sido sólo uno su cuerpo, sino tantos como el alma hubiese regenerado completamente.

En este artículo me centro en el segundo significado, a saber, que el alma se encargue de regenerar o recuperar las partes gastadas del cuerpo; algo que se constata en el siguiente fragmento del pasaje citado: “pues acaso el cuerpo fluye y perece aun en vida del individuo, mientras que el alma reteje de continuo lo que se va gastando”. El lector o la lectora tiene claro que el término “retejer” debe ser entendido en el contexto de la analogía del tejedor y el manto y, en la medida que en ella el tejedor es comparado con el alma y el manto con el cuerpo, aquello que se reteje no puede ser otra cosa que el cuerpo humano. Por otro lado, que el alma se encarga de regenerar o recuperar la totalidad de un cuerpo desgastado es una proposición un poco más difícil de demostrar, pero su evidencia existe, y se encuentra en el mismo fragmento del pasaje citado. Cebes dice que “el cuerpo fluye y perece aun en vida del individuo” y, de acuerdo con eso, la expresión “perece” ha de entenderse como el acabarse o el dejar de ser—pues ese era el sentido que tenía cuando la expresión se refería al alma, y si en este caso tuviera un sentido diferente, el autor crearía una ambigüedad de sentido en las dos proposiciones (la que se refiere al alma y la que se refiere al cuerpo) y esto le quitaría fuerza a su argumentación—. Por lo demás, la expresión “individuo” se refiere al ser humano y la expresión “fluye” podría ser entendida como lo contrario de “perece”. De manera que allí Cebes nos está describiendo el proceso cíclico por el que atraviesa el cuerpo de un ser humano, es decir, su continuo nacer y perecer.

Este proceso termina con la muerte, y aquí aparece el problema central del que se ocupa mi argumentación, pues llega un momento en el que el alma perece en la muerte del ser humano, en otras palabras, en que no reencarna más, sino que deja de ser. Pues bien, el problema se puede expresar en la siguiente pregunta: ¿por qué llega un momento en que el alma perece con la muerte del cuerpo? Creo que hay dos posibles interpretaciones que dan respuesta a esta pregunta:

1. En las últimas líneas del pasaje citado, Cebes dice: “puede ser necesario que, cuando perezca el alma, se halle con su último tejido y entonces ella perezca antes que este solo”, como si a un alma sólo le correspondiera una cantidad limitada de cuerpos y, cuando se hubiesen desgastado todos y el ser humano muriera, ella pereciera también, al no tener otro cuerpo en el que pudiera reencarnar.
2. Sócrates comienza su respuesta a la objeción de Cebes con una reexposición de la objeción (95b-e) y en ella dice lo siguiente:

[...] el mismo hecho de allegarse [el alma] a un cuerpo humano le es a ella el principio de su destrucción, como una enfermedad. Y pasando fatigas viviría entonces esta vida y, al final, se destruiría en lo que llamamos muerte. (95c-d)

Aquí Sócrates está dando otra interpretación de por qué llega un momento en el que el alma perece con la muerte del ser humano. Al decir que la encarnación en un cuerpo humano es semejante a una enfermedad, abre la posibilidad de que eso que él denomina el “principio [o comienzo] de su destrucción” no señale el comienzo de una trasmigración limitada a un número determinado de cuerpos, sino el inicio de una alteración en la constitución del alma que termina con su destrucción. A diferencia de la primera interpretación (en la que el alma mantiene unas mismas condiciones a lo largo de su existencia), en esta, el alma se iría destruyendo o descomponiendo poco a poco, como le acontece al individuo que padece una enfermedad terminal. Esto sería lo que quiere señalar Sócrates cuando dice que el alma vive esta vida “pasando fatigas”, es decir, fatigándose o desgastándose hasta perecer. Cebes lo dice de una manera más explícita en la exposición de su objeción: “[...] concediéndole esto, aún no le admitida lo otro, que el alma no se fatigue en los sucesivos nacimientos y no concluya al fin por perecer en una de esas muertes” (88a). La segunda interpretación que da respuesta a la pregunta planteada sería, entonces, que el alma llega a perecer con la muerte del ser humano porque la unidad de ella con el cuerpo es el comienzo de una enfermedad que la fatiga y la desgasta hasta conducirla a una inevitablemente destrucción.

Creo que la segunda interpretación tiene argumentos más fuertes y, por ende, la tomaré como parte de mi posición. De este modo, puede reinterpretarse el texto en el que se basa la primera interpretación y decir, no que ese texto significa para Cebes que a cada alma le corresponda un número limitado de cuerpos, sino que ese es su último cuerpo, porque el alma se encuentra ya tan fatigada que no puede darle vida a ninguno más.

Ahora debemos abordar una última cuestión: ¿por qué el alma comienza a fatigarse y a desgastarse cuando adquiere unidad con el cuerpo en la figura humana?, ¿por qué el encarnarse es para ella como contraer una enfermedad? La respuesta a estas preguntas puede encontrarse en la primera parte de mi argumentación. Es decir, es posible que la acción que ejerce el alma sobre el cuerpo a lo largo de la vida de un ser humano, a saber, la de regenerar las partes de él que han sido desgastadas y la de regenerarlo a él completamente en un proceso cíclico, constituya aquello en lo que consiste la enfermedad del alma encarnada, es decir, que esta acción de regenerar al cuerpo sea la que desgaste y fatigue al alma y, en

últimas, la conduzca a la muerte —como si la enfermedad consistiera en que el cuerpo, a causa de su naturaleza débil y en su exigencia de cuidado, fuera consumiendo todas las fuerzas del alma hasta agotarla completamente y llevarla a la muerte—.

Sócrates: la acrasia como enfermedad

Después de haber recorrido la interpretación de la posición de Cebes, un tanto desesperanzadora para el alma y absolutamente indiferente en cuanto a los efectos del régimen de vida en el ser humano, debemos examinar las ideas de Sócrates para conocer si allí puede encontrarse una posición menos pesimista para el alma y más activa para el régimen de vida. Para esto tomaré como guía la siguiente pregunta: ¿podría ser que Sócrates también conciba la idea de la condición humana como una condición de enfermedad?

El estagirita utiliza tres metáforas para describir la relación del alma con el cuerpo en la figura humana: i) la metáfora del cuerpo como una prisión para el alma (62b); ii) la metáfora del alma como encadenada al cuerpo (82e-83a) y iii) la metáfora del cuerpo como contaminante del alma (67a). Las dos primeras metáforas señalan una cierta restricción del cuerpo sobre la libertad del alma; en cambio, la última no expresa un sentido referido a la libertad, sino a la impurificación que el cuerpo representa para el alma. De cualquier manera, las tres metáforas indican lo mismo: los apetitos del cuerpo ejercen un daño sobre el alma. Este daño consiste en que los apetitos y las sensaciones del cuerpo (tales como el placer y el dolor) arrastran al alma hacia todo lo que no es verdadero, ni inmortal, ni idéntico, ni real, y le hacen creer que estas apariencias son verdaderas:

el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así. (83c)

De ahí que, si el alma quiere contemplar lo verdadero y reencontrarse con lo, deba liberarse o purificarse del cuerpo. Y, en la medida que aquello que contamina y encadena al alma son los apetitos y las sensaciones del cuerpo, la forma de liberarse y de purificarse el alma es separándose del cuerpo. En ese sentido, la completa separación entre el alma y el cuerpo ocurre con la muerte del ser humano, pero la muerte sólo es liberación o purificación en tanto que el individuo ha seguido el régimen de vida de la filosofía, pues esta intenta liberar al máximo la vinculación del alma con el cuerpo a lo largo de la vida. De manera que, sólo si la vida del hombre ha sido regida por la filosofía, la muerte es la consumación de la liberación o de la purificación del alma de los apetitos del cuerpo.

Hasta aquí la exposición de los elementos más importantes de la posición socrática de la relación del alma con el cuerpo. Ahora una nueva pregunta: ¿esta posición puede comprenderse en los términos de una analogía con la enfermedad? Dos argumentos podrían sustentar esta interpretación:

1. En la metáfora de la contaminación del alma por el cuerpo se utiliza el término “purificación” para significar la separación del alma respecto al cuerpo. El término griego que se traduce por purificación es *kátharsis*. La palabra *kátharsis* tiene dos raíces semánticas: en un contexto religioso significa “purificación”, como la eliminación de una mancha; y en un contexto médico significa “purga”, como el evacuar una sustancia del organismo. El traductor ha escogido la palabra “purificación”, muy posiblemente, debido a las diferentes referencias que Sócrates hace a los misterios cuando usa la palabra *kátharsis*. Pero es posible

que este sema sea usado por Sócrates en el doble sentido de “purificación” y “purga”, pues en algunos casos la palabra *kátharsis* está asociada a lo “sano” y, dado que lo sano se entiende como lo opuesto a lo enfermo, habría allí una asociación del término *kátharsis* tanto con la purga como con la purificación. Así, por ejemplo, en el siguiente pasaje, el uso del término *kátharsis*, al estar asociado con lo “sano” y este con lo “verdadero”, tiene un sentido que se acerca más a la purga que a la purificación:

Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras [las cosas como placeres, pesares y dolores], temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano ni verdadero. Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador. (69b-c)

2. Antes de responder las objeciones de Simmias y Cebes, Sócrates presenta algunas ideas acerca de los hombres que se vuelven misólogos y misántropos; sostiene que no son sanos quienes odian los argumentos, como tampoco lo son quienes odian a los hombres, y que quien piensa que no hay nada sano en los argumentos, más bien debería preguntarse si él mismo ya está sano:

hemos de precavemos de esto, y no dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos, sino que es mucho más probable que nosotros no estemos aún sanos, pero debemos portarnos valientemente y esforzarnos en estar sanos, tú y los demás con vistas al resto de vuestra vida, y yo con vistas a la muerte, porque yo corro el riesgo en el momento actual de no comportarme filosóficamente en este tema, sino de obrar por amor de la victoria, como los muy faltos de educación. (90d-91a)

Que debemos establecer un régimen de vida acorde con la filosofía para separar el alma del cuerpo y para que esa separación sea consumada con la muerte es dicho en este pasaje, aunque con otras palabras, puesto que la expresión “no dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos” debe interpretarse como una alusión a la argumentación como parte de la filosofía. Eso lo demuestra la última parte del pasaje, en la que Sócrates dice tener el riesgo de no comportarse filosóficamente “sino obrar por amor a la victoria”. El obrar por amor a la victoria es opuesto al obrar filosóficamente porque es una manifestación de los deseos del cuerpo; es obrar por amor a la satisfacción o al placer que produce la victoria. El obrar filosóficamente es el esfuerzo por estar sanos y, por lo tanto, el estar sanos no se refiere a las condiciones de salud de nuestro cuerpo, ni a las condiciones de salud de la unidad del cuerpo con el alma, sino a las condiciones de sanidad de nuestra alma; prueba de ello es que Sócrates diga que debe esforzarse por estar sano con vistas a la muerte. De manera que aquí Sócrates está utilizando el predicado “sano”, originariamente referido a unas ciertas condiciones del cuerpo, para describir las condiciones en las que el alma está completamente separada del cuerpo. Y como lo sano es lo opuesto a lo enfermo, se puede extender la analogía mencionada y decir que siempre que el alma conforma unidad con el cuerpo en la figura humana se encuentra en condiciones de enfermedad, y que esa enfermedad es más o menos grave según el régimen de vida que constituya el ser humano.

Conclusiones

He intentado mostrar razones para defender dos interpretaciones de las expresiones de Cebes y de Sócrates, en las que la condición humana se comprende en analogía con la enfermedad. En la primera, argumento que, según Cebes, el alma, cuando forma unidad con el cuerpo en el ser humano, comienza un proceso de degeneración que la conduce a la muerte. La causa de esto es que el cuerpo, por su naturaleza débil, se va gastando, y el alma es la encargada de regenerar las partes gastadas de él, desgastándose y fatigándose ella misma en este proceso; cual si el cuerpo en su demanda de cuidado consumiera poco a poco todas las fuerzas del alma. En la segunda, argumento que, según Sócrates, el alma, cuando forma unidad con el cuerpo en el ser humano, también adquiere unas condiciones análogas a las de la enfermedad; pero esta enfermedad es diferente a la de Cebes, porque aquí la causa no es un cuerpo débil que exige cuidado y un alma protectora que se fatiga por regenerarlo, sino un cuerpo fuerte que, en la lucha por el dominio con el alma, trata de arrastrarla hacia todo lo que es falso e irreal.

En la interpretación de las expresiones de Cebes no habría cura para tal enfermedad y la única manera de no sufrirla sería no haberla contraído nunca, es decir, que el alma continuara existiendo como algo “firme y de forma divina” en el lugar en el que existía antes de encarnar. De esto surge la pregunta: ¿si el alma nunca adquiriera la forma humana, sería inmortal?

En la interpretación de las expresiones de Sócrates, por otro lado, sí hay una cura para la enfermedad, que consiste en la separación del alma del cuerpo, que se consuma con la muerte, sólo en el caso de quien ha seguido un régimen de vida acorde con la filosofía. Esto último señala los efectos que cada una de estas formas de entender la condición humana tiene en nuestra experiencia como seres humanos pues, si creemos que nuestra alma va a perecer, no importa el régimen de vida que sigamos, no importaría tampoco que nos comportemos de manera moderada o desenfrenada, ya que si dedicamos nuestra vida a la reflexión o al placer, no tendría ninguna ventaja o desventaja dedicar nuestra vida a la filosofía; pero si creemos que nuestra alma va a tener acceso a la verdad y a la sabiduría en tanto sigamos la vida del filósofo, sería más ventajoso consagrar la vida a la filosofía. Es bien sabido que este es el punto central de la discusión en el diálogo, allí donde Sócrates quiere demostrar que ha valido la pena vivir la vida de un filósofo —aunque, debo agregar, tal vez vivir esa vida no haya valido tanto la pena por lo que pueda pasar después de la muerte como por lo bella que llegó a ser hasta su último día—.

Referencias

- Hipócrates. (1983). Sobre la medicina antigua. En M. D. Lara Nava (Trad.), *Tratados Hipocráticos: Vol. I* (pp. 124-167). Editorial Gredos.
- King, L. S. (1954). Plato's concepts of medicine. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 9(1), 38-48. <https://doi.org/10.1093/jhmas/IX.1.38>
- Platón. (2011). Fedro. En M. Martínez Hernández (Trad.), *Diálogos: Vol. I* (pp. 767-841). Editorial Gredos.