



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Sobre el carácter irracional de la actividad filosófica descrita en el *Fedón*

Cintia Johana Gómez Villalobos

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2020

Sobre el carácter irracional de la actividad filosófica descrita en el *Fedón*

Cintia Johana Gómez Villalobos

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título
de:

Magister en Filosofía

Director (a):

Ph.D., Alfonso Correa Motta

Línea de Investigación:

Filosofía Antigua

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2020

A mis padres

Resumen

En el *Fedón* nos indican que Sócrates, momentos antes de morir, discute con sus amigos acerca de la actitud que un verdadero filósofo debe asumir ante tal evento. Ante la preocupación de sus amigos respecto a la tranquilidad con que asume tal situación, el ateniense emprende la tarea de persuadirlos de que sería insensato temer ante la muerte. Para ello se sirve de la definición de la actividad filosófica como un ejercicio eminentemente intelectual que ofrece, a quien lo sigue, confianza y esperanza frente a la muerte. Esta descripción se erige a partir de una postura de corte profundamente intelectualista, la cual rechaza tajantemente al ámbito corpóreo dentro del ejercicio filosófico. Sin embargo, un poco más adelante en su discurso, tal postura se flexibiliza y da paso a una perspectiva que reivindica el lugar de lo corpóreo dentro de dicho ejercicio. Tal encuentro de posturas genera una tensión que intentaremos dilucidar en la presente investigación. A partir del análisis detallado de tales posturas, intentaremos mostrar que, lejos de ser una contradicción, tal tensión puede ser comprendida como un mecanismo de persuasión.

Palabras clave: Platón, Fedón, intelectualismo, no-racional, persuasión, actividad filosófica

Abstract

In the *Phaedo* we are told that Socrates, moments before he died, discusses with his friends about the attitude that a true philosopher must assume before such an event. Faced with the concern of his friends about the tranquility which with he assumes that situation, the Athenian undertook the task of persuading them that it would be foolish to fear death. For this he uses the definition of philosophical activity as an eminently intellectual exercise that offers, to those who follow it, confidence and hope in regard to death. This description is raised from a deeply intellectualist stance which categorically rejects the corporeal sphere within the philosophical exercise. However, later on in his discourse, such a posture becomes flexible and gives way to a perspective that claims the place of corporeal within this exercise. Such an encounter of positions gives place to a tension that we will try to elucidate in the present investigation. From the detailed analysis of such positions, we will try to show that, far from being a contradiction, such tension can be understood as a mechanism of persuasion.

Keywords: Plato, *Phaedo*, intellectualism, not-rational, persuasion, philosophic activity

Contenido

	Pág.
Resumen	VII
Introducción	1
1. Discurso racional	3
1.1 Actividad filosófica: un ejercicio de separación	3
1.2 El rechazo hacia el cuerpo	5
1.2.1 Fuente epistémica limitada	5
1.2.2 Fuente de deseos y pasiones	8
1.2.3 Fuente de inferioridad	9
1.3 La naturaleza del alma	12
1.3.1 Grados de racionalidad	13
1.3.2 Sobre el carácter simple del alma	17
1.4 <i>Ethos</i> (ἦθος) filosófico	19
1.4.1 Valentía y moderación	20
1.4.2 Conocimiento y virtud	21
2. Racionalismo en tensión	23
2.1 Admisión de elementos corpóreos dentro de la actividad filosófica	23
2.1.1 Φιλόσοφος (<i>philosophos</i>) como <i>ἐρασταὶ φρονήσεως</i> (<i>erastai phroneseos</i>)	24
2.1.2 Argumento de la reminiscencia	31
3. La actividad filosófica: entre las fronteras de la razón	43
3.1 Revisión al carácter radical de las posturas	44
3.1.1 Indicios textuales de una postura radical	44
3.1.2 Radicalismo desde la perspectiva no-intelectual	46
3.1.3 La presencia de matices	48
3.2 Una tensión retórica	50
3.2.1 El propósito del diálogo	51
3.2.2 Persuasión a partir de las perspectivas en juego	52
3.2.3 Persuasión desde la tensión	54
3.2.4 Insuficiencia de la razón	57
Conclusiones	61
Bibliografía	65

Introducción

Usualmente las aproximaciones al *Fedón* hacen una distinción entre pasajes filosóficos y no-filosóficos, donde los primeros corresponden a la llamada *segunda defensa* de Sócrates junto con los cuatro argumentos en favor de la inmortalidad del alma y los últimos aluden a la parte mítico-religiosa. Distinción expresada claramente por Rowe e en el primer párrafo de su introducción (Cfr. 1993, p. 1) al diálogo en cuestión. No obstante, sin atender a la totalidad del *Fedón*, salta a la vista otra posible dicotomía dentro de los llamados pasajes filosóficos.

Concretamente, al situarnos en la segunda defensa de Sócrates encontramos una postura de corte extremadamente intelectualista, que define la actividad filosófica como un ejercicio esencialmente racional, es decir, que desprecia todo aquello que no se ajuste a tal condición. Por otro lado, hacia el final de dicha defensa y en el argumento de la reminiscencia, podemos distinguir una postura no-intelectual. Esta última se caracteriza por la reivindicación de un elemento que, en rigor, no tendría cabida dentro de un escenario puramente intelectualista. En concreto, tal elemento se refiere a lo corpóreo. De modo que el asunto en discusión estriba en la participación de ese elemento dentro del quehacer filosófico. Así, por un lado tenemos una postura inicial que niega cualquier tipo de intervención corporal en aquella actividad, en virtud de la pureza intelectual de la misma, mientras que por otro lado aparece una postura que se arriesga a admitir un cierto grado de participación de tal ámbito dentro de la ocupación del filósofo. Esta caracterización, aparentemente poco clara, de tal ocupación genera una tensión.

Una mirada rápida asumiría dicha tensión como un error o una contradicción, pues no es coherente admitir un elemento que previamente ha sido condenado dentro de la actividad filosófica. Además, resulta extraño que Sócrates no justifique tal cambio de postura ni que esto sea percibido y señalado por sus interlocutores. En realidad, el asunto parece ser

omitido en dicha conversación. Esto es motivo suficiente para concentrar el análisis en esta cuestión.

Adicional a ello, la razón por la cual nos concentramos en este asunto no es solo porque parece que esa tensión también ha sido omitida por los comentaristas, quienes se han concentrado en la dicotomía que concierne a la totalidad del diálogo. También nos permite aclarar por qué Sócrates apela a una actividad completamente intelectual para intentar responder a una emoción, a saber: el temor que confiesan Simias y Cebes ante la muerte. La situación es propicia para estos temas ya que Sócrates está a punto de afrontar la muerte y, a diferencia de los presentes, la asume de manera tranquila. Ante la sorpresa de sus amigos, el ateniense se dispone a justificar su actitud a partir de la caracterización de la actividad filosófica. A su vez, este discurso será una tentativa para disipar aquel temor que ellos confiesan tener frente a la muerte. Este proceder es llamativo en cuanto resulta relativamente sencillo recurrir a otro tipo de recursos para disipar dicho temor, como es el caso de los mitos o creencias religiosas, las cuales parecen tener mayor fuerza persuasiva ante temas sobre los cuales difícilmente podemos alcanzar una certeza.

Si bien, hacia el final del diálogo, Sócrates se ve abocado a esta narrativa, no deja de ser digno de análisis su tentativa desde el ejercicio filosófico y el hecho de que tal respuesta se vea afectada por una aparente contradicción. En ese sentido, ¿cómo entender la tensión que se genera en entre ellas que no sobrepasa los márgenes de los llamados pasajes filosóficos? Esto es lo que intentaremos responder en la presente investigación.

Para ello primero examinaremos la postura de carácter intelectual expuesta a lo largo de la llamada segunda defensa. Esto se realizará a partir del análisis de tres ejes en los cuales reposa la definición de la actividad filosófica, a saber: la concepción del cuerpo, la naturaleza del alma y el comportamiento derivado de tal punto de vista. Esta aproximación intentará destacar la condición de *obstáculo* relativa al ámbito corpóreo, que contrasta fuertemente con la naturaleza racional de la *psyché*. En segundo lugar, abordaremos la perspectiva no-intelectual concentrándonos en la descripción del filósofo en términos de *erastái phroneseos* y en el argumento de la reminiscencia. Estos puntos señalan la admisión de lo corpóreo dentro de la actividad filosófica, algo que entra en conflicto con la postura inicial. Así, en un tercer momento, examinaremos la tensión que surge a raíz del encuentro de las perspectivas en cuestión. Este acercamiento partirá del análisis del

carácter radical de cada postura y la manera en que sirven al propósito del ateniense, para identificar la profundidad de la tensión. Una vez establecido esto, consideraremos cómo participa dicha tensión en tal objetivo, intentando mostrar que ella, en últimas, funciona como una herramienta de persuasión. Finalmente, cerraremos con las conclusiones de la presente investigación¹.

¹ Cabe mencionar que la traducción con la cual se trabajará principalmente es la realizada por Alejandro Vigo (2009), debido a que en ella se recogen los comentarios más relevantes de las traducciones clásicas (Burnet, Hackforth, Rowe, Bostock).

1. Discurso racional

En este capítulo intentaremos analizar algunos pasajes del discurso de Sócrates en los cuales se evidencia una postura tajantemente intelectualista. Esta perspectiva será examinada desde tres aspectos principalmente, a saber: i) el rechazo al cuerpo, ii) la naturaleza del alma y iii) el *ethos* filosófico. Estos tres aspectos dan cuenta de la naturaleza eminentemente racionalista de la actividad filosófica, que sugiere la descripción realizada por el ateniense.

1.1 Actividad filosófica: un ejercicio de separación

La discusión acerca de la actividad filosófica tiene lugar con ocasión de la invitación extendida a Eveno, pues la sorpresa con que los interlocutores de Sócrates reciben la idea de que el filósofo deba estar dispuesto a morir mansamente exige una aclaración². Inicialmente, el ateniense advierte que tal llamado no ha de interpretarse como una exhortación al suicidio, debido a que esta decisión recae en manos de los dioses. Habiendo admitido tal explicación, se intentará esclarecer la cuestión sobre la disposición a morir *mansamente* (62d) que debería alcanzar el verdadero filósofo. Esto será aclarado desde la concepción de la filosofía como un ejercicio de preparación para la muerte, la cual

² La exigencia es manifestada por Cebes y Simias de manera textual. Cebes es el primero en solicitar la aclaración, con las siguientes palabras: “En cambio, Sócrates, lo que sí *parece extraño* es lo que decías hace un momento acerca de que los filósofos deberían estar dispuestos a morir mansamente, al menos, si es cierto, como acabamos de afirmar, que es la divinidad quien cuida de nosotros, y que somos posesiones suyas.” (62c11-d5) Y Simias hace eco de tal solicitud de la siguiente manera: “– Pero, al menos, esta vez, Sócrates, yo mismo tengo también la impresión de que Cebes está diciendo algo importante. Pues ¿con qué intención hombres verdaderamente sabios querrían escapar de amos mejores que ellos mismos y los abandonarían fácilmente? Y me parece que Cebes te está apuntando a ti con su argumento” (63a8-13)

conduce a examinar el tipo de muerte de la que se está hablando y el sentido en el cual se dice que los filósofos serían dignos de ella (64c).

Se establece entonces que la idea de muerte es entendida esencialmente en términos de *chorismós* [χωρισμός]. La formulación exacta aparece en 67d preludiada por la explicación del ateniense acerca de la disociación en la cual consiste precisamente aquel *chorismós*. Así lo indica hacia 64c5: “consideramos que existe algo así como la muerte? (...) – ¿Y acaso es alguna otra cosa que el *abandono* del cuerpo por parte del alma? ¿Y el estar muerto no consiste en que, *separado* del alma, el cuerpo queda *apartado y librado* a sí mismo, así como, *separada* del cuerpo, también el alma queda *apartada y librada* a sí misma?” (64c3-10, énfasis mío) Definiendo la muerte como el estado en el cual finaliza la comunión entre alma y cuerpo, momento en el cual cada uno de ellos se recoge en sí mismo liberándose de la influencia del otro, la preparación hacia ella consistiría en un ejercicio que facilite tal separación en favor de alguno de los dos elementos. En el caso de la mayoría de los hombres, como señala el ateniense, la primacía se le otorga al cuerpo, pues es a partir de los placeres corporales que los hombres conciben la vida (el hecho de vivir) (65a9-11)³. Por su parte, el filósofo concentra sus esfuerzos en aquello que desea: la verdad y la sabiduría. Por ende, se ocupará principalmente del alma (64e7), agente epistémico por antonomasia. Por lo tanto, si la actividad filosófica ha de entenderse como una preparación para la muerte, necesariamente ha de considerarse como un ejercicio que dispone al filósofo para tal separación en favor del alma.

Este contraste entre la opinión de la mayoría y la del filósofo permite comprender el motivo por el cual la gente, como bien dice Simias, estaría de acuerdo en que los filósofos están “prestos a morir” (64b5) debido a que conciben la excesiva atención hacia el alma como una renuncia hacia el cuerpo y sus placeres. Desde este rechazo, se resalta la actividad intelectual como aquella a la que se consagra el filósofo en virtud de alcanzar la verdad y la sabiduría. Esta idea, expresada a lo largo de la segunda defensa socrática y en algunos otros fragmentos del diálogo, revela una postura de corte extremadamente intelectualista.

³ Sobre esta idea, véase 65a6-11: “– ¿Y acaso no le parece probablemente a la mayoría de los hombres, Simias, que para aquel que no encuentra agradable ninguna de tales cosas ni toma parte de ellas *no vale la pena estar vivo*, sino que quien no se preocupa para nada de los *placeres* que se obtienen a través del *cuerpo* andan bastante cerca de estar *muerto*?” (énfasis mío)

En este capítulo, intentaremos analizar tal postura a partir de sus exponentes más distintivos, a saber, el rechazo al cuerpo y lo corpóreo y la relevancia otorgada a la actividad intelectual del alma, que constituye la esencia del ejercicio filosófico.

1.2 El rechazo hacia el cuerpo

El primer elemento que marca un corte intelectualista en el discurso socrático, es el rechazo hacia el cuerpo. Esta postura se desarrolla a partir de lo que podríamos considerar como una triple caracterización del cuerpo, a saber: como fuente epistémica limitada, como fuente de deseos y pasiones, y fuente de impureza.

1.2.1 Fuente epistémica limitada

El asunto del cuerpo es abordado tempranamente en el diálogo, en concreto, al considerar la inviabilidad del suicidio. Este asunto se concluye indicando que los dioses son quienes tienen potestad sobre la vida humana, ante lo cual el ateniense llama la atención sobre ciertas doctrinas secretas⁴ de acuerdo a las cuales “los hombres estamos en una suerte de *recinto de vigilancia*⁵ [*φρουρά*] y (...) uno no debe liberarse a sí mismo ni escapar de él” (62b5-7, énfasis mío). Esta imagen sugiere un carácter limitativo inherente al cuerpo que, posteriormente, será tematizado a partir de la idea del cuerpo como prisión⁶. En cualquier caso, lo fundamental de esta metáfora radica en representar al cuerpo como un ámbito

⁴ Así lo indica Sócrates “lo que se explica sobre este asunto en el contexto de ciertas doctrinas secretas” (62b3-4)

⁵ La traducción elegida por Vigo del término *phrouá* como *recinto de vigilancia* encuentra su justificación en la amplia ambigüedad que comprende tal concepto, sobre la cual conviene enfatizar el hecho de que es un lugar que se ha de tener bajo custodia, es decir, se refiere a un elemento que ha de ser vigilado con cautela bajo el cual estamos sujetos, aunque esto no signifique un encierro respecto al cual no podemos decidir. Esta interpretación ofrece ya un matiz de la tajante dualidad que plantea Sócrates respecto al cuerpo y del posible sentido que tiene la relación alma/cuerpo. Huelga decir que la aclaración señalada por el catedrático viene motivada por las traducciones de Eggers y García Gual, en las cuales se traduce *phrouá* por *prisión*, descartando así la ambigüedad que recupera Vigo y ofreciendo un sentido más comprometedor frente al rechazo hacia el cuerpo. Si bien la traducción del catedrático argentino no niega este rechazo, señala que tal noción admite un matiz con el cual tal rechazo podría no ser absoluto.

⁶ Conviene advertir que este rasgo esencial y distintivo del ámbito corporal adquiere distintas acepciones a lo largo del diálogo sin perder su sentido fundamental de limitación y obstáculo.

cerrado o de encierro cuya salida solo será alcanzada al morir. Esto significa que, mientras el alma permanezca en comunión con el cuerpo, estaría privada de su independencia para recogerse en sí misma e ir en busca de la verdad. En ese sentido, la imagen da a entender un grado elemental de limitación en cuanto supone un impedimento para la sola búsqueda de la verdad, generando un rechazo hacia el cuerpo.

La metáfora de la *phrouá* [*φρουρά*] será retomada hasta el argumento de la afinidad del alma con las Formas, oportunidad en la que Sócrates reitera el carácter limitativo del cuerpo y extiende su sentido como sigue:

“Los que aman el saber reconocen, por cierto que, en el momento de hacerse cargo la filosofía de su alma, <esta> se encontraba completamente *aprisionada* en el cuerpo y adherida <a él>, y que estaba forzada a examinar las cosas existentes a través de él, como a través de una *prisión*, y no ella misma por sí misma, sino que andaba <así> dando vueltas en completa *ignorancia*; y es justamente <la filosofía> la que advierte el terrible poder de esta *prisión*, que opera a través de los *apetitos*, de modo tal que es el propio *prisionero* quien se constituye en el principal cómplice de su estado de *cautiverio*” (82d12-e10, énfasis mío)

El condicionamiento epistémico es expresado claramente en este pasaje, al señalar que el alma se aproxima al conocimiento *a través* del cuerpo, en concreto, *a través* de *apetitos*, generando así un obstáculo al momento de alcanzar la verdad y la sabiduría⁷. Incluso, el ateniense es tajante en este punto: mientras el alma intente conocer a través del cuerpo, estará en completa *ignorancia*. Esta frase nos lleva a preguntarnos ¿cómo es que el cuerpo impide la adquisición de sabiduría? La imagen de la *phrouá* podría ser interpretada simplemente como una precisión sobre la relación alma-cuerpo, indicando que este último es un lugar de encierro para la primera que requiere ser vigilado. Ciertamente, al vincular los apetitos con el cuerpo se indica que el *prisionero* pasa a ser cómplice en su *cautiverio* ya que el alma del filósofo puede manejar estos apetitos para abrirle paso a la verdad, es decir, puede *vigilarlos*. Sin embargo, esto no esclarece completamente el carácter limitativo del cuerpo, de modo que requiere ser examinado.

⁷ Adviértase que en este pasaje los apetitos aparecen vinculados únicamente al cuerpo, dejando de lado la posibilidad de comprender un cierto deseo en el alma, lo cual ya sugiere la idea de un alma unitaria. Si bien este asunto será desarrollado más adelante, conviene tener presente esta referencia.

Para determinar hasta qué punto podría el prisionero atenuar su cautiverio para alcanzar la verdad, Sócrates no tarda en desestimar los datos de la percepción sensible como fuentes epistémicas genuinas. En concreto, nos dice que tales datos no son confiables debido a su carácter falible, tal como lo expresa en las siguientes líneas:

“¿Poseen acaso la *vista* y el *oído* alguna verdad para los seres humanos? ¿O no ocurre, más bien, lo que incluso los poetas nos repiten constantemente: que no oímos ni vemos nada *preciso*? Y si entre las *percepciones vinculadas con el cuerpo* justamente estas no son *precisas ni seguras*, ¡ni hablar de las otras!, pues son todas, sin duda, *muy inferiores*” (65b2-8, énfasis mío)⁸

La falta de precisión y seguridad impide alcanzar un conocimiento estable sobre las cosas, confundiendo y engañando así al alma⁹ (65b13). De ahí la necesidad de que ella se concentre en sí misma y:

“sin depositar su confianza en *la vista* al pensar, ni traer ninguna otra *percepción* a la rastra junto con el razonamiento, sino que, valiéndose tan solo del pensamiento por sí mismo, sin mezcla, intenta dar caza a cada una de las cosas que son, *desembarazándose lo más posible de los ojos, los oídos y por así decir, del cuerpo, como un todo*, en cuanto *este perturba* y no permite que el alma llegue a la posesión de la verdad y la sabiduría, al estar *en comunidad* <con ella>” (65e10-66a7, énfasis mío)

Con estas palabras, Sócrates le insiste al verdadero filósofo cuidar su alma por encima del cuerpo ya que ella esto le permitirá alcanzar lo que realmente desea. En ese sentido, aparece fielmente esbozada una postura de fuerte corte intelectualista que realza la actividad racional rechazando firme y contundentemente todo aquello que obstaculice tal actividad.

⁸ En otros momentos se insiste sobre ese engaño, véase: “la indagación a través de los ojos está lleva de engaño, como también lo está la indagación a través de los oídos y de las restantes percepciones” (83a3-5); “[el alma] se ve también forzada a creer que eso mismo, que es aquello respecto de lo cual experimenta en la mayor medida tales afecciones, es también lo más claro y verdadero, siendo que no es así” (83c6-10)

⁹ “– ¿Cuándo acontece entonces – continuó Sócrates – que el alma entra en contacto con la verdad? Pues cuando intenta examinar algo con ayuda del cuerpo, este evidentemente la engaña” (65b10-13)

1.2.2 Fuente de deseos y pasiones

Adicional al carácter restrictivo y engañoso, el cuerpo se asocia con los deseos y pasiones, los cuales perturban el alma en su tarea cognoscitiva. Este aspecto es expresado a través de la opinión de los genuinos filósofos, quienes detallan qué tipo de elementos actuarían como factores disuasorios del ejercicio del pensar. Para ello conviene revisar el siguiente fragmento:

“En efecto, el cuerpo nos proporciona un sinnúmero de distracciones, a causa de la necesidad de alimento. Además, si se presentan enfermedades, estas nos causan impedimentos en la caza de lo que es. Por otra parte, <el cuerpo> nos llena de *deseo sexual, de apetitos, de temores*, de todo tipo de *fantasías* y de muchas tonterías, de modo que es completamente cierto, como suele decirse, que bajo su influencia nunca nos resulta posible siquiera *concebir pensamientos adecuados* acerca de nada. En efecto, guerras, sublevaciones y contiendas no son producto de otra cosa más que del cuerpo y sus apetencias (...) y estamos forzados a obtener riquezas por parte del cuerpo, como si fuéramos *esclavos* a su servicio. De ahí que no tengamos tiempo libre para la filosofía, a causa de todas esas ocupaciones” (66b10-d4, énfasis mío)

“– Pero, sin duda, razona del mejor modo cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el *oído, ni la vista, ninguna sensación de dolor ni tampoco de placer*, sino cuando queda, en la mayor medida posible, librada a sí misma, mandando de paseo al cuerpo” (65c6-9)

El pasaje llama la atención en lo que respecta a la caracterización del cuerpo como fuente de *apetitos*, de impulsos que dispersan la concentración que ha de tener el alma en sí misma al momento de conocer. Esto implica entorpecer no sólo el ejercicio del pensar – como fue señalado anteriormente – sino de pensar *adecuadamente*, es decir, de tener cierto grado de lucidez, cierta proximidad a la verdad y la sabiduría. Esto último sucede en cuanto las pasiones se extienden a acciones que conducen a empresas de gran envergadura, p. ej., guerras, sublevaciones y contiendas. Acontecimientos que no dan tiempo libre a la tarea del pensar, obstaculizando así la búsqueda del filósofo por la verdad.

Diríase que considerar el movimiento apetitivo como un obstáculo epistémico no conduce necesariamente a promover una actitud displicente hacia el cuerpo, debido a que este asunto puede ser manejado a través de la moderación de las pasiones. No obstante, siguiente este pasaje, no parece existir una postura conciliadora respecto al cuerpo debido

a que él es un claro impedimento para alcanzar lo que el filósofo desea realmente. La sugerencia socrática es atenderlo solo en la medida en que sea *necesario*, dedicándose así por completo al cuidado del alma. Aunque, quizá, la descripción del cuerpo que se ha ofrecido hasta este momento del diálogo sea insuficiente para prescribir un completo rechazo al mismo.

La viabilidad de esta lectura reside en la fuerte descripción que se expone hacia el final del argumento de la afinidad. En este caso, Sócrates advierte que en cuanto el alma alcanza lo que desea “le corresponde ser feliz, liberada <ya> del *extravío, la insensatez, los temores, los deseos salvajes y todo el resto de los males humanos*” (81a6-9) Nótese que la descripción en torno a lo corpóreo aparece junto al resto de males humanos, es decir, ese entramado pasional constituye una parte de tales males. Con lo cual, la indicación de alejarse del cuerpo adquiere un carácter más severo. Ciertamente, la apreciación sobre el movimiento apetitivo como un elemento disuasorio parece ser más leve frente a la concepción de aquél como un mal. Entonces, podría decirse que los apetitos no son simplemente un distractor en la senda epistémica del alma, sino que intervienen en ella de forma tal que su sola presencia genera un repudio instantáneo por parte de aquella.

Una tarea doble para el alma en cuanto debe mantenerse escéptica frente a los sentidos en tanto vías de acceso epistémico, y alejarse de las inclinaciones apetitivas al generar dispersión y alteración en ella. Motivo por el cual “el alma del filósofo desprecia en mayor medida al cuerpo, huye de él y busca así quedar librada a sí misma” (65d1-3)

1.2.3 Fuente de inferioridad

Definido en esos términos, lo corpóreo adquiere un sentido de inferioridad que deviene en suciedad e impureza. Sobre este asunto conviene revisar el siguiente pasaje:

“– En cambio, supongo, si al liberarse del cuerpo está *manchada e impura*, por haber convivido siempre con el *cuerpo*, y por haberlo servido y amado, *hechizada* por él y por sus *apetencias y placeres*, a un punto tal, que cree que ninguna otra cosa es verdadera más que lo corpóreo, aquello que se podría *tocar, ver, beber, comer y utilizar para el gozo sexual*, mientras que está habituada a aborrecer, temer y rehuir le resulta sombrío e invisible a los ojos, pero es inteligible y preferible para la filosofía ¿crees que un alma que se encuentra precisamente en tal condición llegará a estar *limpia* y existir *sola por sí misma*, tras haberse separado? – ¡En lo más mínimo! – respondió Cebes.” (82a13-c3, énfasis mío)

El pasaje es sumamente ilustrativo: por una parte, haciendo eco de la concepción de inferioridad anteriormente mencionada, al reiterar el aspecto engañoso de la percepción sensible, el cuerpo adquiere un sentido de suciedad e impureza (*manchada e impura*). Este sentido proviene de un cuidado excesivo hacia el cuerpo en desatención del alma. Por otra parte, se insiste nuevamente en asociar el ámbito apetitivo (*apetencias y placeres*) con lo corpóreo. Admitiendo que esta relación configura la noción de irracionalidad y en cuanto es aquello de lo cual el alma debe limpiarse, se obtiene que ella es ajena de tales desórdenes, i. e., ella “encarna” la noción de racionalidad. De tal modo, el cuerpo, al ensuciar y disuadir al alma de transitar el camino hacia la verdad, viene a ser un mal (66b8).

Teniendo esto en cuenta, si el cuerpo es quien *marca* la directriz en la senda epistémica, el alma experimentaría una *pesadez*, tal como lo describe Sócrates en el siguiente pasaje:

“– Porque cada placer y dolor la sujeta y la aferra al cuerpo como con un clavo y la hace más corpórea, de modo que comienza a creer que es verdad aquello que también el cuerpo afirma <que lo es>. En efecto, por compartir las opiniones del cuerpo y regocijarse con las mismas <que él>, se ve forzada, creo, a compartir <también> su modo de ser y de alimentarse, y llega <así> a encontrarse en una disposición tal, que jamás llegaría en estado puro donde Hades, sino que se va siempre infectada por el cuerpo” (83d4-e1, énfasis mío)

De acuerdo con esto, si el alma asume los datos corporales como verdaderos estaría más unida a él, pues sus horizontes epistémicos coincidirían. Por lo tanto, al compartir una certeza alguna de las dos partes en comunión ha de inclinar su “naturaleza” en favor de aquella que proporciona el supuesto saber, en este caso será en favor de lo corpóreo. Por ello, Sócrates declara que el alma se hace *corpórea*, es decir, visible. Esto implica que la intuición del alma por la verdad, que proviene de su afinidad con las Formas, queda oscurecida por el criterio que proviene del cuerpo. Incluso, en cuanto las sensaciones y apetitos pertenecen propiamente al cuerpo y no al alma, en la medida en que se los adjudiquemos ella se alejará cada vez más del conocimiento. Por ello, no podrían ser propios de ella y se enfatiza así su pureza intelectual.

Resulta interesante que esta inclinación del alma provenga del movimiento apetitivo pues son las sensaciones corpóreas las que sujetan y aferran el alma al cuerpo (83d3), lo cual quiere decir, que la irracionalidad disuade y aparta al alma de la adquisición de la verdad

y el saber, consiguiendo con ello *infectarla* de su impureza¹⁰. Esta inclinación, que bien puede ser considerada como una decadencia al acercarse el alma a lo inferior, es también volverse pesada, de acuerdo a la descripción de Sócrates: “– Y es necesario suponer, querido amigo, que tal <elemento> constituye una carga: es terroso, pesado, visible. Ahora bien, al poseerlo en sí, el alma que se encuentra en tal condición [estar signada por el cuerpo como una mancha, 81c6] se vuelve pesada y es empujada nuevamente hacia la región visible, por miedo a lo invisible y a Hades” (81c12-17, énfasis mío) La tendencia hacia lo corpóreo, lo visible y mortal, hacen del alma en su naturaleza divina algo más terrenal, más mortal. Por ello, el servir a las pasiones la ata como un clavo cuya fijeza la signa, la mancha y la mantiene más cerca de la región de lo visible que del Hades, lugar en donde pretendidamente alcanzaría la verdad. Estas imágenes del clavo y la pesadez remiten, nuevamente, a la metáfora de la *phrouá* pues este contendor o recinto es un sinónimo de fijeza, de inmovilidad. Lo corpóreo, entendido en virtud de su movimiento apetitivo, indudablemente no representa la falta de movimiento pero en cuanto está direccionado hacia lo que no es verdadero, podría interpretarse como algo que impide la movilidad (desplazamiento) del alma hacia el saber.

En cuanto agente infeccioso (y pesado), lo corpóreo revela un carácter *contaminante*, condición expuesta por Sócrates al momento de cerrar el discurso que expresa la opinión de un verdadero filósofo: “Y, mientras estemos vivos, el modo de acercarnos lo más posible al conocimiento consistirá, según parece, en evitar lo más posible todo tipo de intercambio y comunidad con el cuerpo, cuando no sea [de] absoluta necesidad, y en *no contaminarnos* con su *naturaleza*, sino en mantenernos *purificados* de él” (67a3-6, énfasis mío)

A la luz de los fragmentos revisados hace un momento, no es de extrañar que Sócrates haya realizado esta temprana observación pues aquello que es impuro, ensucia y conduce a la decadencia, se comprende fácilmente como un agente contaminante, del cual es necesario liberarse¹¹ – en la medida de lo posible – si se ha de alcanzar la verdad. En últimas, el rechazo al cuerpo no es sino una invitación a la *purificación* [*κάθαρσις*]. Por lo pronto, bástese con entender que el rechazo al cuerpo se erige sobre un objetivo

¹⁰ De donde lo irracional adquiere ese sentido peyorativo que hereda de lo corpóreo.

¹¹ Interesante que tanto la muerte (64c9) como la actividad del filósofo (65d3, 67d4, 67d12, 67d1, 81a6, 82d8, 84a4), y el alma en sí misma (65c8, 66e10, 67e10, 83a11) se entiendan en términos de liberación por parte del alma respecto al cuerpo.

epistémico (del alma del filósofo) el cual permite comprenderlo como un impedimento al modo de prisión, fuente de engaño, de dispersión, de infección y contaminación del cual es preciso desprenderse¹². Además, si se entiende esto último como opuesto al proceder que conduce a la verdad y la sabiduría, podría interpretarse como un ámbito de irracionalidad que se aleja del objetivo de la razón. En ese sentido, el ámbito corporal constituye una fuente de irracionalidad que, caracterizada como un mal, ha de ser tajantemente rechazada por el filósofo. Por este motivo, Sócrates sugiere que la muerte para él no sería un mal, sino un estado mejor ya que su alma se encontraría librada a sí misma encontrando así vía libre para alcanzar lo que tanto deseó. Esta actitud de displicencia hacia el cuerpo manifiesta un fuerte sesgo intelectualista.

1.3 La naturaleza del alma

Ante todo, cabe advertir que el análisis del alma es particularmente complejo en lo que respecta al *Fedón*, debido a que Sócrates se mueve indistintamente entre múltiples significados del término. A diferencia de diálogos como *Fedro*, *República* o *Banquete* en los cuales Platón reconoce distintas funciones o actividades en el alma, admitiendo así un carácter racional e irracional en ella, en este diálogo se presenta como unitaria y simple, dejando de lado todo tipo de conflicto con ella misma¹³. Y, dado que se contrapone completamente al cuerpo, y es el agente epistémico por antonomasia, parece encarnar un principio meramente racional¹⁴. Si se considera este primado de la razón junto con el carácter simple y unitario, sería verosímil aceptar la completa ausencia de irracionalidad

¹² Acerca de este rechazo al cuerpo, Sócrates recapitula los planteamientos expuestos en 65d14-66a, a lo largo de 79c2-d10. Ver también 92a1, 94d, 99e2-3, 114e3, 108b5.

¹³ El asunto del conflicto contribuye a una visión unitaria del alma así como a la asignación de deseos únicamente al cuerpo. Esta cuestión la resalta Robinson al analizar los distintos sentidos de alma y, concretamente, lo expresa en los siguientes términos: "Conflict, in other words, is between soul and body; the idea of conflict between the soul itself does not appear" (1975, *Plato's Psychology*. University of Toronto Press, Toronto, pág.33)

¹⁴ Esto mismo lo sugiere Guthrie de la siguiente manera: "meanwhile we may make a mental note that in the *Phaedo* the psyche is simple and elemental, synonymous with intelligence, and emotions and desires (66c), as well as senses – perception, are assigned to the body" (1975, *Op. cit.*, pág. 346-7) De forma similar, Robinson reconoce como uno de los sentidos del alma al principio cognitivo en virtud de ese carácter noético.

en ella, tal como lo indica García Gual en una nota al margen¹⁵. Si esto es así, el examen de su naturaleza evidenciaría la contundencia de una interpretación puramente racionalista. En este caso, revisaremos la descripción de la naturaleza del alma desde dos perspectivas: i) los grados de racionalidad y ii) el carácter simple y unitario.

1.3.1 Grados de racionalidad

Habiendo desacreditado la *legitimidad* epistémica de los datos obtenidos mediante percepción sensible, Sócrates indaga sobre la vía de acceso a la verdad. En tal examen el alma se revela como agente *epistémico* por antonomasia y, en ese sentido, es asociada a la razón. Esto es expresado claramente en la opinión de los genuinos filósofos: “Pero, en realidad, ya se nos ha hecho evidente que si hemos de llegar alguna vez a saber algo de modo puro, debemos dejar de lado el cuerpo y contemplar las cosas en sí mismas, por medio del alma sola.” (66d10-e1) Pero, devolviéndonos un poco en el diálogo, Sócrates introduce este asunto de la siguiente manera: “– ¿Cuándo acontece entonces – continuó Sócrates – que el *alma* entra en contacto con la verdad? (...) – ¿No es acaso en el *razonamiento* [*λογίζεσθαι*], si es que en alguna parte, donde puede hacerse manifiesto algo de lo que es? – Sí” (65b11-c3, énfasis mío) Incluso, en líneas subsiguientes el ateniense insiste sobre esta función intelectual concedida *exclusivamente* al alma:

“¿afirmamos que existe algo justo en sí mismo o nada? – ¡Desde luego que lo afirmamos, por Zeus! – ¿Y algo bello y algo bueno? – ¡Y cómo no! – ¿Pero acaso has visto alguna vez algo semejante con los ojos? – Nunca – dijo Simias – ¿Lo has captado entonces por medio de alguna de las percepciones que vienen a través del

¹⁵ Concretamente nota 22 de la traducción de García Gual, de la cual vale la pena citar el siguiente fragmento: Indica el autor: “Tras la escisión de cuerpo y alma, supone ya Platón que ésta subsiste «ella en sí misma». Pero, como han notado muchos comentaristas, no se nos da en todo el diálogo una definición de lo que se entiende por *psyché*, un concepto bastante complejo. El alma es lo racional y lo espiritual en el hombre, su auténtico yo, frente al cuerpo, instrumento y receptorio de lo sensible. Pero el alma es también principio de la vida (...) Los apetitos y deseos parecen aquí quedar asignados al cuerpo, y hay en todo el diálogo un fervor ascético singular. Se da por firme la unidad del alma – sin las disquisiciones sobre sus partes que encontramos en Rep. 435a-441 y Fedro 246a-b, 253c-e –, que a Platón le interesa subrayar. Sobre esa amplitud del concepto de *psyché* en Platón, ver E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* (...) T. M. Robinson, *Plato's Psychology*” (Nota 22, pg. 40) La aclaración no sólo enfatiza la multivocidad del concepto de alma y la falta de claridad que permea al *Fedón* en este respecto, además señala la adjudicación del movimiento apetitivo exclusivamente al cuerpo, en oposición al alma. Con lo cual la distinción entre racional e irracional es afirmada claramente al señalar, respectivamente, al alma y al cuerpo.

cuerpo? Me refiero a todas las cosas, como, por ejemplo, la magnitud, la salud, la fuerza, en una palabra: la *esencia* de todas las demás cosas, aquello que cada una precisamente es. ¿Es acaso a través del cuerpo como se contempla lo más verdadero de ellas? ¿O, más bien, ocurre lo siguiente: quien de nosotros *se prepara* para llegar a pensar del mejor modo y más preciso cada cosa que examina, considerada por sí misma, será el que *se aproxima en mayor medida* al conocimiento de cada cosa? – Así es, sin duda” (65d5-e7)

El pasaje en cuestión es altamente significativo en cuanto insiste sobre la condición intelectual del alma desde la introducción de aquello que ella conoce: las Formas. En efecto, este es uno de los pasajes donde el ateniense menciona la existencia de ‘algo en sí mismo’, entendido como la *esencia* de ese algo. Esta *ousía* no es visible a la percepción proveniente del cuerpo, sino a aquello que “*se prepara* para llegar a pensar del mejor modo y más preciso cada cosa que examina”. Si asumimos el escenario epistémico entre la dicotomía alma-cuerpo, donde el cuerpo no ofrece posibilidad válida de alcanzar el conocimiento, entonces ha de ser el alma quien lo haga. El asunto es cómo lo haga. Ahora, con la introducción de las formas se esclarece el ámbito de la verdad, es decir, hablamos de la *esencia* de las cosas en sí mismas, algo completamente fuera del alcance corpóreo y que requiere un agente epistémico adecuado. Y subraya que llegar a ellas es una *preparación* y hacia las cuales hay un acercamiento gradual.

Es claro que se está hablando del alma como la encargada de alcanzar las Formas, una vez haya cesado su comunión con el cuerpo, algo que se ha evidenciado al abordar el rechazo al cuerpo. Pero en este punto de la defensa, Sócrates ofrece una descripción más precisa de la naturaleza de aquella que alcanzará el saber, casi intentando mostrar cómo podría llegar a tal estadio. Por ejemplo, considérese el siguiente pasaje:

“– ¿Y no hará esto del modo más *puro* aquel que se dirige hacia cada cosa, en la mayor medida posible, por medio del *pensamiento mismo* [*diavoiá*], sin depositar su confianza en la vista al pensar, ni traer ninguna otra percepción a la rastra junto con el *razonamiento*, sino que, valiéndose tan solo del *pensamiento mismo*, *sin mezcla*, intenta dar caza a cada una de las cosas que son...” (65e8-66a2, énfasis mío)

Es ya conocida la insistencia socrática de desechar toda percepción sensible, como lo vuelve a mencionar aquí. Pero, en este pasaje se destacan otros componentes: el recogimiento del alma consigo misma y la caracterización en términos de *dianóia* (pensamiento). En primer lugar, recalca la idea del recogimiento del alma al advertir que solo mediante ‘el pensamiento mismo’ se llegará a la verdad. Frase que aparece dos veces

en este pasaje, indicando que es fundamental volverse sobre sí misma, descartando todo lo demás externo o que le sea extraño. Por ello, también, se alude a un estado de pureza, a un estado carente de *mezcla*, para alcanzar la verdad. (Algo que había sido mencionado en la purificación). Y, en segundo lugar, llama la atención que haya un paso del *razonamiento* al *pensamiento*. Incluso, aquél es mencionado en este fragmento pero Sócrates da a entender que en el *razonamiento* podía traer consigo alguna percepción, obstaculizando (contaminando) así la adquisición de la verdad. En otras palabras, en la comunión entre alma y cuerpo, el *pensamiento* supone un grado de distanciamiento considerable entre ellos, que no sucede en el caso del razonamiento y que constituye un avance para la *psyché* en su camino hacia la verdad.

Ciertamente, el intento de definir con exactitud tal avance no queda libre de ambigüedad en la medida en que el alma no es descrita en términos completamente claros, de modo que tampoco lo será su proceder epistémico. Diríase que los interlocutores son conscientes de ello e incluso, Simias y Cebes denuncian tal falta de claridad y exigen una explicación sobre la existencia del alma una vez se haya separado del cuerpo, es decir, de la continuación de su camino hacia la verdad. Sócrates acude al argumento de la afinidad¹⁶ entre el alma y las Formas para intentar colmar tal vacío. La idea principal que transmite el argumento es que el alma es semejante a lo invisible, que es siempre igual a sí mismo e indestructible, mientras el cuerpo pertenece al ámbito de lo visible y lo que nunca es igual a sí mismo y destructible.

Adiciona a esta caracterización, Sócrates ofrece una tercera explicación sobre la naturaleza del alma, precisamente al momento de abordar el argumento de la afinidad de la siguiente manera:

“(...) la filosofía aconseja suavemente e intenta liberarla [al alma aprisionada en el cuerpo], mostrándole que la indagación a través de los ojos está llena de engaño [y de las demás percepciones] (...) y persuadiéndola de apartarse de ellas, en la medida en que no sea forzoso emplearlas, e instándola a recogerse y reunirse consigo misma, y a no confiar ella misma en ninguna otra cosa más que en sí

¹⁶ Si bien varios comentaristas están de acuerdo en que este es uno de los argumentos más débiles en favor de la inmortalidad del alma, lo que interesa en este caso es la descripción sumamente intelectual que se ofrece del alma y el hecho de que sea un discurso que intente proceder de forma argumentativa, es decir, sin apelar a algún otro género discursivo. Por lo tanto, se dejará de lado el asunto de la solidez filosófica que pueda aportar el argumento al asunto de la inmortalidad del alma.

misma, respecto de aquello que, entre las cosas existentes, llega a *inteligir* en y por sí mismo, allí donde ella misma <se encuentra también> librada a sí misma. En cambio, respecto de todo aquello que <el alma> *examina* por otros <medios>, tomándolo como algo que existe en otras cosas diferentes, <la filosofía la insta> a no considerarlo nunca como verdadero. Pues lo que es de esta índole es perceptible y visible, mientras que aquello que <el alma> contempla por sí misma es inteligible e invisible” (83a1-b7, énfasis mío)

En este caso, el ateniense abre la caracterización del alma con el estado de recogimiento consigo misma, momento en el cual el alma podrá confiar en aquello que aprehende al punto de alcanzar una intelección en sí y por sí misma. En otras palabras, es solo hasta este estadio en que la verdad se abre pues, como indica inmediatamente Sócrates, todo aquello que se examine “por otros ‘medios’” no puede ser considerado “nunca como verdadero”. Sobre este asunto se insiste al final del pasaje al señalar que lo que no es verdadero es perceptible y visible.

De acuerdo a lo anterior, el alma se asocia con un principio racional que adquiere el nombre de *razonamiento*, *pensamiento* e *intelecto*. Estas nociones destacan la condición de agente epistémico característico del alma, que le vale su primacía sobre el cuerpo y la motiva a distanciarse de él lo más posible. Si se sigue una lectura textual de tales descripciones, podría afirmarse que el ateniense expone una descripción progresiva de esta condición gnoseológica.

Por un lado, ya se ha indicado que al describir al alma en relación al *pensamiento*, Sócrates da a entender que ese estadio es más puro que el del *razonamiento*. No sólo por su insistencia en el recogimiento del alma consigo misma junto con la *pureza* que esto genera, sino por la aclaración de que aquí no habría riesgo de arrastrar consigo alguna percepción. Algo que podría sucederle al razonamiento. Y es que resulta llamativo que solamente después de haber introducido las Formas, Sócrates asocie al alma con el *pensamiento*. Incluso, resulta curioso que solo hasta abordar el argumento de la afinidad, el ateniense describa la *psyché* en términos de *nous*. Este escenario descriptivo puede examinarse desde la complejidad que supone definir el alma en su condición de agente gnoseológico. En otras palabras, si el alma constituye la posibilidad de contemplar la verdad, es decir, las Formas, mientras esté unida al cuerpo ha de oscilar en las proximidades de tal ámbito. Y, precisamente, podría decirse que aquella triada conceptual sería un intento por definir este

acercamiento. Podría interpretarse que el acercamiento en cuestión consiste en el grado de distanciamiento del cuerpo, el cual le permite al alma llevarse consigo cada vez menos rastros de percepción sensible. Y, de esta manera, su vista de lo verdadero se hace cada vez más nítida. Por tal motivo, diríase que la descripción de la *psyché* pasa del ámbito del *pensamiento* al *intelecto*. Aquí no solo se enfatiza el recogimiento sobre sí misma que ya había aludido anteriormente, sino que insiste en que la verdad es opuesta a lo visible y perceptible, siendo más próxima a lo que el alma – en su afinidad con las Formas – contempla, es decir, lo inteligible e invisible.

Cabe aclarar, que la aceptación de la progresión descriptiva no significa admitir partes del alma. Simplemente, esta lectura indicaría grados de *racionalidad* que van de la mano al grado de separación del alma respecto al cuerpo en su camino hacia la verdad. De modo que esta interpretación sería complementaría al carácter unitario y simple del alma que abordaré a enseguida.

1.3.2 Sobre el carácter simple del alma

Como se ha indicado al inicio de esta sección, el *Fedón* es conocido por ser un diálogo donde al alma carece de una división. En efecto, en ningún momento Sócrates admite partes o funciones irracionales en el alma. Al contrario, la actividad que prima y que parece constituir la a cabalidad es su función intelectual. Por lo tanto, diríase que la simplicidad de la *psyché* podría afirmarse de suyo al no haber una partición del alma.

Pero, lejos de ser una mera suposición, Sócrates ofrece elementos suficientes para plantear tal carácter simple. En primer lugar, este carácter parece estar implicado en la idea de separación que constituye a la noción de muerte y de actividad filosófica. Esto, en la medida en que tal disociación se produce en cuanto el alma busca recogerse *en sí misma* y desde allí alcanzar la verdad del modo más puro. Esta idea del recogimiento junto con la primacía de la actividad racional ofrece una idea del alma simple, que permite concebir la posibilidad de una disociación completa entre cuerpo y alma. Además, Sócrates es claro al momento de abordar la liberación: o el alma se libera por completo o se mantiene clavada al cuerpo, de modo que ella se asume como un unidad, no deja rastros de sí en el cuerpo ni parecen existir partes del alma que se asemejen más al cuerpo y permanezcan con él una vez el alma se libere de este.

En segundo lugar, la simplicidad también puede entenderse como la exclusión de elementos ajenos a la naturaleza intelectual del alma. De ahí que no se conciban sensaciones, pasiones o apetitos pertenecientes al alma sino al cuerpo, además de ser ellos agentes disuasorios de la actividad del pensar. Entonces, si el alma se reconoce principalmente como razonamiento, ningún otro elemento que no sea racional entrará en ella. Esto queda evidenciado a partir del análisis anterior (tanto del cuerpo como de los grados de racionalidad), donde es claro que el alma, en virtud de su condición de agente epistémico, se define en relación a su actividad intelectual rechazando así cualquier otro elemento como parte de su constitución.

En tercer lugar, el carácter simple del alma se revela como la condición de aquello que no es compuesto. La idea en cuestión es expuesta en el argumento de la afinidad del alma con las Formas, donde Sócrates sugiere tal carácter a partir de la semejanza entre la *psyché* con aquello que es siempre lo mismo. Con esta similitud, el ateniense intenta mostrar el motivo por el cual el alma no estaría sujeta a destrucción, a diferencia del cuerpo.

El argumento inicia estableciendo dos estados de cosas: la dispersión o destrucción y, podríamos decir, la permanencia. El primer caso aplica para aquello que es compuesto, debido a que “le corresponde por naturaleza el estar sujeto a división en el mismo modo en que ha sido compuesto”. (78c2-4) Mientras que el segundo caso haría referencia a aquello que no es compuesto. En otras palabras, aquello que es compuesto no se encuentra siempre en el mismo estado, mientras que aquello que no es compuesto permanece en el mismo estado (cfr. 78c8-12). A este último ámbito pertenece lo sensible (hombres, caballos, o cualquier otra cosa de este tipo), y las Formas harían referencia al primero. Esto lo expone de la siguiente manera: “¿O bien cada una de esas cosas que es <«lo tal o cual mismo»>, siendo en y por sí misma uniforme, se encuentra siempre, del mismo modo, en el mismo estado y no admite jamás en modo o aspecto ningún tipo de alteración? – Resulta forzoso que se encuentre siempre, del mismo modo, en el mismo estado, Sócrates – respondió Cebes” (78d7-13) “¿qué hay de las múltiples cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, vestidos o cualquier otra cosa de este tipo, o bien de las cosas iguales o de todas las que reciben el mismo nombre que aquellas? (...) Jamás están en el mismo estado” (78d14-e9)

A esta condición le corresponde una vía de conocimiento: a las últimas se las conoce mediante el intelecto, mientras que a las primeras se las puede percibir. A partir de este

escenario, Sócrates establece dos tipos de cosas existentes: lo visible y lo invisible. Teniendo en cuenta la constitución física y la condición epistémica del alma y el cuerpo, se concluye que la primera es más semejante a lo invisible y la segunda se asemeja más a lo visible. En razón de esa semejanza, el alma se aproxima a aquello que siempre permanece en el mismo estado, es decir, que no es compuesto, que carece de elementos constitutivos y se sostiene como una unidad. Si bien, el alma no pertenece por completo a ninguno de los dos ejemplos mencionados anteriormente (pues no es una Forma ni algo sensible), Sócrates es enfático en la familiaridad que mantiene el alma con aquello que permanece siempre en el mismo estado. Así lo da a entender: “– En cambio, cuando es ella misma la que examina por sí misma, se remonta hacia aquello que es puro, siempre existente e inmortal y que permanece siempre del mismo modo, y, dado su *parentesco con ello*, llega a estar siempre en su compañía, cada vez que llega a estar sola por sí misma y le resulta posible” (79d1-6) y lo recalca en 79e5-7: “el alma es, completa y absolutamente, más semejante a lo que siempre se encuentra del mismo modo que a lo que no”. Por lo tanto, el alma se revela como unitaria y simple.

1.4 *Ethos* (ἔθος) filosófico

Una vez esclarecida la naturaleza del alma y la postura del filósofo respecto al cuerpo, la actividad filosófica se revela como un ejercicio de purificación y, a su vez, un medio para alcanzar la verdadera virtud. Incluso, diríase que al intentar purificarse, el filósofo se encuentra en camino de alcanzar tal virtud. De esta manera, el ateniense consigue esbozar una forma de vida en la cual aquél que se consagra fielmente al cuidado del alma en razón de alcanzar la verdad, llegará a ser realmente virtuoso. Este escenario ético vuelve a enfatizar la postura racionalista que hemos intentado exponer a lo largo del discurso de la segunda defensa. Teniendo esto en cuenta, se examinará la valentía y moderación como aspectos que reiteran tal postura intelectualista, y luego se pasará a analizar la relación entre el conocimiento y la virtud.

1.4.1 Valentía y moderación

Después de exponer la opinión de los genuinos filósofos, Sócrates advierte que el ejercicio filosófico puede ser entendido en términos de purificación, tal como sugiere en 67c7-d1:

“– ¿Y acaso la purificación no viene a ser precisamente aquello a lo que nos referíamos hace un rato en nuestro razonamiento: separar lo más posible el alma del cuerpo y acostumbrarla a reunirse y recogerse sobre sí misma desde cada una de las partes del cuerpo, de modo que ya en su condición actual habite, en lo posible, sola por sí misma, como lo hará también después, liberada del cuerpo, como si se liberara de cadenas? – Por cierto – dijo Simias”

El impulso por la verdad que lleva al filósofo a cuidar su alma, ciertamente le conduce a procurar, en la medida de lo posible, la separación de esta respecto al cuerpo. En otras palabras, aquél cuidado no es sino el distanciamiento de la esfera corpórea que impide y disuade al alma de la tarea del pensar. En ese sentido, el filósofo se estaría preparando para morir (67e6-7) ya que la muerte fue definida como una separación. En ese orden de ideas, el *philosophos* le hace frente a aquello la mayoría de personas consideran uno de los mayores males (68d7), valiéndole el título de valiente. Adicional a ello, al preparar la disociación entre alma-cuerpo, el filósofo debe gestionar sus sensaciones y apetitos ya que, mientras el alma esté unida al cuerpo, seguirá asediada por el movimiento apetitivo proveniente de este último. Esta gestión consiste en no dejarse llevar por aquellos deseos y pasiones, valiéndole así al filósofo el título de moderado. En palabras de Sócrates:

“– ¿Y la moderación? Me refiero a aquella que incluso el común de la gente llama de este modo, es decir, el no excitarse, sino mantener una disposición austera y mesurada respecto de los *deseos apetitivos*. ¿Acaso <esta disposición> no es propia solo de aquellos que *menosprecian el cuerpo* en la mayor medida y viven *dedicados a la filosofía*? – Forzosamente – respondió Simias” (68c10-d1, énfasis mío)

Con estas palabras, Sócrates advierte que el cuidado del alma conlleva también un cuidado del cuerpo. Aunque este es rechazado, mientras tenga vida el filósofo debe lidiar con él y la mejor manera de hacerlo es mantener una distancia prudencial frente al cuerpo y sus derivados. Esto no es otra cosa que procurar la purificación del alma en cuanto la aleja del cuerpo y la mantiene limpia de sus influjos, en razón de la posibilidad de alcanzar el saber. De manera que el racionalismo exacerbado que se ha venido analizando a partir del análisis del cuerpo y el alma, no sólo atiende a una esfera epistémica sino que

concierno al ámbito ético. Así, quien se ve impulsado hacia la adquisición de verdad, inevitablemente, se verá adoptando forzosamente una forma de ser virtuosa.

1.4.2 Conocimiento y virtud

Con el precedente de las dos virtudes mencionadas anteriormente, Sócrates reconoce que su reflexión atañe a la virtud en general. No se trata únicamente de la valentía o la moderación, sino de cualquier otra virtud. En ese sentido, el ateniense sugiere que este asunto puede entenderse al modo de un intercambio. Así, siguiendo los dos ejemplos ya mencionados, la mayoría de los hombres conciben la virtud como un intercambio tramposo entre miedos por miedos y deseos por deseos:

“En efecto, es por temer quedar privados de determinados placeres, que también apetecen, por lo que se abstienen de otros, dominados por los primeros. Es verdad que llaman desenfreno al ser gobernado por los placeres. Sin embargo, a ellos mismos les ocurre que dominan ciertos placeres, por estar <a su vez> dominados por otros. Esto viene a ser semejante a lo que decíamos hace un momento: han llegado a ser moderados en virtud de una suerte de desenfreno” (68e7-69a5)

De manera que un hombre se atreve a soportar males menores, solo por temor a un mal mayor. Y, en el caso de los placeres, dejan de lado un placer menor por satisfacer uno mayor. No obstante, Sócrates advierte claramente que este tipo de intercambio entre dolores, placeres y sensaciones entre sí no conduce a la verdadera virtud. Esto debido a que el motivo para hacerle frente a situaciones de gran envergadura y que insta a resistir impulsos corpóreos, reside en un factor emocional que se enmarca dentro de la esfera corpórea de la cual debemos alejarnos. Por ello, muchos hombres son valientes por cobardía y moderados por desenfreno, algo completamente absurdo. Sea como fuere, el ateniense indica que en cuanto lo corpóreo intercede en el alma, sin importar en qué medida sea, será un intercambio incorrecto para la virtud (67a8), puesto que los placeres no se cambian por placeres sino por sabiduría. La sabiduría constituye la genuina directriz para alcanzar la verdadera virtud debido a que interrumpe el intercambio vicioso entre miedos y deseos, trasladándolo al estadio de la verdad. En ese escenario, cualquier virtud que se adquiriera será alcanzada por la posibilidad de llegar a la verdad, es decir, por el cuidado procurado al alma. De modo que “la única moneda correcta por la cual se debe cambiar todas esas cosas es la sabiduría” (69a12), porque ella es la que conduce a esta conducta virtuosa.

No obstante, la sabiduría se revela más que un componente para legitimar el intercambio de virtudes. Unas líneas más adelante, Sócrates nos indica que “la moderación, la justicia y la valentía no [serían] realmente sino una especie de purificación de todas esas cosas, y que la propia sabiduría sea una especie de medio de purificación” (69c1-5) Con esto se evidencia que la sabiduría no se reduce a ser un criterio de la verdadera virtud, sino que ella misma actuaría como *mecanismo* para llevar a cabo la disociación alma-cuerpo en favor de la primera.

La triada de elementos anteriormente analizada ofrece una descripción de la actividad filosófica en términos eminentemente intelectualistas. Con esto se quiere indicar, por un lado, la primacía de la razón en virtud del objetivo perseguido en tal ejercicio, a saber: la verdad y el saber. Y, por otro lado, el rechazo a todo elemento que interfiera con la función intelectual del alma, en cuanto impide alcanzar dicho objetivo. De esta forma, el rechazo al cuerpo y lo corpóreo, el examen de la naturaleza del alma y el repaso sobre la relación entre conocimiento y virtud, ofrecen el marco conceptual en el cual se logra comprender propiamente el ejercicio del *philosophos*. En ese orden de ideas, tal descripción parecería no admitir elementos ajenos a la razón ni una interpretación que se escinda de la frontera puramente intelectual, pues eso pondría en jaque la posibilidad de alcanzar la verdad y el saber. Sin embargo, hay algunos pasajes que sugieren lo contrario y que vale la pena examinar cuidadosamente.

2. Racionalismo en tensión

En este capítulo nos proponemos examinar algunos pasajes del discurso de Sócrates en donde se evidencia un punto de vista considerablemente distante de la postura de corte intelectualista que se acaba de exponer. Esta perspectiva puede ser analizada desde dos ángulos: i) la admisión de elementos corpóreos dentro del ejercicio filosófico y ii) la presencia de elementos míticos en la descripción de dicho ejercicio. Los dos aspectos señalan un asunto llamativo, a saber: la *distorsión* de la pureza intelectual que caracteriza a la actividad filosófica. Si bien esto no significa una contradicción dentro del discurso del ateniense, sí señala una fuerte tensión frente a la postura de corte estrictamente intelectual que analizamos anteriormente.

2.1 Admisión de elementos corpóreos dentro de la actividad filosófica

Aunque la descripción inicial del quehacer filosófico manifiesta claramente un rechazo hacia el cuerpo y lo corpóreo, en algunos pasajes de su discurso Sócrates no puede dejar de admitir un elemento corpóreo dentro de aquél ejercicio. En concreto, esta investigación se concentra en dos elementos en particular, a saber: a) la escueta, pero significativa mención a *éros* y b) el argumento de la reminiscencia. El análisis de estos dos puntos evidencia la imposibilidad de rechazar por completo al ámbito corporal, en virtud de su participación en la senda epistémica y en el carácter del filósofo. Esto contrasta fuertemente con la postura condenatoria hacia tal ámbito y nos lleva a cuestionar la pureza intelectual de la actividad filosófica.

2.1.1 Φιλόσοφος (*philosophos*) como ἐρασταὶ φρονήσεως (*erastai phroneseos*)

Hacia las líneas finales de la posible opinión de los verdaderos filósofos acerca de su ejercicio, Sócrates utiliza una expresión particular para referirse a tales *philosophoi*. La singularidad de tal expresión reside en la alusión a *éros*: fuente irracional de desenfreno erótico en medio de un diálogo que promueve un rechazo del espectro corpóreo. En ese sentido, esta pequeña alusión constituiría un distanciamiento frente a de la postura intelectualista que, precisamente, expone en ese mismo pasaje. En concreto, el ateniense habla en estos términos:

“Pero, en realidad, ya se nos ha hecho evidente que si hemos de llegar alguna vez a saber algo de modo puro, debemos dejar de lado el cuerpo y contemplar las cosas en sí mismas por medio del alma sola. Y según parece, es entonces cuando obtendremos aquello que apetecemos y de lo cual decimos ser amantes, que es la sabiduría [*ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως*], es decir, una vez que hayamos muerto, como lo sugiere nuestro razonamiento, y no mientras estemos vivos” (66d10-e5)

Concentrándose en la relación con el saber, la frase parece remitir a los filósofos. Por lo menos, así lo consideran algunos comentaristas y traductores, como por ejemplo García Gual, quienes indican que dicha expresión puede ser una paráfrasis de *philosophoi*. Sin embargo, atendiendo a la descripción unitaria y fundamentalmente racional con que se ha caracterizado al alma en este diálogo – tal como fue analizado en el capítulo anterior – conviene preguntar ¿cómo podría la *psyché* admitir un deseo tal como *éros*? Antes de responder esta pregunta conviene atender nuevamente a la naturaleza del alma examinando si es posible que admita algún tipo de deseo.

▪ 2.1.1.1 ¿Caben los deseos en el alma?

En el capítulo anterior no solo advertimos la dificultad que representa analizar la naturaleza del alma en el *Fedón*, sino que nos concentramos en resaltar su carácter racional como rasgo distintivo de la misma. Incluso, Kahn señala que “la *psyche* del *Fedón* es en esencia racional, aquello que la *República* identifica como partes no racionales del alma pertenecen al cuerpo en el *Fedón*” (2010, p. 274). Podría decirse entonces, que el criterio de racionalidad representa pureza y no admite actividad apetitiva alguna, la cual es enteramente atribuida al cuerpo. En esos términos, resulta problemático, sino casi inverosímil, asociar al alma algún tipo de deseo.

En el capítulo anterior se ha examinado la naturaleza de la *psyché*, cuyo rasgo esencial proviene de su función intelectual. Adicional a este rasgo, el alma se caracteriza por su simplicidad y unidad, lo cual posibilita que se separe del cuerpo sin dejar rastros de sí en él o, en otras palabras, sin sufrir algún tipo de división en tal proceso. En ese sentido, habíamos indicado que la *psyché* puede ser comprendida bajo un cariz hermético, es decir, ninguna otra clase de actividad diferente a la suya propia puede ingresar en ella. Así, dado que su función principal y fundamental es la intelección, en virtud de su carácter simple y unitario cualquier actividad de otra índole será rechazada por el alma. Además, cabe recordar que todo el espectro corpóreo se compone de percepción sensible, emociones, pasiones y apetitos, de modo que son asociados exclusivamente al cuerpo y lo corpóreo, dejando intacta al alma.

Hasta el momento, hemos pasado por alto las distintas significaciones que tiene la noción de *psyché* en el *Fedón*. Aunque este tampoco es nuestro objetivo aquí, conviene reparar en la lectura del alma como *inner person*¹⁷, sentido formulado por Robinson. La razón por la cual sería pertinente esta lectura estriba en que permitiría asociar un deseo tal como *éros*, junto con el principio cognitivo, al alma unitaria y racional. Las palabras del catedrático canadiense son sugerentes al respecto:

“And since there is no compelling evidence so far to suggest that the language is to be taken metaphorically, one could provisionally say that up to this point soul is seen as a “counter-person”, or “duplicate person”, or “inner person”, possessed of cognitive faculties. Certainly, soul can hardly be taken to mean *simply* a cognitive principle, as fresh evidence quickly shows. At 65a7, for example, we read of “the pleasures that come by way of the body”; in other words, by implication there exist pleasures other than bodily” (1995, p. 157)

Por lo tanto, no sería inadmisibles asociar un deseo en el alma. Lo cual supone que, como señala Robinson, los deseos no serían exclusivos del cuerpo porque existirían otro tipo de deseos como los ligados al aprendizaje (*vid.* 114b2) No obstante, el caso de *éros* es

¹⁷ Es de mencionar que esta sugerencia no es acogida por la profesora Bossi, quien lo manifiesta explícitamente: “Tampoco creo que sea necesario suponer que el alma es tratada aquí como un duplicado de la persona, o una persona interior (*inner person*), como dice Robinson” (1995, p. 157) Sin embargo, no parece ofrecer una justificación explícita al respecto. Anteriormente ha afirmado que Sócrates no propone un “modelo de vida de abstenciones arbitrarias” aunque no justifica que no sea válida la interpretación de *inner person*. Podría decirse que precisamente es esta interpretación la que permite concebir un deseo en el alma ya que siendo completamente cognitiva traería problemas la admisión de un deseo.

particular y merece ser examinarlo para poder determinar si puede ser admitido en la *psyché*. Aunque antes, es pertinente mencionar los indicios que me llevan a considerar tal presencia.

▪ **2.1.1.2 Indicios que conducen a *ἔρος* (*éros*)**

Dadas las fuertes implicaciones de este aspecto, algunos comentaristas han decidido descartar la cuestión rechazando la interpretación de la frase *erastaí phroneseos* como paráfrasis de *philosophoi*. Este es el caso de F. C. White, quien justifica el rechazo de tal lectura apelando, principalmente, a una exégesis etimológica¹⁸. El autor indica que la noción *philia* sugiere un tono ligero considerando así a la *philo-sophia* como “‘*caring greatly for wisdom*’ or even ‘*fond of wisdom*” (2006, p. 451)¹⁹, reduciendo el asunto a la tautológica afirmación “*eros is not philia*” (ibíd.). Claramente, *éros* no es *philia*, pero ¿sería suficiente esta última para que el filósofo se conduzca con serenidad hasta la muerte y convierta su vida en una preparación para la misma? Si bien White reconoce la frase *erastaí phroneseos* como descripción del filósofo en calidad de amante de la sabiduría²⁰, podría decirse que se muestra renuente a admitir la presencia de *éros* debido a que no considera viable admitir las implicaciones que trae el término. En otras palabras, no parece estar de acuerdo en que sea posible admitir un elemento irracional en el alma divina y unitaria que ha de alcanzar el saber. En ese sentido, es interesante que a lo largo de todo el diálogo, admitiendo la naturaleza fundamentalmente racional y moderada del alma, no se llame la atención sobre este elemento pasional que caracteriza al alma del filósofo. Y es que, contrario a lo que sucede en otros diálogos donde se reconoce explícitamente una cierta *epithymía* dentro de una estructura tripartita del alma, la lectura acerca del deseo no parece encajar en la descripción realizada en el *Fedón*.

Ante este difícil escenario hermenéutico podría justificarse tal referencia a *éros* en virtud del objetivo literario del diálogo, esto es, el planteamiento dramático de una situación absurda (condenar a muerte a un hombre religioso por impiedad) sirviéndose de figuras

¹⁸ Postura expuesta en su artículo (2006) *Socrates, philosophers and death: Two contrasting arguments in Plato's Phaedo*. *Classical Quarterly*, 56 (2), 445-458.

¹⁹ “‘cuidando enormemente la sabiduría’ o incluso ‘afición al saber’” (traducción mía)

²⁰ Incluso lo afirma explícitamente: “philosophers as passionate lovers of wisdom and desirous of truth” (*Ibid.*) “los filósofos son amantes apasionados por el saber y deseosos de la verdad” (traducción mía)

retóricas, como la exageración, para enfatizar dicha incoherencia. Asunto que bien puede ser verdadero pero no excusa de problematizar la relación del deseo con el alma y, junto con ella, la consecuente noción de *kátharsis* y filosofía que de ella emerge. Además de esto, resulta llamativo que Sócrates utilice la expresión “*erastai phroneseos*” cuando pudo simplemente referirse en términos de *philia* a tales amantes del saber. Si se admite que las expresiones de Platón no son azarosas, y considerando la envergadura de ese amor por el saber, sería lícito considerar seriamente la presencia de *éros* dentro de la *psyché* unitaria y racional.

Por otro lado, la alusión a *éros* lleva a considerar la relación entre *Fedón* y el diálogo en el que se pronuncia un discurso en su honor: el *Banquete*. De entrada, podría objetarse que la escueta referencia a *éros* en el primer escrito resultaría insuficiente para plantear tal correlación con el diálogo sobre el amor, algo que bien puede ser cierto aunque no por ello impide considerar tal conjetura. En últimas, con esto se pretende mostrar que la alusión a *éros* no podría ser algo fortuito considerando la fuerte naturaleza de este deseo y, a su vez, teniendo en cuenta que es un elemento importante para comprender el planteamiento epistémico de Platón. De ahí que sea factible encontrar un vínculo entre estos dos diálogos a través de la teoría del amor expuesta en *Banquete* y manifiesta, indirectamente, en *Fedón*, tal como se mencionó anteriormente. Esta relación Kahn la explicita en su estudio sobre *éros*, cuya hipótesis estriba en señalar un hilo conductor en el pensamiento platónico, principalmente en los diálogos de madurez, a partir de la teoría del amor. El pensador estadounidense asegura que el filósofo *erastés* del *Banquete*, el liberado del *Fedón* y el rey de la *República* remiten a una única teoría psicológica. Y si se admite a *éros* como carácter particular del alma del filósofo, entonces es posible rastrear esta influencia en el *Fedón*. Incluso, siendo aún más explícito en este respecto, Kahn asegura que

“[la *boúlesis* es un] deseo humano universal del bien, que se concibe ahora como lo bueno-y-lo-bello, se convierte en *éros* en la escala del amor del *Banquete* y el *éros* del *Banquete* vuelve a aparecer en *Fedón* en su forma metafísica, como relación del filósofo con la sabiduría y la verdad, y en libros centrales de la *República* como relación erótica con las Formas, en último término con las Formas del Bien” (2010, p. 274)

Por lo tanto, contrariamente a lo que opina White, sería preciso admitir a *éros* como paráfrasis del *philosophoi*. Algo que puede interpretarse como una inexorable inclinación de Sócrates a reconocer un elemento irracional en el alma que, a su vez, permea el sentido

de *kátharsis* en cuanto ejercicio propio del filósofo. Si bien Kahn sostiene esta hipótesis, se concentra en rastrear tal relación en *Lisias* y *Banquete*, dejando de lado al *Fedón*. No obstante, ofrece herramientas útiles que permiten examinar este asunto en este último diálogo. De modo que su estudio será la guía sobre la cual se erija el presente análisis.

▪ **2.1.1.3 Una aproximación al cariz erótico del *Fedón***

La investigación de Kahn sugiere una aproximación etimológica como punto de partida para considerar la naturaleza particular de *éros*. De acuerdo a ello, inicialmente se establece que: “El sustantivo *éros* y el verbo *erán* denotan propiamente la pasión sexual, mientras que *phília* y *phileín* describen formas de afecto más moderadas. De ahí que *phília* se traduzca habitualmente por «amistad» y no tanto por «amor»” (Kahn, 2010, p. 274). Esta distinción permite entender los motivos por los cuales White se muestra renuente a admitir la presencia de *éros* en el *Fedón* y, particularmente, su rechazo de la paráfrasis de aquél por *philia*. En términos concretos, no hay alusión alguna en *Fedón* a dicha pasión sexual e, incluso, se sugiere un alejamiento de todo apetito ligado al cuerpo. No obstante, precisamente esta intensidad que subyace al deseo sexual da cuenta de la fuerza que dirige al filósofo hacia el saber, al punto tal de asumir su vida como preparación para la muerte (cfr. 63d10 – 64a).

Aquella intensidad debe ser matizada ya que sería errado considerar que ella se agota en un plano meramente sexual o físico, como indicaría la raíz etimológica de la palabra en cuestión. En ese sentido Kahn advierte, de manera perspicaz, que Platón se sirve de una “ventaja retórica obvia al utilizar el término *éros* de este modo para designar el poder absoluto del deseo racional” (2010, *Ibid*). Nótese con esto que la teoría platónica del amor, o el *éros* interpretado bajo un cariz platónico, haría referencia a un deseo sujeto a la razón, resolviendo así el dilema de admitir un carácter irracional dentro de la *psyché* unitaria y racional. En otras palabras, la presencia del *éros* en el pensamiento platónico alude a un deseo cuyo direccionamiento proviene de la razón y, en ese caso, se comprende como un impulso hacia el saber. Traducido en los términos del *Fedón*, esta idea sugiere que el alma, comprendida en virtud de su principio cognoscitivo y en tanto *inner person*, impulsa al filósofo hacia el saber de forma irrefrenable, a tal punto que le aconseja despojarse lo más posible del cuerpo con tal de aprehender lo “real puro”. El mismo impulso que, en el *Banquete*, el amante reconoce primero en la forma física del amado para luego ascender

a otras formas de lo bello hasta llegar a la Forma de Belleza²¹. Con lo cual, se podría sostener la compatibilidad entre *psyché* y *éros*.

Teniendo esto en cuenta, no sería justo tratar al *éros* platónico como un deseo genérico pues, de acuerdo a Kahn, aquél “Se preocupa de él [amor] en la medida en que es la forma más fuerte del deseo, pero lo que cuenta como *éros* no es el deseo en general, sino el deseo de lo bello (*tó kálon*), y lo bello guarda un estrecho parentesco con lo bueno (*agathón*)” (2010, p. 210). Por consiguiente, como se acaba de mencionar, *éros*, bajo una lectura platónica, sería el deseo de intelección de las Formas. En este punto es pertinente recordar el elemento sensorial que admite Sócrates en el proceso de intelección, en cuanto permite esbozar más claramente la peculiaridad del *éros* como *intermediario*; esto es, él es a la vez un deseo dirigido hacia lo más abstracto en cuanto aprehensión de lo “real puro” pero, a su vez, parte de un terreno sensitivo como escalón inicial para dicha ascensión. Este carácter es reconocido por Kahn, quien lo describe de la siguiente forma: “El *éros* filosófico se dirige particularmente a las Formas, por medio de la reminiscencia, pero el concepto platónico incluye por un lado el reconocimiento (y la represión) del deseo carnal y, por otro, la posibilidad y deseabilidad de una *philia* auténtica (*Phdr* 256a-c)” (2010, p. 272). Según esta lectura, el *éros* no sólo da cuenta del camino epistémico que ejecuta el filósofo, también refleja la relación cuerpo-alma. En la medida en que este deseo no se agota en ningún polo de dicha relación, sugiere una cierta articulación entre el cuerpo y el alma que le permite al *philosophos* aproximarse al saber. De esta manera, siguiendo la interpretación de Kahn y la siguiente formulación de Dodds, “Eros suministra así mismo el impulso dinámico que lleva al alma delante en su búsqueda de una satisfacción que trascienda la experiencia terrena” (1981, p. 205) Esta experiencia no será otra que la del saber, debido a que sólo será alcanzada una vez el cuerpo haya muerto. En otras palabras, *éros* “es el único modo de experiencia que pone en contacto las dos naturalezas del hombre, el yo divino y la bestia amarrada” (1981, *Ibid.*) la cual, cabe insistir, se dirige hacia la intelección de las Formas.

Este trasfondo epistémico que sostiene al *éros* es señalado explícitamente por Kahn, quien se refiere a él al analizar la dirección de este deseo: “el reencauzamiento del deseo desde

²¹ Esta *escala amoris* resuena en la teoría de la reminiscencia presentada en el *Fedón*, tal como se mencionó anteriormente.

la concupiscencia física a la pasión metafísica se produce a través de un proceso en esencia epistemológico, modificando la descripción en virtud de la cual se desea inicialmente el objeto” (2010, p. 289) En concreto, lo que pretende la purificación sería redireccionar el *éros*, como dice Kahn, restándole primacía a lo apetitivo sensorial y otorgando prioridad a lo intelectual. De manera que “los placeres del cuerpo tendrán un atractivo menos poderoso una vez que el amante filósofo haya dirigido su *éros* metafísico al blanco apropiado” (2010, p. 274). Así pues, este deseo caracteriza el proceder del filósofo lo cual explica el carácter inalcanzable del saber dado que, como explica el autor, *éros* es unilateral, e. d., no es correspondido por aquel que desea. De ahí que, como ya se ha mencionado anteriormente, el filósofo no pueda adquirir plenamente el saber en vida sino únicamente al morir²². Con lo anterior, se ha evidenciado la innegable y fundamental presencia de *éros* en el *Fedón*, lo cual da lugar a lo que podría llamarse una lectura erótica del diálogo y, consecuentemente, del filósofo en tanto *erastaí phroneseos*.²³

Si se concibe a *éros* como aquello que direcciona al filósofo hacia el saber, entonces resulta viable interpretarlo en conexión con la noción de *daímon*, la cual es introducida hacia el final del diálogo. Sócrates afirma: “En tal sentido, se cuenta que, al morir cada ser humano, es el *daímon*, que a cada uno le tocó en suerte durante la vida quien asume la tarea de conducirlo hacia un cierto lugar (...) para luego marchar a donde Hades” (107d9-e1) De acuerdo a estas palabras, el vínculo entre los dos términos se establece en cuanto elementos *guía* para el alma del filósofo: el *éros* desde su deseo avasallador dirigido hacia la verdad y el saber, y el *daímon* como guardián que establece la forma de vida que ha de cultivar y, de una manera u otra, lo prepara hacia el Hades (la muerte). Incluso, los dos términos se encuentran estrechamente interconectados en cuanto designan el vínculo

²² En este sentido si se sigue la idea de felicidad que esboza Diotima en el *Banquete*, entendida como posesión del bien (de lo que se desea), el filósofo no podría ser feliz mientras esté vivo o, por lo menos, no podría gozar de una felicidad plena. Entonces ¿cuándo podría hacerlo? Sócrates afirma que una vez su alma se haya liberado del cuerpo se encontrará con buenos y mejores maestros y amigos, pero ¿por qué si el alma puede alcanzar el saber pleno al aprehender las Formas, sigue necesitando maestros?

²³ Vale la pena subrayar que esta interpretación se encuentra en la línea del *hedonismo intelectual* que suscribe Bossi, en la medida en que se plantea un deseo que atraviesa la forma de vida del filósofo, que lo conduce hacia el saber. Sin embargo, la propuesta del *hedonismo* esbozada por la autora hace énfasis en los placeres intelectuales y el gozo de los mismos. De modo que, para examinar la cercanía entre la interpretación erótica del filósofo y la *hedonista*, sería preciso analizar cómo entraría el placer en la primera o, en su defecto, hasta qué punto se manifestaría la presencia de *éros* en tal *hedonismo*.

entre dos aspectos contrarios en el hombre: lo racional y lo irracional. En este caso, Vigo señala esto de la siguiente manera:

“En general, el término *daímon* se ha empleado, desde muy temprano, de un modo que no resulta del todo intercambiable con el término *theós*, y que parece apuntar a enfatizar la presencia de una fuerza oculta que conduce al hombre por senderos que él mismo no determina (...) Por último, en *Simposio* se caracteriza a Eros, el Amor, y a los *daímones*, en general, no como dioses, sino, más bien, como entidades divinas intermedias, encargadas de mediar entre los dioses y los hombres (cf. 202d-203a)”

Parece ser, entonces, que se ha de entender *daímon* como una entidad intermedia, bastante similar a la acepción de *éros* anteriormente aludida.

Por consiguiente, asumiendo que la descripción del filósofo como *erastáí phroneseos* no es azarosa, esto abre la posibilidad a considerar la presencia de *éros* en el alma. Lectura que resulta problemática en la medida en que la *psyché* se caracteriza esencialmente por su carácter racional, el cual excluye enteramente cualquier tipo de deseo o apetito. Esto debido a que ellos pertenecen al ámbito corpóreo, constituido por las percepciones sensibles, sensaciones, apetitos y deseos. Por lo tanto, la caracterización del filósofo en términos de *éros* significaría admitir un elemento irracional dentro de la actividad del *philosophos*. Sin embargo, la presencia de tal deseo explicaría la fuerte inclinación del filósofo hacia la verdad, es decir, su decisión a prepararse para la muerte. Esta lectura altera la pureza intelectualista con la que se caracteriza tal actividad, generando así una tensión.

2.1.2 Argumento de la reminiscencia

En el mismo orden de ideas que la admisión de *éros*, el argumento de la reminiscencia sugiere el reconocimiento de un componente corpóreo dentro del ejercicio del filósofo. En líneas capitales, el argumento intenta demostrar la inmortalidad del alma a partir de la idea de que el conocimiento es reminiscencia. Esto último sucede en virtud de la preexistencia del alma respecto al cuerpo, la cual, en estado no encarnado, ha contemplado las Formas. Sin embargo, al ingresar en el cuerpo olvida tal saber. De modo que la tarea de quien

deseo alcanzar la verdad es intentar alcanzar tal conocimiento y, debido a que alguna vez lo tuvimos, conocer no vendría siendo otra cosa que recordar.

Si bien la adquisición de tal saber no proviene de la percepción sensible, la explicación dada por el ateniense admite un elemento corpóreo en el intento por recordar dicho saber. Esto resulta llamativo en la medida en que el espectro corpóreo ha sido condenado en virtud de su limitación en el terreno epistémico, generando así una tensión entre estas dos posturas. Sin embargo, conviene detenerse en este argumento a fin de mostrar hasta qué punto podría decirse que Sócrates admite tal elemento corpóreo dentro de la actividad filosófica. Para ello se analizarán tres momentos del argumento en cuestión, a saber: i) la reminiscencia, ii) aquello que se recuerda y iii) el papel de la percepción dentro de la reminiscencia. Sin embargo, antes de emprender este examen resulta útil tener presente los lineamientos principales de este razonamiento.

De acuerdo al detallado análisis de David Bostock, el argumento parte, principalmente, de dos premisas que indican una condición necesaria y suficiente. La primera advierte que el recuerdo de algo supone una conexión epistémica con esto: “if I am reminded of something, then I knew it before”, mientras que la segunda señala que al pensar en una cosa a partir de la percepción de otra, esto se llama tener una reminiscencia: “if on perceiving one thing I think of another, then I am reminded of that other”. De esta manera, “If we put the two points together we can evidently infer: if on perceiving one thing I think of another, then I knew that other before” (1986, p. 63)²⁴ Como bien indica Bostock, uno de los propósitos de Platón con este argumento es mostrar que tenemos un conocimiento previamente adquirido a aquel que podamos obtener mediante los sentidos y que quien desee discernirlo lo hará mediante un proceso de reminiscencia. Ahora bien, es preciso detenerse en algunos puntos para intentar comprender a fondo tal razonamiento.

- **2.1.2.1. La reminiscencia**

Pese a las reservas de Bostock respecto a la importancia del recuerdo en este argumento²⁵, resulta fundamental para la consideración de la admisión del elemento

²⁴ “Si recuerdo algo, entonces lo conocía antes (...) si al percibir una cosa, pienso en otra, entonces me recuerda a esta otra (...) si ponemos los dos puntos juntos, evidentemente podemos inferir: si al percibir una cosa pienso en otra, entonces ya conocía esta otra” (traducción mía).

²⁵ En efecto, el autor descarta la centralidad de la reminiscencia dentro del argumento, debido a que esta premisa es falsa (cfr. p. 64, 65). De acuerdo al catedrático inglés, esto puede constatarse si se

corpóreo dentro del discurso de Sócrates. Para ello conviene tener presente la noción de recuerdo que ofrece el ateniense en 73c-e, donde se establece que el conocimiento de algo posibilita el recuerdo de tal cosa y, en últimas, tal recuerdo no es sino una asociación de ideas.

“Sin duda, estamos de acuerdo en que, para que alguien recuerde algo, tiene que haber conocido eso mismo en algún momento anterior. (...) – ¿Y acaso no estamos de acuerdo también en que cuando se produce conocimiento de tal modo, se trata de *reminiscencia*? Me refiero al siguiente tipo de caso: si alguien al *ver, oír o tener otro tipo de percepción de una cosa* no solo toma nota de ella, sino que también concibe otra cosa diferente, cuyo conocimiento no es el mismo, sino uno diferente <del de la primera>, ¿acaso no decimos con razón que se ha acordado de aquello de lo cual tuvo tal representación?” (73c1-d1, énfasis mío)

De manera que la rememoración parte de una percepción sensible que despierta alguna idea o imagen relativa al objeto percibido. Diríase que tal asociación sucede en virtud del conocimiento previo que posee el sujeto de la cosa evocada. Esto se expone claramente con el ejemplo de la lira o del retrato de Simias. En el ejemplo de la lira, “los amantes,

analiza un ejemplo similar, tal como sigue: “If I am James Watt, and I perceive (and recognize) a kettle boiling, I may be led to think of a steam-engine (a machine in which the power of steam is harnessed to do useful work.) It obviously does not follow that I knew a steam-engine before: this may be the *invention* of a steam-engine” (1986, p. 63) “Si soy James Watt, y percibo (y reconozco) una tetera hirviendo, estaría inclinado (llevado) a pensar en una máquina de vapor (una máquina en la cual el poder del vapor es aprovechado (utilizado) para hacer un trabajo útil. Obviamente no se sigue que conocía antes la máquina de vapor: esto puede ser la invención de la máquina de vapor” (traducción mía). De acuerdo al ejemplo presentado, Bostock indicaría que no es cierto que al percibir una cosa y en pensar en alguna otra, se conociera esta última antes. Así, lo que no admite el autor es que se requiera de un conocimiento previo de aquello que es recordado, algo que señala claramente en las siguientes líneas: “Plato does imply that my thought of the second thing should be a case of knowledge coming to be present (73c4-5), but why should we not say that that too is satisfied here? James Watt, we may suppose, proceeded to think about the possibility of a steam-engine in such detail that by the end he did indeed know what a steam-engine would be like (...) but James Watt did not already know a steam-engines beforehand” (1986, p. 63-64) “Platón supone que el pensamiento de la segunda cosa debería ser un caso de conocimiento que se hace presente (73c4-5), pero ¿por qué no decir que eso también está satisfecho en este caso? James Watt, podríamos suponer, procede a pensar en la posibilidad de una máquina de vapor en tal detalle que, al final, él sí sabía cómo sería una máquina de vapor (...) pero James Watt no conocía una máquina de vapor *de antemano*” (traducción mía). Diríase que el ejemplo es un intento por explicar lo que Platón describe como ‘reminiscencia’, sin apelar a la memoria. En su lugar, Bostock sugiere que podemos asociar el pensamiento de dos cosas distintas debido a nuestra imaginación, de modo que no es necesario conocerlas de antemano. Si bien la objeción exige análisis, este no es el espacio para dedicar un examen detallado a la postura de Bostock. No obstante, conviene tener presente tal crítica.

cuando ven la lira, la túnica o alguna otra cosa de las que usan habitualmente sus muchachos: reconocen la lira y conciben en su pensamiento la figura del muchacho a quien pertenecía la lira, ¿no es así? Y esto es *reminiscencia*” (73d6-10) En este caso, los amantes conocen a sus muchachos y sus accesorios habituales, de modo que al percibir alguno de estos inmediatamente los asocian a los primeros, pero todo ello sobre la base del conocimiento que tienen de sus muchachos. Cabe señalar que este ejemplo se mueve en el plano de las cosas sensibles o, como lo indica Vigo, es un caso de “anamnesis por semejanza de carácter horizontal, en la medida en que no involucra un salto ontológico del orden de lo sensible al orden de lo inteligible” (2009, p. 57). Mientras que el caso del recuerdo de la Forma de la igualdad a partir de las cosas sensibles, sería un caso de semejanza de carácter vertical, es decir, que supone un salto “de lo sensible a lo inteligible” (ibíd.).

En ese orden de ideas, Sócrates advierte que tal recuerdo se produce a partir de cosas semejantes y desemejantes. No obstante, estas nociones parecen no añadir claridad a la explicación del ateniense. La dificultad se sitúa en la ambigüedad inherente a los objetos visibles que disparan el recuerdo, en tanto pueden ser semejantes como desemejantes. Esto lo sugiere Sócrates hacia 74b10-14: “Considera <la cuestión> también del siguiente modo: ¿acaso piedras iguales o leños <iguales>, sin dejar de ser los mismos, no se revelan a veces como iguales a una cosa, pero no a otro? – Completamente”. De modo que el criterio de semejanza podría variar y ampliarse a discreción del perceptor. No obstante, podría decirse que el énfasis del proceso de rememoración se sitúa en la relación de semejanza. En ese caso, diríase que la semejanza alude a compartir un aspecto en común que permita relacionar una cosa con otro en la que se presente tal elemento. Esta es la situación para el caso de la idea de lo igual en sí mismo. En efecto, la igualdad compartida por dos leños permite pensar en la idea de lo igual en sí²⁶. Si bien hemos esbozado la

²⁶ Como bien indica Bostock, este es un tema que no es expresado con completa claridad en el diálogo. Si bien podemos decir que las cosas visibles nos recuerdan a cierta Forma en concreto debido a que comparten cierta característica, como lo igual en este caso, esto no es respaldado textualmente. Además, presenta una dificultad: ¿de qué manera podrían las cosas visibles compartir una característica con las Formas? Frente a esta cuestión, Bostock concluye lo siguiente: “He [Plato] does mean this to imply that the particulars and the forms are *alike* in both being equal, and he does think that that is how the particulars remind us of the forms. But of course the particulars are in another way *unlike* the form, for they are equal only in the defective way that they ‘seem equal to one but not to another’, while the form ‘never seem unequal’” (1986, 91-91) Adicional a ello, la igualdad que comparten las cosas visibles no es exactamente la misma que constituye a la Forma de ‘lo igual

manera en que opera el recuerdo para intentar alcanzar el conocimiento adquirido por el alma, aun no es claro en qué consiste dicho saber.

- **2.1.2.2 Aquello que se recuerda**

Como se ha venido indicando, la rememoración se mueve en un plano horizontal y uno vertical. Para los fines del argumento, interesa el segundo de ellos. Esto es sugerido en el siguiente pasaje:

“Afirmamos, sin duda, que existe algo igual. No me refiero a un leño <igual> a otro leño, ni a una piedra <igual> a otra piedra, ni a ninguna de tales cosas, sino a algo diferente, *al margen de todas ellas: lo igual mismo*. ¿Afirmaremos que hay algo <así> o no? – ¡Desde luego que lo afirmaremos, por Zeus! ¡Y enfáticamente! – dijo Simias. – ¿Y no es verdad que sabemos incluso qué es? – Ciertamente – dijo Simias. – ¿De dónde hemos obtenido el conocimiento de esto? ¿No es cierto que no es a partir de las cosas que mencionábamos hace un momento, es decir, que no es a partir de *ver* que leños, piedras u otras cosas son iguales como llegamos a concebir eso otro, que es diferente de tales cosas? ¿O no te parece diferente?” (74a14-b10, énfasis mío)

El fragmento anterior expone puntos cruciales dentro del razonamiento en cuestión. En primer lugar, nos indica que aquello que es recordado no es lo mismo que lo percibido. Aunque esto parecería algo evidente a primera vista, esta indicación intentaría definir el nivel de semejanza de los elementos en juego. Como se había sugerido líneas más arriba, los particulares visibles (como los leños iguales) disparan el recuerdo de la Forma de lo igual. Por lo tanto, deben entablar algún nivel de semejanza que no llega a ser absoluto debido a que estos dos elementos no son idénticos. El asunto, entonces, comienza a revelar algunas dificultades. En primer lugar, recordando la explicación de Vigo, no es claro

en sí’. En ese sentido puede interpretarse el hecho de que las cosas visibles aspiran a ser como las Formas, pero se quedan cortas en ello. Otra forma de interpretar la pregunta sobre la manera en que las cosas visibles comparten una característica con determinada Forma, consiste en analizar ese carácter variable o invariable de la apariencia de las cosas visibles y las Formas, respectivamente. En este caso, siguiendo el análisis de Svavarsson (2009), partimos de verdades casi tautológicas, es decir, lo igual en sí mismo es igual, lo mismo sucede con las cosas iguales: si decimos que son iguales es porque en efecto son así. El problema aparece cuando Sócrates indica que lo sensible puede aparecer como igual o desigual. En ese caso, ¿cómo lo sensible nos podría conducir a la idea de lo igual en sí mismo si no ofrece una noción clara de la igualdad? La sugerencia del catedrático islandés consiste en asumir la invariabilidad de manifestación como un criterio de conocimiento, es decir, solamente una manifestación que no se aparezca como igual y desigual puede ofrecer una noción de lo igual en sí mismo. En ese caso, debemos asumir que los sensibles no pueden ser cognoscibles en la medida en que se mueven indistintamente en manifestaciones contrarias, lo cual no ofrece posibilidad para tener una noción clara de los mismos.

cómo se lleva a cabo el salto de lo visible a lo inteligible, es decir, de qué forma la percepción de dos elementos particulares permiten alcanzar una idea abstracta y universal (lo en sí mismo). En segundo lugar, el ejemplo utilizado por Sócrates parece no ser de gran ayuda puesto que se refiere a un aspecto relacional. Ciertamente, la igualdad no puede considerarse a partir de un solo objeto, sino que surge a partir de la comparación de dos o más cosas. En ese sentido, no es claro qué tipo de Forma podría representar la igualdad sin consistir en alguna relación en concreto.

Además, si se atiende a ese carácter relacional, no es claro cómo es que tal Forma es equiparada con otras que no son relacionales, como lo sugiere en 75c11-d3: “Pues nuestro razonamiento no se aplica a lo igual <mismo> en mayor medida que a lo bello mismo, a lo bueno mismo, a lo justo, a lo sagrado y, como digo, a la totalidad de las cosas que señalizamos por medio de la caracterización «lo que es...»”. Por otro lado, resulta llamativo que Simias asegure saber qué es ‘lo igual en sí mismo’, respondiendo la pregunta de Sócrates. Esto resulta curioso no solo por las dos dificultades anteriormente mencionadas – que no parecen haber sido atajadas con claridad hasta este punto – sino porque en líneas más adelante, el tebano reconoce que nadie tiene claridad respecto a tal conocimiento pues nadie parece poder dar razón de ellas (cf. 76b)²⁷.

Para intentar aclarar este panorama, abordaremos inicialmente el asunto del conocimiento. De acuerdo con Bostock, las dos intervenciones de Simias al respecto no constituyen una contradicción. En su lugar, podríamos estar hablando de dos niveles de conocimiento: uno filosófico y otro vulgar y ordinario. Así lo da a entender: “what we may call proper philosophic knowledge of a form [which] involves the ability to give an account of it (...) [and] a more homely and humdrum knowledge of forms, not involving the ability to give an account, for this is what people have when they have been ‘reminded’” (1986, p. 68)²⁸ De esta manera, se explicarían las dos respuestas de Simias respecto al conocimiento que

²⁷ Recuérdese que en 76b3-7 Sócrates indica que quien conoce puede dar cuenta de aquello que conoce: “– A ver si puedes decidir sobre lo siguiente y decir qué te parece. Un hombre que posee conocimiento ¿puede o no *dar razón de aquello que conoce*? – Muy forzosamente <debe poder>, Sócrates – respondió Simias” (énfasis mío).

²⁸ “lo que llamamos un conocimiento propiamente filosófico de una forma que involucra la habilidad de dar cuenta de ella y un conocimiento más familiar y ordinario de las formas, que no involucra la habilidad de dar razón de ellas, porque es lo que las personas tienen cuando han sido recordados [cuando recuerdan]” (traducción mía)

tenemos de estas Formas. No obstante, esto no explica en qué consiste aquello que conocemos.

Para aclarar esto conviene devolverse al pasaje donde Sócrates menciona las demás Formas, citado parcialmente hace unas líneas: “Pues nuestro razonamiento no se aplica a lo igual <mismo> en mayor medida que a lo bello mismo, a lo bueno mismo, a lo justo, a lo sagrado y, como digo, a la totalidad de las cosas que señalizamos por medio de la caracterización «*lo que es*», *que son aquello a lo que apuntan las preguntas que hacemos <bajo la forma interrogativa correspondiente> y las respuestas que damos a ellas*” (75c11-d5, énfasis mío) Estas palabras nos ubican en el ámbito de la definición, tal como sugieren Vigo en su traducción y Bostock en su examen del argumento en cuestión²⁹. En ese orden de ideas, “lo en sí mismo” sería la respuesta a la pregunta por “lo que es”, es decir, una definición. En el caso del ejemplo que se ha venido analizando, estaríamos hablando de la definición de la noción de ‘lo igual’.

De acuerdo a esta lectura, la percepción viene acompañado de abstracción, lo cual nos permite llegar a una noción o definición de algo. Así, siguiendo el ejemplo de lo igual en sí mismo, dos cosas sensibles percibidas como similares pueden ofrecer un ejemplo (deficiente) de la igualdad en sí misma y la percepción de tales cosas ofrecen la posibilidad de conceptualizar tal idea de ‘lo igual en sí’. Expresado en palabras de Bostock, el asunto puede entenderse del siguiente modo: “The connection between the two [the paradigm example and the property which the paradigm example is an example of] is of course very close, for he thinks that we know what the word ‘equal’ means, i. e., we know what equality is, only because we are (dimly) acquainted with its perfect paradigm” (1986, p. 101)³⁰

²⁹ Vigo lo explica clara y concretamente de la siguiente manera: “Sócrates se refiere a la clásica pregunta «qué es X», por medio de la cual, en los diálogos tempranos de Platón, impulsa, una y otra vez, a sus interlocutores a la búsqueda de una *definición* que dé cuenta del *significado* de los términos en torno a los cuales versan sus conversaciones, tales como «valentía», «piedad», «virtud», etc.” (2009, p. 69, nota 74, énfasis mío) Por su parte, Bostock se concentra en el ejemplo concreto y explica la capacidad de dar cuenta de aquello que conocemos de la siguiente forma: “what this means in the present context is that you must be able to *define* equality, to give an adequate answer to the socratic question ‘what is equality’?, which picks out the one thing common to all cases and examples of equality, in virtue of which we call them all ‘equal’” (1986, p. 70) En este caso, el autor aclara que la definición subraya el aspecto común a todos los ejemplos de igualdad y es aquello en virtud de lo cual se les adjudica tal calificativo.

³⁰ “La conexión entre los dos (el ejemplo del modelo (paradigma) y la propiedad de la cual el paradigma es un ejemplo de) es, por supuesto, muy cercana, porque él piensa que nosotros

En ese caso, la percepción de cosas sensibles nos impulsa a realizar un proceso de intelección en el cual intentamos abstraer las propiedades en las que nos concentramos en dicha percepción. Y, dado que el concepto que adquirimos es un producto de la abstracción, podría sortearse la dificultad que supone que las cosas visibles se presenten, en este caso, como iguales y desiguales³¹. Además, esta lectura ofrece las bases para intentar comprender el paso del plano sensible al invisible, en cuanto la percepción de objetos sensibles no se limita a un ejercicio meramente visual. En su lugar, dicha percepción va acompañada de una comprensión semántica que nos traslada inmediatamente a un plano invisible e inteligible. Así, parecería posible concebir una noción de lo ‘igual en sí mismo’ sin necesidad de referirnos a un ejemplo particular de la igualdad³², pues se está aludiendo al significado de tal idea, a la igualdad considerada como aquello que hace posible designar a otras cosas como ‘iguales’. Sin embargo, conviene advertir que esta es una cuestión que se mantiene abierta a la discusión. El mismo Bostock reconoce que su enfoque interpretativo no sería suficiente para explicar el asunto, pues, en últimas, estaríamos examinando el problema de cómo comprendemos el lenguaje³³.

▪ **2.1.2.3 El papel de la percepción en la reminiscencia**

Si bien es claro que la percepción sensible no proporciona el conocimiento, dado que este fue alcanzado por el alma antes de encarnar en el cuerpo, la explicación de Sócrates sugiere un papel considerable dentro del proceso de reminiscencia. Ya lo había sugerido en el pasaje 73c8 citado anterior y se insiste sobre ello con las siguientes palabras: “Basta que, al ver una cosa, concibas a partir de esa visión otra cosa diferente, sea semejante o

sabemos qué significa la palabra ‘igual’, i. e., sabemos qué es la igualdad, solo porque estamos (oscuramente) familiarizados con el modelo perfecto” (traducción mía).

³¹ Esta cuestión es problemática, pero volveremos a ella más adelante.

³² En esa misma línea Svavarsson sugiere que aquello que pretendemos asir al intentar alcanzar una Forma, no es sino una manifestación invariable de dicha Forma, es decir, una consistencia epistémica. Aunque esto será abordado más claramente al final de la siguiente sección.

³³ En concreto, el autor reconoce que su enfoque proviene de una doctrina tradicionalista (empirismo), que se revela insuficiente al momento de abordar este asunto. Hacia la página 109 indica lo siguiente: “I simply conclude by giving it as my opinion that in fact the traditional account, as so far developed, *cannot* explain how we understand the meaning of these words [good, just, beautiful, equality]” (1986) “Simplemente concluyo dando mi opinion de que, de hecho, la explicación tradicional, como se ha expuesto hasta ahora, *no* puede explicar cómo entendemos el significado de estas palabras [bien, justo, belleza, igualdad]” (traducción mía).

desemejante, para que ello constituya forzosamente <un fenómeno de> reminiscencia.”
(74c17-d3)

Por lo tanto, la percepción constituye un estadio preliminar y necesario en el momento de recordar aquello que el alma ha contemplado, aunque esto, *per se*, no constituye conocimiento. Aunque preguntar por la manera en que el alma adquiere conocimiento es otro asunto, el examen sobre la reminiscencia nos ubica en este ámbito y nos lleva a preguntar ¿hasta qué punto es posible recordar tal conocimiento? En otras palabras, la percepción de dos leños iguales no nos conduce inmediatamente a la idea de ‘lo igual en sí mismos’, en su lugar, nos ofrece una aproximación considerable a tal Forma³⁴. Diríase que esto sucede a partir del reconocimiento de que tales cosas sensibles aspiran a ser como cierta Forma y se quedan cortas. Tal como dice en el siguiente pasaje Sócrates:

“– Ahora bien, también estamos de acuerdo en lo siguiente: no hemos obtenido tal pensamiento ni podríamos obtenerlo *a partir* de otra cosa que del *ver, del tocar, o de alguna otra de las percepciones*. Me refiero a todas ellas como a una misma cosa. – Y, efectivamente, son lo mismo, Sócrates, a los fines de lo que pretende mostrar el argumento. – Pues bien, es *a partir de tales percepciones* como resulta necesario pensar que todo aquello que <se ofrece> en ellas aspira a aquello que es igual, pero se queda corto respecto de ello” (...) – Por consiguiente, es necesario, al parecer que, antes de que hayamos comenzado a ver, oír y experimentar los otros tipos de percepciones, hayamos *obtenido precisamente conocimiento acerca de qué es lo igual mismo*, si hemos de poder referir las cosas iguales <dadas> *a partir de las percepciones* a aquello <otro>, <como para comprender> que todas las cosas de esa índole se esfuerzan por ser como aquello, pero se quedan cortas en comparación” (75a5 – b13, énfasis mío)

Nótese que en este pasaje Sócrates indica claramente que es *a partir* de las percepciones sensibles, y no de otra cosa, que logramos recordar aquello que ha contemplado el alma. Además, es *a partir de ellas* que nos damos cuenta de que tales cosas aspiran a ser como lo igual, pero se quedan cortas en tal proceso. Esta última cuestión resulta curiosa pues parece evidente que aquello que vemos, o que proviene de la percepción sensible, se queda corto respecto de la idea a la cual alude. En efecto, los particulares sensibles no son iguales ni considerablemente próximos a las Formas que permiten recordar. Además,

³⁴ Huelga decir que aunque el proceso de reminiscencia no nos conduzca inmediatamente ni nos proporcione un conocimiento adecuado de determinada Forma, su objetivo es alcanzar dicha Forma.

por lo dicho anteriormente, sabemos que la igualdad percibida no es la misma que la igualdad en sí misma, es decir, se asemeja de forma deficiente. Incluso, siguiendo el análisis de Bostock, parecería superfluo intentar buscar una novedad en esta cuestión. En realidad, de acuerdo al catedrático inglés, este punto no hace sino regresar al punto inicial del argumento que ya hemos mencionado, a saber: la igualdad en sí misma no es idéntica a la igualdad percibida.

Sin embargo, diríase que esta reformulación de tal idea inicial permite discernir más claramente la Forma que logramos recordar. Esto sucede en la medida en que la constatación de la deficiencia de las cosas visibles respecto a las Formas consiste en precisar, por ejemplo, en qué sentido la igualdad que proviene de ellas no alcanza a ser idéntica a la igualdad en sí misma, aunque nos permita recordarla. La distancia que las separa, indica Bostock, reside en que la primera igualdad es percibida y entendida como la cualidad de una cosa particular. De ahí que podamos afirmar que tal cosa en ocasiones se muestra como igual a otra cosa y, en otras ocasiones, como desigual. Como si tal cosa, en ciertas ocasiones, fuese semejante a ciertas cosas y en otras no. Algo que no puede sucederle a la Forma de la igualdad, puesto que, independientemente de cuál sea el caso en concreto, dicha Forma siempre será lo igual en sí mismo. Así lo expone Bostock: "I conclude that the falling short of particulars consists in the very point that was mentioned at the start of the argument: they can only exhibit *with qualification* the characteristics that forms exhibit *without qualification*, and consequently they will exhibit both the opposite characteristics at once, which a form will never do" (1986, p. 94)³⁵

En esa misma línea, Svavarsson invita a detenerse en el siguiente fragmento: "– ¿Y en el caso de los leños y, en general, de las cosas iguales que mencionábamos hace poco *experimentamos* algo semejante? ¿Acaso *nos parece* que son iguales del mismo modo que aquello que es igual por sí mismo o bien se quedan cortas en alguna medida, como para ser de la misma índole que lo igual?" (74d5-10, énfasis mío) Lo relevante de este pasaje es que Sócrates pregunta por la forma en que *experimentamos* las cosas sensibles, es decir, nuestra relación directa con ellas es fundamental al momento de intentar

³⁵ "Concluyo que la deficiencia de los particulares consiste en la misma cuestión mencionada al inicio del argumento: ellos solo pueden manifestar *con clasificación* [cualitativamente] las características que las formas manifiestan *sin clasificación* [no cualitativamente], y, por consiguiente, ellos solo puede manifestar ambas características opuestas a la vez, lo que una forma nunca hará" (traducción mía).

aproximarnos a una comprensión de las Formas³⁶. En concreto, tal experiencia nos permitiría discernir la diferencia, en este caso, entre las cosas visibles semejantes y lo igual en sí mismo, permitiéndonos así aproximarnos a la verdad.

En otras palabras, dado que la experiencia posibilita nuestro conocimiento de las Formas, Svavarsson sugeriría allí podemos identificar un criterio epistémico. Concretamente, desde la distinción entre las cosas sensibles y las Formas. Recordemos que los sensibles se manifiestan de forma ambigua, de modo que la experiencia nos dice que ellos “lack invariability appearing to be equal such is the imperfection of the sensible world; *it lacks epistemic consistency*” (2009, p. 71)³⁷ Esto es lo relevante en esta lectura, que la experiencia arroja como criterio epistémico la consistencia, la invariabilidad de manifestaciones, algo que, a su vez, constituye la diferencia entre las cosas sensibles y las Formas. En ese sentido, cierra el catedrático islandés: “If this is correct, the implication of the argument is: we do not have knowledge about what sensible things are (equal or unequal), because sensible equals do not invariable appear equal. This implication of the epistemic status of sensibles, as opposed to that of the Forms, is only implicit in the *Phaedo*” (2009, p. 72)³⁸

Este razonamiento en cuestión ofrece un punto de vista más amable respecto al ámbito corpóreo, en la medida en que lo reconoce como el punto de partida para llevar a cabo la reminiscencia. Aunque en esta oportunidad el cuerpo y lo corpóreo no se reconoce como fuente epistémica, tal como sucede en los pasajes en los cuales se manifiesta una postura de rechazo hacia este ámbito corpóreo, se admite su presencia dentro de la senda

³⁶ Vale la pena recoger la aclaración en palabras del autor: “He does not ask whether sensible equals evidently are equal just like the equal itself. Nor does he ask whether sensible equals *appear* to us to be equal just like the equal itself *is* equal. This is not surprising, for Socrates is asking about our *experience* of these things, not about how things are. The difference between the equal itself and sensible equals is manifested in the way we experience them” (2009, p. 71) “Él no pregunta si los sensibles iguales son evidentemente iguales, tal como lo igual en sí mismo. Tampoco pregunta si los sensibles iguales se nos *aparecen* como iguales, tal como lo igual en sí mismo es igual. Esto no es de sorprenderse, porque Sócrates está pregunta acerca de nuestra *experiencia* de estas cosas, no sobre cómo son las cosas. La diferencia entre lo igual en sí mismo y los sensibles iguales se manifiesta en la manera en que las experimentamos” (traducción mía)

³⁷ “carecen de la invariabilidad de manifestarse como iguales, tal es la imperfección del mundo sensible; carece de consistencia epistémica” (traducción mía)

³⁸ “Si esto es correcto, la implicación del argumento es: no tenemos conocimiento sobre lo que sean las cosas sensibles (semejantes o desemejantes), porque las cosas [sensibles] iguales no aparecen invariablemente como iguales. Esta implicación del estatus epistémico de los sensibles, a diferencia del de las formas, solamente está implícito en el *Fedón*” (traducción mía).

epistémica. Esto difiere del radical intelectualismo en ocasiones expresado, pues la condena al cuerpo supone una ausencia total de este último al momento de emprender la búsqueda por la verdad y el saber. En la medida en que él es un elemento disuasorio, infeccioso y que genera confusión, el ateniense insistía en que el alma se distanciara de él, en la medida de lo posible. No obstante, si se toman en cuenta las percepciones sensibles para intentar recordar aquello que el alma ha contemplado, parece que estos dos ámbitos en realidad no podrían ni deberían mantener una tajante separación. En su lugar, podría sugerirse una conexión entre tales ámbitos que resulta importante al momento de conocer.

El análisis de estos fragmentos que dan cuenta de un discurso que admite elementos no racionales, sugiere que no podemos tomar de manera literal la postura intelectualista. Como acabamos de mostrar, la admisión de un elemento corpóreo dentro de la senda epistémica y la descripción de la actividad filosófica dentro de un marco mítico representan una tensión para la pureza intelectualista con la que se había descrito la actividad filosófica. Si bien sería erróneo interpretar este encuentro de posturas como una contradicción, es necesario intentar comprender tal tensión a la luz del posible motivo que llevo al ateniense a exponer posiciones tan radicales al momento describir la actividad filosófica y la senda epistémica que ella supone.

3. La actividad filosófica: entre las fronteras de la razón

El examen de las posturas en juego nos permite establecer que la actividad filosófica, en cuanto es un ejercicio que busca alcanzar el saber y la verdad, se define en virtud de la función intelectual del alma. La pureza de dicha función viene garantizada por el distanciamiento de ella respecto al cuerpo y lo corpóreo. En otras palabras, cuanto más alejada se encuentre la *psyché* del ámbito corpóreo, más cerca se encontrará de alcanzar aquello que desea. En ese sentido, el rechazo hacia el cuerpo se revela como una cuestión capital dentro de la actividad filosófica, tal como lo indica Sócrates en su segunda defensa. Esta claridad al momento de condenar al cuerpo y lo corpóreo le vale al ateniense la adjudicación de una postura de corte extremadamente intelectualista. Pese a esta fundamental prescripción, en líneas próximas encontramos pasajes que reivindican un componente corpóreo dentro del quehacer filosófico. Sin duda, esto genera confusión y sugiere la presencia de una contradicción. Si este no es el caso, ¿cómo justificar la subsiguiente admisión de lo corpóreo al ejercicio del *philosophos*?

Para intentar responder este interrogante, i) examinaremos la radicalidad de las posturas en juego e intentaremos mostrar que tal encuentro se justifica en la medida en que tal conflicto puede comprenderse como ii) una tensión dialéctica.

3.1 Revisión al carácter radical de las posturas

Dada la importancia que supone el distanciamiento del ámbito corpóreo dentro del ejercicio filosófico, la postura intelectualista se asume como una perspectiva radical. En otras palabras, este punto de vista aparentemente rechazaría una opinión que admita tal componente corpóreo dentro del quehacer del *philosophos*. Opinión que, no obstante, viene a ser representada dentro del mismo diálogo por la admisión de éros dentro de la descripción del filósofo y la percepción sensible en el argumento de la reminiscencia. A primera vista esto sería una contradicción, como se sugirió anteriormente, pues las posturas serían excluyentes entre sí. No obstante, para afirmar tal cosa es preciso examinar si, en efecto, tales perspectivas son radicales o si es pertinente asumirlas como tal. Asunto que podemos analizar a partir de una aproximación a la segunda defensa de Sócrates, concentrándonos en i) los indicios textuales del radicalismo de la postura en cuestión y buscando la posible ii) presencia de matices

3.1.1 Indicios textuales de una postura radical

La postura de corte intelectualista es expresada, principalmente, a lo largo de la llamada segunda defensa de Sócrates³⁹. En la cual la perspectiva radical es sugerida desde la concepción del ámbito corpóreo y el panorama epistémico suscrito a ella. Asuntos que son recogidos en la opinión de los genuinos filósofos. De esta forma, Sócrates vuelve a insistir sobre la caracterización despectiva acerca de lo corpóreo con las siguientes palabras:

“mientras tengamos cuerpo y nuestra alma esté *contaminada* con este *mal*, no llegaremos a poseer suficientemente a aquello que apetecemos, cosa que, como afirmamos, no es sino la verdad (...) Por otra parte, <el cuerpo> nos llena de *deseo sexual, de apetitos, de temores*, de todo tipo de fantasías y de muchas tonterías, de modo que es completamente cierto, como suele decirse, que bajo su influencia nunca nos resulta posible siquiera concebir pensamientos adecuados acerca de nada” (66b7-c8, énfasis mío)

Estas palabras enfatizan lo que se venía diciendo a lo largo de esta defensa, a saber, que la caracterización del ámbito corpóreo depende de su función dentro de la senda

³⁹ Es decir, desde 63b – 69e

epistémica. Así, debido a que el cuerpo y sus derivados no son sino impedimentos para alcanzar la verdad, el alma debe rechazarlos e intentar alejarse de ellos. En otros términos, una vez se ha constatado el carácter limitativo del ámbito corpóreo “es entonces cuando el alma del filósofo *desprecia* en mayor medida al cuerpo, huye de él y busca así quedar librada a sí misma” (65d1-3, énfasis mío). De acuerdo a esto, parecería inviable admitir algún elemento corpóreo dentro del ejercicio filosófico, pues disuaden al alma de su función intelectual.

Ahora bien, el rechazo hacia el ámbito en cuestión es claro y ya lo hemos analizado, pero lo que interesa es enfatizar en el tipo de expresiones utilizadas por Sócrates para prescribir el alejamiento por parte de la *psyché* respecto a dicho ámbito. Ciertamente, la fuerza del mensaje viene dado por las imágenes del cuerpo y sus derivados como un *mal*, como fuente de *contaminación* y *dispersión* o como aquello que debe ser *despreciado*. Esta descripción da a entender que Sócrates asume una postura rígida relativa al cuerpo, a tal punto de no admitir un punto de vista que fuese más condescendiente con este último. Esto también lo señala Guthrie de la siguiente manera: “In no other dialogue are ascetism and contempt for the body so forcibly and uncompromisingly upheld. The philosopher’s whole life is training for death, he despises the body and all its works. It is a more impediment to the mind, which must be taught to withdraw into itself in freedom and purity. When it relies on the senses it is lost, confused and dizzy, dragged into contact with the ever-mutable” (1975, p. 338)⁴⁰ De acuerdo a este comentario del catedrático escocés, la radicalidad de la postura displicente hacia el cuerpo salta a la vista en cuanto se defiende de manera contundente. A tal punto se lleva tal defensa que el autor considera que podemos hablar de ascetismo en el diálogo, lo cual sugiere rigidez en tal punto de vista⁴¹.

⁴⁰ “En ningún otro diálogo el ascetismo y el desprecio hacia el cuerpo son tan enérgica y contundentemente (inflexiblemente) defendidos. La vida entera del filósofo consiste es una preparación para la muerte, él desprecia al cuerpo y todos sus derivados. Es un impedimento más para la mente, la cual debe ser enseñada a recogerse en sí misma en libertad y pureza. Cuando ella confía en los sentidos está perdida, confundida y mareada, arrastrada al contacto de lo siempre mutable” (traducción mía)

⁴¹ No obstante, sería discutible hablar sobre el *Fedón* en términos de ascetismo, debido a que este concepto es bastante moderno y no tendría las mismas implicaciones para la época antigua. Además, no hay referencias textuales al término en todo el diálogo.

Por otro lado, insistiendo en la importancia de alejarse del ámbito corpóreo, Sócrates plantea la disyuntiva a la cual se enfrenta el filósofo en su senda epistémica. El ateniense se expresa de la siguiente manera al reproducir la opinión de los genuinos filósofos:

“Pero, en realidad, ya no se nos ha hecho evidente que *si hemos de llegar alguna vez a saber algo de modo puro, debemos dejar de lado el cuerpo y contemplar las cosas en sí mismas, por medio del alma sola*. Y, según parece, es entonces cuando obtendremos aquello que apetecemos y de lo que decimos ser amantes, que es la sabiduría, es decir, *una vez que hayamos muerto*, como lo sugiere nuestro razonamiento, y *no mientras estemos vivos*. Pues si no es posible conocer nada de modo puro en compañía del cuerpo, entonces, una de dos: o bien no es posible llegar a poseer el conocimiento en *ninguna parte*, o bien <solo> *una vez que se ha muerto*, ya que es entonces cuando el alma quedará librada a sí misma y separada del cuerpo, no antes.” (66d10 – 67a1, énfasis mío)

El pasaje enfatiza la paradigmática función epistémica del alma, la cual alcanzará el saber únicamente en cuanto se encuentre completamente separada del cuerpo, es decir, en la muerte. En este caso, la radicalidad de la perspectiva en cuestión se evidencia hacia el final del fragmento, donde Sócrates le plantea al filósofo una dicotomía en su senda epistémica. En esas líneas nos indica que la posibilidad de conocimiento viene dada por la posibilidad que tiene el alma de estar completamente separada del cuerpo, es decir, estar “librada a sí misma”. De lo contrario, tal objetivo epistémico no se encontrará en “ninguna parte”. En ese sentido, la muerte se revela como el *único* horizonte posible en el cual el filósofo logrará alcanzar la verdad, de modo que dejará de ser vista como una mal y podrá ser recibida con confianza y esperanza.

De esta manera, la radicalidad del intelectualismo profesado parece servir a una función persuasiva dentro del discurso de Sócrates. Bajo esta lectura, diríase que entre más agudo sea el escenario planteado por el ateniense, más persuasivo será el mensaje que pretenda transmitir. En este caso, el hecho de situar a la muerte como único posible estadio en el cual el genuino filósofo alcanzará aquello que desea, permite disipar el temor hacia ella.

3.1.2 Radicalismo desde la perspectiva no-intelectual

La postura no-intelectual, a diferencia de la anterior, no cuenta con una defensa explícita por parte de Sócrates. En su lugar, afirmamos que existe tal postura en virtud de la presencia de elementos que reivindicar, en alguna medida, el ámbito corpóreo dentro de

la actividad filosófica, a saber: i) la presencia de *éros* y ii) la admisión de la percepción sensible dentro de la senda epistémica. De igual forma, estos elementos son mencionados solo una vez a lo largo del diálogo, en cuanto polemizan fuertemente con la postura inicialmente defendida. Así, en lugar de buscar indicios de radicalismo, conviene indagar el grado de problematicidad que supone esta postura para la perspectiva intelectualista.

En primer lugar, no podemos pasar por el alto el hecho de que Sócrates describa al *philosophos* como *erastá phroneseos*, cuando pudo simplemente utilizar otra expresión. Asumiendo que el uso de esta expresión no es azarosa, como se indicó en el capítulo anterior, la presencia de *éros* resulta compleja. Quizá por tal motivo White se resiste a admitir tal deseo y opta por considerarlo como una paráfrasis de *philia*. Y es que la mera presencia de un deseo dentro de la actividad filosófica pone en entredicho la pureza del intelectualismo anteriormente defendido.

Sin embargo, no estamos hablando de un deseo cualquiera, no es un apetito que disuada al alma de su búsqueda por la verdad y el saber. En su lugar, este deseo constituye el impulso que le permite al filósofo entregarse por completo a dicha búsqueda, sin importarle que este sendero le conduzca, a su vez, hacia la muerte. En ese sentido, es difícil considerar el quehacer filosófico en ausencia de tal deseo, pues forzosamente se podría comprender la entrega del *philosophos* a una preparación para la muerte si carece de un estímulo tal que le permita asumir el camino en el que encontrará el fin de su existencia corpórea.

En segundo lugar, la admisión de la percepción sensible como primer estadio epistémico desdibuja el escenario dicotómico planteado por Sócrates anteriormente, pues de alguna manera el alma se puede aproximar al conocimiento mientras se encuentra atada al cuerpo. Precisamente esta sería la reminiscencia, el intento de la *psyché* por discernir las Formas, a partir de los datos sensibles. Si bien es cierto que estos datos no constituyen la verdad ni son una fuente fidedigna de ella, sí posibilitan un avance considerable hacia el conocimiento. En efecto, como indicaba Svavarsson, la percepción de las cosas sensibles – las cosas iguales – nos permite discernir que el criterio epistémico de las Formas es la consistencia, es decir, aquello que esas cosas carecen. Esto no significa que tengamos una noción clara sobre ella o que podamos percibirla, pero logramos establecer tal criterio a partir del análisis realizado de los datos sensibles. De acuerdo a esta idea, no podríamos condenar lo corpóreo, en la medida en que ofrece un escalón para alcanzar el saber, ni

podríamos asumir que solo en la muerte conocemos, ya que mientras estamos anclados al cuerpo nos podemos aproximar a él.

Con lo anterior, podríamos interpretar que la radicalidad de la postura no-intelectual reside en su carácter disruptivo frente a la pureza intelectual de la postura inicial. Carácter cuya fuerza emerge precisamente de la forma en que rompe con dicha pureza. Concretamente, nos referimos no solamente a la admisión de algo que otrora fue condenado, sino al hecho de que se admita tal componente como rasgo esencial del *philosophos* y de su actividad. Sin embargo, será preciso atenernos al texto para verificar si tal contundencia y radicalidad puede, efectivamente, ser profesada.

3.1.3 La presencia de matices

Como hemos sugerido hace un momento, la radicalidad que atribuimos a las posturas en cuestión proviene de algunos de sus puntos esenciales y de la forma en que el ateniense da cuenta de ellas, especialmente en el caso del intelectualismo. Sin embargo, una revisión cuidadosa al texto nos permite considerar la presencia de ciertos matices que arrojarían más luz sobre tales posturas.

Justamente, en algunos momentos de su discurso Sócrates evidencia un manejo cuidadoso cuando aborda la separación entre cuerpo y alma. Por ejemplo, el ateniense nos advierte que el alejamiento de la *psyché* respecto del cuerpo ha de realizarse *en la medida de lo posible*, dando a entender que el rechazo hacia lo corpóreo no podría ser absoluto. Estas palabras son mencionadas en distintos momentos de su segunda defensa⁴² y son recogidas nuevamente en la opinión de los genuinos filósofos como sigue: “Y, mientras estemos vivos, el modo de acercarnos lo más posible al conocimiento consistirá, según parece, en evitar *lo más posible* todo tipo de intercambio y comunidad con el cuerpo, cuando no sea absoluta necesidad” (67a1-5, énfasis mío) Con esta salvedad es claro que sería inviable atribuirle a Sócrates una postura radical en torno al cuerpo, pues no podremos rechazar por completo a este ámbito mientras el alma esté unida al cuerpo. Ya sea por una mera cuestión de supervivencia, este último requiere ser atendido. Por

⁴² Por ejemplo en 64e6, 65a2, 65c10-11, 66a3, 67c9.

consiguiente, la perspectiva intelectual se ve matizada, e incluso, esto nos permitiría admitir, en cierto grado, un elemento corpóreo dentro de la actividad filosófica.

En esa misma línea, la postura expuesta a lo largo del argumento de la reminiscencia parecería afianzar tal matización en cuanto reconoce al ámbito corpóreo como primer estadio epistémico. Ciertamente, si el cuerpo es *phrouá* determina las condiciones epistémicas con las que el alma tiene que lidiar y, en ese sentido, forzosamente se encuentra implicado en la escala gnoseológica. Esta implicación, como indicamos en el apartado anterior, puede ser interpretada como la posibilidad que ofrecen los datos sensibles de discernir un criterio epistémico que nos aproxime a la verdad. Esto mismo es señalado por Guthrie de la siguiente manera:

“The senses, then, so long as we are confined to bodies, guide our first steps in the direction of recovery of the Forms, provided that we have the philosophic intelligence to use them aright and, as we have been told already, discard them as soon as possible to let the mind act by itself. I do not, as some have done, see any culpable inconsistency here with the previous denigration of the body and its senses. The philosopher will ‘as far as possible’ (64e5) leave the body behind, he will ‘as far as possible’ (66a3) be rid of eyes and ears and seek truth with the mind alone, knowing that senses are deceptive and that one can never see reality with eyes; but knowing also that the soul cannot be completely purified from the body in this life, he must start from the limitations of the incarnate” (1975, p. 346)⁴³

Con este comentario, el catedrático escocés da a entender que resulta inviable asumir el rechazo al cuerpo como una postura rígida y definitiva, en cuanto la vida misma revela la imposibilidad de tal postura. Tal como lo sugieren las palabras que cierran el pasaje citado, el filósofo se encuentra encarnado, es decir, debe emprender su búsqueda de la verdad y el saber siendo consciente de las limitaciones que el cuerpo le impone. Esto alude tanto a

⁴³ “Los sentidos, por tanto, mientras estemos confinados al cuerpo, guían nuestros primeros pasos en dirección del recuerdo de las Formas, siempre y cuando tengamos el ingenio filosófico de utilizarlos correctamente y, como nos han dicho ya, descartarlos lo más pronto posible para dejar a la mente actuar por sí misma. No veo aquí, como algunos han hecho, ninguna inconsistencia culpable con el anterior desprecio hacia el cuerpo y sus sentidos. El filósofo *en la medida de lo posible*’ (64e5) dejará atrás el cuerpo, él ‘*en la medida de lo posible*’ (66a3) se liberará de los ojos y los oídos y buscará la verdad con su mente sola, sabiendo que los sentidos son engañosos y que uno no puede ver la realidad con los ojos; pero entendiendo también que el alma no puede estar completamente purificada del cuerpo en esta vida, él debe partir de las limitaciones de la encarnación” (traducción mía)

los obstáculos que este último le pueda ocasionar al alma al momento de aproximarse al conocimiento, como el grado de participación que podría llegar a tener en tal cometido. De este modo, no podríamos atribuir a Sócrates una postural completamente radical; y, pese a querer delinear el ejercicio filosófico en líneas estricta y absolutamente racionales, es inevitable involucrar, en cierto grado, el espectro corpóreo.

Por otro lado, la presencia de este matiz conduce a Guthrie a negar una posible inconsistencia o contradicción entre los pasajes que condenan al ámbito corpóreo y aquellos que lo admiten dentro de la actividad filosófica. De acuerdo a su análisis, no habría razón para predicar una inconsistencia si entendemos aquél rechazo como una advertencia de Sócrates a actuar con cautela al momento de utilizar el cuerpo y sus derivados en medio de la búsqueda por la verdad. En ese sentido, el filósofo debe evitar procurar mayor atención al cuerpo porque los mayores cuidados deben ser proporcionados al alma, quien alcanzará la sabiduría.

En definitiva, la aproximación a la presunta radicalidad de las posturas en juego nos deja ver tanto sus caracteres extremos como los pequeños e importantes matices que impiden sostener tal extremismo. En ese orden de ideas, ellas no podrían ser excluyentes entre sí y no habría, en concreto, una contradicción dentro del diálogo, como lo indica Guthrie. No obstante, resulta extraña y un tanto confusa la coexistencia de elementos opuestos que sostienen una interrelación, pues al parecer seguiría existiendo una tensión que merece ser aclarada.

3.2 Una tensión retórica

Como se ha mostrado anteriormente, las dos perspectivas en juego no son contradictorias, pero sostienen una tensión que no es del todo clara. Guthrie ha sugerido no leer tales puntos de vista de forma literal, proponiendo interpretar tales posturas de acuerdo al propósito al cual ellas sirven. El ejemplo que nos ha dado *revela* que la displicencia hacia el cuerpo y lo corpóreo busca invitar al filósofo a ser cauteloso al momento de *habérselas* con este ámbito. Por consiguiente, la tensión entre tales posturas también debe poder admitir una interpretación de este tipo. Para esclarecer este asunto, examinaremos el objetivo perseguido por Sócrates en el diálogo y la manera en que las posturas en cuestión

contribuyen a tal cometido. Con esto claro, analizaremos la tensión suscitada entre ellas, intentando mostrar que ella también sirve a fines persuasivos.

3.2.1 El propósito del diálogo

Atendiendo a la frase que acompaña al *Fedón* ('sobre el alma'), diríase que el diálogo se concentra en este asunto. Y, siguiendo a ciertos comentaristas, como Guthrie⁴⁴, sería verosímil considerar que el objetivo es precisamente demostrar la inmortalidad del alma. Esto también lo sugiere el desarrollo del diálogo, en cuanto la mayor parte del mismo versa sobre este asunto. No obstante, sería un tanto reduccionista considerar que este es el principal y único objetivo perseguido por Sócrates.

Sin duda alguna, la centralidad del alma en la discusión es evidente, pero ella surge como respuesta a la *situación* que presencia el ateniense: el temor a la muerte. A partir de las reacciones y objeciones de sus interlocutores, especialmente Simias y Cebes, Sócrates se percata de la conmoción interna que los asalta en lo que respecta a la muerte (desconocimiento de la vida *post mortem* y su existencia). En concreto, la zozobra que los invade se concentra en la posibilidad de que el alma corra con la misma suerte que el cuerpo y perezca una vez se separe de él. En ese escenario, la muerte dejaría de perfilarse como el momento en que el alma del filósofo adquiriera aquello que anheló a lo largo de su vida en comunión con el cuerpo y, por tanto, no podría ser asumida como un bien.

Bajo esta lectura, el objetivo perseguido por Sócrates se concentra en disipar el temor de la muerte de sus interlocutores. Para ello, el ateniense intentará mostrar que, si somos verdaderos amantes del saber, el ejercicio de la filosofía nos llevará a adquirir una actitud confiada y esperanzada frente a la muerte. Esto puede ser constatado a lo largo del diálogo, de cuyas líneas destacamos las siguientes:

“– Déjalo – dijo Sócrates –. Pero a ustedes, los jueces, *quiero darles ahora la debida explicación de por qué me parece verosímil* que un hombre que realmente

⁴⁴ Aunque Guthrie no es de este parecer, tal como lo afirma al final del pasaje dedicado al *Fedón*: “whatever people may say [Hackforth, Archer-Hind, J.P. Anton], the *Phaedo* is about the immortality of the soul” (1975, p. 363) “independientemente de lo que la gente pueda decir, el *Fedón* trata sobre la inmortalidad del alma” (traducción mía).

ha dedicado su vida a la filosofía *se muestre confiado* cuando está a punto de *enfrentar la muerte*, y *esté esperanzado* en que allá obtendrá los mayores bienes, una vez que haya muerto” (63e10-64a1, énfasis mío)

“– Sin embargo, me parece que tanto tú como Simias someterían con gusto este argumento [de la reminiscencia] a un tratamiento más detallado todavía, y que *temen* como los niños que de veras *el viento disipe y disperse al alma, al salir esta del cuerpo*, especialmente si a uno no le toca morir en un día calmo, sino en medio de un gran ventarrón. Y Cebes sonrió y dijo: – ¡Intenta persuadirnos, Sócrates, como si tuviéramos ese miedo! Mejor aún, no <simplemente> como si tuviéramos miedo, sino que, probablemente, habita <de verdad> en nosotros un niño, que teme tales cosas. *Intenta, pues, convencerlo de que no tema a la muerte como al cuco*. – Entonces, es preciso cantarle conjuros cada día, hasta que se haya así apaciguado – dijo Sócrates” (77d7-e11, énfasis mío)

Cada uno de estos pasajes muestra claramente el objetivo al cual Sócrates dirigirá sus esfuerzos, a saber: i) mostrar que un verdadero filósofo asumirá la muerte con confianza y esperanza y ii) demostrar que el alma, una vez separada del cuerpo, no perecerá junto con él y conservará sus capacidades. Estos asuntos vienen a ser aristas de un mismo propósito, anunciado por Cebes hacia el final del último fragmento citado, a saber: persuadir de “no temer a la muerte como al cuco”. En otras palabras, la estrategia de Sócrates para disipar tal temor es apelar a la actividad filosófica como una preparación para la muerte y a la naturaleza inmortal e intelectual de la *psyché*.

En otras palabras, el propósito principal es disipar el temor a la muerte, para lo cual el ateniense opta por indicar que la actividad filosófica es una preparación para la muerte. Esta respuesta, que pretende darle al filósofo confianza y esperanza de que al morir encontraremos la verdad y el saber, descansa sobre la premisa de la inmortalidad del alma (de que subsista la separación y conserve sus capacidades). Entonces, podemos prepararnos para la muerte y asumirla con tranquilidad si concedemos que en ella alcanzaremos, en efecto, la verdad.

3.2.2 Persuasión a partir de las perspectivas en juego

Con lo anterior se establece el contexto en el cual se enmarcan las dos posturas en cuestión, de manera que cada una de ellas ha de contribuir al objetivo retórico de Sócrates. *Sabemos* que las perspectivas involucradas nos ofrecen una imagen de la actividad filosófica como un ejercicio en el que el alma busca alcanzar el mayor grado de

distanciamiento posible respecto al cuerpo. En cuanto la muerte se concibe como *chorismós*, tal proceder se entiende como una forma de aproximarse a la muerte. De igual modo, se ha indicado la necesidad de alejarse del cuerpo, es decir, de generar un comportamiento completamente racional, en la medida de lo posible. Todo ello, intenta disipar el temor a la muerte, apoyado en que ella es el momento culmen de la búsqueda filosófica, siempre y cuando el alma esté preparada para ella.

De acuerdo a este razonamiento, podríamos afirmar que Sócrates apela a la razón para intentar disipar el temor en cuestión. En efecto, la égida de la confianza y esperanza del filósofo reside en la función intelectual del alma, que se viene ejercitando mientras permanece en comunión con el cuerpo y que encontrará la plenitud al separarse completamente de él. En ese sentido, entendemos que la filosofía es una preparación para la muerte⁴⁵. Sin embargo, en la medida en que tal función depende del carácter inmortal del alma, el ateniense se concentra en este asunto para que el argumento de la actividad filosófica sea realmente persuasivo. La confianza proviene de procurar la pureza de este aspecto intelectual en vida, ya que esto le permitirá al alma separarse más fácilmente del cuerpo y llegar al conocimiento liberada por sí misma. Entonces, la confianza y la esperanza viene de que me he preparado para llegar allá, de que he seguido un modo de vida que me permite abrazar la muerte como el momento en que mi alma adquirirá el conocimiento. Esto se logra mediante un distanciamiento del elemento corrupto, limitante y engañoso, el cuerpo, y se sustenta desde *éros*.

Incluso en este respecto, Sócrates sostiene esa adhesión a la razón en cuanto recurre a un proceder argumentativo (el argumento de la reminiscencia) para demostrar que la intelección de la *psyché* subsiste una vez ella se ha separado completamente del cuerpo. De igual manera, la pureza de la razón (que puede verse amenazada por la reivindicación de lo corpóreo) no se ve debilitada por los elementos que matizan tal intelectualismo. Por un lado, hemos esclarecido que *éros* es un deseo particular que, en cuanto impulsa la búsqueda epistémica del filósofo, adquiere una connotación de deseo intelectual. Por su parte, la admisión de la percepción sensible dentro del *proceso* de reminiscencia simplemente nos aclara que, mientras el alma se encuentre atada al cuerpo, utilizará los

⁴⁵ En palabras de Sócrates: “todos los que rectamente adoptan para sí la filosofía no se ejercitan, como tales, para ninguna otra cosa que para morir y estar muertos” (64a4-6)

datos sensibles como disparadores de aquello que ya conoce, pero ha olvidado. En ese sentido, una vez tales datos han estimulado el recuerdo en el alma, ella puede continuar su camino epistémico por sí misma. Así que, en un punto, podemos prescindir del cuerpo para completar el proceso de reminiscencia.

Este argumento insiste en que la filosofía es una preparación para la muerte, porque la reminiscencia que logremos alcanzar en vida será completada una vez el cuerpo haya perecido. En ese sentido, no habría motivo razonable para temer frente a la muerte. Por consiguiente, estas dos perspectivas señalan a la razón como escenario para responder a un temor, es decir, a un elemento que se comprende como irracional.

3.2.3 Persuasión desde la tensión

Pese a que las dos perspectivas en cuestión sirven de forma articulada al propósito persuasivo de Sócrates, todavía parece existir un conflicto entre ellas. Si asumimos la postura intelectual de forma literal, la admisión del ámbito corpóreo dentro de la actividad filosófica claramente genera una tensión. Esto debido a que, finalmente, se está permitiendo un elemento que se había condenado previamente. Entonces, si la actividad filosófica se ha definido como un ejercicio fundamentalmente racional, es decir, que no le da cabida a lo corpóreo, ¿por qué relajar tal postura admitiendo un elemento que, en rigor, no tiene lugar en dicha actividad?

La prioridad del rasgo intelectual junto con su pureza es clara dentro del discurso socrático, pero se estrella con la presencia de *éros* y la admisión de la percepción sensible dentro de la senda epistémica. Y, aunque *éros* no es propiamente corpóreo – como ha indicado anteriormente el análisis de este deseo – la falta de aclaración al respecto nos da a entender que puede serlo. En el caso de la percepción sensible, es clara su adhesión al ámbito corporal. Por lo tanto, aun se puede percibir una tensión aunque, en sentido estricto, podríamos considerarla como una tensión aparente.

Ella indica la reserva de Sócrates de admitir la corporalidad dentro de la actividad filosófica, algo que, sin embargo, es inevitable debido a que el alma está encarnada en un cuerpo. Y mientras se encuentre unida a él, debe lidiar con sus requerimientos y limitaciones. Sócrates es consciente de ello pues sabe que en tal estado, el cuerpo es quien proporciona las condiciones epistémicas desde las cuales el alma emprende la búsqueda por la verdad.

A pesar de ello, tal admisión amenaza la pureza intelectual que caracteriza a dicha actividad y, en ese sentido, puede llegar a desvirtuar la búsqueda del filósofo.

Visto en detalle, la reserva en cuestión no sólo da cuenta del interés por preservar la pureza racional ante la inevitable participación del cuerpo dentro del ejercicio filosófico. También es una manera de insistir en la precaución con la que el filósofo debe atender al cuerpo. De esta forma, la tensión vendría a indicar una forma de vida filosófica⁴⁶. Para ilustrar claramente esto, atendamos a las perspectivas en juego.

La primera postura define a la actividad filosófica como un ejercicio de separación, que debe ser absoluta⁴⁷ porque justamente en tal grado de disociación el alma del verdadero filósofo alcanzará el saber. Esto no quiere decir que no se tenga en cuenta la condición encarnada del alma, pues el ateniense indica que la separación debe darse *en la medida de lo posible*, como ya lo vimos al reconocer la presencia de matices en tal postura. Incluso, al ser consciente de esto Sócrates sabe que tal grado de separación claramente no se puede conseguir en vida. Pese a esto, lo que le interesa señalar es una normativa, es un *deber ser*, en cuando advierte que si el filósofo ama verdaderamente el saber, su alma *deberá* alcanzar una distancia completa respecto al cuerpo para adquirir aquello que desea. Adicional a ello, Sócrates indica que el proceder virtuoso es el modo en que el filósofo puede aproximarse a tal *deber ser*. Aunque sabe que no llegará en vida a tal idea, puede dirigir su actuar de acuerdo a aquel y así logrará adquirir un comportamiento valiente y moderado. Entonces, ya aquí se sugiere una noción de forma de vida filosófica.

Sin embargo, la postura no-intelectual complejiza este escenario al añadir una variable a la actividad filosófica que dificulta una separación absoluta del alma respecto al cuerpo.

⁴⁶ La noción nos remite inevitablemente a las investigaciones de Pierre Hadot al respecto. Como es sabido, el historiador francés dedicó buena parte de su obra a examinar la filosofía como forma de vida, especialmente desde la filosofía antigua. La particularidad de esta noción, como bien indica Hadot en su texto *“¿qué es filosofía antigua?”*, radica en que se hace referencia tanto al discurso como a la práctica que llamamos filosófica. De acuerdo al historiador francés, tales elementos están interrelacionados al punto que sostienen una causalidad recíproca en cuanto el discurso justifica la elección de vida y ella, a su vez, genera y encausa tal discurso. Sin embargo, el caso del *Fedón* es bastante particular en cuanto el discurso que expone Sócrates versa precisamente sobre la forma de vida filosófica, sobre la ocupación del *philosophos*. En este caso parecen darse dos niveles discursivos, como lo veremos a continuación, uno que establece un *deber ser* respecto esa ocupación y otro que se concentra en la manera en que podemos alcanzar tal *deber ser*. Con esto, vemos que la noción de forma de vida alude, como indica Hadot, a un vivir mejor (cfr. 1998, p. 190)

⁴⁷ Algo que precisamente resalta el carácter radical de dicha postura.

Además de su condición encarnada, ahora se revela que lo corpóreo tiene participación dentro de la búsqueda de la verdad, en lugar de ser simplemente un compañero indeseado de la *psyché*. Con esto, se revela que aquél elemento no es solamente una condición que debe manejar el *philosophos* a modo de rechazo hacia lo corpóreo. En su lugar, indica un trámite adecuado frente a los datos corpóreos en cuanto ellos tienen una función dentro de la senda epistémica, algo que anteriormente era inconcebible. Entonces, vemos cómo la forma de vida perfilada en la postura anterior se complejiza pues no consiste solamente en rechazar al cuerpo, sino que requiere un saber, una habilidad para utilizar acertadamente los datos sensibles dentro de la senda epistémica. Esto también significa que al ampliar el horizonte de definición de la actividad filosófica, aceptando en ella la intervención del cuerpo, la insistencia en el rasgo intelectual da a entender que aquella es una tarea que se cultiva precisamente en el trámite respecto al cuerpo. La pureza intelectual entonces surge de ese trámite, pero no se agota ni depende de la comunión alma-cuerpo puesto que, en sentido estricto, ese rasgo intelectual pertenece propiamente al alma. Y de acuerdo a su naturaleza, ella puede conservar su función intelectual una vez separada completamente del cuerpo.

En ese sentido, la tensión entre tales posturas no es sino la tensión que vive el filósofo entre lo que debe hacer para alcanzar la verdad (*deber ser*) y cómo puede aproximarse a ella (*ser*). Y en la medida en que ese deber ser constituye una guía práctica para el filósofo, tal tensión insiste en una forma de vida filosófica que conduce a aquél a vivir mejor. Tal como indica Hadot: “se trata ante todo de volverse mejor y el discurso es filosófico solo en la medida en que se transforma en modo de vida” (1998, p. 190).

Con este modo de vida que revela la tensión retórica del discurso socrático, la filosofía se revela no solamente como una actividad meramente teórica, sino que se muestra en su función práctica al guiar nuestro actuar. Asimismo, recuérdese que es desde ella que Sócrates intenta persuadir a sus interlocutores de no temer ante la muerte. Ciertamente, no hay razón para tal temor en cuanto el filósofo se ha preparado en vida para alcanzar el momento en que el alma se disocia completamente del cuerpo, alcanzando allí el saber. Pero, en especial, porque el filósofo ha adquirido un saber tal que le permite tramitar acertadamente su corporalidad y alejar de sí aquello que no proporcione un avance en su búsqueda, como emociones, apetitos y pasiones.

En ese sentido, vemos que el temor se atiende no solamente desde un horizonte hipotético, y supuestamente verosímil, de lo que está más allá de la muerte, es decir, de la vida *post mortem* y las posibilidades epistémicas que en ella tiene el alma. En su lugar, el temor es disipado atendiendo a la forma de vida del filósofo en la cual él gestiona su relación con el cuerpo en aras a avanzar hacia el saber y sobrellevar su existencia de mejor manera. En otras palabras, el ateniense les insiste a sus amigos en concentrarse en aquello que verdaderamente desean y, de cierto modo, que se aproximen a ello encarnándolo, en la medida de lo posible, en su forma de vida. Así nos acercamos a una postura de sabios y, de acuerdo a las palabras de Hadot, “al sabio que sepa limitar sus deseos y su acción, que sepa cómo limitar sus dolores, la serenidad, adquirida de esta manera, le permitirá vivir en esta tierra ‘como un dios entre los hombres’” (1998, p. 243), donde no cabe temor alguno.

Por tanto, lejos de ser un desacierto y mucho menos una contradicción, la tensión se revela como un mecanismo persuasivo que busca convencer de que no debemos temer a la muerte a partir de la razón. En concreto, insistiendo en que la filosofía es una forma de vida que nos permite disipar el temor a morir. El alcance y la eficacia persuasiva ya es otro asunto y depende de la demostración de la inmortalidad del alma, por ello todo el diálogo se concentra en esta demostración. Sin embargo, como veremos a continuación, la razón se revela como insuficiente a estos objetivos, ya que *per se* no consigue dar cuenta de una emoción, y Sócrates es consciente de que debe sacrificar esa pureza en beneficio de la persuasión.

3.2.4 Insuficiencia de la razón

Como hemos indicado, la forma en que la razón intenta acallar el temor a la muerte consiste en caracterizar a la actividad filosófica como un ejercicio fundamentalmente intelectual. Pese a su relación con el cuerpo, el alma avanza en la senda epistémica y solamente alcanzará la verdad cuando se encuentre completamente separada del cuerpo, es decir, en la muerte. En la medida en que allí se alcanza el saber, este escenario le proporciona confianza y esperanza al filósofo, disipando así el temor frente a la muerte. Sin embargo, el razonamiento alcanza validez si y solo si se logra demostrar la inmortalidad del alma, tarea que *ocupa* a Sócrates a lo largo del diálogo. La tarea es compleja en cuanto hay dos

asuntos involucrados: por un lado, la subsistencia de la *psyché* al separarse del cuerpo y, por otro lado, el hecho de que ella conserve sus capacidades una vez esté librada a sí misma.

Y esto es justamente lo que le da confianza al filósofo frente a la muerte. No obstante, a lo largo del diálogo encontramos argumentos que en vez de constituir una demostración sólida de la inmortalidad de la muerte, evidencian que la razón se queda corta en estos asuntos y que es preciso optar por otro discurso si se quiere persuadir de no temer a la muerte. Para comprender esto, será preciso recordar la manera en que se intenta llevar a cabo tal demostración, destacando ciertos pasajes.

En primer lugar, la llamada segunda defensa de Sócrates se recibe con las siguientes palabras de Cebes: “Pero hace falta, tal vez, no poca tarea de *persuasión y convencimiento* <para mostrar> que, tras haber muerto una persona, *su alma continúa existiendo* y, además, *posee algún tipo de poder y sabiduría*” (70b1-5, énfasis mío) Con esto, el tebanos le indica a Sócrates que tendrá éxito en su tarea persuasiva, una vez demuestre la inmortalidad del alma, es decir, al probar que ella subsiste una vez separada del cuerpo y que en tal estado conserva sus capacidades cognoscitivas. Si se efectúa tal demostración, la descripción de la actividad filosófica como preparación para la muerte es verídica y, por tanto, podremos afrontar la muerte confiados y esperanzados de que allí alcanzaremos mayores bienes. Precisamente, los argumentos planteados por Sócrates son las tentativas por realizar tal demostración. Sin embargo, sus interlocutores se muestran bastante recelosos ante tales intentos.

Tales reservas serán expuestas claramente después de abordar el argumento de la reminiscencia. En concreto, Simias y Cebes no consideran que dicho razonamiento de cuenta de alguno de los dos objetivos señalados anteriormente. Esto es denunciado por los dos tebanos, aunque este último es quien ofrece un retrato más claro de la situación:

“– Dices bien, Simias – dijo Cebes –. Pues, según parece, es como si se hubiera demostrado la mitad de lo que hace falta, a saber: que *nuestra alma existía antes de nacer nosotros*. Pero es necesario demostrar también, a modo de complemento, que, *una vez que hayamos muerto, existirá en no menor medida que antes de nacer*, para que la demostración llegué así a su término” (77c1-7, énfasis mío)

La objeción en cuestión abre el camino para el argumento de la afinidad, aunque este no corre con mejor suerte. En su lugar, este último suscita aún más objeciones por parte de

Simias y Cebes. Sócrates es consciente del fracaso de sus argumentos al momento de persuadirlos y lo indica expresamente: “*Difícilmente pueda persuadir a las demás personas de que no creo que la suerte que ahora me toca sea una desgracia, cuando no logro persuadirlos ni siquiera a ustedes*” (84e1-4, énfasis mío) Algo que no temen en aceptar sus interlocutores, tal como indica Simias: “Pues a mí, Sócrates, cuando examino lo dicho tanto para mis adentros como también con Cebes, me resulta patente que *no está explicado muy adecuadamente*” (85d8-11, énfasis mío) Estos pasajes revelan claramente la incapacidad de los razonamientos anteriores de demostrar la inmortalidad del alma y, consiguientemente, de cumplir con el objetivo retórico de Sócrates.

Por último, el argumento final sobre la inmortalidad también recibe una respuesta desconfiada que evidencia la debilidad argumentativa del discurso socrático, tal como se revela a continuación:

“– Por lo tanto, Cebes, el *alma* es, más que ninguna otra cosa, algo *inmortal e indestructible* – dijo [Sócrates] –, y nuestras almas van a estar realmente donde Hades (...) – Claro que no –dijo Simias –. Pero tampoco yo sé todavía en qué aspecto *desconfío*, al menos, sobre la base de lo que se viene diciendo. Sin embargo, dada la *magnitud de los temas sobre los cuales versan los argumentos*, y puesto que tengo en poca estima la debilidad humana, me veo forzado a conservar en mí todavía cierta *desconfianza* respecto de lo que se dijo” (106e10-107b4, énfasis mío)

En este caso, las palabras de Simias no solo dan cuenta del recelo que conserva frente al carácter inmortal e imperecedero de la *psyché*, pese a los cuatro argumentos planteados a favor de ella. También indica que su desconfianza reside en la “magnitud de los temas” sobre los que están dialogando. Sin duda, intentar llegar a un terreno de absoluta certeza en asuntos relativos a la existencia del alma y a una vida *post mortem* sobrepasan a la razón y abren el puente hacia el terreno de lo mítico. Suponiendo que Simias y Cebes persigan un criterio de creencia según el cual solamente asumirán como verídico aquello sobre lo cual puedan tener certeza, no es de sorprender que esta conversación con Sócrates no pueda calificar como verosímil. En últimas, lo que muy bien nos indica el ateniense hacia el final del diálogo, es que estos asuntos son tal para quien así desee

creerlo (cfr. 114d7)⁴⁸. Precisamente, esta inclinación por el uso de recursos mítico-religiosos es lo que termina de revelar que el la razón se queda corta al momento de *persuadir* acerca de la confianza y esperanza que podemos conservar frente a la muerte, si somos verdaderos amantes del saber. No obstante, este asunto requiere otra investigación. En todo caso, lo que esto nos indica es que el ateniense no consigue exponer elementos suficientemente verídicos para persuadir a sus interlocutores de que no corresponde a hombres sensatos ni a verdaderos filósofos temer ante la muerte.

En definitiva, lo que evidencia el diálogo es que hay asuntos que sobrepasan a la razón, algo que el mismo Platón reconocía. Como bien indica Guthrie: “unlike his greatest pupil he would never deny that there are some truths, and those the greatest, which can never be demonstrated by the methods of dialectical reasoning” (Guthrie, 1975, p. 365)⁴⁹

⁴⁸ Las palabras en cuestión son las siguientes: “Sin embargo, que eso o bien algo semejante es lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, dado que evidentemente el alma es inmortal, esto me parece que es pertinente <afirmarlo>, y que vale la pena correr el riesgo, *para quien cree que es así*, pues bello es el riesgo” (114d3-7, énfasis mío)

⁴⁹ “a diferencia de su mejor alumno, [Platón] nunca negaría que hay ciertas verdades, y ellas las más grandes, que nunca pueden ser demostradas por métodos del razonamiento dialéctico” (traducción mía)

Conclusiones

A partir del análisis anterior, podemos distinguir en los llamados pasajes filosóficos del *Fedón* una postura de corte fuertemente intelectual y otra de carácter no-intelectual, cuya proximidad genera una tensión. Para intentar comprender tal encuentro nos aproximamos a cada una de ellas, estableciendo sus puntos esenciales. Así, para el caso del intelectualismo identificamos tres ejes a partir de los cuales es defendido, a saber: i) el rechazo al cuerpo, ii) la función intelectual del alma y iii) el *ethos* filosófico, derivado de los dos anteriores. Estos elementos, a su vez, configuran la definición de la actividad filosófica, la cual se enfatiza como una preparación para la muerte. Por su parte, la postura de carácter no-intelectual se desarrolla en torno a dos elementos: i) la presencia de *éros* en el diálogo, a partir de la descripción del filósofo como *erastaí phroneseos* y ii) la admisión de la percepción sensible dentro de la senda epistémica sugerida por el argumento de la reminiscencia.

El examen de cada una de las posturas revela que el asunto esencial sobre el cual recae la tensión es la concepción del cuerpo y lo corpóreo dentro de la actividad filosófica. De hecho, parece que Sócrates tiene un cambio de perspectiva que da lugar a una fuerte tensión. En efecto, primero advierte la necesidad de distanciarse de lo corpóreo, condenándolo por ser un impedimento para la senda epistémica y una fuente de contaminación para el alma. Pero líneas después, admite sutilmente un deseo como *éros* para describir al filósofo y reconoce a la percepción sensible como primer escalón de dicha senda. En otras palabras, sugiere la presencia del elemento corporal dentro del ejercicio filosófico.

Para intentar comprender tal tensión analizamos cada postura en virtud de su carácter radical y de la manera en que sirven al propósito retórico de Sócrates. En tal examen, encontramos que estos puntos de vista, lejos de funcionar de forma separada y mucho

menos excluyente, sirven de forma articulada, hacen parte de la tentativa socrática de disipar el temor a la muerte a partir de la ya mencionada actividad filosófica caracterizada como un ejercicio eminentemente racional. En efecto, Sócrates sabe que no puede hacer un llamado a condenar al cuerpo de forma absoluta, porque esto no es posible. De modo que termina indicando que el distanciamiento debe suceder en la medida de lo posible, lo cual encaja perfectamente con la postura que resalta la presencia del ámbito corpóreo dentro de la actividad filosófica.

Pese a esta admisión, el énfasis de tal actividad reside en el carácter racional que se encarga de transitar la senda epistémica. Teniendo en cuenta que este rasgo es inherente al alma y que la naturaleza de esta es inmortal, la muerte se comprende como el momento en el cual el alma alcanzará la verdad. Esto es precisamente lo que le proporciona confianza y esperanza al filósofo frente a la muerte, en lugar de caer preso de un temor. A su vez, las posturas en cuestión nos indican que la clave para adquirir esta tranquilidad reside en procurar la pureza intelectual del alma, es decir, en distanciarse por completo, en la medida de lo posible, del cuerpo. De esta manera, Sócrates indica que quien se adhiere a ese temor, o bien no ama verdaderamente el saber o no comprende lo que sucede en la muerte. Por ello, asume la responsabilidad de explicarlo desde la actividad filosófica.

Si bien el examen de las posturas en juego nos permite reconocer la presencia de matices que impiden considerarlas como perspectivas contradictorias, todavía quedan rastros de una tensión dentro del discurso socrático. Siguiendo al pie de la letra la postura del ateniense, ciertamente constituye una tensión el hecho de admitir al elemento corpóreo dentro de la actividad filosófica cuando se le ha rechazado inicialmente. De esta manera, indicamos que existe una tensión.

Al igual que aquellas posturas, esta tensión funciona como un mecanismo de persuasión que intenta disipar el temor confesado por Simias y Cebes. Si bien hemos indicado que tal tensión enfatiza la centralidad de la razón – que Sócrates se niega a arriesgar ante la inevitable presencia del ámbito corpóreo – proporcionando así confianza y esperanza frente a la muerte, la fuerza persuasiva de ella estriba en la noción de forma de vida. Como señalamos en el capítulo anterior, la tensión viene siendo el conflicto que enfrenta el filósofo entre el camino normativo que le conducirá a aquello que desea, pero que no puede ser alcanzado en vida, y los pasos que puedan dar en dirección a tal deseo. Bien sabemos

que esto se traduce en la disociación absoluta entre alma y cuerpo, como escenario ideal, y el grado de separación que el *philosophos* pueda gestionar. Adicional a ello, esto último se revela particularmente complejo para el amante del saber. Ya no es un simple rechazo al ámbito corporal, como lo sugería la postura intelectualista, sino que implica un saber práctico en relación a los datos sensibles que le permite acercarse a la verdad. Esto, a su vez, le conduce a vivir mejor.

En otras palabras, tal gestión se comprende como la mejor manera en que el filósofo logra dirigir su existencia teniendo en su mira la verdad y siguiendo la guía del discurso normativo que lo conducirá a ella. De esta manera, si es verdaderamente amante del saber, el temor desaparece en cuanto se vive en función del deseo de nuestra alma por la verdad y no atendiendo a las perturbaciones que provienen del cuerpo. Así, el ateniense parece sugerir que en la medida en que el filósofo se ciña a la actividad filosófica por él descrita, irá encarnando, en la medida de lo posible, cierta parte de ese saber que anhela y deja de temer ante la posibilidad de no alcanzarlo.

Estas tentativas del ateniense por hacerle frente a una emoción, es decir, a un asunto irracional, evidencian la limitación de la razón ante tal tarea. Prueba de ello son las constantes objeciones de Simias y Cebes frente a los argumentos planteados por Sócrates, especialmente la reacción de Simias que cierra el llamado pasaje filosófico. Allí el tebano indica que, pese a todos los argumentos planteados en favor de la inmortalidad del alma, él todavía tiene sus reservas al respecto. Y es que no puede ser para menos ante un tema de semejante envergadura. Entonces, si la inmortalidad viene siendo una hipótesis sin una demostración sólida, no podríamos confiar en que una vez muertos, el alma adquiera la verdad. Por lo tanto, no sería insensato temer ante la muerte. Ante este panorama, Sócrates apela al recurso mítico-religioso, con el intenta, nuevamente, persuadir a sus interlocutores de no dejarse llevar por dicho temor. Sin embargo, la constatación de la eficacia persuasiva de este recurso merece una investigación y puede ser un complemento útil al análisis realizado aquí.

En conclusión, en el *Fedón* asistimos a una tarea de persuasión que intenta poner a la razón al servicio de un elemento irracional. Esto sucede desde una postura de corte intelectualista, otra de corte no-intelectual y a partir de la aparente tensión generada entre ellas. Tales perspectivas definen a la actividad filosófica como un ejercicio eminentemente intelectual, entendido como una preparación en el que se procura la pureza intelectual de

la *psyché*, a partir del manejo apropiado respecto a lo corpóreo. Sugiriendo así que la filosofía es una forma de vida y le permite al verdadero amante del saber aproximarse a la verdad, la cual será adquirida una vez el alma se haya separado completamente del cuerpo, es decir, en la muerte. Aunque esto no haya sido demostrado como verosímil, es un hermoso riesgo que cada quien decide creer.

.

Bibliografía

- Bossi, B. (s.f.). ¿Era Platón realmente un dualista? *Universidad Complutense de Madrid*, 1-22.
- Bossi, B. (2008). El Fedón: El sentido de la vida y sus placeres a la luz de la muerte. En B. Bossi, *Saber gozar: Estudios sobre el placer en Platón* (págs. 141-176). Madrid: Editorial Trotta.
- Bostock, D. (1986). The recollection argument (72e-77d). En D. Bostock, *Plato's Phaedo* (págs. 60-115). Oxford: Clarendon Press/ Oxford University Press.
- Dodds, E. R. (1981). *Los griegos y lo irracional*. (M. Araujo, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Ebert, T. (2001). Why Is Evenus Called a Philosopher at Phaedo 61c? *The Classical Quarterly*, 51(2), 423-434.
- Eggers, C. (1971). *El Fedón de Platón*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Guthrie, W. K. (1975). VI Phaedo, Symposium, Phaedrus. En W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy; Plato the man and his dialogues: Earlier period* (Vol. IV, págs. 324-433). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (1998). IX. Filosofía y discurso filosófico. En P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua* (E. C. Tapie, Trad., págs. 190-254). México D. F: Fondo de Cultura Económico.
- Hadot, P. (1998). Prólogo. En P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. C. Tapie, Trad., págs. 11-17). México D.F: Fondo de Cultura Económico.
- Kahn, C. (2010). Capítulo IX - El objeto de amor. En C. Kahn, *Platón y el diálogo socrático* (A. G. Mayo, Trad., págs. 269 - 300). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

- Kahn, C. (2010). *Platón y el diálogo socrático*. (A. G. Mayo, Trad.) Madrid: Escolar y Mayo Editoriales.
- Meléndez, G. (2015). Filosofía como forma de vida. En G. M. Luis Eduardo Hoyos, L. E. Hoyos, & A. Mejía (Edits.), *Motivos filosóficos. Una introducción temática a la filosofía* (págs. 41-57). Bogotá: Universidad Externado de Colombia; Universidad Nacional de Colombia.
- Plato. (1993). *Phaedo*. (C. J. Rowe, Ed.) Great Britain: Cambridge University Press.
- Platón. (2009). *Fedón*. (A. Vigo, Trad.) -: Obra.
- Platón. (s.f.). Fedón. En Platón, *Diálogos I* (C. G. Gual, Trad., págs. 607-691). Madrid: Editorial Gredos.
- Robinson, T. M. (1995). The Phaedo. En T. M. Robinson, *Plato's Psychology* (págs. 21-33). Toronto: University of Toronto Press.
- Svavarsson, S. (2009). Plato on Forms and Conflicting Appearances: The Argument of "Phaedo" 74a9-c6. *The Classical Quarterly*, 59(1), 60-74.
- Taylor, A. E. (2014). *Platón*. (C. G. Trevijano, Trad.) Madrid: Editorial Tecnos.
- White, F. C. (2006). Socrates, philosophers and death: Two contrasting arguments in Plato's Phaedo. *Classical Quarterly*, 56(2), 445-458.