

201
15



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA ASOCIACION ALMA-CUERPO EN EL
FEDON Y EL SIMPOSIO DE PLATON

T E S I S

Que para obtener el título de
LICENCIADA EN FILOSOFIA

presenta

NICOLE OOMS RENARD

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

México, D. F.

1989



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

INTRODUCCION	01-02
CAPITULO 1	
¿ Qué es el hombre?	1
CAPITULO 2	
En torno a la causalidad: mecanicismo y teleología.	36
CAPITULO 3	
Ser y devenir en el hombre.	56
CAPITULO 4	
Alma y cuerpo en la filosofía	63
CONCLUSIONES	108
APENDICE	I-II-III-IV
BIBLIOGRAFIA	

No existe sino un templo en el mundo, y éste es el cuerpo humano. Nada más sagrado que su digna figura. Inclinar-se ante los hombres es un homenaje a esta revelación de la carne... Tocamos el cielo al tocar un cuerpo humano.

Novalis

INTRODUCCION

La condición humana fundamental desde la cual y para la cual Platón filosofa, consiste en una comunidad entre un alma y un cuerpo; consecuentemente, el devenir de un alma en general, y del alma entregada a la filosofía en particular, depende del modo en que viva su asociación con el cuerpo al cual ésta se encuentra unida. Más aún, el *σῶμα* juega un papel decisivo en la búsqueda filosófica misma, y resulta imprescindible para caracterizarla, y llevarla a bien.

Fundamentar estas afirmaciones implica mostrar que tanto la *ψυχή* como el *σῶμα* humano son requeridos para filosofar y que por lo tanto, Platón no es un pensador puramente espiritualista, desdeñador del cuerpo.

Era menester, en primer lugar, preguntarse por el ser del hombre. La caracterización del ser humano como una unión entre un sujeto y un instrumento, la distinción entre dos acepciones de lo que es la vida humana, un esbozo de la causalidad donde el cuerpo aparece como un mecanismo neutral y la definición del hombre como un ser en devenir, constituyen los elementos que me permiten mostrar que la empresa filosófica involucra al hombre entero, de cuerpo y alma.

Si bien la ontología constituye, por decirlo así, la columna vertebral de este trabajo, sus frutos se apoyan en consideraciones de orden ético y epistemológico.

Una de las razones por la cual quise proponer una lectura del Fedón, es que parte de su contenido ha dado pie para que muchos de sus lectores vean en Platón el padre de un dualismo extremo. Lo

cual no hace, a mi modo de ver, justicia al filósofo griego. Llamo dualismo extremo, en torno al ser del hombre, una postura interpretativa que sostiene que para Platón, el cuerpo está

excluido de la búsqueda filosófica, y que por lo tanto, el hombre que filosofa es un ser radicalmente escindido . Otras posturas menos extremas no prestan demasiada importancia al papel del cuerpo y guardan al respecto una posición elusiva.

Mi propuesta no tiene la pretensión de invalidar las lecturas dualistas, sino de matizarlas o, de ser posible, enriquecerlas.

El título de este trabajo es engañoso: solamente una parte del Símpoio es tratada, a saber al pasaje que va de 199 b a 212 a, exactamente. Este texto contemporáneo del Fedón constituye un terreno, no sólo de contrastación, sino también de consonancias con éste.

CAPITULO PRIMERO.

¿Qué es el hombre?

" En nosotros mismos, hay algo más que, por un lado el alma, y por otro lado el cuerpo?- No hay nada más, dijo." 1

Platón, al hablar del hombre, menciona con toda naturalidad al alma y al cuerpo. Esta es una primera observación de importancia: la existencia del cuerpo y del alma no parece plantear problema alguno 2 : hay algo que llamamos 'alma' y algo que llamamos 'cuerpo'. El autor no cuestiona lo que considera manifiestamente como un hecho: el que sean algo. El problema filosóficamente relevante radica en lograr arrojar alguna luz sobre su naturaleza: 3 ¿en qué consiste aquello a lo que damos el nombre de 'cuerpo'? y, ¿a qué le llamamos alma? ¿Qué son uno y otra?

En el Fedón, el término relacional con el cual se caracteriza a la muerte, a saber, 'separación' 4, introduce en seguida a las dos "instancias" que se separan, a saber el alma y el cuerpo. Pretender que éstos se separan implica afirmar, aquí implícitamente, que cuerpo y alma estaban juntos antes de la muerte, es decir, durante la vida. 5 Pero, ¿qué entiende Platón por vida? En primer lugar, nacer, llegar a ser, es el hecho, por parte de un alma, de llegar a un cuerpo humano. 6

" ¿Qué es lo que, al llegar al cuerpo lo hará ser vivo?-El alma." 7

El alma tiene, respecto del cuerpo, una prioridad

ontológica: existía antes de llegar a un cuerpo y, al unirse a éste, le da vida. Esta, en el Fedón, se presenta como siendo una característica esencial, constitutiva del alma. Esencial y comunicable.

Si el cuerpo requiere, para estar vivo, de la presencia de un alma, un cuerpo vivo es un cuerpo que tiene alma. Esta, por otra parte, es un principio vital.

" En nosotros mismos, hay algo más que, por una parte el cuerpo y por otra parte el alma?" 8

En una primera acepción, un hombre es el resultado de la unión entre un cuerpo y un alma, la cual da vida a aquél. Nuestra alma, dice Platón, existía antes de que llegáramos a ser hombres. 9 Un hombre vivo es un alma encarnada o, si se quiere, un cuerpo animado. El cuerpo, dice también Platón, es la forma del hombre, es decir, su contorno, su figura. La palabra eidos (forma) se emplea aquí en el sentido homérico: es, de un humano, aquello que se ve. 10

El alma se encuentra asociada con el cuerpo para conformar un ser completo, a saber el hombre. Las palabras que usa Platón para referirse a esta asociación o unión son el sustantivo 'koivōnía' (y el verbo correspondiente 'koivōnéō'), y el verbo 'sūveimi'. 11 La palabra 'koinōnía' se refiere a un intercambio de relaciones, una comunicación, un comercio. La palabra

'suveimi' significa literalmente 'estar con o unido a'.

La primera perspectiva bajo la cual Platón presenta la unión entre un alma y un cuerpo, es la de la necesidad. Me explico. El cuerpo requiere, suscita cuidado; a él se dirige cierto tipo de preocupaciones: el cuerpo necesita sustento.¹³ La sed, el hambre, son padecimientos relacionados con el cuerpo: el alma que se encuentra unida al cuerpo no puede ignorarlos. Si el alma ha de apartarse del cuerpo y recogerse en sí misma para buscar la verdad siempre es, en términos de Platón, "en la medida de lo posible, si no hay mucha necesidad de ser participe"¹⁴. Mientras un alma se encuentre unida a un cuerpo, le es imposible descuidarlo del todo: tiene que ser forzosamente solidaria con ciertas de sus necesidades tales como el sustento y el cuidado en caso de enfermedades.¹⁵ Platón pone tanto énfasis en esta asociación en la necesidad, que tras haber subrayado la importancia, por parte del alma unida a un cuerpo, de esforzarse por distanciarse lo más posible del comercio con ésta y haber definido a la posesión de la sabiduría como un logro del alma sola, concluye que, este saber, o no lo poseeremos jamás de una manera plena, o bien hemos de pensar que el alma no lo alcanzará cabalmente sino una vez separada del cuerpo, es decir, liberada de éste gracias a la

muerte.16

La única separación en sentido propio es lo que llamamos 'muerte'. Mientras cuerpo y alma estén unidos, aquél representa para ésta una penosa necesidad de la cual le es ilegítimo deshacerse, una atadura. El suicidio, el cual consistiría en provocar esta separación, no le es permitido al hombre: éste no puede atentar contra su vida porque ésta depende del dios, y sólo éste tiene el derecho de ponerle fin. El hombre, dice Platón, es una posesión de los dioses.17

" Y el estar muerto ¿no es esto: que el cuerpo, desembarazado del alma, separado, se queda sólo en sí mismo, mientras el alma, desembarazada a su vez del cuerpo, separada, existe sola en sí misma? ¿Es la muerte otra cosa que esto?" 18

El cuerpo aislado en sí mismo, (lo que en el hombre hay de visible)19, el cadáver que yace en un lugar visible, por ser compuesto se descompone; y aunque algunas partes del cuerpo, como los huesos son, -¿ironía de Platón?-, "por así decirlo, inmortales",20 un cadáver no es ya un hombre entero, amén del trato desmedido que se da a los cuerpos muertos. Estos no son más conjuntos de partes que se van desagregando. No es a Sócrates que Critón verá enterrar, sino a su cuerpo.

Es en la medida en que el cuerpo es viviente, o sea, unido a un alma, que resulta pertinente para la investigación filosófica del Fedón.

Hemos así esbozado una noción de vida humana en términos biológicos. Esta comienza cuando un alma da

vida a un cuerpo, perdura mientras aquella permanece unida a este, y se termina cuando cada uno queda aislado en si mismo.

Pero encontramos también en el Fedón otra noción de vida que ya no es biológica sino axiológica, y que reviste para Platón una gran importancia. Cuando el autor pregunta en qué consiste la vida, (en el sentido biológico), y qué es un auténtico filósofo, el enlace de estos dos interrogantes no tiene, a mi parecer, nada de casual, ya que ambos desembocan en o se reducen a una sola pregunta fundamental, a saber: ¿En qué consiste una vida verdaderamente valiosa?

A la primera caracterización del filósofo, caracterización que se lleva a cabo mediante una vía negativa es decir, enumerando los intereses que NO tiene el filósofo, subyace una idea importante: un hombre se distingue de otro según lo que valore, lo que considere valioso. Esta valoración (consciente o no), determinará el tipo de conquistas o de búsqueda que lo ocuparán a lo largo de su vida.²¹ Ahora bien, la respuesta a la pregunta de cuál es la vida que vale la pena vivir dependerá, al menos en el Fedón, de la importancia que se dé a lo que parece constituir un hombre entero, a saber el cuerpo y el alma. Si la mayoría de los hombres, los "muchos", ven al auténtico filósofo como una suerte de muerto en vida, es porque ellos no se percatan de la convicción platónica de que el alma es lo más valioso que tiene el hombre,²² y en cambio viven como si el cuerpo fuera lo esencial. Cada hombre testimonia, con su modo de vivir, de lo que considera más valioso, si su alma o su

cuerpo.

Desde el punto de vista estrictamente biológico, el hombre consiste en una asociación entre un alma y un cuerpo. No he considerado hasta ahora sino un aspecto de esta unión, a saber, la necesidad de sustento y de cuidado elemental del cuerpo, necesidad constante para la supervivencia. Pero este enfoque biológico resulta del todo insuficiente para el autor.

Desde el punto de vista axiológico, Platón afirma en el Fedón, que existen varias maneras posibles de vivir esta unión entre alma y cuerpo. La primera acepción de vida nos ubica en el terreno de la necesidad, la segunda en el de la libertad humana. La primera hace a todos los hombres semejantes, la segunda permite diferenciar a los individuos, o a grupos de individuos.

He dicho 23 que es en la medida en que el cuerpo esta vivo o sea, unido a un alma, que resulta interesante para la filosofía. Sin embargo, la perspectiva de que, después de cierto tiempo, todo cuerpo humano deja de tener vida y se descompone en sus partes, hace que el hombre se viva como una naturaleza mortal.

Aquello que llamamos muerte, este cuerpo que yace inerte, plantea al hombre una grave interrogante, la de saber si tal muerte no consiste en una pura y sencilla aniquilación de si mismo. El hombre, en el Simposio, se vive como una naturaleza

mortal y no se encuentra conforme con ello:

" La naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal."24

Esta tendencia es tan intrínseca a la naturaleza mortal que, si bien se podría pensar que es, en el hombre, el fruto de un cálculo racional 25, empero se manifiesta también en los animales por el hecho de reproducirse y por su manera a veces desesperada de cuidar de su prole.

El ser humano se vive como una naturaleza mortal que aspira a no serlo. El hombre aspira a ser inmortal. En los dos textos que se estudian en el presente trabajo, Platón plantea la posibilidad de la inmortalidad desde dos perspectivas: la inmortalidad como perpetuación y la inmortalidad como supervivencia. La primera, la capacidad humana de dejar huellas de su propia vida, no niega la muerte del hombre que las deja. La segunda procura sostener que la llamada muerte no lo es en sentido estricto, porque lo esencial en un hombre, a saber su alma, no perece. Esta segunda perspectiva niega la muerte para lo que de más valioso tiene el hombre.

El Símposio desarrolla el sentido figurado de inmortalidad para el hombre. La única manera que tiene éste de realizar su aspiración a la inmortalidad, no siendo él más que una naturaleza mortal, consiste en buscar dejar, entre los hombres vivos aún, un legado que testimonie de su vida, una vez muerto

el. Este legado puede consistir simplemente en una descendencia: quienes se limitan en ser fecundos según el cuerpo procrean hijos. Pero dicho legado también puede consistir en una creación que manifiesta, en el individuo que la lleva a cabo, la fecundidad de su alma: es el caso de un artesano que resulta inventor, el del legislador que hereda leyes a su comunidad, el del hombre virtuoso que deja en quienes siguen con vida, un recuerdo profundo e incluso transmitido de generación en generación:

"...porque perpetuidad en la existencia e inmortalidad, lo que un mortal puede tener de ello es la la procreación."²⁶

Platón establece una jerarquía entre las distintas creaciones que los seres humanos llevan a cabo a causa de su aspiración a ser inmortales. Las leyes legadas por un Solón o un Licurgo a sus respectivas comunidades constituyen hijos inmortales que hicieron merecer a sus progenitores una gloria y un culto póstumos que no se suelen merecer los hijos mortales.

En el Fedón, la inmortalidad tiene el sentido de supervivencia de lo que de más valioso hay en el hombre, a saber el alma.²⁷ La muerte no sería sino un cambio de condición para el alma, una separación que la liberaría de la penosa necesidad que representa para ella el cuerpo. En esta perspectiva no cabe, propiamente dicho, hablar de muerte sino para el cuerpo, condenado por la pérdida del alma, a una pronta descomposición.

Esta supervivencia del alma a favor de la cual se den, en el Fedón, varios argumentos, niega por supuesto que la muerte consista en una aniquilación en sentido cabal.

Ambas acepciones de inmortalidad, el sentido figurado de perpetuación en el tiempo por medio "del dejar un ser nuevo en lugar de lo viejo" 28 y el sentido propio de no morir, es decir, de durar indefinidamente sin riesgo de perecer, abren para el hombre perspectivas que rebasan el sentido estrictamente biológico de su vida y lo ubican en lo que hemos llamado una perspectiva axiológica: en efecto, en el Simpósio, las creaciones humanas las más perdurables son aquellas que testimonian la presencia en el alma del hombre, de alguna excelencia; en cuanto al Fedón, la propuesta de que el alma pueda ser inmortal tiene importantes consecuencias de orden ético, la principal de ellas consistiendo en la necesidad de cuidar al alma y de darle un "sustento" que corresponda a su naturaleza.

En una primera acepción, la respuesta a la pregunta que nos ocupa, a saber, ¿Qué es el hombre?, ha sido que el hombre consiste en una asociación entre un cuerpo y un alma, siendo el alma un principio vital y el cuerpo vivo, algo que tiene alma. La vida, en un sentido biológico, empieza cuando un alma se encarna en un cuerpo y cesa, al ocurrir una ruptura de esta unión.

La perspectiva de esta ruptura, la certeza de que todo cuerpo humano llega, tarde o temprano, a no ser más que un cadáver, hace que se pueda afirmar que el hombre es un ser cuya naturaleza es

mortal el cual, según Platón, no se conforma con serlo. El filósofo presenta dos maneras de concebir al hombre como trascendiendo de algún modo su condición de ser mortal y en ambos casos hemos sido llevados a afirmar que el alma era lo más valioso que tenía el hombre, afirmación que no se encuentra fundamentada aún. Es menester, para hacerlo, ahondar en el problema de la naturaleza del alma. ¿Qué es el alma?

" El alma es el hombre" 29

Esta respuesta del Alcibiades Mayor parece cuestionar la afirmación de que el hombre consiste en la unión entre un cuerpo y un alma, porque este texto niega explícitamente que se pueda llamar "hombre" a semejante unión.

Veamos cual es el argumento que, en el Alcibiades Mayor, conduce a retener al alma como único candidato al título de "hombre".

La pregunta, ¿Qué haremos para ser hombres buenos?30 lleva el personaje Sócrates a intentar elucidar el significado del precepto delfico, el cual exige que el hombre se conozca a si mismo. Para llegar a ser mejor, es menester tomar cuidado de si mismo; de ahí la necesidad previa de descubrir qué es lo que se ha de entender por la expresión "si mismo".

"Sócrates" hace una primera distinción entre "tomar cuidado de si mismo" y "tomar cuidado de lo que es de uno", distinción que se establece mediante una serie de ejemplos en los cuales se

constata que no es el mismo arte que cuida a algo (en este caso el cuerpo) y a lo que pertenece a ese algo (un zapato o un anillo). Esta noción de pertenencia cobrará importancia más adelante, pero en este punto de la investigación, no se ha elucidado aún en qué consiste el famoso "sí mismo", y esta incluso la posibilidad de que esta expresión designe parcial o totalmente al cuerpo. A esta primera afirmación no hay objeción alguna, porque se sabe en qué consiste un anillo, un zapato, un pie, y cuáles son las artes que se encargan del mejoramiento de cada uno.

El segundo paso del razonamiento establece una distinción entre "quien hace uso de algo" y "aquello de lo cual ese alguien hace uso", es decir, entre un sujeto y sus instrumentos. Se recurre de nuevo a los oficios artesanales, y el interlocutor de Sócrates, Alcibiades, admite sin dificultad que se ha de distinguir entre un artesano y sus instrumentos. la palabra "órganon" designando aquí a cualquier útil de lo cual aquél se sirve. Se observa en seguida que el mismo artesano no sólo hace uso de sus útiles, sino que también se sirve de su propio cuerpo. Puesto que se había admitido que "quien hace uso de" y "aquello de lo cual se hace uso" (es decir, el instrumento), no son lo mismo, se afirma, a manera de conclusión, que el hombre es distinto de su cuerpo:31

De hecho, se tienen ya todos los elementos para afirmar que el alma es el hombre: quien hace uso del cuerpo es el alma, y esta

se sirve de aquél dominándolo, gobernándolo. Es la afirmación de un uso hegemónico la que constituye el criterio de selección entre los tres posibles candidatos al título de hombre: el alma, el cuerpo, o ambos (una unión entre alma y cuerpo). El cuerpo no es lo que se busca porque no se gobierna a sí mismo sino que es gobernado.³² Esta proposición también excluye que alma y cuerpo gobiernen conjuntamente al cuerpo: lo que es verdadero del alma sola no se puede aplicar a un conjunto alma-cuerpo. Cuando decimos que Alcibiades habla con Sócrates, esto significa que dos almas se encuentran dialogando. Conocerse a sí mismo equivale a conocer el alma de uno. ³³

Podríamos preguntarnos si el argumento no ha incurrido en una falacia de equivoco, es decir en una incorrección a nivel semántico. En efecto, se recordará que se habló de los instrumentos usados por un artesano en su quehacer, para luego constatar que también hacía uso de su cuerpo. Este también recibió la denominación de "instrumento". Sin embargo, se puede preguntar si son equiparables, por un lado, un instrumento inanimado que se toma, se deja, es intercambiable y, por el otro lado, un instrumento animado que un artesano lleva constantemente consigo mismo y que podría resistir al uso que se pretende hacer de él.

El desarrollo ulterior salva, me parece, el argumento, de semejante acusación. Se establece una distinción entre los dos tipos de instrumentos mediante la noción de pertenencia,

mostrando así que el cuerpo es, más propiamente, un instrumento del alma que cualquier otro. El cuerpo es algo del alma, algo que pertenece al alma: cuidar a su cuerpo es tener a su cuidado lo que es de uno, mas no sí mismo. Médicos y pedótribas, en tanto tales, no se conocen a sí mismos, sino que su saber concierne a lo que es de uno (el cuerpo). Los demás artesanos, desde el punto de vista de su oficio, están más lejos aún de un autoconocimiento porque sus ocupaciones no conciernen al cuerpo sino a lo que es del cuerpo o a lo que asegura indirectamente su cuidado. Se usa ciertamente el posesivo en una doble acepción, porque solamente al alma le es dado el estatus de sujeto y de ahí la capacidad cabal de poseer, la cual implica una consciencia que se atribuye algo y lo asume como suyo. Al cuerpo no le es otorgada semejante capacidad.

Amor a alguien consiste en amar a su alma. Y el autor del texto recurre a la bella imagen del cuerpo que se marchita mientras el alma, si bien puede ser corrompida, en un sentido ético, también puede florecer y buscar ser mejor.

Pero no es el alma toda lo que nos permite ser mejores, sino una parte de ella que se parece a lo divino y busca mirar al dios para verse y conocerse. Es lo mejor en nuestra alma, aquello que, si bien es menos puro y menos luminoso que el dios, la asemeja a lo divino y la hace buscarlo como modelo para actuar bien y por lo tanto ser feliz.

El cuerpo, en el Alcibiades, es algo que pertenece al alma, algo que es de ella sin ser ella misma. Es un instrumento, algo de lo cual hace uso el hombre y sobre lo cual ejerce una hegemonía. La mejoría o la conservación de este instrumento es confiada a la medicina y a la gimnasia.

El alma es el hombre, el sujeto, el verdadero "objeto" de amor y de cuidado. El alma gobierna al cuerpo y parece ser, por lo tanto, la sede de la voluntad y de la consciencia. Es susceptible, mediante ciertos cuidados, de progreso moral, pero también de corrupción. Parte del alma tiene semejanza con lo divino y con lo luminoso.

Es importante señalar que la noción de hegemonía constituye el punto nodal del argumento y que esta hegemonía del alma respecto del cuerpo no se cuestiona. Alma y cuerpo se encuentran caracterizados por un mismo verbo, en la voz activa en el caso del alma, "árchō"(mandar), y en voz pasiva en el caso del cuerpo, "árchomai". Este verbo expresa una interrelación que se da por sentada sin mayor especificación. El otro verbo que designa una forma de actuar del alma respecto del cuerpo, "chrōmai" (hacer uso de), también es un término relacional que no cobra sentido sino una vez referido a aquello de lo cual se hace uso. El hombre, es decir, el alma, se encuentra entonces parcialmente definido en relación con el cuerpo, es decir en el seno de una comunidad jerarquizada que se expresa mediante una relación de gobernante a gobernado.

Esta relación de hegemonía del alma sobre el cuerpo, si bien se da por sentada en el Alcibiades, se cuestiona en cambio de manera crucial en el Fedón. En este texto, esta hegemonía ya no se presenta como un hecho sino como una aspiración, y se afirma del alma una propensión a volverse esclava del cuerpo. Esto reabre el interrogante en torno a la naturaleza de este peculiar instrumento llamado cuerpo, y de las razones por las cuales el alma, cuya naturaleza incluye la capacidad de dominar lo que es suyo, no forzosamente logra tal dominio. No hemos de quedarnos tampoco satisfechos por lo que hasta ahora se ha dicho de la naturaleza del alma.

De esta breve incursión en el Alcibiades Mayor, hemos de retener unas cuantas ideas importantes que nos servirán de guía para proseguir la investigación del Fedón y del Simposio. La primera es la caracterización del alma como sujeto. Sujeto de una acción, la de ejercer un uso hegemónico del cuerpo, y sujeto de conocimiento y de posible mejoramiento moral. La segunda es la caracterización del cuerpo como un instrumento que pertenece al alma y sobre el cual aquella ejerce una dominación. Tanto el alma como el cuerpo requieren cuidado. Parte del alma tiene semejanza con lo divino. En este texto, el alma se presenta como una capacidad RACIONAL.

Ahora bien, ¿invalida este texto la afirmación de que el hombre consiste en una unión entre un alma y un cuerpo? ¿Podemos seguir sosteniéndola sin deshechar la propuesta de que el hombre sea más

bien el alma?

Pienso que no hay contradicción entre ambas afirmaciones si consideramos que el Alcibiades Mayor nos ha introducido a otra acepción de lo que es el hombre, un sentido más específico, más estricto. Lo que se defiende en este texto, es la idea de que lo que constituye al hombre de un modo más específico, es su capacidad racional de conocimiento y de dominio, y que esta capacidad le pertenece exclusivamente. "Hombre" en este sentido es sinónimo de "sujeto".

También es menester advertir que las capacidades anímicas de ejercer un dominio y de hacer uso de, ubican al alma en la asociación, anteriormente afirmada, con el cuerpo, puesto que es ésta que se encontraría sometido y usado. Por otra parte, se afirman ciertas capacidades privativas del alma, la de conocer, la de adoptar a lo divino como modelo de sus acciones, etc. Una parte de la caracterización nos remite, por lo tanto, a la asociación antes afirmada, mientras que la otra parte se refiere a unas capacidades exclusivamente reservadas al alma y que no parecen requerir el cuerpo para llevarse a cabo. El alma tendría entonces cierta autonomía respecto del cuerpo.

Las dos definiciones de la palabra "hombre" se tornan compatibles si admitimos que ésta tiene dos acepciones posibles: una, general, que nos remite a una unión entre un alma y un cuerpo y otra, específica, que se refiere a una capacidad racional. Para la primera acepción, seguiremos usando la palabra

"hombre" a lo largo de la exposición. Para la segunda, reservaremos la palabra "sujeto" o "yo".³⁵ Procuraremos entonces mostrar que el hombre consiste en una unión entre un sujeto, el alma, y un instrumento, el cuerpo. Para llevar a cabo semejante tarea, tenemos que estudiar una noción que ha sido mencionada ya repetidas veces, a saber la de "capacidad" (dynamis) y detectar en nuestros textos cuáles son las capacidades que atribuye Platón al alma y cuáles al cuerpo, y bajo qué condiciones éstas se llevan a cabo. Dispondremos entonces de los elementos necesarios para fundamentar la afirmación de que es al alma a la que conviene ser llamada sujeto y no al cuerpo, y que éste es, ni más ni menos, un instrumento.

¿Que entiende Platón por "dynamis", es decir, por capacidad o poder?

" Afirmamos que los poderes son un género de cosas gracias a las cuales podemos lo que podemos nosotros... Por ejemplo, cuento entre los poderes la vista y el oído... No veo en los poderes en efecto, ni color, ni figura, ni nada de ese índole que hallamos en muchas otras cosas... En un poder miro sólo a aquello a lo cual está referido y aquello que produce."³⁶

Aquello a lo cual está referido un determinado poder es el tipo de cosas sobre las cuales un poder ejerce una acción o frente a las cuales padece un estado determinado. En el caso de la "episteme" por ejemplo, esta capacidad versa sobre cierta realidad, a saber lo que es (en sentido pleno, cabal), y el resultado producido consiste en el conocimiento de lo que es.

Ahora bien, el Fedón establece una distinción bastante nitida entre el pensamiento y la sensación, y afirma que el primero constituye una capacidad privativa del alma, mientras que la segunda, y será menester estudiar en qué sentido, apela al cuerpo. Investigar esta capacidad privativa del alma nos obliga a introducir previamente "aquello a lo cual está referida" dicha capacidad. 37

Existen, dice Platón 38, cosas tales como lo Justo en sí, lo Bello en sí, lo Bueno en sí, y estas realidades no se captan mediante la sensación, sino mediante el pensamiento, o sea, gracias a una capacidad del alma. El alma se patentiza en tanto alma, por un tipo peculiar de actividad, la cual persigue un conocimiento que se distingue de la sensación, y busca acceder a un tipo de realidades distintas de lo que se ve con los ojos del cuerpo.

Que el alma sea el sujeto del conocimiento, lo afirman varios pasajes del Fedón: no es, dice Platón, sino liberada de la contaminación forzosa que vive el alma por el cuerpo, es decir, una vez rota esta comunidad, después que el dios NOS haya liberado del cuerpo que CONOCEREMOS POR NOSOTROS MISMOS, todo lo puro. 39 Para pensar, es menester que el alma

"...se haya desembarazado lo más posible de los ojos, de los oídos y, por así decirlo, del cuerpo entero en tanto que éste perturba e impide al alma poseer verdad y sabiduría mientras está asociada con él." 40

Se afirma del alma su capacidad de llegar a poseer la

sabiduría: ¿en qué consiste ésta?

La "phrónesis" es un estado del alma que resulta de un contacto 41 con una realidad que se comporta siempre del mismo modo y existe siempre. El alma que pretende ver con los ojos del cuerpo es un alma errante, ebria; pero cuando logra examinar ella misma por sí misma a lo puro, aquello que existe siempre etc., el resultado de la captación de esta realidad es un estado, un padecimiento, llamado "sabiduría". El alma, solamente adquiere cierta estabilidad cuando se encuentra en contacto con aquella realidad: llega entonces a parecerse a dicha realidad: esta semejanza por contacto, por acceso no mediado por el cuerpo es presentada por el Platón del Fedón como dada al alma antes de encarnarse, posesión que ésta pierde en este momento y que tiene la capacidad de recobrar al término de una búsqueda.

Poseer la sabiduría equivale a alcanzar la verdad, y este logro consiste en que, al manejarse con la razón, el alma logra que se torne patente algo de las cosas reales. La verdad consiste en el acceso a lo real, es lo real en tanto tenemos acceso a él. 42

El cuerpo representa un obstáculo para la posesión de la sabiduría: si el alma admite la colaboración del cuerpo en su búsqueda, es decir, si recurre a la vista y al oído, se apoya en algo que no cuenta con verdad alguna. Regresaremos a este punto al examinar las afirmaciones platónicas en torno a la sensación, pero por lo pronto, importa destacar que sin lugar a dudas, el alma es el auténtico sujeto del razonar, y por ende la

Única instancia apta para lograr un conocimiento confiable de lo real. Si se trata de aproximarse más a la comprensión de cada cosa, quien lo hiciera con mayor pureza

"...sería aquel que, sirviéndose del pensamiento en sí mismo, por sí mismo, e incontaminado intentara dar caza a cada una de las cosas reales, cada una en sí misma, por sí misma e incontaminada, desembarazándose al máximo de los ojos, de los oídos y, puede decirse, del cuerpo entero, en tanto éste perturba y no permite al alma poseer verdad y sabiduría" 43

Distinguir a lo verdadero, poseer un saber sin mezcla y puro, aprehender a lo real, son capacidades que no se pueden atribuir al cuerpo sino exclusivamente al alma. El conocimiento, fruto de un contacto con una realidad incontaminada, implica también por parte del alma, la capacidad de dar razón de aquello que conoce. 44

Las distintas etapas de la iniciación amorosa del Simposio subrayan la importancia de la reflexión del alma, la cual, de encontrarse bien guiada, generará bellos discursos en cada uno de los pasos que la llevarán a la aprensión de lo Bello en sí. 45

Si de un cuerpo bello se ha de pasar a amar a todos los cuerpos bellos es porque el alma se percató de que la belleza que reside en un cuerpo es hermana de la belleza que reside en los demás cuerpos bellos. Se trata, por parte del alma, de una actividad intelectual que se eleva a acepciones cada vez más espirituales

de lo que es la belleza

En el Simposio, la "phronesis" es aquello en que pertenece al alma ser fecunda, una forma de excelencia que le permite ser creativa.

Distinguir lo verdadero de lo que no lo es, conocer y dar razón de su conocimiento, alcanzar a lo real, constituyen capacidades reservadas al alma sola. Podemos entonces afirmar que para Platón, el alma constituye el auténtico sujeto epistémico, el cual tiene, a diferencia del cuerpo, la capacidad de buscar y tal vez de lograr un conocimiento verdadero. Del cuerpo, en cambio, se predica la "aphrosyne", la carencia de pensamiento, la irracionalidad.⁴⁶ No hay duda de que el alma sea sujeto de toda actividad racional. El cuerpo parece excluido de dicha actividad, y en el Fedón, cuando se afirma la necesidad, por parte del alma, de prescindir del cuerpo en su búsqueda, se especifica repetidas veces que las sensaciones no constituyen percepciones valiosas para aquella. El alma tiene la opción de recurrir o de no recurrir al cuerpo en su búsqueda: ¿será que el cuerpo puede ser llamado sujeto de las sensaciones, o de un conocimiento llamado sensible?

Para contestar esta pregunta, es menester examinar con atención las afirmaciones del Fedón.

Lo Justo en sí, lo Bello en sí, etc... no se ven con los ojos ni con ningún otro sentido que actúe a través del cuerpo o, para traducir de otro modo equivalente a la expresión "dià tou sômatos", ni con ninguno de los sentidos de los cuales el cuerpo

es el instrumento.

Si leemos esta expresión con cuidado, no podemos afirmar que los sentidos sean corpóreos, sino que la vista, el oído...etc. son sentidos que actúan a través de un instrumento, el cuerpo. No son, propiamente dicho, los ojos del cuerpo los que ven, sino que la capacidad de ver es un poder que se realiza recurriendo a un instrumento, el cuerpo y, más precisamente los ojos. Cuando el alma examina algo junto con el cuerpo, aquella se sirve de un instrumento, el cual puede ser adecuado o no según el tipo de búsqueda que el alma emprendió. Si, para distinguir lo verdadero, el alma recurre a la vista y al oído, no ve ni oye nada con exactitud, porque

"...estas sensaciones conectadas con el cuerpo no son ni exactas, ni indudables.."47

Si podemos o no acompañar el conocimiento mental con uno o más sentidos, es que el alma no es ajena a la actividad de la percepción sensorial. Sería en efecto imposible afirmar que el alma pueda ser engañada por el cuerpo o estorbada por la sensación si no se afirmase la capacidad, por parte del alma, de encontrarse afectada por el proceso de percepción sensorial y de ahí podemos afirmar que ella misma constituye un factor importante del mismo. No parece aquí haber obstáculo alguno para decir que el cuerpo es un instrumento que proporciona al alma determinado tipo de datos o experiencias. Podemos arriesgarnos a afirmar que, en última instancia, el alma es sujeto a percepciones

sensoriales, percepciones que por cierto no podría tener sin el instrumento al cual ella se encuentra unida .

El alma es el sujeto de la sensación, pero no en el mismo sentido en que hemos afirmado de ella una capacidad racional, la cual se llevaba a cabo de un modo autónomo, independientemente del cuerpo. En este caso, se trata de una actividad que no podría llevarse a cabo sin el instrumento llamado cuerpo, el cual proporciona al alma lo que ella vive e identifica como siendo una percepción sensible. Si el alma no fuera, en última instancia, el sujeto de la sensación, no sería concebible el hecho de que pueda confundir o mezclar esta actividad con su privativo poder de reflexión y de manejo racional.

El alma es, por lo tanto, sujeto del pensar y del conocer; pero también experimenta sensaciones que le son proporcionadas por un instrumento llamado cuerpo, instrumento al cual se encuentra unida y que le proporciona una actividad distinta de la primera e incluso confundible con ésta.

Solamente al alma le es dada por supuesto la posibilidad de operar una distinción entre la actividad reflexiva suya y la actividad sensorial de la cual se encuentra provista a causa de su unión con el cuerpo. De esta clara diferenciación dependerá el buen desarrollo de sus capacidades privativas. Si el alma supedita éstas a la capacidad sensorial de la cual la provee el cuerpo, no accederá nunca a lo que existe siempre y se comporta siempre del mismo modo. En efecto, la sensación, en tanto tal, pone al alma en

contacto con una faceta de lo real que sufre cambio, alteración y que consiste en cosas múltiples, compuestas.

Cuando el autor dice que tan pronto como nacemos, vemos, oímos, tocamos..etc..., entiendo que esta proposición equivale a afirmar que tan pronto como el alma da vida al cuerpo, aquella desarrolla una actividad en la cual usa al cuerpo como instrumento, el cual la pone en contacto con determinada faceta de lo real. Es, por lo tanto automáticamente sujeto de un poder que requiere el cuerpo para llevarse a cabo.

Si el alma fuera pura intelección, no correría el riesgo de padecer interferencias entre su capacidad específica y otra actividad para cuya realización recurre a un instrumento distinto de ella misma, a saber el cuerpo.

Lo que se ha dicho de la sensación plantea un problema de discernibilidad entre alma y cuerpo, porque aquella pone en acción a la asociación alma-cuerpo, y esto, tan pronto como dicha asociación llega a darse. La única distinción nitida que Platón opera entre percepción sensorial e intelección se lleva a cabo mediante la afirmación de una distinción fundamental entre dos facetas de lo real; por lo demás, el alma es, en último término el sujeto de ambas actividades.

El problema de la discernibilidad se torna más acuciente si nos preguntamos a qué, si al alma o al cuerpo, atribuir el deseo.

En el Fedón, Platón habla del cuerpo como siendo una fuente de distracciones y de estorbo para el alma cazadora de lo real y, al enumerar los obstáculos generados por el cuerpo, encontramos a los deseos, los amores y los temores. También las guerras, discordias y batallas no los produce otra cosa que el cuerpo y los deseos de éste.⁴⁸ Las guerras se generan en vista a la posesión de riquezas, y es a causa del cuerpo que nos vemos forzados poseerlas. Sin embargo, el mismo texto muestra con claridad que es imposible afirmar que los deseos y los amores sean patrimonios del cuerpo. Al alma también se atribuye el desear y el amar: nos es sino después de la muerte, o sea, tras una separación para con el cuerpo que nosotros:

"...poseeremos aquello que deseamos y de lo cual decimos ser amantes, la sabiduría."⁵¹

La sabiduría es algo que amamos y deseamos, y no cabe duda alguna de que aquí Platón se refiere al alma y no al cuerpo. El Fedón nos invita entonces a establecer una diferencia entre los deseos y los amores relacionados con el cuerpo, por un lado, y los amores y los deseos privativos del alma, por el otro.

Una primera implicación se deriva de esta constatación, y es que no podemos afirmar que hay, en el Fedón, una condena del deseo y del amor en tanto tales, sino que lo que se condena son los deseos y los amores que perturban y obstaculizan otras formas más

elevadas de aspiración. En este texto se afirma del cuerpo que éste constituye la fuente de semejantes perturbaciones; hablar de amores y de deseos se refiere aquí a apetitos desordenados, en contraste con una aspiración anímica ordenada en vista a la conquista de la sabiduría.

El Simposio ofrece un planteamiento distinto respecto del amor y del deseo.

En la discusión de Sócrates con Agatón, diálogo previo al discurso de Sócrates, se equipara el amor al deseo:

" El amor desea aquello de lo cual es amor.."49

Se afirma después que el deseo lo es de aquello de lo cual se carece: así, un hombre grande no desea serlo ni un hombre fuerte desea ser fuerte, sino que semejante deseo requiere carecer de estas cualidades. De aquí se infiere que Eros, en tanto deseo, lo es de la belleza y no de la fealdad, de la bondad y no de la maldad, porque lo bueno es bello. De ahí también que el amor no pueda ser un dios porque no está careciendo de lo bueno y de lo bello: el amor es un "daimōn", y todo lo demoníaco es intermedio entre lo divino y lo mortal. está en el medio. "hace de puente", colma el vacío de modo de ligar al todo mismo consigo mismo.

El mito del nacimiento de Eros, hijo de la Indigencia y del Recurso, muestra al amor carente por vía materna, pero su herencia paterna lo mueve a buscar constantemente los medios de suplir a este carencia: así, el amor es filósofo⁵¹, desea llegar a ser sabio

porque no lo es y, por lo tanto es intermedio entre el sabio y el ignorante.

" El amor es el deseo de poseer siempre el bien." 52

El modo en que se concreta este deseo en el hombre es una actividad, la cual consiste en un dar a luz, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma:

" La unión entre hombre y mujer es procreación y esto es algo divino, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal." 53

Hemos visto que esta actividad creativa que el hombre puede desarrollar ya sea mediante su cuerpo, ya sea mediante su alma expresa una aspiración esencial en cualquier ser vivo: la de buscar existir siempre y de ser inmortal. La unión entre un cuerpo de hombre y un cuerpo de mujer e, incluso, la reproducción entre los animales se encuentran inscritas en una tendencia amorosa ya no desordenada sino provista de una dirección claramente determinada.

Si el Fedon distinguía entre deseos en relación con el alma y deseos en relación con el cuerpo, distinción operada en base a una diferenciación entre tipos de conquistas, el Simposio afirma que una misma aspiración puede manifestarse tanto por medio del cuerpo como por medio del alma. Hay, por cierto, una jerarquía entre las creaciones a las cuales esta aspiración da lugar, las creaciones espirituales siendo más valoradas que las corpóreas, pero no dejan por ello de corresponder todas a una misma aspiración.

Ambos planteamientos comparten en el fondo la afirmación de que el deseo se manifiesta tanto en el cuerpo como en el alma: podemos hablar de deseos que se relacionan estrictamente ya sea con el alma ya sea con el cuerpo, pero también, alma y cuerpo pueden reflejar un mismo deseo.

Por último, cabe subrayar que el Fedón reservaba al alma la atribución de un deseo esencial y encauzado a un fin elevado. En el Simposio, esta afirmación se extiende al cuerpo, en el cual también puede anidar semejante deseo. No todo deseo anidando en el cuerpo constituye por lo tanto un apetito desordenado y desprovisto de finalidad.⁵⁴

El deseo y el amor se manifiestan entonces en todo el ser vivo y lo determinan a cierta búsqueda de lo bello y de lo bueno. Independientemente de lo que se entienda por "bueno" o "bello", la afirmación de que el bien es amado por el hombre es válida, dada su generalidad, para todo hombre; es decir, cualquier hombre es deseoso, y lo es de lo que él considera un bien. De lo que se considere como un bien dependerá el tipo de conquistas que el ser humano emprenda, pero, tratase de las riquezas, de los honores, del poder, de la sabiduría, del cuerpo o de cualquier actividad, el hombre siempre es aficionado a algo, es "philos" de algo, y esta afición revela lo que cada hombre considera valioso. Lo que habíamos llamado la dimensión axiológica de la vida se inscribe entonces en la misma naturaleza humana: todo hombre desea, y este deseo lo ubica en un contexto de

carencia al cual aquél procura suplir. En el Símpoio, el fin último del anhelo humano de poseer para siempre a lo bello es la felicidad, estado normalmente atribuido a los dioses.

El hombre vivo es un ser carente, pero también es un ser fecundo; está preñado, pero para que esta fecundidad de lugar a una creación, es menester que se encuentre con algo bello que le permita dar libre curso a dicha fecundidad.

Si hemos constatado que el deseo está presente tanto en el cuerpo como en el alma, ¿qué es lo que se ha de considerar como siendo el sujeto de los deseos?

En ninguno de los dos textos se perfila una clara toma de posición al respecto. Me inclino a pensar que, del mismo modo en que el cuerpo es el instrumento de las sensaciones, también lo es de ciertos deseos. Que el alma haya de considerarse en última instancia, el sujeto de los deseos parece indicarlo la propuesta, un tanto posterior, que hace Platón en el cuarto libro de la República, al operar una partición en el alma y al adjudicarle una importante parte apetitiva, que abunda en el alma, la cual es ávida por naturaleza:

" Y debe vigilarse esta especie apetitiva, para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos." 55

Al admitir en el alma una parte irracional excitable por los

apetitos del cuerpo. Platón puede llegar hasta afirmar que, por éstos, el alma tiene hambre y sed, y es amiga de las satisfacciones sensuales.

En el Fedon, es muy claro que el alma, y solamente el alma tiene la capacidad de ejercer cierto dominio sobre los deseos y, en ciertos casos de evitar cultivarlos o bien de encaminarlos hacia determinados fines. Esta capacidad racional de autodomínio y de moderación en los deseos y en las pasiones, Platón la llama "sophrosyne". En el Simposio es, junto con la justicia, la más bella forma de la sabiduría, la que da lugar a la ordenación de las ciudades. 56 Si recordamos que la sabiduría es un logro del alma sola y corresponde al término de una actividad eminentemente racional de la cual el alma es indiscutiblemente el sujeto, también hemos de admitir que las excelencias que son formas de ella han de remitirse al alma.

" En cuanto a la templanza, a saber, el no dejarse arrebatado en torno a los deseos, sino mantenerse ante ellos de manera desdenosa y decorosa no es algo que a quienes conviene es a aquellos que desdennan al máximo al cuerpo y viven en la filosofía?" 57

Si se ha podido constatar que Platón habla de deseos relativos al cuerpo y de deseos relativos al alma, no resulta sorprendente que también se pueda establecer semejante distinción en torno al placer y al dolor.

El cuerpo es el instrumento de ciertos placeres. 58 Platón, al enumerar los placeres relativos al cuerpo, menciona las bebidas,

las comidas, los placeres de amar y otros como aquellos que consisten en adornar el cuerpo y en cuidarlo con empeño. Resulta sencillo advertir que parte de estos placeres son directamente remitibles a la necesidad de sustento y de cuidado elemental que todo cuerpo vivo requiere, necesidad que hemos mencionado ya al iniciar este trabajo. Sin embargo, estas necesidades elementales pueden también ser atendidas de manera excesiva y ser objeto, por parte del alma, de una atención desproporcionada.

La aparición del Sócrates del Padón, sentado en su celda nos lo muestra reflexionando sobre una vivencia: la sucesión de dolor y de placer vivida por él mismo, una tras otra, antes y después del ser librado de sus cadenas. Placer y dolor constituyen una pareja de contrarios que en este caso se dan en forma sucesiva.

El alma también puede experimentar placer o dolor, los cuales pueden ser provocados por algún pensamiento o por alguna actividad. Así, los discípulos de Sócrates sienten frente a la perspectiva de la muerte de su maestro, una mezcla de dolor y de placer que se expresa por lágrimas y risas. Doloroso resulta el pensar en la desaparición próxima de un hombre estimado; pero este dolor, se encuentra mezclado con algún placer producido por los discursos semejantes a los que Sócrates y sus discípulos solían tener cuando éstos vivían en la filosofía.⁵⁹

El desarrollo, por parte del alma de sus aptitudes racionales mediante el estudio se considera también una fuente de placer:

"...ha de tener confianza con respecto a su propia alma el varón que durante su vida ha rechazado a los placeres corporales por ser ajenos (a sí mismo) y por considerar que hacen más mal que bien; en cambio, se ha esforzado por los placeres que conciernen al estudio, y así, tras adornar su alma no con adornos extraños sino con el suyo propio-vale decir, con templanza, justicia, valentía, libertad y verdad-aguarda el viaje hacia el Hades ..."60

Esta contraposición entre placeres y dolores del cuerpo, por un lado, y placeres y dolores del alma, por otra, podría sugerir que una vida verdaderamente valiosa consistiría en establecer una jerarquía entre placeres condenables -los placeres relacionados con el cuerpo- y placeres dignos de ser buscados - los placeres relacionados con el alma- y que, en última instancia, el placer constituye la verdadera meta de la vida humana. Regresaremos a esta cuestión al final del trabajo, pero no es inútil adelantar que una conducta humana que sería fruto de un mero cálculo de placeres no sería para Platón una vida virtuosa. El placer no constituye fin alguno para quien esté preocupado por la mejoría de su alma, e incluso de su cuerpo. La actitud que consiste en abstenerse de ciertos placeres por no renunciar a otros o por evitar dolor es lo que el filósofo llama una ingenua templanza, una cierta inmoderación:

" Y aunque llaman (los llamados "moderados") intemperancia el ser gobernados por los placeres, les sucede que es por estar dominados por algunos placeres que dominan a otros placeres." 61

Así como hemos concluido que es plausible admitir que el alma

sea el auténtico sujeto del deseo, y el cuerpo el instrumento de unos de ellos. también podemos afirmar que el alma es sujeto del placer y del dolor y el cuerpo el instrumento que le proporciona algunos de estos, y que también puede usarse para expresar algún placer o algún dolor anímico, mediante risas o lágrimas.

El último punto que deseo abordar en este capítulo es el problema de si la causa de un acto humano ha de buscarse en el alma o en el cuerpo. No se desarrollará este punto por ser éste el tema tratado en el siguiente capítulo.

Por lo tocante a los actos voluntarios, la respuesta de Platón no deja lugar a dudas: es el alma el sujeto de este tipo de acciones: cuando Sócrates se pregunta por la causa de su posición sentada en el preciso lugar de la cárcel, se moía de que aquella se pueda atribuir a su cuerpo y a la disposición de sus partes. Su situación se debe a una opinión: la de que lo más justo consistía en acatar la decisión de los Atenenses, y esta opinión en torno a lo mejor no es atribuible sino a su alma.⁶²

A manera de conclusión, la capacidad de poseer la sabiduría, de alcanzar la verdad, de manejarse con la razón y de ejercer un dominio sobre los deseos y las pasiones son poderes del alma. También ésta es el sujeto de los actos humanos voluntarios. El alma es también, en última instancia el sujeto de las sensaciones, no siendo el cuerpo sino el instrumento que se

las proporciona.

En cuanto al deseo y al placer o dolor, si bien hemos constatado que éstos eran predicables tanto del alma como del cuerpo, no consideramos descabellado afirmar, con base en la posterior partición del alma concebida por Platón, que el alma puede considerarse el sujeto del deseo y del placer, y el cuerpo, el instrumento que le proporciona algunos de ellos.

El alma, tan pronto como se encuentra asociada con un cuerpo, vive, a través de él y de un modo automático ciertas vivencias tales como la sensación, ciertos dolores, ciertos placeres, los cuales no ponen en juego de un modo claro capacidades privativas de ella tales como la capacidad de ejercer un dominio sobre estos deseos o la de alcanzar la sabiduría. Tales capacidades no parecen desplegarse de un modo automático sino más bien ser el fruto de una búsqueda esforzada. De ahí pienso yo, esta afirmación del Fedón de que el alma se encuentra mezclada de un modo confuso con el cuerpo y como "formando una masa con él" 68; las conquistas a las cuales puede pretender, a saber la verdad, la sabiduría, la libertad, la justicia... se ven obstaculizadas por lo que Platón, en una memorable expresión llama un mal: el cuerpo. Si el alma es el auténtico sujeto y el cuerpo un mero instrumento, ¿cómo explicar su nefasta influencia sobre el destino del alma a la cual se encuentra unido?

El hombre vivo consiste en una unión entre un sujeto (el alma) y un instrumento (el cuerpo). Por tener el alma capacidades intelectivas y volitivas, consiste en lo más valioso que tiene el

hombre. Sin embargo, lo que hemos llamado instrumento a saber el cuerpo "produce confusión y desorden y nos perturba".

Para interpretar semejante afirmación, es necesario examinar si Platón dota al cuerpo de una fuerza causal.

NOTAS AL CAPITULO PRIMERO.

1. Ed. 79 b1.
2. Tampoco parece plantear problema a los "hijos de la tierra" que definen a la *ουσία* como *σῶμα* y que también hablan del alma, aunque sea para declararla corpórea. Cf. Sofista 246 a-b.
3. φύσις
4. Ed. 64 c3-4 : ἀπαλλαγῆ
5. Ed. 67 e3: διὰ βίου : Ed. 80 e3: ἐν τῷ βίῳ; Ed. 68 a2: σύνειμι
6. Ed. 77 b7-8
7. Ed. 103 a. Véase también Republica I 353 d9, donde Platón afirma que el vivir (τὸ ζῆν) es una de las funciones (ἔργον) del alma.
8. Ed. 79 b1.
9. Ed. 95 c6: πρὶν ἡμᾶς ἀνθρώπους γενέσθαι . el subrayado es mio.
10. Ed. 92 b5. L.S.J. s.v. εἶδος
11. κοινωνέω (p.ej. Ed. 68 a2) y σύνειμι (p.ej. Ed. 65 a1) tienen significados muy similares (- cf. L.S.J. s.v. -). Ambos terminos pueden referirse a la relación sexual, y tienen en general un sentido de asociación, de sociedad; otras palabras tales como μετέχω (participar) o διμιλέω (tener trato con), también lo tienen. Todos los verbos usados por Platón para hablar de un desligue del alma para con el cuerpo evocan evidentemente una idea de conexión previa: así por ejemplo, los verbos ἀπαλάσσω (alejar, Ed. 67 e6) y διαβάλλω (el cual en voz pasiva significa "estar peleado con" , Ed. 68 a 2).
12. Platón , en el Fedón, presenta la asociación σῶμα - ψυχή desde tres perspectivas:
 - 1) la perspectiva de la necesidad según la cual la asociación es un hecho e implica una solidaridad, por parte del alma, con el cuerpo con vista en la supervivencia; es la perspectiva que nos interesa en este punto del trabajo.

- 2) la perspectiva de la complicidad, por parte del alma, con el cuerpo; el alma es amante y esclava del cuerpo.
- 3) la perspectiva de la liberación: el alma es amante del saber y domina a su cuerpo en la medida de lo posible.

Las dos últimas perspectivas se estudiarán en el cuarto y último capítulo de este trabajo.

13. Ed. 64 d7 : *περί τὸ σῶμα θεραπεία*; Ed. 64 e3 : *περί τὸ σῶμα πραγματεία*; Ed. 68 b9: *διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν*
14. Ed. 64 c , *καθ' ὅσον δύναται* .
Ed. 64 d . *καθ' ὅσον μὴ πολλὴ ἀναγκὴ μετέχειν*
Lo que se entiende por buscar la verdad o poseer la sabiduría se explicitará más adelante.
15. Este cuidado elemental del cuerpo no puede, como lo veremos más adelante, sino beneficiar al alma misma. Véase también Timeo 86 e a 89.
16. Ed. 66 c
17. Ed. 62 b c. Nótese el contenido teológico de la premisa introducida, la cual resulta decisiva para la conclusión del argumento.
18. Ed. 64 c , *αὐτὸ καθ' αὐτὸ αὐτὴν καθ' αὐτὴν*
19. Ed. 80 c
20. Ed. 80 d
21. Esta afirmación no excluye otros modos, en Platón, de distinguir a un hombre de un otro.
22. Se podría pensar que se trata de valorar al alma por sí misma, pero Platón, como lo veremos más adelante, fundamenta la afirmación de la necesidad de considerarla sumamente valiosa.
23. Cf. p
24. Smp. 207 d1
25. Smp. 207 b6. *λόγισμος*
26. Smp. 206 e 207 a
27. El primer sentido de inmortalidad, primero en el orden de mi exposición, el de perpetuación, no está sin embargo ausente del Fedón. El Sócrates platónico espera, por ejemplo, que sus

amigos se comporten, en el futuro, de acuerdo con lo dicho durante su última conversación con el . Fd. 115 b.

28. Smp. 206 e5 - 207 a1

29. Alcibiades Mayor, Alc. M. 130 c

Este diálogo es a menudo considerado espurio. Las razones por las cuales lo traigo a colación en el presente trabajo, sin preocupación por la cuestión de saber a ciencia cierta si fue o no, escrito por Platón, son las siguientes

a) Este texto formula la pregunta que nos estamos haciendo en torno al ser del hombre, y le da respuesta.

b) Considero indudable que la idea de que una de las funciones del alma consista en gobernar, sea platónica. Se encuentra en efecto, en otros textos tales como la República y el Fedón, obras cuya autenticidad no se cuestiona ya. Considero también platónica la idea de que el alma humana sea el hombre, y propondré en seguida una interpretación de esta afirmación. Ambas ideas constituyen el material que considero pertinente para la prosecución de mi exposición.

30. Alc. M. 127 d

31. Alc. M. 129 e7

32. Alc. M. 130 b2

33. Alc. M. 129 c2

34. Alc. M. 133 e. Nótese el esbozo de partición del alma.

35. República IV 477 c

36. Esta descripción se retomará mas adelante, de ahí su brevedad.

37. Fd. 65 d

38. Fd. 67 a $\eta\mu\alpha\varsigma$ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν αὐτῶν

39. Fd. 66 a et sq.

40. Fd. 79 d

41. Fd. 65 c

42. Fd. 66 a et sq.

43. Fd. 76 b

44. Smp. 210 a b

45. Remito el lector al final de este capítulo por el problema de la (ir)racionalidad.

46. Fd. 65 b. Νότισα εἰ περὶ
 47. Fd. 66 b αὶ τούτου ἐπιθυμία
 48. Fd. 66 e οὐ ἐπιθυμοῦμεν εἶραται εἶναι
 49. Smp. 200 c : Ἐρως ἐκτίνον οὐ δοτιν ἔρως ἐπιθυμεῖ αὐτῶ
 50. Smp. 203 d φιλοσοφεῖ
 51. Smp. 206 b
 52. Smp. 206 c
 53. El capítulo siguiente, que trata de la causalidad, ahondará en la cuestión de la finalidad.
 54. Republica IV 442 a-b
 55. Smp. 209 d
 56. Fd. 68 c
 57. Fd. 68 a : αἱ ἡῶναι αἱ δία τοῦ σωματος εἶναι.
 58. Fd. 59 a
 59. Fd. 114 a
 60. Fd. 68 e - 69 a
 61. Fd. 98 e - 99 a
 62. Fd. 66 b : συμφύρω
-

CAPITULO SEGUNDO.

En torno a la causalidad: mecanicismo y teleología

"...si nos resta algún tiempo libre y nos volvemos para examinar algo, nuevamente por todos lados se intrumete en nuestras investigaciones el cuerpo, produciendo confusión y desorden y perturbándonos, de modo que, por su causa, no podemos divisar lo verdadero." 1

Es el cuerpo CAUSA de la turbación del alma y de su ignorancia?

Para intentar dar respuesta a esta pregunta, es menester examinar las afirmaciones del Platón del Fedón en torno a lo que él entiende por causa.

La aclaración de la noción de causa surge en el contexto de la respuesta que hace el Sócrates platónico a Cebes, encontrando éste que la indestructibilidad e inmortalidad del alma no ha sido demostrada. Según Sócrates, la inquietud de Cebes ha de remitirse al problema de la causa de la generación y de la corrupción, cuestión que la biografía intelectual—de Sócrates o de Platón? plantea de un modo muy amplio, preguntando por la causa de fenómenos tales como la circunvolución y posición de los planetas, el crecimiento del cuerpo, el conocimiento, las relaciones entre tamaños, entre números, y el por qué de ciertos actos humanos.

La reformulación de la pregunta de Cebes es cuádruple. Una respuesta satisfactoria a la pregunta por la causa de todos estos fenómenos deberá, más precisamente contestar las siguientes preguntas:

Primera formulación: ¿Cuál es la causa de la generación y de la corrupción?

Segunda formulación: ¿ Por qué se genera cada cosa, por qué parece, por qué es lo que es?

Tercera formulación: la pregunta anterior equivale a encontrar, en torno a cada cosa, por qué es lo mejor para ella el ser lo que es o el hacer o padecer algo.

Cuarta formulación: se trata de explicar, no sólo de cada cosa sino de todas las cosas juntas lo que es lo mejor para cada una y lo bueno común a todas. 2

Lo que llamó la atención del Sócrates platónico a lo largo de su lectura del libro de Anaxágoras era la afirmación de que el Nóus, o Intelecto, era ordenador respecto de todas las cosas, y disponía cada una de ellas del mejor modo.³ Así, lo que constituye la verdadera causa de las cosas es lo que es mejor para cada una de ellas. Este tipo de explicación causal apela entonces a una meta, a una finalidad, la cual remite a un bien: es una explicación teleológica (meta="télos).

De este modo, descubrir el por qué de un acto humano, por ejemplo del hecho de que Sócrates esté sentado en su celda, consiste en dar una explicación causal que explicita por qué es lo mejor, para Sócrates el estar sentado ahí.

Por lo tanto, no resulta satisfactorio afirmar que la posición de Sócrates se deba a que su cuerpo, hecho de huesos, músculos, carnes y pieles dispuestos y mantenidos juntos de cierto modo, es lo que le permite estar sentado.

Este tipo de explicación omite justamente lo que esencialmente tiene que incluir una explicación causal, a saber con qué finalidad está sentado el individuo que lo está, y por qué es mejor para Sócrates estar sentado en esta celda. Detallar el mecanismo que permite a alguien mantenerse físicamente en una determinada posición no da cuenta satisfactoriamente de las razones que motivan ese alguien a hacerlo. No se buscan aquí cuáles son los medios que permiten llevar a cabo una acción, sino con qué finalidad se la lleva a cabo. Afirmar que el cuerpo de Sócrates y la disposición de sus partes son causa de su posición es dar de su acto una explicación mecanicista que no cumple con las exigencias de una explicación causal en sentido cabal. En pocas palabras, decir cómo se hace algo, no es explicar por qué se hace.

A esta pseudo explicación mecanicista, Platón opone lo que él considera la auténtica causa, a saber la afirmación de que esta situación se debe a lo que le pareció mejor al individuo sentado, en este caso aceptar la sentencia legalmente pronunciada por los Atenienses. La auténtica causa de un acto humano reside en una

Opinión en torno a lo mejor, lo más justo y lo más bello. El papel del cuerpo se limita a permitir llevar a cabo de facto lo que a un hombre le pareció mejor hacer. El cuerpo es "aquello sin lo cual la causa no sería causa jamás" y más no es, en el Fedón, propiamente causa. Para actuar, se necesita obligatoriamente un cuerpo, o partes de un cuerpo que puedan tomar determinadas posiciones y por ende, el cuerpo constituye un instrumento de la voluntad o del parecer del sujeto, o sea, del alma humana. Un acto humano voluntario tiene lugar, por lo tanto, bajo dos condiciones: la primera, esencial, consiste en una opinión en torno a lo mejor, la cual resulta de una elección; esta opinión requiere un "voûs", un intelecto capaz de concebir a lo mejor. En esta opinión reside la causa del acto. La segunda condición es que el intelecto que genera esta opinión disponga de un instrumento (el cuerpo), para llevar a cabo el acto correspondiente a dicha opinión. El cuerpo es la conditio sine qua non de la realización del acto, mas no es causa del acto. El mismo análisis puede hacerse de la causa del diálogo que tiene lugar entre Sócrates y sus amigos. Voces, aire y oídos no son las auténticas causas de semejante acto.

La causalidad, en el Fedón, se circunscribe a una instancia intelectual, y a un opinar de ésta. El mecanismo del cuerpo ejecuta lo que dicta un sujeto y no causa, propiamente

nada, puesto que no tiene la capacidad de concebir al bien.

Podemos ahora procurar contestar la pregunta de si el cuerpo podría ser considerado la causa de la perversidad o de la ignorancia del alma, y me parece que se ha de contestar por la negativa. En efecto, si hablar de una auténtica causa implica apelar a algún intelecto y a una concepción suya de lo que es el bien, el cuerpo, del cual se predicó la "aphrosyne", la carencia de pensamiento, no puede disputar al alma el rango de causa. La organización del cuerpo permite que la causa sea causa es decir, que se plasme en tal o cual acto alguna opinión razonada o no, en torno a lo que es lo mejor. Los mecanismos corporales, en y por sí mismos, no comportan dirección alguna. Atribuir al cuerpo una responsabilidad auténtica en un acto humano, sería proclamar que aquél es algo más de lo que es, a saber un mecanismo desprovisto de intelección. El alma, capaz de concebir el bien y de llevar a cabo un acto acorde con esta concepción usando al cuerpo, recurre así a un instrumento, a un mecanismo que no puede, como lo decía el Alcibiades Mayor, mandarse a sí mismo.

Cómo, entonces, interpretar este famoso pasaje del Fedón que habla del cuerpo como siendo algo malo?

"Mientras tengamos el cuerpo y nuestra alma se halle entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero" 6

Se enumeran a continuación las consecuencias penosas que acarrearán al alma su unión con el cuerpo: necesidad de sustento,

enfermedades, placeres, deseos, temores, imágenes...etc. En ninguno de estos padecimientos encontramos una fuerza causal de la índole antes descrita. Es decir, en el cuerpo no anida una concepción o una opinión acerca del mal, la cual pudiera oponerse a una opinión acerca del bien, presente en el alma.

Es imposible por lo tanto, dar a la afirmación de que el cuerpo es un mal para el alma, un sentido demasiado literal; de hacerlo, estaríamos llevados a admitir que el cuerpo es capaz de generar una fuerza que se opondría causalmente a la fuerza desplegada intelectivamente por el alma. Esto equivaldría a considerar al cuerpo como una suerte de yo maligno que idease actos contrapuestos a los que idea el sujeto llamado alma.

No hay entonces en el Fedón, elementos que puedan llevar a considerar que Platón pudiera haber desarrollado un gnosticismo, es decir, un pensamiento que afirma la existencia de dos principios opuestos: un principio del bien, presente en el alma, y un principio del mal, presente en el cuerpo. A lo sumo podemos admitir que ciertas formulaciones platónicas podrían hacer sospechar la presencia de semejante pensamiento; pero esta posible sospecha no resiste el análisis de las afirmaciones de Platón respecto de lo que él entiende, en este momento de su vida filosófica, por la palabra "causa"

Si el cuerpo es un mecanismo ciego y el alma un sujeto capaz de anidar pensamientos dictados por una exigencia de finalidad inteligente, cabe entonces precisar en qué sentido el alma es

racional y el cuerpo es irracional.

La capacidad de pensar, la de opinar en torno a lo que es el bien, y toda capacidad racional en general, es, como se ha visto ya, privativa del alma. Ahora bien, Platón habla de distintos estados posibles del alma: un alma puede ser sabia o ignorante, tener deseos racionales o irracionales, desplegar o no sus capacidades privativas. En cambio el cuerpo es carente de capacidad racional. Decir entonces que el cuerpo es fuente de irracionalidad para el alma no puede querer decir como ya se ha subrayado, que el cuerpo se oponga al alma en el sentido causal de ir en contra de, de oponerse a ésta.

Si consideramos que la irracionalidad corresponde a un estado carente de razón, aquella es predicable del cuerpo. Pero si al hablar de irracionalidad, nos referimos a una actitud que va en contra de la razón y se opone a ella, es claro que es propiamente irracional aquello que podría no serlo. El alma y solamente el alma, por tener capacidad racional, puede mostrarse irracional en el sentido de ir en contra de su propia y privativa capacidad. Si el cuerpo es fuente de irracionalidad lo es PARA el alma, EN el alma, la cual, según despliegue o no su capacidad racional, será un sujeto que se muestra racional, semirracional o irracional.⁷

Un alma no podría entonces considerar que algo carente de capacidad racional, a saber el cuerpo, es causa de su propia perversión, porque solamente ella dispone de medios adecuados

para remediarla.

De ahí que se pueda considerar, dado el sentido restringido de causalidad propuesto en el Fedón, que el cuerpo es "inocente" en el sentido de constituir un mecanismo neutral desde el punto de vista de la causalidad.

Habiendo dado la espalda a toda explicación mecanicista, el Sócrates platónico describe el método al cual decidió apeгarse. El primer paso consiste en renunciar a conocer lo que es, recurriendo a los sentidos: la verdad ha de buscarse en los razonamientos,⁸ es decir, por un alma que no usa al cuerpo para captar a lo real.

El razonamiento parte de la suposición de la realidad de lo Bello en sí (por ejemplo), pasa a la constatación de la existencia de una multiplicidad de cosas bellas,⁹ y finaliza en la explicación de la belleza de éstas, por su participación a lo Bello en sí. En el Simposio, lo Bello en sí es el término de una revelación que permitirá a quien por fin accede a El, representárselo en y por sí mismo.

"mientras que todas las demás cosas bellas participan de aquél de un modo tal que, al generarse o destruirse éstas, aquél no llega a ser ni más grande, ni más pequeño, ni padece nada." ¹⁰

El método indica bien que no se parte de la constatación de una multiplicidad de cosas bellas para LUEGO llegar a la

representación de lo Bello en sí. Es decir, Este no constituye una suerte de abstracción resultante de una generalización de la belleza predicable de una multiplicidad de instancias o cosas particulares. Lo Bello en sí no es un concepto sino algo real. No es, dice Platón, ni un razonamiento, ni un conocimiento. 11

Estas afirmaciones encuentran fundamento, tanto en el Fedón como en el Simposio. Si, en el primer texto, desmitologizamos al mito de la reminiscencia, encontramos a una afirmación clara de Platón: el conocimiento o la captación de lo que existe en y por sí mismo, de las Formas o Ideas, no puede proporcionárnoslo una o muchas percepciones sensibles a partir de las cuales uno llegaría a concebir a lo que existe siempre.

El Simposio no desmiente esta afirmación: se podría objetar que la elevación paulatina hacia la captación de lo Bello en sí, pasa por la captación de la belleza en un cuerpo, en muchos, y luego de la captación de ésta en un alma...etc. Pero no hay que olvidar que esta elevación se lleva a cabo gracias a una guía: se trata de un aprendizaje dirigido, de una empresa educativa que requiere una conducción. La guía conoce evidentemente el término del camino que hace emprender al sujeto que está iniciando.

Pero regresemos a la afirmación de que las cosas bellas, por ejemplo, deben su belleza a una participación a lo que Platón llama lo Bello en sí. Este otro tipo de causa 12, a saber la existencia de la Idea o Forma de lo Bello, es, en el Fedón, lo

que se merece verdaderamente el nombre de causa. Se ha de advertir que el autor vacila en la formulación de lo que él considera una explicación auténticamente causal: lo que hace que una cosa bella lo sea se debe únicamente

" a aquello Bello; tratase de una presencia o bien de una participación, o bien de cualquier otro modo en que sobrevenga, pues al respecto, no tengo aún una posición firme: pero sí (estoy seguro de que) las cosas bellas llegan a serlo a causa de lo Bello." 13

La belleza de las cosas bellas se debe a que participan de lo Bello en sí o a que Este, de algún modo, está presente en las muchas cosas bellas.

La génesis se debe entonces a una participación, por parte de las cosas, a la esencia propia de cada realidad de la cual han de participar - o a la presencia de esta en ellas- y a la cual deben su nombre.14 Afirmar que las cosas deben "su" nombre a la existencia de una Forma o Idea, ha de tomarse con circunspección. Platón en el Fedón, no está diciendo, por ejemplo, que un caballo debe su nombre de caballo a su participación a una Forma llamada Caballo, sino que su cualidad de ser bello y su denominación de "bello" se debe a su participación a lo Bello en sí. En este texto, Platón prácticamente se restringe a la existencia de Ideas de cualidad y de relación.15

Aplicando el método a la constatación de la existencia de una multitud de hombres, nos podríamos preguntar por la eventual

existencia de una realidad llamable Idea de Hombre o incluso por la posibilidad de afirmar que Platón podría estar pensando en una Idea de Alma o una Idea de cuerpo. En la suposición de la existencia de una Forma de Hombre, cada hombre particular se generaría - o llegaría a nacer- a causa de una participación a esta Forma, y perecería por dejar de participar en Ella. También debería su nombre a dicha participación.

En primer lugar, se puede advertir que tal afirmación cuestionaría ciertas afirmaciones platónicas tales como el planteamiento de que lo que hay de más real, a saber las Formas, son simples y no compuestas: en cambio el hombre consiste en una unión entre un alma y un cuerpo y no puede ser, en este sentido, simple. Abogar en pro de una Idea de Hombre sería admitir en el ámbito de lo divino, de lo simple, de lo que existe siempre, una Idea en la cual se podría distinguir componentes, uno sólo de los cuales, a saber el alma, es declarada por Platón afín, mas no idéntica, a lo que existe siempre en y por sí mismo. Parece aún más improbable que de una realidad tal como el cuerpo, el cual se caracteriza por no comportarse nunca del mismo modo, pudiera haber Idea. Admitir una Forma de Hombre o de Cuerpo implicaría, al menos aparentemente, divinizar al hombre sin discriminación entre lo que en él hay de más o de menos valioso. Nos ocuparemos muy pronto del estudio de la afinidad entre alma y Formas, y lo dejamos pendiente de momento.

Pero sin duda, la mayor objeción a la admisión de semejantes

Formas tales como la de Hombre, de Cuerpo, y de Alma, la constituye el absoluto silencio¹⁷ del autor en torno a tales propuestas. Cuando Platón habla de una multiplicidad de hombres, cuerpos o almas bellos, éstos son instancias de las cuales se predica la belleza, y es ésta que le interesa; cuando habla del individuo Simias o Sócrates, lo preocupan ciertos atributos predicables de ellos, por ejemplo, la grandeza y la pequeñez. Al hablar de la vida o de la muerte del hombre, Platón no afirma que éstas se deben a un participar o a un dejar de participar en una Forma denominada Hombre en sí.¹⁸

La primera parte del análisis de lo que Platón llama "causa" en sentido cabal nos había llevado a excluir al cuerpo de la postura teleológica del autor en torno a la causalidad. El cuerpo es aquello sin lo cual la causa no sería causa jamás, mas no es causa. En este momento del pensamiento de Platón, la dimensión mecanicista de la causalidad se rechaza por no darle un estatus causal. Habíamos entonces concluido, que desde el punto de vista de la causalidad, el cuerpo era un mecanismo neutral.

El análisis del método explicativo considerado como más adecuado por Platón, el cual nos introdujo a las nociones de participación o de presencia, nos lleva a matizar la primera afirmación de neutralidad.

"... todas las cosas iguales aspiran a ser como lo Igual en sí"¹⁹

Tenemos aquí una afirmación claramente teleológica que podemos, naturalmente, extender por ejemplo a los cuerpos bellos diciendo que éstos aspiran a ser como lo Bello en sí. Si el modo coherente de explicar causalmente a la belleza de uno o muchos cuerpos consiste en afirmar una participación o una aspiración por parte de éstos a lo que Platón llama lo Bello en sí, esto significa que la belleza de un cuerpo no carece de significación desde el punto de vista causal, es decir que ésta manifiesta una orientación teleológica que permite explicarla desde un punto de vista causal. O sea, el cuerpo, por sí mismo no es causa, pero algunas de las cualidades atribuibles a un cuerpo particular tales como la belleza, la salud, la grandeza, etc... si pueden explicarse causalmente justamente en la medida en que estas cualidades manifiestan una tendencia por parte de las cosas múltiples a ser como lo divino sin poder lograrlo nunca.

En resumen, Platón defiende una noción de causalidad, en la cual se atiende a una dimensión teleológica y rechaza una dimensión mecanicista, la cual, en esta etapa de su pensamiento, no se ha de incluir en una explicación que pretenda ser causal. En este sentido, el cuerpo, en tanto mecanismo neutral no puede considerarse la causa de un acto humano. Sin embargo, las múltiples cosas a las cuales el alma tiene acceso gracias al instrumento cuerpo, es decir, gracias a la percepción sensorial, si manifiestan en ciertas de sus características una tendencia teleológica que Platón explica con base en una participación de estas cosas a una faceta consistente de lo real que él llama lo

que existe siempre en y por sí mismo (lo Bello en sí, lo Igual en sí, etc.). En este sentido, un cuerpo bello, en su cualidad de bello, enmarca dentro de la visión teleológica que Platón tiene de la causalidad. Sin ser el cuerpo causa, es sin embargo causalmente explicable teleológicamente en cuanto a ciertos de sus atributos.

Por último, pienso haber mostrado que no se encuentran en el Fedón, argumentos para atribuir a Platón una postura gnosticista que vería en el cuerpo una suerte de principio del mal, y en el alma algo así como un principio del bien.

NOTAS AL CAPITULO SEGUNDO

1. Ed. 66 d
2. Ed. 95 e : primera formulación
96 a : segunda formulación
97 c : tercera formulación
98 b : cuarta formulación
3. Ed. 97 c
4. Ed. 99 b
5. Ed. 98 b *ἀφρασις*
6. Ed. 66 b *μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ*
7. De ahí, pienso yo, la ulterior atribución al alma, por parte de Platón, de una parte irracional, intrínseca a ella misma.
8. " *εἰς τοὺς λόγους* " : *λόγος*: ¿razonamiento? ¿proposición? En 100 a4 (Ed.). Platon habla de tomar como punto de partida el " *λόγος* " que se considera el más vigoroso, poderoso (*ῥωνυμι*, L.S.J. s.v.) y, con base en éste, aceptar lo que le es consonante. Al describir el proceso, el filósofo habla de punto de partida: se empieza por (*ἀρχομαι ἀπ'...* 100 b4) suponer que existe algo como lo Bello en sí. " *λόγος* " aquí, podría designar la premisa fundamental y primera de un razonamiento, premisa cuya preeminencia lógica se debe a la preeminencia ontológica de su contenido, o sea, preeminencia, en el orden del ser, de lo Bello en sí.
9. Nótese que esta constatación no pudo surgir sin recurrir, de algún modo, a la percepción sensorial.
10. Smp. 211 b
11. Smp. 211 a
12. Ed. 100 b3: *εἶδος αἰτίας* . Esta expresion deja entrever la posibilidad , admitida en el Timeo, de una causa segunda.
13. Ed. 100 d : *παρουσία - κοινωνία*
100 c6 : *μετέχω*
102 b1 : *μεταλαμβάνω*

Reencontramos el termino " *κοινωνία* " , ya usado para hablar de

la asociación *ψυχή - σῶμα*. pero Platon no hablaba de " *παρουσία* ", o presencia del alma en el cuerpo, sino de

" οὐνοεία ", es decir, unión. Hay, en el Fedro, una preferencia por la noción de participación, no por la de presencia.

14. En Ed. 78 c, Platón habla de " homónimie ", en 102 b, de " εὐνομία " (" nombre derivado " ; cf. L.S.J. εὐνομία).
 15. Unidad y Dualidad podrían ser consideradas como Ideas de relación. Se insinúa en Ed. 105 c2, la posibilidad de que haya una Idea de Fuego.
 16. El siguiente capítulo ahondará en las características de las Formas.
 17. Silencio absoluto hasta y después del Parménides (130 c), donde se plantea la pregunta, dejándola sin respuesta.
 18. Cf. el primer capítulo, para el modo en que Platón sí habla de la vida en un sentido biológico.
 19. Ed. 65 a.
-

CAPITULO TERCERO.

Ser y devenir en el hombre

He procurado caracterizar al hombre recurriendo a la distinción entre sujeto e instrumento, por un lado, distinción establecida en torno a la noción de dýnamis-, y a un planteamiento parcial de la causalidad, por otro lado. Este último hacía uso de una contrastación entre mecanicismo y teleología.

Ambas caracterizaciones me han llevado a afirmar que el discurso platónico opera un deslinde entre dos facetas de lo real, de una de la cual he predicado yo la consistencia y a la cual Platón da a veces el nombre de Formas o Ideas, y la otra que nos remite a una multiplicidad de seres compuestos, y cuyo devenir comporta una serie de cambios y de alteraciones.

El Fedón recurre a esta distinción entre dos clases de seres para caracterizar al alma y al cuerpo, y plantea que aquella tiene afinidad con la primera clase de seres, es decir las Ideas, mientras que éste presenta un obvio parentesco con la segunda.

Me interesa ahora analizar este planteamiento con la finalidad de ahondar en el estatus ontológico del hombre. ¿Qué tan afín es el alma a lo que existe siempre? ¿Qué tanto parentesco tiene el cuerpo con lo que deviene siempre? ¿Es o deviene el hombre, y en

qué sentido?

En el Fedón, la afirmación de la afinidad del alma con las Ideas se introduce con el objetivo de mostrar que es poco probable que el temor de Simmias y de Cebes de que el alma llegue a descomponerse una vez separada del cuerpo, esté fundado.

" ¿Quieres entonces que admitamos dos clases de cosas, una perceptible a la vista, y la otra invisible?

" Admitámoslas."

"¿Y que la invisible siempre se comporta idénticamente, en tanto que la perceptible a la vista jamás se comporta idénticamente?...¿...a cuál clase diremos que el cuerpo es más semejante y más afin?

" Para cualquiera es evidente que a lo perceptible a la vista." 1

Con base en la constatación de que el alma no es perceptible a la vista, los interlocutores convienen que ésta es más semejante a lo invisible, el cual se comporta siempre idénticamente.²

Estas afirmaciones se apoyan en dos criterios de diferenciación: el primero tiene un carácter epistemológico. Tanto las dos clases de cosas como el alma y el cuerpo con las cuales se encuentran comparadas quedan diferenciadas desde el punto de vista de un sujeto que hace o no uso del cuerpo para tener acceso a las cosas. El segundo es de orden ontológico: al hablar de dos tipos distintos de comportamientos, remite claramente a distintos modos de SER.

Examinaré en primer lugar algunos atributos considerados por Platón como conviniendo a las Ideas, para compararlos con ciertas

características del alma humana. De este modo, se podrá establecer ciertas diferencias esenciales entre su respectivo ser. Se hará en seguida lo mismo con el cuerpo y el tipo de cosas con las cuales se lo declara semejante.

En qué consiste el hecho de comportarse siempre idénticamente, predicado por Platón de las Ideas?

"Lo Igual en sí, lo Bello en sí, lo que cada cosa es, (o sea), lo real, ¿aceptan alguna vez un cambio cualquiera? O siempre cada una de estas realidades, al ser en sí misma, única en su aspecto, se comporta del mismo modo y jamás admite por ningún motivo alteración alguna?" 3

Comportarse siempre del mismo modo implica no padecer cambio alguno, sino ser siempre lo que se es. Las Ideas, en la simplicidad y la completud de su ser, se encuentran fuera de todo proceso de devenir. Será también el caso del alma? El discurso de Diotima contesta esta pregunta con una negativa rotunda. No solamente el cuerpo humano se renueva incesantemente no sin padecer ciertas pérdidas (cabellos, carnes, huesos y sangre sufren cambios continuos), sino también el alma. Esta no presenta mayor estabilidad que el cuerpo.

"el carácter, las costumbres, las opiniones, los deseos, placeres, penas y temores no son nunca los mismos en cada (individuo), sino que unos llegan a ser y otros se pierden." 4

Los conocimientos no escapan a semejante proceso. Si bien la memoria, reforzada mediante el estudio, los puede enlazar hasta el punto de preservar una continuidad entre el conocimiento

olvidado y el que en seguida se adquiere, no se puede al respecto hablar de identidad entre ambos: al alma solamente le PARECE que el conocimiento nuevo es el mismo que el antiguo.

Lejos entonces de comportarse siempre idénticamente, es gracias a un movimiento incesante que, tanto en el alma como en el cuerpo, se salvaguarda todo lo mortal: solamente a lo divino le corresponde el existir siempre absolutamente idéntico a sí mismo.

El Simposio afirma entonces que tanto el alma como el cuerpo, sufren cambios y alteraciones y que ni una ni el otro comparten con las Ideas la característica de comportarse siempre idénticamente.

Es menester ahora ver si el Fedón concuerda con esta constatación.

Este texto no hace sino matizar las afirmaciones del Simposio en torno a un alma humana en constante movimiento. El alma que pretende ver con los ojos del cuerpo es, dice Platón, un alma errante, ebria. Sin embargo, cuando logra examinar ella misma, y por sí misma a lo puro, a aquello que existe siempre, el resultado del acceso a aquello de lo real a lo cual es afín es un modo de comportamiento estable que permite atribuirle al alma el predicado de "comportarse siempre del mismo modo".

Pero la phronesis, esta sabiduría que resulta del hecho de que

el alma esté por fin en contacto con lo que verdaderamente es, consiste en un estado, un padecimiento 5, resultado del concluir de un error (-entiéndase por ello equivocación y vagancia-): el alma, al término de una búsqueda, logra acceder al tipo de cosas que le permite hacer uso de la más alta de sus capacidades. En contacto con las Ideas, con lo que es plenamente inteligible, se vuelve inteligente; al acceder a lo idéntico, adquiere su propia estabilidad y, por decirlo así, descansa.

Si bien entonces, el alma puede llegar a compartir con las Ideas, el predicado de comportarse idénticamente, no es, claro está, bajo la misma acepción. Cada Idea es esencialmente, en y por sí misma siempre, eternamente idéntica a sí misma. El alma, en tanto dinamis, no logra sino parecerse a las Ideas, una vez accediendo a ellas. Pero este acceso está condicionado por un movimiento previo de acercamiento, por un lado: por otro lado, el logro consiste en un padecimiento del alma: la sabiduría es un estado, que resulta incomprensible si no está referido a un aspecto de lo real: lo divino. Tanto la noción de acercamiento como la noción de contacto o de padecimiento involucran evidentemente la idea de movimiento. También la involucra la primera caracterización que se pudo hacer del alma en el presente trabajo, a saber la afirmación de que el alma constituye para el cuerpo el principio de vida (en el sentido biológico).

Que el cuerpo esté inscrito en un proceso de cambios incesantes no es sorprendente: en tanto mecanismo que se genera,

se desarrolla y, tarde o temprano, llega a descomponerse. el cuerpo se presenta como un conjunto de partes que sufre hasta su aniquilación, una serie de transformaciones que nadie estaría dispuesto a negar.

" ... no es a lo que ha sido compuesto y a lo que por naturaleza es compuesto que le corresponde dividirse en la medida en que está compuesto? " 6

El cuerpo es compuesto por naturaleza: de ahí que esté susceptible de divisibilidad y de alteraciones, en oposición a lo que por naturaleza, no lo es.

Si se ha podido afirmar que el alma también sufre cambios y alteraciones, ¿ será que ella, de un modo similar al cuerpo, consta de partes que puedan separarse y descomponerse?

En ninguna de los dos textos presentemente estudiados, Platón afirma que el alma consta de partes en el sentido de ser susceptible de divisibilidad y de descomposición. El alma por lo tanto no está inscrita en un proceso de cambios en el mismo sentido en que lo está el cuerpo. Si el actuar y el padecer son predicables del alma no es en tanto conjunto que consta de partes, sino en tanto dynamis, es decir, en tanto capacidad, o posibilidad. Es al respecto significativo, me parece, que el Simposio, al hablar del devenir constante que vive el cuerpo, no se refiera a dynamis alguna, mientras que el devenir del alma está precisamente circunscrito a esta noción. Es en tanto capacidad o, mejor dicho, en tanto sujeto provisto de múltiples

poderes, que el alma actúa y padece.

Platón no presenta al alma como un conjunto de partes, pero sí hace distinciones entre almas virtuosas y almas maleantes, almas buenas y almas sin cordura, almas sabias y almas ignorantes, en resumen, ubica los distintos estados anímicos posibles en un terreno cualitativo. 7 En oposición con las Ideas que son únicas en su aspecto, y puras, las almas son múltiples, y con un grado de pureza muy variable. Si el alma es afín a lo puro, es porque se encuentra provista de la capacidad de purificarse. El paralelo con su afinidad con lo que se comporta siempre idénticamente es claro, al menos por lo que se refiere al Fedón. Es solamente en la medida en que el alma puede lograr cierto comportamiento estable, que ella se parece a las Ideas, sin las cuales no podría lograr semejante modo de ser.

Las Ideas son lo divino. En cuanto a la posibilidad de atribuir el carácter de divina al alma, Platón la deja entrever al afirmar que, si a lo divino le conviene dominar y ser amo, y a lo mortal ser esclavo, el alma ha de someter al cuerpo. Si el alma tiene parentesco con lo divino, es porque su capacidad racional le permite tener acceso a él. La posibilidad de su inmortalidad, debatida y defendida en el Fedón, no es equiparable a la eternidad de las Ideas inmutables 8

Tanto el cuerpo como el alma son, esencialmente, devenir. Ambos padecen cambios y alteraciones y de ambos, se puede

predicar el movimiento, mas no en el mismo sentido. El cuerpo, para estar en movimiento, requiere previamente la presencia de un alma que lo provee de vida, y en este sentido, el alma es el principio de sus movimientos. Por otra parte, en tanto compuesto constando de partes, padece diferentes procesos, el ultimo de los cuales consiste en una descomposición. El alma se encuentra inscrita en un proceso de devenir en tanto sujeto provisto de poderes o de capacidades. 9 El hombre, entonces, en tanto comunidad de alma y cuerpo, se encuentra necesariamente en movimiento: en tanto sujeto, tiene poderes, y en tanto instrumento animado es mecanismo involucrado en un proceso de generación, de regeneración y de corrupción.

De esta distinción ontológica se desprende una notable diferencia entre el devenir del alma y el de la psyché, esta vez desde el punto de vista ético. El alma tiene la capacidad de imprimir una dirección a su destino, está provista de ciertas posibilidades de tomar, por decirlo así, las riendas de su propio devenir (-poder de autodomínio-), y también en parte, lo veremos, encauzar el devenir del instrumento con el cual se encuentra asociada (-poder de dominio). En cambio el cuerpo, en tanto mecanismo ciego desprovisto de conciencia y de voluntad, y

carente de los poderes que pudiesen darle el rango de sujeto, no dispone evidentemente de capacidad alguna para encaminar lo que llegué a ser, en una u otra dirección. En esta perspectiva, el ser ético del hombre está circunscrito al alma, y el cuerpo, en sentido estricto, es amoral.

Examinar bajo qué condiciones y en qué sentido el alma puede ejercer semejante (auto)dominio ocupará el siguiente capítulo de este trabajo.

Paso ahora al análisis de la afinidad establecida en términos epistemológicos, es decir, desde el punto de vista del sujeto humano que tiene acceso a las dos facetas de lo real distinguidas por Platón. La primera distinción opera un deslinde entre aquello que es visible y aquello que es invisible, es decir entre la clase de cosas a las cuales el alma tiene acceso haciendo uso o no del cuerpo. A lo visible, se accede mediante la percepción sensible; lo invisible, en cambio, requiere un pensamiento que lo capte.¹⁰

En el Fedón, tras convenir que existe algo real llamado Justo en sí, así como algo Bello, algo Bueno..... se pregunta lo siguiente:

" ¿ acaso has visto alguna vez con los ojos, algo de esta índole? -"Íamás". 11

Y se conviene en seguida que esta clase de seres no se perciben por ningún sentido que actúe a través del cuerpo. Solamente el alma, mediante su capacidad de pensar, tiene acceso a la faceta de lo real que llama Platón "inteligible". La inteligibilidad en sentido cabal requiere, desde el punto de vista ontológico, una inmutabilidad y una identidad que como se ha visto, no es atribuible ni al alma ni al cuerpo del hombre. Si el alma es afín a lo inteligible, no es que sea ella inteligible, sino que tiene el poder de acceder a lo que se comporta siempre idénticamente. Gracias a su capacidad intelectual, el alma puede pasar de un estado de ignorancia a un estado de sabiduría, tornarse inteligente. Su afinidad con lo inteligible remite por lo tanto a una capacidad, la cual si se la desarrolla, hace que el alma se parezca a las Ideas.

El único atributo que el alma humana parece compartir sin reservas con las Ideas, es su invisibilidad, la cual veda la posibilidad de que un sujeto la pueda percibir sensorialmente. Solamente el pensamiento permite aprender el ser del alma mediante una descripción de sus poderes, descripción que a su vez requiere una referencia a una u otra faceta de lo real. 12

El cuerpo en cambio es perceptible sensorialmente y, dado que se encuentra desprovisto de capacidad racional, parece

identificable a aquello de lo real que no es inteligible. ¿Resulta por ello absolutamente ininteligible para un sujeto que lo considera? El capítulo anterior ofreció una respuesta parcial a esta pregunta: ciertas cualidades y ciertas relaciones predicables de los cuerpos humanos resultan inteligibles en la medida en que el alma logra percatarse de que aquellas participan a las Ideas: la belleza de un cuerpo resulta inteligible siempre y cuando se la logra explicar en términos de presencia de o de participación a lo que existe siempre en y por sí mismo. Aquella belleza, siempre relativa e imperfecta no es inteligible en sentido estricto, sino en sentido derivado. Solamente se torna comprensible si se la enmarca dentro de una explicación causal de corte teleológico, la cual no se logra sin el previo planteamiento de la existencia de una clase de seres perfectamente reales e inteligibles.

Cual es entonces el status ontológico del hombre? ¿Es identificable con alguna de las dos clases de seres distinguidas por Platón? En tanto alma, comparte con las Ideas la invisibilidad. En tanto unidad compleja provista de varios poderes, puede tener acceso a lo divino. Sin serlo del todo, es ciertamente lo que de más divino hay en el hombre. No es identificable ni con una ni con otra de las dos facetas de lo real. En tanto capacidad, está inscrita en un proceso de devenir: en el Fedón, constituye un puente, algo intermedio entre las dos clases de seres. Este papel de intermedio, el Simposio lo da al Amor.

El cuerpo resulta mucho más semejante a la clase de seres con la cual Platón lo declara afín, pero no es sin embargo un ser cualquiera equiparable a un trozo de leña o a una lira. Cuando el filósofo usa la palabra cuerpo, se refiere a algo que tiene alma. 13

En tanto unión de alma y cuerpo, el hombre constituye una entidad un tanto extraña: su cuerpo lo sumerge en lo compuesto, lo que nunca es idéntico a sí mismo, lo que siempre deviene en el sentido de nacer, desarrollarse, perecer. El cuerpo lo circunscribe a un ámbito de necesidad, de fragilidad, de mortalidad. Su alma en cambio le permite acceder a lo divino, a lo que hay de más real, pero es en tanto poder, y este poder ha de ser desplegado en un proceso, un devenir. Del desarrollo de las capacidades anímicas dependerá que el hombre no sólo viva, sino que viva una vida que valga la pena. Al destino biológico a lo cual el hombre está ineludiblemente atado, se añade la posibilidad de ser un sujeto que elija la vida que considere más valiosa. A la dimensión de penosa necesidad se une en el hombre una dimensión de libertad.

Ni dios ni bestia, ser carente pero también preñado, ser dinámico, pero también capaz de imprimir cierta dirección a su devenir, su destino dependerá del uso que haga de lo que lo constituye, a saber su alma y su cuerpo. 14

El alma es lo que de más divino hay en el hombre, y el mejor modo de cuidar de ella consiste en permitir que la filosofía se haga cargo de ella. 15 Que la empresa filosófica no se pueda

entender sino desde el punto de vista de una unión entre alma y cuerpo, y que éste juega en aquella empresa un papel nada desdeñable, es lo que queda por mostrar.

En este sentido, resulta pertinente describir y analizar las distintas caracterizaciones que de la filosofía hace Platón explícitamente o implícitamente, en ambos textos. En cada una de ellas, veremos cuál es el papel del alma y del cuerpo.

NOTAS AL CAPITULO TERCERO

1. Ed. 79 a-b
 2. "ὁ αἰ ὡσαύτως ἔχει" : Eagerly, literally: "expresión que en el castellano "comportarse siempre idénticamente", traducción que es, mi parecer, discutible cuando se aplica a las Ideas, porque podría dar a pensar que éstas podrían comportarse de otro modo cuando no es el caso. Prefiero la versión "ser idénticas, o del mismo modo siempre". En cambio, esta traducción me parece idónea cuando caracteriza el alma sabia, porque no sólo podría no comportarse del mismo modo, sino que suele hacerlo.
 3. Ed. 78 d
 4. Smg. 207 d-e
 5. πάσχω - πάθημα
 6. Ed. 78 b
 7. Ed. 93 b
 8. En efecto, la posible inmortalidad del alma, en un sentido cabal de separación total y definitiva de cuerpo, parece implicar reencarnaciones sucesivas hasta la purificación plena.
 9. Véase el primer capítulo para la definición del término "δύναμις".
 10. Ed. 80 e
 11. Ed. 65 d-e
 12. Cf. p. 50
 13. Hay, en el Ereton, una excepción: no se fabricates jud criton verá enterrar o quemar, sino a su cuerpo. (115 e2 a 116 a)
 14. Véase el capítulo subsiguiente.
 15. Ed. 82 e
-

CAPITULO CUARTO.

Alma y cuerpo en la filosofía

" Ninguno de los dioses filosofa ni anhela hacerse sabio (-porque lo es), ni nadie lo hace si es sabio." 1

La filosofía consiste fundamentalmente en una aspiración al saber, y esto implica que quien la tenga este, al menos parcialmente, carente de dicho saber. En el Simposio, el Amor es filósofo, y esto significa que se encuentra en un estadio intermedio entre el saber y la ignorancia. 2 Quienes se empeñan en filosofar no son los sabios, porque no podrían anhelar una posesión de la cual gozan ya; tampoco lo hacen los ignorantes radicales, porque ellos no sienten carencia alguna y se imaginan estar provistos de sensatez, belleza y bondad, sin estarlo. La empresa filosófica requiere una relativa ignorancia de la cual se tiene consciencia, y un deseo de remediarla.

Esta primera caracterización muy general ubica al quehacer filosófico en el ámbito del deseo y de una carencia de la cual se está consciente. También niega que semejante empresa le compita a un dios: la filosofía es una ocupación humana o, a lo sumo, demoníaca. 3

En la primera parte del presente escrito, he afirmado que el sujeto del deseo en el hombre era el alma, pero que se podía en cierta medida operar distinciones entre deseos relacionados estrictamente con el alma, y deseos relacionados con el cuerpo,

es decir, con el instrumento con el cual aquella se encuentra unida. Es el saber anhelado por el filósofo un objeto de deseo relacionado con el cuerpo, con el alma, y con ambos?

El Fedón da una respuesta tajante a esta pregunta: la sabiduría no es un objeto de deseo relacionado con el cuerpo, sino que se trata de una aspiración del alma:

"... mientras tengamos el cuerpo y nuestra alma se halle mezclada con semejante mal, no poseeremos aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El cuerpo... nos llena de amores, deseos, temores, toda clase de imágenes y tonterías; de tal modo que... verdaderamente en lo que de él depende jamás nos sería posible ser sabios."⁴

De estas afirmaciones se desprenden los siguientes elementos: el anhelo filosófico de poseer lo verdadero y de volverse sabio es un deseo estrictamente relacionado con el alma, al menos en este pasaje. Los deseos que conciernen al cuerpo además de no ser de utilidad alguna para la filosofía, constituyen un estorbo, un obstáculo para lo que llama Platón "la caca de lo real". El cuerpo, en pocas palabras, no constituye un instrumento adecuado para la búsqueda del alma, sino que representa, para el sujeto que se encuentra unido a él, un elemento conflictivo e inútil.

De ahí la primera definición de la filosofía que vamos a considerar: la filosofía como purificación del alma respecto del cuerpo, la filosofía como liberación en el sentido de toma de distancia por parte de un sujeto (el alma), respecto del cuerpo. Esta concepción de la filosofía no solo desacredita los

deseos y placeres relacionados con el cuerpo, sino que niega a la percepción sensorial, capacidad que el sujeto alma realiza recurriendo a los sentidos que actúan a través del cuerpo, eficacia alguna para la búsqueda filosófica de la verdad.

"... si con el cuerpo no se puede conocer nada con pureza, una de dos: o bien no es posible de ningún modo poseer el saber, o bien nos es posible poseerlo una vez muertos, ya que entonces -no antes- el alma se hallará en sí misma y por sí misma separada del cuerpo. Y mientras vivamos, según parece, estaremos más cerca del saber cuanto menos comerciamos o nos asociemos con el cuerpo -en la medida que no sea de toda necesidad- y cuanto menos nos contaminemos con su naturaleza, sino que nos purifiquemos hasta que el dios mismo nos libere." 5

Es importante subrayar que esta purificación tiene que tener lugar durante la asociación alma-cuerpo: solamente al encontrarse separada del cuerpo el alma podrá tener pleno contacto con lo puro, pero bajo la condición de haberse purificado previamente. Por otra parte, Platón no niega que se pueda obtener el saber anhelado en vida, pero se trata de un saber parcial, no total.

Para entender cabalmente esta concepción de la filosofía como una purificación paulatina del alma durante su asociación con el cuerpo, y con vista a una liberación respecto del mismo, es menester regresar al análisis de la comunidad alma-cuerpo desde el punto de vista de la necesidad 6, y añadirle dos otras perspectivas: la de la complicidad y la de la liberación.

El hombre vivo consiste, lo hemos dicho ya, en una comunidad entre un alma y un cuerpo: desde el punto de vista biológico, la

vida humana gira en torno a un cuerpo que representa un súbito de penosa necesidad: la sed, el hambre, las enfermedades, son padecimientos que es necesario atender si se pretende asegurar una supervivencia, y el alma tiene que ser solidaria de ellos. La asociación alma-cuerpo en la perspectiva de la necesidad es tan ineludible, y aquí me repito, que si bien el alma, para Platón no de apartarse del cuerpo y recogerse en sí misma para buscar la verdad, siempre es "en la medida de lo posible". Es importante señalar aquí que este cuidado elemental del cuerpo, no puede sino beneficiar al alma en su búsqueda, porque, si "las enfermedades que atacan al cuerpo nos impiden la caza de lo real" 7, es claro que un alma unida a un cuerpo que no esté sano, ve más comprometida aún la perspectiva de poder dedicarse a la filosofía. Dado que la purificación del alma respecto del cuerpo ha de llevarse a cabo durante su convivencia con éste, es claro que no puede consistir en un descuido del cuerpo a un nivel elemental de supervivencia. El alma del auténtico filósofo no puede considerar valioso el estar unida a un cuerpo desnutrido y enfermo. Bajo la perspectiva de la necesidad, el cuerpo representa una limitación mas no un impedimento para una búsqueda filosófica exitosa. ¿Cuándo surge entonces el cuerpo como símbolo de un real impedimento para la empresa filosófica? Platón contesta la pregunta al describir la actitud de la mayoría de los hombres, de los que Platón llama "los muchos" o también, los amantes del cuerpo. Contrariamente al filósofo, aquella mayoría vive la comunidad alma-cuerpo desde un punto de vista que he llamado el

de la complicidad. La descripción del amante del cuerpo es de suma importancia para la comprensión de la necesidad de la purificación afirmada por Platón.

La gran mayoría de los humanos no es amante del saber, sino amante del cuerpo. Esto quiere decir que el alma de los muchos rinde una suerte de culto al cuerpo con el cual se encuentra asociada. En palabras platónicas, esto implica para el alma estar siempre con el cuerpo 8, y considerar que no hay nada verdadero fuera de lo que es corpóreo, de lo que se puede tocar, comer, beber, o pueda ser usado para los placeres sexuales. Las almas cómplices del cuerpo tienen una noción equivocada de la posesión: no se percatan de que la conquista la más valiosa a la cual un humano pueda pretender, es la del saber y de la verdad, y que esta conquista es tarea del alma. Amar a su cuerpo implica a menudo amar a las riquezas o a los honores, o a ambas cosas, 9 ser incluso aficionado a la guerra. Este tipo de actitudes refleja, por parte del sujeto que las tiene la convicción consciente o no de que el cuerpo constituye lo más valioso que hay en la comunidad psyché-sōma que constituye al hombre vivo.

Las consecuencias de semejante visión, es que el alma se vuelve esclava del cuerpo, se supedita a sus necesidades, y las cultiva más allá de lo debido para asegurar la supervivencia de la cual hablaba en la primera perspectiva. El alma llega así a una suerte de asimilación, de reducción al cuerpo 10: practicar mucho semejante manera de vivir su asociación con un cuerpo y cuidarlo

a ese grado hace que lo corpóreo le parezca al alma como parte de ella misma. El alma se acostumbra a odiar y a temer lo que no ve con los ojos del cuerpo; tiene así los mismos hábitos de vida que el cuerpo, la misma dieta o el mismo alimento y opina igual, está perfectamente de acuerdo.¹²

Tomar estas afirmaciones en una acepción demasiado literal podría inducir a pensar que la perspectiva de la complicidad supedita el sujeto alma a otro sujeto llamado cuerpo. Traduzcámoslas en los términos introducidos ya en la primera parte de este trabajo.

La actitud de la mayoría consiste en una concepción errónea de la realidad, de la verdad y del bien. Al considerar al cuerpo como lo más valioso de lo constituye al hombre, el alma circunscribe sus actividades y sus aspiraciones a lo corpóreo, es decir que se limita a ser sujeto de los deseos y de los placeres de los cuales el cuerpo es el instrumento, y privilegia la actividad de la sensación, de la cual el cuerpo es también instrumento. Semejante reducción implica también que el hombre se encuentra enteramente sumido en la faceta menos consistente de lo real, a saber lo múltiple, lo cambiante, aquello que no se comporta nunca idénticamente, aquello sobre lo cual el alma no puede sino opinar, y que no puede conocer.

El modo de vivir del común de la gente atestigua una visión troncada de la realidad y por ende de la verdad, una concepción errónea del conocimiento (supeditado a la percepción sensorial).

a ese grado hace que lo corpóreo le parezca al alma como parte de ella misma. El alma se acostumbra a odiar y a temer lo que no ve con los ojos del cuerpo; tiene así los mismos hábitos de vida que el cuerpo, la misma dieta o el mismo alimento y opina igual, está perfectamente de acuerdo.12

Tomar estas afirmaciones en una acepción demasiado literal podría inducir a pensar que la perspectiva de la complicidad supedita el sujeto alma a otro sujeto llamado cuerpo. Traduzcámoslas en los términos introducidos ya en la primera parte de este trabajo.

La actitud de la mayoría consiste en una concepción errónea de la realidad, de la verdad y del bien. Al considerar al cuerpo como lo más valioso de lo que constituye al hombre, el alma circunscribe sus actividades y sus aspiraciones a lo corpóreo, es decir que se limita a ser sujeto de los deseos y de los placeres de los cuales el cuerpo es el instrumento, y privilegia la actividad de la sensación, de la cual el cuerpo es también instrumento. Semejante reducción implica también que el hombre se encuentra enteramente sumido en la faceta menos consistente de lo real, a saber lo múltiple, lo cambiante, aquello que no se comporta nunca idénticamente, aquello sobre lo cual el alma no pueda sino opinar, y que no puede conocer.

El modo de vivir del común de la gente atestigua una visión troncada de la realidad y por ende de la verdad, una concepción errónea del conocimiento (supeditado a la percepción sensorial).

y una noción del bien absolutamente opuestas a las que tiene el amante del saber: de ahí que éste se encuentre despreciado o incomprendido por la mayoría de los que lo rodean: quien no valora los placeres de los cuales el cuerpo es el instrumento no vive una vida que valga la pena y es, por decirlo así, una cuerda de muerto. 13

Los amantes del cuerpo, en vez de ser amos de su cuerpo llegan a ser su esclavo. En términos de sujeto e instrumento, la confusión de la cual testimonia la actitud de la mayoría es obviamente garrafal: ellos actúan como si semejante distinción no tuviera fundamento alguno en la naturaleza del hombre, es decir como si el alma no se pudiera distinguir nunca del cuerpo, como si conformaran una sola entidad confusa e indiferenciable. La actitud del alma esclava consiste de hecho a negarse como sujeto y a comportarse como si el cuerpo fuera sujeto y ella instrumento.

El alma esclava se niega como capacidad racional y confía su devenir a un instrumento carente de semejante capacidad: actitud irracional por parte de un sujeto que no desarrolla su poder privativo de pensar o, mejor dicho, lo subordina a la sensación.

Antes de abandonar semejante modo de ver la asociación alma-cuerpo, me parece interesante examinar las razones por las cuales la mayoría de los sujetos consisten en almas esclavas carentes de todo ejercicio de dominio sobre el instrumento al cual se

encuentran unidas, e incapaces de tomar las riendas de su devenir. En efecto, pienso que toda actitud compartida por una gran mayoría de seres humanos ha de ser explicable, al menos en parte, con base en la misma naturaleza humana.

Platón proporciona algunas indicaciones que me permitirán esbozar una posible explicación de la irracionalidad manifiesta del comportamiento de la mayoría de los sujetos.

"...inmediatamente después de nacer vemos, oímos y disponemos de los otros sentidos." 14

El ejercicio de la actividad sensorial tiene lugar tan pronto como el alma da vida al cuerpo. Si recordamos que la percepción sensorial es un poder que el sujeto (-el alma-) ejerce haciendo uso de un instrumento (-el cuerpo), vemos que el alma, desde el inicio de su unión con el cuerpo, es sujeto de sensaciones múltiples. Este poder que se ejerce automáticamente desde los inicios de la unión alma-cuerpo hace que el alma acostumbre recurrir al cuerpo y también se encuentra, vía éste, en contacto con la faceta la menos consistente de lo real.¹⁵ Resulta por lo tanto natural que el alma, la cual desde los inicios de su convivencia con el cuerpo "ve con los ojos de éste", no efectúe, en un principio, diferenciación alguna entre ella y su instrumento.

Estas afirmaciones son tal vez aplicables a la experiencia del placer y del dolor, los primeros de los cuales se encuentran muy probablemente relacionados con el cuerpo. El hambre, la sed,

son padecimientos biológicos presentes desde los inicios de la vida de un ser humano. El alma estaría acostumbrada a ser el sujeto de deseos, de placeres y de dolores relacionados con el cuerpo. Como sucedía para la sensación en sentido estricto, las primeras experiencias del sujeto en torno al deseo, al placer y al dolor no propician diferenciación alguna entre alma y cuerpo, y propician en aquella la costumbre de recurrir al cuerpo en cada momento.

El extravío de las almas esclavas de su cuerpo que llegan a considerar a este como siendo un criterio de realidad, de verdad y de bien, resulta por lo tanto explicable desde la perspectiva de la necesidad, y encuentra sus raíces en el inicio de la unión entre alma y cuerpo.

Una postura epistemológica que considera a la percepción sensorial como único punto de partida posible para acceder a lo real y llegar a un conocimiento verdadero, y una ética cuya preocupación central consiste en buscar obtener placer y evitar dolor, no constituyen sino una sistematización de las primeras experiencias de la vida del hombre (-vida en sentido biológico-).

La mayoría de los hombres, al rendir al cuerpo una u otra forma de culto, por decirlo así calca el sentido axiológico de la vida con base al sentido biológico. Semejante actitud consiste entonces en valorar la unión alma cuerpo desde el punto de vista de la necesidad.

Una ética en la cual el placer constituye la pieza central no forzosamente consiste en una apología de la entrega desenfadada.

por parte del sujeto, a los placeres relativos al cuerpo. También puede consistir en una postura que profesa lo que Platón llama una templanza ingenua ¹⁶, a la cual muchos hombres dan equivocadamente el nombre de virtud. Esta pseudovirtud consiste en un mero cálculo de placeres: los individuos que defienden esta postura descartan la búsqueda de unos placeres con tal de poder cultivar otros y aceptan padecer ciertos dolores para evitar otros considerados por ellos aún más penosos que los primeros.

Es importante advertir que una postura que repudiaria los placeres relativos al cuerpo para proclamar la necesidad de buscar placeres más refinados y exclusivamente relativos al alma, no quedaría inmune a la crítica platónica, la cual consiste en afirmar que el placer y el dolor no constituyen criterio alguno desde un punto de vista ético, y que su sucesión es un hecho que no puede servir de guía al hombre para dar sentido a su vida o a su muerte.¹⁷ Esta crítica da un golpe mortal a las tres actitudes que acabo de describir, las cuales no son sino variantes de la misma opinión: lo que hace el valor de la vida es lograr obtener un máximo de placer y un mínimo de dolor.

En suma, quienes comparten la opinión de que el cuerpo es, en el hombre, lo que hay de más valioso o quienes viven como si la tuvieran, creen al mismo tiempo que la realidad es lo que se ve por medio de los ojos y por lo tanto se comportan como si su alma fuera ella misma corpórea. Esta confusión entre sujeto e instrumento, esta falta de distinción entre uno y otro hace del alma una suerte de apéndice del cuerpo, incapaz de toda autonomía respecto del cuerpo, en el uso de su capacidad racional

privativa. El hombre, de este modo, no logra hacerse sujeto es decir dar libre curso a sus aptitudes más elevadas, la de conocer y por lo tanto de dar razón de su conocimiento gracias a un acceso, limitado o no, a lo real en su verdadera dimensión.

La crítica platónica del excesivo valor comúnmente atribuido al cuerpo es de una importancia crucial porque el alma humana, de no acceder a la consciencia de que ella constituye el sujeto y de que el cuerpo es un instrumento y no al revés, se obstaculiza e incluso se aniquila ella misma en tanto actividad cazadora de otra dimensión de lo real.

Dado el estado primigenio de confusión entre alma y cuerpo, estado compartido por todos los seres humanos acostumbrados desde su nacimiento a ser antes que nada sujetos de la percepción

sensorial, el auténtico conocimiento consiste en una conquista, es fruto de una búsqueda.¹⁹ Esta requiere, para ser exitosa, otro modo de vivir la unión alma-cuerpo. La filosofía concebida como una purificación del alma respecto del cuerpo con vista al logro, por parte del alma, de un conocimiento verdadero y de una auténtica virtud proporciona al sujeto que se entrega a ella, un modo de vivir la ineludible unión con el cuerpo en una perspectiva de liberación.

El alma se encuentra provista de una capacidad racional, la cual, de ser usada adecuadamente, vuelve al alma sabia, virtuosa e inteligente. Pero esta inteligencia es un logro que, de ser posible, requiere un gran esfuerzo.

La unión alma-cuerpo en la perspectiva de la necesidad vea la posibilidad de que esta liberación del sujeto consista en una separación real respecto del cuerpo o en un descuido o incluso desprecio real del mismo.

Por otro lado, es claro que el camino emprendido por un alma que se dedica a la filosofía parte de una condición humana que consiste en una comunidad entre un alma y un cuerpo:

- " Y el alma es perceptible a la vista o es invisible?
- No es perceptible a la vista. Sócrates, al menos para los hombres.
- Pero nosotros estamos hablando de las cosas que son perceptibles a la vista y de las que no lo son para la naturaleza humana. O piensas en alguna otra?
- No, en la humana." 20

La confusión primigenia entre alma y cuerpo, la costumbre que tiene el alma, desde los primeros momentos de su unión con un cuerpo, de ser sujeto de la percepción sensorial y de los deseos,

placeres y dolores relativos al cuerpo tienen que ser substituidas paulatinamente por un orden y un hábito distintos. Es menester que el alma se ejercite en el desarrollo de una actividad autónoma respecto del cuerpo y no lo use de manera irracional e indiscriminada.

"Ahora bien, sucede que una purificación ... es "separar al máximo el alma del cuerpo" y que aquella se acostumbre a concentrarse sobre sí misma desde todas las partes del cuerpo y a recogerse y vivir en lo posible ... sola en sí, liberándose del cuerpo como si se tratara de cadenas." 21

La concentración del alma sobre sí misma es una aproximación a cada cosa sólo con el pensamiento, "sin acompañar el conocimiento mental con la vista ni con ningún otro sentido, y sin adosar nada al manejo de la razón" 22. De estas afirmaciones, se desprende con claridad que la primera tarea del alma consiste en renunciar a recurrir sistemáticamente a la percepción sensorial como solía hacerlo, y de procurar acercarse a lo real sirviéndose de un pensamiento no contaminado por el instrumento a lo cual está unida. Semejante ejercicio permite al sujeto experimentar una autonomía al menos relativa y tomar consciencia de que tiene la libertad de recurrir o de no recurrir al cuerpo en su búsqueda. Al hacerse sujeto de una capacidad privativa, también logra dar al cuerpo su justo lugar en el orden de la naturaleza, el de ser un instrumento útil para determinadas finalidades e inútil para otras.

El aprendizaje de relativa autonomía respecto del cuerpo no puede entonces consistir en una separación real, la cual como

vimos es imposible antes de la llamada muerte, sino en la institución de una jerarquía entre alma y cuerpo, jerarquía en la cual el alma toma el mando de su ineludible asociación con el cuerpo y le da a éste el rango de instrumento que le conviene por naturaleza. El ejercicio de la autonomía por parte del sujeto pasa obligatoriamente por el ejercicio de un dominio sobre el instrumento con el cual está unido. Dado el rango de mecanismo de consciente que ha sido otorgado al cuerpo, este ejercicio de dominio consiste a final de cuentas en un aprendizaje de auto dominio por parte del alma, la cual, en última instancia es sujeto de toda actividad relacionada o no con el cuerpo.

Al tomar las riendas del uso que hace de su instrumento, el sujeto necesariamente unido al cuerpo puede pretender perseguir posesiones que no se relacionan con aquél: la sabiduría, la virtud.

Cuál es, en la perspectiva de la liberación, la actitud éticamente correcta respecto del deseo, del placer y del dolor?

Una ética donde el placer constituye la pieza central ha sido descartada: no se trata de canjear placeres por placeres, dolores por dolores, temores por temores, sino que:

"Por el contrario, la única moneda correcta, por la cual todas las cosas deben ser canjeadas, es el pensamiento."²³

La búsqueda de la sabiduría desplaza entonces la de los placeres y de los dolores, cuya cantidad carece de relevancia para determinar si una vida es o no valiosa. La auténtica virtud

no se da sino junto con una sabiduría a cuyo logro se han de supeditar todos los placeres, tantos los relativos al alma como al cuerpo. No se trata me parece, de una ética antiledonista, sino de una postura que coloca al placer en un segundo plan. Que la búsqueda de la verdad pueda proporcionar placer a los amantes del saber, no solamente es afirmado por Platón en boca de Fedón, sino que también vemos a Sócrates alegrarse de la sutileza de las objeciones de Simmias y sobre todo de Cebes. Sin embargo, este placer no constituye la finalidad del diálogo filosófico.

Evaluemos ahora el papel del alma y del cuerpo, respectivamente, en la concepción de la filosofía como una purificación o un desapego relativo del sujeto respecto de su instrumento.

En primer lugar, es evidente que esta concepción de la filosofía se cancela si no se entiende como una propuesta para hombres provistos tanto de alma como de cuerpo. La condición humana pertinente para esta concepción del quehacer filosófico es obviamente la unión de alma y cuerpo. Sin embargo, lo importante es saber si esta definición de filosofía da al cuerpo un papel relevante o no.

A primera vista, el cuerpo parece excluido de la búsqueda filosófica propiamente dicha. El cuerpo no ha de ser usado a lo largo de ésta: lejos de ser un instrumento idóneo, es presentado como un estorbo, un obstáculo, algo que se interpone entre el alma y la dimensión de lo real que ella anhela alcanzar.

Si la filosofía es búsqueda de la verdad y aspiración a la

sabiduría y que las percepciones sensoriales no proporcionan verdad alguna. es menester abandonar a su uso y al del cuerpo en su totalidad, porque:

"...este perturba y no permite al alma poseer verdad y sabiduría."24

Obstáculo para la realización del quehacer filosófico. el cuerpo no parece tener en sí alguna otra función que la de perturbar, ser un intruso, un aguafiestas cuya presencia no es nunca deseable.

Sin embargo, si entramos a la fiesta a la cual el cuerpo no ha de ser, tal parece, invitado nunca, se podrá sentir que el cuerpo mismo no carece de relevancia desde un punto de vista filosófico.

En qué consiste el objetivo del alma entregada a la filosofía?

"... cuando (el alma) examina sola y por si misma, parte hacia el lugar de lo puro, siempre existente, inmortal y que se comporta siempre del mismo modo; y por ser afin a esto, se queda por siempre a su lado, en la medida que permanece sola en si misma y le es permitido. Cesa, pues, de deambular, y se comporta respecto a aquellas (cosas en sí) siempre idénticamente y del mismo modo, a causa de haber tomado contacto con cosas que así se comportan. No es a este estado del alma que se llama "sabiduría"25

La filosofía de Platón es aquí filosofía de la identidad.

La meta del amante del saber consiste en hacer coincidir una capacidad anímica de acceder al conocimiento de algo real y que se comporta siempre idénticamente con ese algo real. En contacto con las Ideas, el alma realiza la afinidad que con Estas tiene.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

por naturaleza, y por ende adquiere, por decirlo, así una identidad, un comportamiento estable. El alma, al centrarse por fin en una realidad siempre idéntica a sí misma se asemeja a ésta, y se realiza plenamente como sujeto. Al acceder al fundamento real de su conocimiento, encuentra su propia razón de ser, su propio ser al fin librado de todo lo que no es él. Aislado de su cuerpo y en contacto con el objeto de sus anhelos, el alma deja de ser capacidad de conocer y llega por fin a conocer. Ya no se hace sabia sino que lo ES.

Pero afirmar que el sujeto, al encontrarse con lo idéntico, adquiere su propia identidad, no es al mismo tiempo aseverar que el alma deja de ser alma y se vuelve Idea?

Por considerar que esta pregunta ameritaría un estudio detenido que me alejaría de la finalidad del presente trabajo, me limitaré a repetir que la sabiduría que adquiere el alma en contacto con las Ideas es llamada por Platón un padecimiento, y que padecer no es un atributo que él da aquí a las Ideas, porque ellas son inmutables. La noción de padecimiento nos remite a otra noción que ha sido contemplada ya, a saber la de dinamias. Si la sabiduría del alma es un padecimiento, esto quiere decir que el alma sabia sigue siendo poder, capacidad. La sabiduría no parece ser una desintegración del alma en tanto alma que se fusionaría, por decirlo así, con las Ideas, y llegaría a ser absolutamente idéntica a ellas y por ende indiscernible de ellas. Ahora bien, si el contacto con las Ideas proporciona al sujeto que acceda a ellas una identidad y un comportamiento estable, la faceta menos

consistente de lo real con la cual el cuerpo la pone en contacto la suma, en cambio en un abismo de diferencias. El alma en contacto con una clase de seres que no se comportan nunca del mismo modo y a la cual ella no es afín por naturaleza, también se asemeja a ellos: es el alma vagabunda, ebria, errante, sin identidad porque indiferenciada del instrumento a lo cual se encuentra unida. Y es que se confunde a si misma con el cuerpo, con LO OTRO, lo que, en palabras del Alcibiades Mayor es de ella mas no es ella. Este instrumento, lo otro, se interpone entre ella y lo que le proporcionaria su identidad, a saber lo que existe siempre. Separada de lo que le da estabilidad, se suma via el cuerpo en la faceta menos consistente de lo real.

En la concepción de la filosofía como purificación, en este aprendizaje del alma que se ubica como sujeto y se vive paulatinamente distinta del cuerpo, este otro que no es ella cobra un sentido completamente negativo: sin la penosa necesidad que representa el sóma, no cabria hablar de liberación del alma, sin la pluralidad de poderes del alma, unos de los cuales recurren al cuerpo, y los demas no, no cabria tampoco hablar de autonomía de la psyché y finalmente, sin la unión ineludible entre un sujeto y algo distinto del sujeto, tampoco tendria sentido proponer una jerarquía entre alma y cuerpo. Este "otro" queda así fuera de la empresa filosófica, pero resulta relevante para definir a la misma.

El cuerpo es así un factor importante de diferenciación para el alma; esto es, mediante la distinción entre un pensamiento que

recurre o no a la percepción sensorial, el alma no solo accede a una distinción radical entre sus varios poderes, sino que también vislumbra un deslinde esencial entre las dos facetas de lo real. Si se vive como sujeto distinto del instrumento a lo cual está unida, y si se percata de que constituye lo más valioso que hay en la naturaleza humana, puede entonces escoger a sabiendas el tipo de vida que mejor le conviene para su pleno desarrollo en tanto alma.

Para entender cuán relevante es, filosóficamente hablando, el cuerpo caracterizado como lo "otro", es decir lo que NO ES el alma, pero esta vez en una acepción ya no negativa sino positiva, es menester examinar una segunda definición de la filosofía, la cual complementa la primera visión de la misma como purificación. Esta segunda acepción es la de la filosofía como camino hacia la reminiscencia.

El argumento es muy conocido: a partir de la constatación de que si alguien se acuerda de algo, es menester que lo haya conocido en algún momento anterior, y con base en ejemplos tomados de las percepciones sensoriales, éstas asociadas a percepciones anteriores, se afirma que si bien las cosas iguales son distintas de lo Igual en sí (por ejemplo) pero de algún modo semejantes, es la percepción de aquellas cosas que nos hace recordar a lo Igual en sí, el cual teníamos que haber conocido previamente para que tal recuerdo tenga lugar:

"...antes de que comenzáramos a ver, oír o percibir de las demás maneras, necesariamente hemos adquirido el conocimiento de lo que es lo Igual en sí, si es que vamos a referir a él las cosas iguales que percibimos, en el pensamiento de que todas desean ser como aquello, pero la son inferiores." 26

Hemos adquirido antes de nacer, el conocimiento de lo que es en sí, es decir de la faceta consistente de lo real. El alma, antes de darle vida al cuerpo al unírsele, era sujeto de auténtico conocimiento de las Ideas, es decir tenía, en contacto con ellas, una cierta estabilidad y se identificaba en cierta medida con Ellas. La unión con el cuerpo opera una ruptura con este estado de sabiduría, y el sujeto se olvida de este saber previo.

Reencontramos aquí el cuerpo como obstáculo, como lo "otro" que se interpone entre el alma y la faceta de lo real con la cual ella es afin por naturaleza. El alma, una vez unida al cuerpo es sujeto de múltiples percepciones sensoriales que la ponen en contacto, vía los sentidos que actúan a través del instrumento cuerpo, con la faceta menos consistente de lo real. Si recordamos que Platón afirmó con fuerza que el acto de razonar se ve obstaculizado por la sensación y que ésta no proporciona verdad alguna, resulta sorprendente la siguiente afirmación del filósofo griego:

"..si tras haberlo adquirido (este conocimiento de lo que ES)-antes de nacer- lo perdemos cuando nacemos, pero después, al usar los sentidos respecto de estas cosas recuperamos los conocimientos que antes poseíamos, lo que llamamos "aprender"...¿...no será acaso correcto llamar a eso recordar? 27

En la concepción de la filosofía como una purificación, se había negado utilidad alguna a la percepción sensorial, es decir a este poder del alma que usa al cuerpo como instrumento. Era menester deshacerse de la vista, del oído, y de cualquier otro sentido que actúa a través del cuerpo. En cambio, en la descripción del proceso de la reminiscencia, la percepción sensorial de cosas iguales hace que:

"...es a partir de esas cosas iguales, aun siendo distintas de aquello Igual, que has pensado y adquirido su conocimiento."28

La percepción sensorial reaparece, y es a partir de ella que se produce el conocimiento de las Ideas, conocimiento significando aquí recuperación mnémica de un conocimiento previo a la encarnación del alma.

Vemos, dice Platón, cosas tales como trozos de leña o piedras, y observamos también entre ellas cierta relación de igualdad o desigualdad. A partir de lo visto 29, pensamos en lo Igual en sí, es decir que asociamos en nuestro pensamiento, lo visto con algo que no es lo visto, sino aquello a lo cual lo visto aspira, a saber la Idea de lo Igual.

En pocas palabras, la percepción sensorial de una relativa igualdad entre cosas con las cuales el alma se encuentra en contacto vía el cuerpo, constituye el punto de partida de la reminiscencia propiamente dicha. El uso del cuerpo se revela imprescindible para que el alma recobra la memoria; o sea, es conditio sine qua non del recordar.

¿No contradice esto la previa afirmación de que las

sensaciones no proporcionan verdad alguna?

Pienso que es importante examinar esta pregunta para mostrar que Platón no se contradice, sino que introduce en este punto una modificación respecto de la concepción del conocimiento como un logro del alma que no recurre al cuerpo.

El sōma aparece como un instrumento para el conocimiento del alma, y es crucial ver en qué sentido.

Si la percepción sensorial constituye el punto de partida de la reminiscencia, esto significa que el cuerpo está requerido para ésta, y que resulta imprescindible. El cuerpo es conditio sine qua non de la posibilidad que tiene el alma de recobrar la memoria, pero es ésta, es decir el sujeto, y no el cuerpo, quien antes de encarnarse conoció lo real y ahora se acuerda de este conocimiento.

El alma hace uso del cuerpo, el cual le proporciona datos variables (los mismos trozos de leña se presentan a nosotros algunas veces iguales y algunas veces desiguales entre sí), a partir de los cuales el sujeto recobra el conocimiento de algo invariable. El alma necesita recurrir al cuerpo: sin la percepción sensorial que constituye, para el alma, un material sobre el cual reflexionar, el alma permanecería inconsciente de su previo saber.

Si bien el cuerpo constituye para el alma, un instrumento imprescindible para desencadenar el recuerdo, es evidente que con la sola percepción sensorial de leñas relativamente iguales entre sí, el alma no llegaría a lo Igual en sí; esta percepción

permanecería lettre morte, porque ninguna percepción de esta índole permite al alma aprehender lo real. El cuerpo no pone en contacto con la faceta más consistente de lo real, y no es capaz ni de conocer, ni de dar razón del conocimiento.

La eficacia del cuerpo en el proceso de la reminiscencia, no consiste en ser un instrumento DE conocimiento, sino que su importancia radica en el hecho de proporcionar al alma que lo usa, datos que permiten a ésta, reflexión mediante, acordarse de su previo conocimiento.

En otras palabras, sin la percepción sensorial, el alma no se tornaría consciente de lo que alguna vez e independientemente del cuerpo, ella conoció. Pero esto no invalida la primera afirmación platónica de que el alma no puede captar lo real si confía en los poderes suyos que hacen uso del cuerpo. La percepción de cosas iguales no es punto de partida del conocimiento del alma, sino que constituye una base para recobrar un conocimiento que no tiene deuda alguna respecto de la sensación y es radicalmente diferente de ella. Mediante el cuerpo, el alma no percibe sino semejanzas y desemejanzas plurales y cambiantes, y éstas no cobran sentido si el sujeto no las relaciona con una realidad única e inmutable.

Así, decir que el cuerpo es conditio sine qua non de la reminiscencia es exacto, pero incompleto para describir el proceso en su totalidad. En efecto, el acto de recordar supone algo de lo cual el sujeto se acuerda. En un primer momento, es decir, antes de que el sujeto se encarne, hay entonces un sujeto, y una realidad conocida por este sujeto. En un segundo

momento, es decir cuando el alma unida al cuerpo se acuerda de su previo saber. se requiere unas sensaciones, es decir un alma que hace uso de un cuerpo, una reflexión sobre estas sensaciones (reflexión llevada a cabo por el sujeto) y, por supuesto un tipo de realidades que se ofrecen al alma por medio de los sentidos que actúan a través del cuerpo. Solamente el alma es capaz de relacionar estos dos momentos, porque ella preside a ambos y es sujeto de ambos. No hay conocimiento sin realidad cognoscible, y tampoco lo hay sin sujeto que conoce. No hay percepción sensorial sin realidad accesible a la sensación y no hay sensación en sentido estricto sin sujeto que hace uso del instrumento a lo cual está unido. El proceso completo de la reminiscencia involucra entonces al hombre en su totalidad (alma y cuerpo), y a la realidad en sus dos facetas. Las sensaciones proporcionados al alma por el cuerpo constituyen entonces un detonador del proceso y constituyen por ende un elemento esencial de éste, mas no el único elemento esencial.

¿En qué sentido se puede entonces decir que el papel de la percepción sensorial en el proceso de la reminiscencia modifica y no invalida la afirmación de que las sensaciones no proporcionan al alma verdad alguna?

En ningún momento de la descripción del proceso de la reminiscencia llega Platón a afirmar que la percepción sensorial de cosas iguales, como tal, constituye conocimiento alguno. Tampoco se puede afirmar que el conocimiento es un proceso inductivo que parte de la percepción sensorial. En efecto, sin el

previo conocimiento de las Ideas por parte del sujeto, las sensaciones no tendrían otro efecto que de sumir el alma en un tipo de realidades con las cuales no tiene afinidad alguna.

El matiz que introduce Platón respecto de la percepción sensorial, es que esta no resulta siempre nefasta para la búsqueda del alma y que incluso, se ve a veces forzada a recurrir a aquella para lograr sus objetivos. Se trata de un uso selectivo y momentáneo de la percepción sensorial, pero de un uso, el cual evidentemente hace intervenir al cuerpo. De ahí que éste, si bien no puede ser llamado propiamente un instrumento DE conocimiento, sin embargo resulta a veces imprescindible PARA el conocimiento del alma. Esto quiere decir que si bien la percepción sensorial no constituye un poder anímico adecuado para servir de fundamento epistemológico a la empresa filosófica, se revela no sólo útil, sino indispensable en determinada etapa de la misma.

Para que la percepción sensorial no obstaculice y al contrario resulte eficaz para la búsqueda del alma, es menester que su uso cumpla con tres condiciones: en primer lugar, este uso no ha de ser sistemático sino momentáneo; en efecto, tan pronto como la percepción sensorial desencadenó el proceso de la reminiscencia, se encuentra inmediatamente desplazada por un pensamiento que ya no necesita usarla. En segundo lugar, el uso de la percepción sensorial ha de ser selectivo: no cualquier percepción sensorial es relacionable con las Ideas: solamente unas cualidades y relaciones observables en la faceta menos consistente de lo real, pueden ser explicadas en términos de una participación o de una aspiración a ser como lo que existe en y por sí mismo. En tercer

lugar, el uso de la percepción sensorial sólo resulte fructífero para el filosofar, si está vinculado con una capacidad del alma de hacer ciertas distinciones fundamentales tales como la distinción entre pensamiento y sensación y el deslinde entre una faceta de lo real y otra. Sin estas diferenciaciones, la percepción sensorial no es de utilidad alguna para la filosofía e, incluso resulta obstaculizadora.

La concepción de la filosofía como un proceso de reminiscencia por parte del alma, de un saber previo a su encarnación, hace intervenir al cuerpo ya no como un impedimento sino como un instrumento requerido por parte del sujeto.

La encarnación del alma tiene como consecuencia una ruptura de un estado de estabilidad y de identificación por parte del sujeto con las Ideas. Cegada por su admisión a un cuerpo, inconsciente de su previo saber, el alma solamente logra recobrar su identidad via las percepciones sensoriales de las cuales el cuerpo es el instrumento. El sóma, esto otro que no es sujeto cumple entonces en el Fedón, un doble papel. Paradójicamente es, a la vez, lo que impide y lo que posibilita la liberación del alma. Para ésta, el cuerpo puede ser el instrumento de su perdición o bien el instrumento que le proporciona datos que la ponen en movimiento hacia la reconquista de su previo saber. En efecto, sin sensaciones sobre las cuales el alma pueda reflexionar, su ceguera no tendría remedio. Es en la medida en que el alma pueda, reflexión mediante, hacer la diferencia (-entre cosas relativamente iguales entre sí e Igual en sí, entre pensamiento y

sensación), que vuelve a la consciencia de su anterior estado de sabiduría. Lo que le permite "hacer la diferencia", no es únicamente su poder, sino también el instrumento a lo cual está unida y que le proporciona elementos de contrastación. Instrumento imprescindible, el cuerpo proporciona al alma un material suficientemente semejante y al vez desemejante a lo que ella conoció alguna vez, como para que el sujeto pueda hacer las distinciones debidas que lo devuelven a su estado primigenio de sabiduría.

Si esto es así, Platón, de hecho, no desacredita a la percepción sensorial en la búsqueda del filósofo. Aquella es obstáculo pero también conditio sine qua non del suceso de la reminiscencia. Por lo tanto, si bien en un primer momento, el filósofo ha de descartar a la sensación y diferenciarla claramente del pensamiento que no recurre a ella, en un segundo momento, puede y tiene que usarla para impulsar el movimiento de su pensamiento en una dirección adecuada.

El cuerpo aparece entonces por primera vez en este trabajo como un instrumento adecuado e imprescindible en determinada etapa de la empresa filosófica.

La apología platónica de la liberación del alma respecto del cuerpo se complementa entonces por la descripción de un proceso en el cual el cuerpo tiene una participación. Esta constatación refuerza evidentemente mi idea de que la salvación del alma no consiste en una exclusión desdenosa del cuerpo, sino que implica

un uso del mismo que no sea ni sistemático, ni indiscriminado, un uso supeditado a una clara distinción, por parte del alma, entre sujeto e instrumento.

Pasemos a una tercera definición de lo que es la filosofía, y que llamaremos la pedagogía amorosa, o iniciación al amor filosófico.

Se recordará que el Eros, en el Simposio, tiene una naturaleza demoníaca, es decir intermedia entre lo divino y lo humano, y que su origen hace coexistir en su ser una carencia, a la par que una capacidad innata de remediarla. Concebido el día de la fiesta que conmemora el nacimiento de Afrodita, es, por naturaleza, amante de la belleza. Es también filósofo, es decir, carente de sabiduría, pero suficientemente consciente de su ignorancia para no satisfacerse con ella.

Se ha mencionado ya 30 que el amor se manifiesta en el ser humano, y lo determina a cierta búsqueda de lo bello y de lo bueno. Este búsqueda se plasma en actividades que manifiestan un esfuerzo vehemente para procrear en lo bello, ya sea según el cuerpo, ya sea según el alma. Esta procreación corresponde a una consciencia que tiene el hombre de ser mortal, y a una aspiración suya a la inmortalidad. Ser carente, pero también fecundo, el hombre puede limitarse a engendrar una posteridad, es decir, limitarse a una reproducción biológica. Pero la fecundidad según el alma tiene alcances muchísimo mayores, porque recurren a las capacidades humanas más elevadas, a saber la de pensar, la de

ser virtuoso, y la ^{de}educar a los demás hombres.³¹

La concepción platónica de las manifestaciones del éros en la naturaleza humana incluye tanto a los deseos relacionados con el cuerpo, como los relacionados con el alma: el hombre entero, en su cuerpo y en su alma, manifiesta una naturaleza amorosa, una aspiración inherente a su ser. No resulta entonces sorprendente que la concepción de la filosofía como una iniciación amorosa contemple tanto al cuerpo como al alma.

La mejor introducción a la pedagogía amorosa en su sentido más logrado, la constituye sin duda la descripción del encuentro entre un educador y un pupilo, el cual, si bien no corresponde aún a la iniciación propiamente dicha y es, al respecto, propedéutica, nos proporciona todos los elementos requeridos para introducirnos a aquella.

"... cuando alguien, divino él, y desde joven fecundo en su alma, desea ya, cuando llega la edad, dar a luz y procrear, entonces busca ... a su alrededor, a lo bello que le permitiría hacerlo; en efecto, jamás le sería posible (el procrear) en lo que carece de belleza. Prefiriría entonces, en razón de su fecundidad, dar la bienvenida a los cuerpos bellos, más que a los feos, y si llegase a encontrarse con un alma bella, noble, y bien nacida, recibirá al conjunto con gran alegría; y en la presencia de semejante hombre, él producirá sin tardanza discursos bien logrados sobre la virtud y todo lo que es menester persiga un hombre de bien: emprende la tarea de educar."³²

La pedagogía amorosa tal como se describe aquí requiere, para tener lugar varias condiciones: en primer lugar, se necesita a un hombre cuya naturaleza anímica sea fecunda, y que sienta la necesidad de dar libre curso a su fecundidad. Parece haber aquí

un requisito de madurez: no a cualquier edad, se puede ser educador. En segundo lugar, es menester el encuentro con un hombre probablemente más joven, y cuya belleza constituya un terreno propicio para el despliegue de las riquezas anímicas del educador. Es notable que el planteamiento platónico no excluye sino incluye en el ser fecundo en su alma, un entusiasmo por la belleza corpórea: es tanto la belleza del cuerpo como la del alma lo que transporta conjuntamente al educador.

Sin embargo, la finalidad de la obra educativa parece bien ser de orden espiritual: se trata de hacer del educado un hombre de bien, un hombre virtuoso. Ahora bien, el encuentro entre el ser fecundo y el ser fecundable se convierte en una comunidad muchísimo más estrecha que la que une unos padres a sus hijos: esto se debe sin duda al hecho de que en ella se cultiva una afinidad anímica relacionada con el pensamiento y con la virtud, es decir, una comunicación de orden espiritual.

El Platón del Simposio hace evidentes distinciones entre los seres humanos: no todos son fecundos en su alma, sino que unos solamente lo son en su cuerpo. Por otro lado, no todos se encuentran dotados de un alma y de un cuerpo bellos, y ciertas almas parecen mejor dotadas que otras, y con disposiciones naturales más propicias para recibir o proporcionar una intervención educativa.

La descripción platónica del encuentro entre un educador y un ser bello de cuerpo y alma no constituye lo que Diótima llama los más altos misterios del amor: la meta de la iniciación amorosa no consiste en amar y educar a un individuo enteramente bello. En

efecto, la belleza predicable de un cuerpo y un alma humanos no constituyen sino formas imperfectas de belleza: el amado bello es un individuo que participa en lo Bello en sí, pero solamente Este constituye la verdadera meta de la iniciación amorosa. Por ende, el sujeto que se contenta con amar a un solo joven o a tal o cual hombre vive una forma de esclavitud ³³ porque se sujeta a manifestaciones imperfectas de belleza.

La descripción del encuentro entre un educador y un pupilo nos proporciona dos ideas que permanecerán vigentes para la iniciación propiamente dicha: en primer lugar, la pedagogía amorosa requiere un guía y tiene una finalidad de orden espiritual; en segundo lugar, el proceso educativo involucra la sensibilidad y la racionalidad de quien se inicia, y de su guía.

En tanto iniciación, el camino que lleva a la revelación de lo Bello en sí consiste en un aprendizaje gradual y dirigido que comporta etapas precisas:

" Es menester, en verdad... si se pretende emprender de manera correcta el camino hacia este objetivo, empezar, desde joven, a volcarse hacia los cuerpos bellos y, en primer lugar, si quien guía lo hace como se debe, (es necesario) que se empiece por amar a un solo cuerpo y que, en esta circunstancia, se produzca discursos bellos; pero, en seguida, es menester que (el iniciado) se percate de que lo bello que se encuentra en tal cuerpo, es hermano de lo bello que está en tal otro, y si se ha de perseguir a la belleza de la figura, muy insensato sería el no considerar una e idéntica a la belleza que se encuentra en todos los cuerpos." ³⁴

El hecho de que el punto de partida de la iniciación consiste en amar, en temprana edad, a un cuerpo bello, parece implicar que

existe, en la naturaleza humana, una propensión a ser sensible a la belleza plástica.

En qué consiste el amor a un cuerpo bello?

En términos de sujeto e instrumento, amar a un cuerpo bello, consiste en el hecho, por parte de un alma (-un sujeto-) de hacer uso de su cuerpo como instrumento, para "amar" a lo que es de otro sujeto, a saber su cuerpo. Platón no especifica cuáles serían las manifestaciones concretas de este amor, y si en ellas se incluye, por ejemplo, la actividad sexual, pero me parece indudable que la percepción sensorial esté involucrada en este proceso aún cuando se limitase a la vista.

Esta concepción de la filosofía, lejos de vedar el uso de la sensación, parte de ella: el cuerpo constituye aquí un instrumento idóneo para los primeros pasos de la iniciación amorosa, y ésta saca también provecho de la presencia, en el alma, de deseos relacionados con el cuerpo y los encauza hacia un fin espiritual.

Claro está que desde los primeros momentos, la actividad amorosa que tiene por objeto a un cuerpo bello no tiene como finalidad la obtención de placer: la exigencia de producir discursos bellos y el inmediato requisito de percatarse de que la belleza de un cuerpo es hermana de la belleza de otro cuerpo, involucra la capacidad racional del sujeto. En este sentido, el segundo paso que lleva el iniciado a amar a todos los cuerpos bellos no consiste en una invitación a exacerbar la actividad sensorial del sujeto, sino que se trata de captar con el voûs, 35 es decir con el intelecto, la unidad de la belleza en una

multiplicidad de cuerpos bellos: la belleza está de algún modo presente en todos ellos pero sin embargo es UNA.

Cada etapa de la iniciación implica una valoración: ya no se puede amar a un solo cuerpo bello cuando se logró abarcar con el pensamiento a la belleza de todos los cuerpos bellos; ésta a su vez, parecerá poca cosa cuando se logre apreciar la belleza de un alma. La belleza de las costumbres, de las ocupaciones y de los saberes resultará en seguida más apetecible que lo bello en un alma individual. De este modo, el acceso a acepciones cada vez más espirituales de belleza permite al iniciado acceder a un conocimiento único: la captación de lo que es absolutamente bello, a saber, la contemplación de:

"... lo Bello en sí, simple, puro, sin mezcla, no contaminado por carnes humanas, por colores, o por cualquier otra tontería mortal..." 36

Aparece de nuevo la idea de una purificación que recuerda la primera noción de filosofía examinada en esta parte del trabajo: sin embargo, el énfasis no se pone aquí en una separación entre cuerpo y alma, sino que se trata, para el iniciado de captar una realidad que no tiene ya connotación humana alguna; cuerpo, alma y conocimientos, nos remiten en cambio a un ámbito humano necesariamente limitado e imperfecto. Lo Bello en sí no es, dice el filósofo, ni un conocimiento, ni un discurso, sino algo real, divino, exento de todo movimiento, fuera del tiempo y del espacio, e independiente de cualquier parecer humano.

El término de la iniciación, a saber, la revelación de lo

Bello en sí, ilumina y torna comprensible cada una de sus etapas. Si resulta valiosa la belleza de uno o muchos cuerpos, es porque ésta es causalmente explicable en términos de una participación en lo Bello en sí, y lo mismo puede decirse de la belleza de un alma, de un quehacer o de un saber humanos.

En resumen, tanto la concepción de la filosofía como un camino hacia la reminiscencia, como la misma definida como una iniciación amorosa son tareas del alma. La primera niega el valor de los deseos relacionados con el cuerpo, pero sin embargo involucra en una etapa crucial de su camino a la percepción sensorial, y por ende usa al cuerpo de manera momentánea, selectiva y condicionada. La segunda proclama la existencia en el hombre entero de una dimensión de aspiración a la inmortalidad, la cual se manifiesta tanto en el cuerpo como en el alma: no resulta por ende sorprendente que esta concepción de la filosofía incluya tanto a los deseos relacionados con el cuerpo como a los deseos privativos del alma. Aquí también encontramos un uso de la percepción sensorial, con las mismas restricciones; pero, en vez de condenar en un primer momento el valor del uso del cuerpo, se propone en cambio explotar la propensión humana a recurrir a la sensación, para luego estimular en el iniciado un progresivo desapego respecto de la misma. Ambas concepciones se inscriben en el marco de la afirmación de una carencia en el hombre y de una capacidad de remediarla, mediante una actividad que involucra al hombre entero.

Es menester, antes de abandonar a la iniciación amorosa, decir algo más: la revelación final de lo Bello en sí no tiene una finalidad meramente contemplativa; el acceso a lo Bello en su acepción más real y perfecta permite a quien lo logra:

"engendrar, ya no imágenes de virtud, (porque aquello con lo cual entré en contacto no es una imagen), sino una verdadera virtud, dado que aquello con lo cual entré en contacto es lo verdadero." 38.

El acceso a lo Bello en sí desemboca entonces en una creatividad para quien lo logra, y el contacto con lo que existe siempre en y por sí mismo proporciona al mismo un fundamento ético para sus acciones, acciones que volverán a involucrar al cuerpo como instrumento "sin el cual la causa no sería causa".

En el Simposio, la iniciación amorosa es presentada como una enseñanza que el Sócrates platónico habría recibido de una sacerdotiza. Independientemente de que se dude o no de la historicidad de Diotima, el hecho de que Platón haya puesto en su boca un discurso en torno al amor filosófico, el cual es llamado iniciación, resulta significativo. Ser intermedio entre lo divino y lo mortal, aspiración que tiene la naturaleza humana a la inmortalidad, el amor permite relacionar la belleza humana con la belleza divina, y sirve de puente entre ambas. La concepción sintética que tiene Platón del amor no podía encontrar mejor aeda que un ser, sea éste ficticio o no, relacionado con prácticas tales como los sacrificios, las iniciaciones y las adivinanzas las cuales tienen un sello daimónico: sin humanos daimónicos es decir, sabios en estos asuntos, no habría comunicación entre lo divino y lo humano, el "daimon" teniendo

como "función" traducir y transmitir a los dioses lo que viene de los hombres, y a los hombres, lo que viene de los dioses." 38

¿Debemos por ello concluir que la filosofía es equiparable a una revelación divina, de la cual serían partícipes unos cuantos humanos elegidos? Estoy consciente de que esta pregunta ameritaría un estudio extenso, pero una respuesta negativa parece imponerse si recordamos que la filosofía exige un estado de ignorancia de lo cual se tiene consciencia, y una voluntad humana de remediarla mediante la búsqueda de la verdad. La filosofía es un quehacer humano que comporta un grado extremo de dificultad y requiere, por parte del sujeto que se dedica a ella, un despliegue considerable de esfuerzos. Un problema tal como la inmortalidad del alma constituye un verdadero reto para el sujeto que se lo plantea. Simmias duda de que un saber cabal se pueda lograr al respecto, al menos en esta vida:

" En efecto, con respecto a tales cuestiones, es menester realizar una de estas cosas: o bien aprender (de otro) cómo son, o bien descubrirlas (por uno mismo), o bien, si fuera imposible, tomar la mejor y la más irrefutable de las proposiciones y afrontar el riesgo de navegar a través de la vida, dejándose llevar por ella como si fuera una balsa, a menos que se pueda hacer el viaje en una forma más segura y menos riesgosa, sobre una embarcación más firme, sobre alguna palabra divina." 40

Estas afirmaciones operan una clara distinción entre el lógos humano y el lógos divino. Si el hombre pudiera contar con éste para salir de su condición de relativa ignorancia, no haría falta búsqueda alguna. Pero el hombre se ve obligado a apoyarse en proposiciones humanas que tengan cierta solidez frente a una posible refutación. Afortunadamente, el hombre no

esta solo puede, junto con otros hombres, hacer uso de su razón, examinar lo dicho, dialogar con el afán de progresar hacia un auténtico conocimiento de lo cual se pueda dar razón y que resulte por ende comunicable.

Es la cuarta y última acepción de filosofía que vamos a examinar: la filosofía como diálogo o búsqueda comunitaria.

El alma tiene un poder racional, y este poder se manifiesta en lo que Platón llama a menudo lógos. Esta palabra tiene, en Platón un rico despliegue de significados, y puede verse en castellano por las palabras "proposición", "tesis", "argumento", "razón", "discurso", etc. Prácticamente todos los significados remiten a la manifestación de un uso adecuado o no de la razón, pero siempre dinámico. Puede también designar el fruto de esta actividad del alma a saber tal o cual discurso, tal o cual proposición que constituyen la expresión concreta de la actividad intelectual del sujeto.

¿Cuál es el objetivo del diálogo filosófico? El filósofo tiene una única aspiración fundamental: llegar a la verdad de las cosas. La preocupación por la verdad corresponde a un anhelo de conocer lo real tal y como es y, dice Platón, para lograrlo, tenemos que confiar en el discurso humano es decir, en la capacidad racional del sujeto. Si se odia o se rechaza a los discursos, uno va:

"...privándose, por ende, de la verdad y del conocimiento de la realidad." 40

Ahora bien, no cualquier discurso es confiable si lo que se

pretende es hablar con verdad de lo real. La confianza en la capacidad racional del sujeto no puede consistir en una fe ingenua en cualquier discurso emitido por cualquier sujeto. Es necesario examinar detenidamente lo dicho junto con otros hombres igualmente preocupados por la verdad, es menester dialogar. Esto no debe interpretarse en el sentido de que la verdad de los discursos dependería, en última instancia, de un consenso entre humanos; la verdad no es, para Platón el resultado de una convención o de un consenso entre humanos. Si, hay en Platón una imperiosa necesidad de dialogar, de examinar juntos proposiciones y argumentos, de sopesar su fuerza, de hacer y deshacer propuestas, en un esfuerzo incansable por arrojar alguna luz sobre los interrogantes humanos fundamentales. Pero la necesidad del diálogo tiene en Platón una profunda e ineludible raíz: la naturaleza misma del pensar llamado posteriormente por Platón "el diálogo del alma consigo misma".

En otras palabras, si hay, en la concepción platónica de la filosofía, una necesidad de comunicarse con un interlocutor esta necesidad descansa en la naturaleza misma del pensar, la cual es dialógica.

Obra de reflexión compartida, obra de comunicación entre hombres, el diálogo filosófico tiene un carácter eminentemente crítico. Un discurso, un argumento, una proposición pueden inspirar confianza, resultar seductores, y convencer. Sin embargo, ninguno ha de considerarse endeble a la crítica. El interlocutor valioso para la empresa filosófica no es el sujeto pronto a dejarse llevar por cualquier argumento.

propenso a una complicidad injustificada frente a las afirmaciones del otro, o simplemente pasivo. La actitud activa del amante del saber es bellamente ilustrada en la persona del Cebes del Fedón. El Sócrates platónico se complace ante sus objeciones, las cuales contribuyen al avance del diálogo:

" ! Siempre Cebes está a la caza de argumentos, y nunca está dispuesto a convencerse inmediatamente de lo que se dice! " 41

Esta propensión filosófica a la duda y al cuestionamiento de lo dicho no se ha de confundir con la actitud de quienes carecen absolutamente de cultura y discuten por discutir.

"A éstos en efecto, cuando disputan acerca de cualquier cosa, no les preocupa de qué modo son las cosas de las cuales hablan, sino la manera de hacer adoptar a los presentes la opinión que ellos han enunciado, y a eso dirigen sus esfuerzos."42

La argumentación erística persigue una meta radicalmente distinta de la que tiene la argumentación filosófica: no se trata de buscar la verdad, sino de obtener el consenso del interlocutor. No importa hablar con verdad, sino generar en el otro la creencia de que lo dicho es verdadero. En este caso, el diálogo se reduce a un juego de fuerzas entre individuos, a una competición verbal.

La palabra llega así a ser un instrumento de poder sobre el otro, y la capacidad racional se extravía al encontrarse supeditada a un deseo de que el otro dé la razón a quien pretende tenerla. Este gusto por la controversia no sólo denota una despreocupación por la verdad: también la elude y la substituye por una noción equivocada y vacía de verdad. En efecto, si lo que

importe es convencer al otro. cualquier afirmación vale y el esto es así, la distinción entre verdad y falsedad se encuentra desprovista de todo fundamento. El uso ludico del discurso, donde el juego consiste en imponerse al otro puede producir brillantes oradores seductores de multitudes. También puede producir sujetos que Platón llama mistólogos:

"...los que pasan el tiempo argumentando en pro o en contra concluyen por creerse los más sabios y los únicos que se han dado cuenta de que no hay nada sano ni firme, ni en las cosas, ni en los discursos." 49

Claro está que la convicción platónica es totalmente opuesta: hay discursos firmes y comprensibles, y lo son porque dan cuenta de la realidad de las cosas. Si la mayoría de los sujetos se deja fácilmente convencer por cualquier discurso, es porque carece de un arte de los discursos, es decir, de un método que posibilite un buen uso de ellos. Se ha mencionado ya con brevedad a este método;⁴⁴ los interlocutores convienen de una proposición que les parezca sólida y verdadera, y suponen a su vez verdaderas todas las proposiciones que concuerdan con aquella, evitando así de incurrir en contradicciones. La primera proposición consiste en la afirmación de la existencia de las Ideas, y tiene en el Fedón un carácter nitidamente hipotético. Pero, convenir con quien se dialoga del valor de una proposición o de un argumento no hace nunca prescindible su cuestionamiento: si la posibilidad de que el alma sea inmortal sigue vigente al final del Fedón, es porque resistió a las objeciones de los interlocutores del Sócrates platónico. Así, la inmortalidad del alma no se transformó en dogma y es, para quien bebe voluntariamente la

cicuta, una bella esperanza.

Para Platón, lo importante no está circunscrito nunca a un individuo en particular: el diálogo filosófico no ha de perseguir nunca intereses individuales subjetivos, y en este sentido, la misma muerte de un individuo llamado Sócrates cuenta poco frente a la importancia de la supervivencia de la búsqueda filosófica misma. Renunciar a ella es la verdadera muerte, porque una vida humana sin fe en el uso de la razón y en la necesidad de buscar la verdad no es una vida que vale la pena. No es, una vez muerto Sócrates, que Fedón, en señal de duelo, deberá cortarse su hermosa cabellera sino que, dice Sócrates:

" Hoy mismo yo me cortaré la mía y tu la tuya, si nuestro argumento se nos muere y no podemos revivirlo." 46

Si el Fedón se abre con un repudio al suicidio, esta frase es un auténtico himno a la vida, una invitación a seguir dialogando y buscando, entre hombres, la verdad de las cosas, porque de ella depende el progreso intelectual y moral del hombre, y del amor humano a ella depende la libertad humana.

Solamente razonando, podremos acercarnos a la verdad de las cosas: importa por ende buscar usar al lenguaje de manera correcta:

"...pues has de saber, mi querido Critón, que el lenguaje incorrecto implanta el mal en las almas" 47

El discurso bello, en cambio, fortalece el alma, y ningún discurso lo será si se encuentra desvinculado de la verdad. La necesidad de producir discursos bellos está presente en cada

étapa de la iniciación amorosa: es que en ellos el alma encuentra aliento e incentivo para su peculiar búsqueda. Ciertamente es que, así como Platón afirma que la mayoría de los hombres es mediocre y la minoría verdaderamente buena o mala, también resulta plausible la suposición de que el filósofo haya considerado a los discursos de la mayoría igualmente mediocres. En el Símposio, cuando el iniciado logró percatarse de la belleza de los quehaceres y saberes humanos y ya no se encuentra esclavizado por la belleza de un solo individuo, "el cesa de ser un esclavo miserable y un hablador mediocre"48

Porque pensar es dialogar, filosofar lo es: para hacerlo, no sólo hay que estar dispuesto a buscar la verdad sino también apegarse a ciertas reglas. No hace falta, para el propósito del presente trabajo, ahondar en el método descrito por Platón en el Fedón, pero sí me importa destacar un elemento del diálogo filosófico que no está explicitado sino ilustrado por Platón en el Fedón: la sensibilidad frente al otro con quien se procura dialogar.

Las objeciones de Simias y Cebes desalentaron a todos los presentes y los sumergieron en el escepticismo: no saben ya si el problema rebasa su competencia o si el tema mismo no ofrece base alguna para inspirar confianza. El Sócrates platónico "devuelve la vida" no sólo al argumento mismo, sino también a la fe en el valor del argumentar:

" No era tal vez insolito, en verdad, que él pudiese replicar algo. Pero lo que más me asombró fue, ante todo, la complacencia, la buena voluntad y admiración con que recibió los argumentos de aquellos jóvenes: después, con qué agudeza percibió lo que habíamos sufrido por causa de las argumentaciones, y finalmente, qué bien nos reconfortó." 49

Reencontramos aquí el espíritu crítico del filósofo, el cual incluye no sólo la propensión a cuestionar lo dicho, sino también la apertura al cuestionamiento del otro. Pero también, Platón nos muestra a un individuo sensible al estado de ánimo del otro, capaz de percibir sus disposiciones a seguir dialogando, y apto para sopesar el impacto de un argumento.

Así, a la preocupación por la verdad se une la preocupación por el otro con quien se la busca, y a la exigencia de un examen detenido y riguroso de los argumentos, se une la necesidad de tomar en cuenta la disposición del interlocutor.

Esta sensibilidad al otro no persigue intereses individuales subjetivos tales como evitar muestras de susceptibilidad ajena o manipular los sentimientos del interlocutor para provocar su asentimiento. Esta sensibilidad es requerida para la preservación misma de la empresa filosófica: los argumentos son peligrosos y las almas corruptibles. La búsqueda de la verdad es una empresa sumamente compleja: el escepticismo y el relativismo son peligros que acechan al alma humana. Es menester infundir y preservar en el hombre la convicción de que aquella empresa no es ni vana, ni sobrehumana. El amor a la sabiduría tiene que ser nutrido, alentado, incrementado. Si la filosofía es una forma de vida donde el diálogo ocupa un lugar central, es menester asegurarse

de la presencia del otro, presencia en el sentido de participación activa y de disponibilidad para proseguir la búsqueda.

Nos queda por examinar cuáles son, respectivamente los papeles que desempeñan el alma y el cuerpo en la concepción de la filosofía como un diálogo.

Cuando dos hombres dialogan, afirma el Alcibiades Mayor, esto significa que el alma de uno dialoga con el alma del otro, cada una haciendo uso del lógos.⁵⁰ Si recordamos que el alma es el auténtico sujeto de toda actividad racional y que el amor a la sabiduría es un deseo privativo de ella, no cabe duda de que el alma es el sujeto del diálogo filosófico. Sin embargo, dialogar implica establecer una comunicación con otro sujeto, y esta comunicación no puede darse si no se dispone mínimamente de todo lo que permite hablar y escuchar. El alma que quiera dar cuenta a otra alma del movimiento de su pensamiento necesita usar al cuerpo como instrumento de comunicación. Sin labios, sin voz, sin oído, el lógos no puede ni darse ni recibirse y por ende no puede manifestarse de modo alguno. Sin cuerpo, las almas no pueden hacer patente su mutua presencia. La filosofía definida como búsqueda en común de la verdad involucra constantemente al cuerpo y éste constituye un instrumento imprescindible para cualquier tipo de comunicación humana.

En resumen, la concepción de la filosofía como una

purificación respecto del cuerpo niega al mismo utilidad alguna. Sin embargo, este rechazo del cuerpo como lo otro que estorba y obstaculiza, da de hecho a la propuesta todo su contenido: sin contaminación, no hay purificación, sin penosa necesidad, no cabe hablar de liberación. Esta concepción del cuerpo como lo otro pierde su carga negativa en la filosofía definida como un proceso de reminiscencia. En ella, el cuerpo es usado como un instrumento imprescindible en una etapa crucial de su desarrollo. La filosofía como iniciación amorosa ve en el instrumento llamado cuerpo, un idóneo punto de partida para su desenvolvimiento, y en el diálogo filosófico, el cuerpo ha de ser usado constantemente. Entre las que hemos examinado, la única concepción de la filosofía que excluye al cuerpo no puede ni siquiera definirse sino en relación con él.

NOTAS AL CAPITULO CUARTO

1. 992c, 204 a.
2. Σοφίας τε αὐ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἔστιν.
3. Δαιμόν, esto es, un ser intermedio entre dioses y hombres.
4. Ed. 66 d-e.
5. Ed. 66 e- 67 a.
6. La perspectiva de la necesidad ha sido ya examinada en el capítulo primero.
7. Ed. 66 c.
8. Ed. 81 b2, 81 c3. Ciertamente, este "estar siempre con", - τὸ ἀεὶ ζῆσθαι - no equivale a una comunidad desde la perspectiva biológica de la necesidad, sino a una actitud del alma que centra toda actividad y todo interés en el cuerpo.
9. Ed. 68 b7.
10. Ed. 81 c: διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποιήσας ζῦμψτον
11. Ed. 81 b.
12. Ed. 83 d ὁμότροπος
ὁμότροφος
ὁμοδόξαζω
13. Ed. 65 a6.
14. Ed. 75 b.
15. Nótese la importancia que reviste la costumbre para Platón.
16. Ed. 68 e: ἡ εὐήθη σωφροσύνη
17. Véase la perspectiva de la liberación para contrastar las éticas hedonistas o utilitaristas con la ética del auténtico filósofo. En 83 b, se pone de manifiesto la razón por la cual Platón insiste tanto en el modo en que se suele dar importancia al hecho de que el alma sea sujeto de placeres y de dolores relacionados con el cuerpo, y es porque la intensidad del placer y del dolor genera en el alma la CREENCIA en la realidad de lo que produce a uno y a otro.
18. Estado de ignorancia, pero del cual el filósofo está consciente. Nótese que no hay, en el Fedón, diferencia alguna entre almas bien o mal dotadas por naturaleza.
19. O bien una reconquista.

20. Ed. 79 b.
21. Ed. 67 c-d: *ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος ἐκλυομένην ἐκ ὀστέων ἐκ τοῦ σώματος* . Nótese la profusión de la partícula *ἐκ* , marcando la separación o la distinción. Entiendo al *πανταχόθεν* , no en el sentido de que el alma fuera dispersa, espacialmente hablando, en todo el cuerpo, sino en el sentido de que el cuerpo, desde cualquiera de sus partes, puede resultar perturbador para el alma.
22. Cf. nota 44, capítulo primero.
23. Ed. 69 b.
24. Ed. 66 a.
25. Ed. 79 b. El subrayado es mío.
26. Ed. 75 b.
27. Ed. 75 e: lo que viene entre paréntesis es aclaración mía de contexto; el subrayado es mío: " *ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι* ". "Estas cosas", es decir, percibidas a través de los sentidos, por ende las cosas iguales, por ejemplo, y no lo igual en sí.
28. Ed. 74 c.
29. Op.cit.
30. Cf. capítulo primero, pp. 26 a 29.
31. Smp. 209 a.
32. Smp. 209 b-c.
33. Smp. 210 d.
34. Smp. 210 a-b.
35. Loc.cit. : *κατανοεῖω*
36. Smp. 211 e.
37. Smp. 202 a.
38. Smp. 212 a4.
39. Ed. 85 c-d : *λόγος*
40. Loc.cit.
41. Ed. 90 d.
42. Ed. 63 a.
43. Ed. 91 a.
44. Ed. 90 b-c.
45. Cf. pp.43-44 , capítulo segundo.

46. Ed. 89 b-c.
47. Ed. 115 e.
48. SMP. 211 d. Nótese el paralelo entre "οικρολόγος" y "οικρῶν." (Ed. 90 a2), el cual fundamenta mi suposición.
49. Ed. 89 a. El subrayado es mío.
50. Cf. nota 38 del capítulo primero.
-

CONCLUSIONES

Se ha visto que era posible distinguir, en Platón, dos acepciones de lo que es el hombre. En un sentido estricto, en tanto que auténtico sujeto, no sólo de toda capacidad racional, sino también de todos los demás poderes tales como la percepción sensorial, la memoria, y toda acción y pasión, el hombre es el alma. Pero el alma no es el hombre entero, y en una segunda acepción, éste consiste en una asociación entre un sujeto (la *ψυχή*), y un instrumento (el *σῶμα*). Si la condición humana pertinente para la empresa filosófica corresponde a esta última acepción, es porque el sujeto platónico es un ser carente de sabiduría, carente pero al mismo tiempo provisto de capacidad para remediar su estado de ignorancia.

Trátase de un saber olvidado o de la meta de una conquista, la sabiduría es fruto de una búsqueda activa y de un ejercicio esforzado de la capacidad racional del sujeto. El alma, piensa Platón, es lo más valioso que tiene el ser humano: afín a lo divino, a lo que existe siempre en y por sí mismo, o sea a las Ideas, no comparte sin embargo con éstas, la inmutabilidad y la pureza. La *ψυχή* humana es devenir, como lo es también el cuerpo, mas no en el mismo sentido: el alma tiene la posibilidad de imprimir una dirección a ese devenir, el cual dependerá del modo en que viva su asociación con un *σῶμα*. El destino del hombre, como ser ético, depende del alma, cuyo poder no solamente da lugar a la vida, sino a la oportunidad de escoger una vida valiosa.

Necesariamente unida al cuerpo en una perspectiva biológica, acostumbrada a ser, desde los primeros momentos en que se encuentra asociada con aquél, el sujeto de poderes que recurren al cuerpo, el alma vive una confusión primigenia entre ella misma, y

la penosa necesidad que representa el cuerpo. La mayoría de los hombres testimonia, con su modo de vivir la unión entre *σῶμα* y *ψυχή* de esta confusión; en efecto, circunscriben su visión de lo real, y del bien a lo corpóreo. Ellos son amantes de los cuerpos, y no se

percatan de que lo real no se reduce a lo corpóreo, de que la sensación no proporciona verdad alguna, y de que el bien no es equiparable al placer.

El alma humana, sin embargo, tiene la posibilidad de emprender un camino liberador que la llevará al conocimiento y al progreso moral. Para lograrlo, es menester entregarse a la filosofía, la cual no solamente consiste en una disciplina, sino que es fundamentalmente un modo de vivir. Iniciación al pleno ejercicio de la actividad racional, la filosofía permite al hombre operar distinciones fundamentales que lo son porque corresponden al orden de lo real. Estas distinciones primordiales con base en el orden de la naturaleza, consisten en percatarse de la importancia de operar un deslinde entre los poderes del alma que recurren al cuerpo como instrumento y a los que no lo hacen, un deslinde entre una faceta consistente de lo real y una que no lo es del todo, una distinción entre bien y placer.

En el Fedón, el cuerpo está, en un primer momento, excluido de la búsqueda filosófica: se ha de renunciar a su uso o, mejor dicho, el alma debe renunciar a la sensación si pretende alcanzar la verdad. Aquí, el cuerpo es lo "otro", el "no-yo", la penosa necesidad que ciertamente da todo su sentido a una empresa de liberación, pero queda excluida de ésta. En un segundo momento, y una vez clara la distinción entre un pensamiento que recurre o no recurre a la sensación, este "otro", el cuerpo, será necesario para que el alma pueda reencontrarse con su previo saber, recobrar identidad. Gracias al σῶμα, el alma dispone de datos que le permiten ponerse en movimiento hacia la captación o el recuerdo de

lo que es lo real en su verdadera dimensión. La ψυχή por ende, no puede prescindir de la percepción sensorial en la reconquista de su previo saber. El uso de la αἴσθησις no resulta nefasto, sino indispensable, siempre y cuando su uso sea momentáneo, selectivo y

condicionado.

El Simposio, lejos de condenar el uso de los sentidos que actúan a través del cuerpo y los placeres relacionados con éste, los involucra de lleno en las primeras etapas de la iniciación amorosa. El desprendimiento progresivo del iniciado respecto de formas imperfectas de belleza se ha de vivir tanto respecto del cuerpo como del alma individual, y la final captación de lo Bello en sí ofrece a quien la logra una explicación de aquellas formas imperfectas, mediante una noción de participación.

Si tanto la concepción de la filosofía como un proceso de reminiscencia como la visión de la misma como una iniciación amorosa requiere del cuerpo en una u otras de sus etapas, esto quiere decir que la solución a la confusión primera entre alma y cuerpo no consiste en un desden, por parte del alma, hacia el cuerpo. El único camino liberador pasa por, y probablemente consiste en una clara toma de posición respecto de la ineludible comunidad entre ambos. El alma no sólo ha de cuidar al cuerpo para asegurar la supervivencia y la vida del hombre entero, sino que tiene que aprender a hacer un buen uso del instrumento del cual dispone. La filosofía, entonces, es también un aprendizaje de dominio; pero, dado que el cuerpo es un mecanismo neutral fundamentalmente excluido de la visión teológica que propugna Platón en esta época de su pensamiento, decir que el alma domina al cuerpo al cual se encuentra unida equivale a decir que aquella hace prueba de una capacidad de autodominio. Puesto que el *σῶμα* no es, propiamente dicho, causa, resulta difícil tomar al pie de la letra la afirmación platónica de que el cuerpo es un mal;

desprovisto de capacidad racional, éste no puede ser más que una eventual ocasión para el alma de mostrarse a menudo incapaz de ejercer su capacidad racional. La verdadera irracionalidad entonces, anida en el alma, y no en el cuerpo.

Vale recordar que si bien el *σῶμα* queda excluido de una explicación causal en sentido estricto, ciertas de sus características tales como su eventual belleza, su grandeza, su pequeñez, su fuerza, su salud, etc., constituyen una substancial fuente de reflexión para el filósofo. La razón de ello es que la faceta menos consistente de lo real manifiesta cierta presencia de lo inmutable y de lo divino: independientemente del modo en que se explique la participación de las cosas en las Ideas, no hay Idea de la cual no se pueda encontrar indicio en aquello a lo cual un alma tiene acceso al ser sujeto de la percepción sensorial.

Finalmente, actuamos gracias a nuestro cuerpo y, entre otros actos, nos comunicamos con los demás humanos. El movimiento de nuestra inteligencia y sus logros permanecerían intransmisibles si no dispusiéramos de un medio de manifestarlos al otro. En una concepción de la filosofía como una búsqueda humana comunitaria, el *λόγος* requiere siempre de una voz y de un oído para dar y recibirse. La exigencia implícita de ser sensible a la disponibilidad del otro para dialogar, también involucra a la sensación y por ende al cuerpo.

φιλοσοφία: un término acuñado por Platón. Amor o aspiración a la sabiduría, actividad de los *φιλομαθεῖς*, de los amantes del saber, mas no de los sabios.

Es en torno a esta noción de aspiración que podríamos ahora unir las cuatro acepciones de filosofía que se desarrollaron en el presente trabajo. La visión de la filosofía como iniciación amorosa presenta al ser humano como deseoso por naturaleza, y esta

dimensión fundamental de deseo se manifiesta en su cuerpo y en su alma, posibilita la búsqueda de toda trascendencia y la explica. La caracterización de la filosofía como una purificación del alma respecto del cuerpo también es fruto de un deseo, esta

vez del alma sola. El objeto de sus aspiraciones es un saber, un contacto con las Ideas; la purificación del alma, para cobrar sentido necesita una meta, y esta meta no puede entrevasearse sino mediante el proceso de la reminiscencia, el cual no se puede dar sin apelar al cuerpo. Si bien, en el Fedón, la posesión del saber es un deseo del alma sola, ésta necesita vislumbrar su meta. El único modo de lograrlo (la reminiscencia) involucra, como lo vimos el hombre entero, el hombre de carne y hueso.

Podemos acaso hablar, en el ser humano, de un deseo respecto del proceso de la reminiscencia? ¿Desea acaso acordarse de su saber olvidado? No parece plausible si recordamos que el alma del Fedón no solamente se olvidó por completo de las Ideas, sino que además no tiene consciencia de esta pérdida de memoria.

No es tanto en el hombre, sino en esta faceta menos consistente de lo real que encontramos una vez más la noción de aspiración; en esos trozos de leña que, sin ser exactamente iguales entre sí, manifiestan en su modo de ser un deseo de ser como lo Igual en sí, en estos cuerpos bellos, en estas almas bellas que presentan a la vez semejanza y desemejanza respecto a lo Bello en sí. Todo lo real que no tiene la identidad, la perfección, la inmutabilidad: almas, cuerpos, trozos de leña, manifiestan entonces, en ciertas de sus características, una tendencia, un anhelo de perfección nunca satisfecho o nunca logrado del todo.

En la aspiración al saber, el alma piensa y dialoga consigo mismo. Dar y recibir el λόγος, dialogar con el otro, es compartir y buscar incrementar esta aspiración fundamental, fortalecerla, confiar en lo fructífero de la búsqueda en común.

Pero afirmar que la noción de deseo es absolutamente central en la filosofía de Platón implica también, a mi modo de ver, reabrir el interrogante en torno al ser del hombre. Vimos que el deseo plantea un problema de discernibilidad entre *οἶμα* y *ψυχή*. ¿Es

acaso tan simple operar un deslinde entre deseos relacionados con el alma y deseos relacionados con el cuerpo? ¿No involucra la vivencia de todo deseo tanto a una como a otro? No vale preguntarse si, en última instancia, el destino del hombre no depende de lo que haga con sus deseos? Decir que la capacidad racional del hombre es árbitro de éstos no resuelve el problema, porque el desarrollo mismo de esta capacidad es, al fin y al cabo una cuestión de deseo.

Por otro lado, ¿es acaso satisfactoria esta caracterización del hombre como una asociación entre un sujeto y un instrumento? Si bien se ha mostrado que el cuerpo humano está involucrado en el filosofar, ¿no se ha, al mismo tiempo, exhibido un cuerpo domesticado, un instrumento dócil, dominado, reducible y reducido?

... Platón tiene la palabra.

APENDICE.

Hemos visto que la actividad filosófica es un quehacer que involucra tanto al alma como al cuerpo del hombre. Si bien dicha actividad es primordialmente la de un sujeto que hemos identificado como el alma, ésta necesita asociar a su búsqueda, el instrumento llamado cuerpo, con el cual se encuentra unida.

Operemos ahora un desplazamiento de nuestro discurso, y ubiquémonos, ya no a nivel de lo que nos dice el Platón del Fedón, sino al de su modo de filosofar, a saber de su lenguaje. Me interesa particularmente cómo el filósofo griego nos habla del alma humana. En efecto, me parece notable que Platón, en un texto en el cual el cuerpo se considera a menudo un obstáculo para la filosofía, evoque reiteradamente a este mismo cuerpo para comunicarnos lo que él entiende por alma, en un sentido filosófico.

Platón tiene, respecto del hombre en particular, y de la realidad en general, unas concepciones que no concuerdan con las opiniones de la mayoría. Sus peculiares propuestas se refieren a algo invisible para un ojo humano a saber, una faceta consistente de lo real y un alma humana que constituye una posibilidad de acercarse a aquella. Se trata entonces de hacer uso del lenguaje para hablar de lo invisible, con el objetivo de comunicar algo importante a los demás hombres.

Me limitaré a mencionar dos procedimientos usados por Platón para hablar del alma humana: ámbos recurren a la evocación del cuerpo, y muestran que para hablar de lo que no se ve del hombre, a saber el alma, afín a lo pensable, lo puro, lo divino, el filósofo no teme recurrir a lo que, del hombre, sí es visible, a saber el cuerpo.

El primer procedimiento consiste en establecer analogías entre alma y cuerpo: se predica de ámbos un mismo término que no tiene una significación idéntica, pero que no tiene tampoco una significación del todo distinta.

Un buen ejemplo de este tipo de analogía consiste en la idea de que tanto el alma como el cuerpo tienen sus respectivos atavíos. En el caso del último, los atavíos pueden consistir en una prenda o un zapato. No es sino al final del diálogo propiamente dicho que encontramos la afirmación que permite reconstruir la analogía: el alma no se atavía que los mismos adornos que el cuerpo; tiene sus propios ornamentos, los cuales son la templanza, la justicia, la valentía, la libertad y la verdad. La palabra kosmḗs se predica tanto del cuerpo como del alma, mas no ha de entenderse exactamente en el mismo sentido. Así, un vocabulario primariamente referido al cuerpo se extiende al alma; así, una misma palabra opera de hecho una contrastación entre alma y cuerpo. Este procedimiento de contrastación desempeña a veces un papel argumentativo: por ejemplo, la afirmación del parentesco del alma y del cuerpo, respectivamente, con una y otra faceta de lo real, no sólo caracteriza al alma y al cuerpo, sino que funciona, de hecho, como un argumento a favor de la tesis de la inmortalidad del alma.

El segundo procedimiento es metafórico: verbos que suelen usarse para describir movimientos corporales se utilizan para sugerir actividades o estados del alma, sin que encontremos ya explícitamente, alusión alguna al cuerpo. Abundan en el texto los verbos de movimiento, o aquellos que designan el resultado de un movimiento. Es interesante subrayar que el empleo de estos verbos para describir a una actividad de orden espiritual, dan a menudo al alma connotaciones espaciales que ésta, de hecho no tiene. En efecto, el alma en el Fedón no se encuentra ubicada en parte alguna del cuerpo, y tampoco se sugiere que que la faceta consistente de lo real tenga que situarse en espacio: alguno.

" Ir hacia", "llegar", "irse", "separarse", "desprenderse", "recogerse", "ser jalada", "cazar", "errar", son verbos de movimiento abundantemente usados por Platón, y que evocan al cuerpo.

Cuando se describe al alma arrastrada hacia la faceta de lo real que no se comporta nunca del mismo modo, se usa, para evocar a semejante actitud desordenada, la imagen de la ebriedad. El alma erra como si estuviera ebria; y cuando la misma renuncia a recurrir a la sensación para examinar algo, Platón no utiliza un vocabulario distinto, sino que simplemente afirma que ella deja de errar.

La sensación, dice Platón, no comporta verdad alguna. Sin embargo, los verbos que refieren a la actividad sensorial constituyen un acervo de palabras a las cuales recurre ampliamente para describir al alma amante del saber, e incluso sabia: el alma está en contacto con el saber, con el cuerpo o con lo que existe y se comporta siempre del mismo modo: el alma tiene la visión de, o contempla lo verdadero. En el mito final, las almas puras, aquellas que se encuentran absolutamente purificadas del cuerpo, conviven con lo auténticamente real, y las vemos entonces dotadas, no sólo de pensamiento, sino también de un oído y de una visión muy por encima de lo común. Imagen sin duda, puesto que la capacidad sensorial, en sentido estricto, requiere el cuerpo.

Se podría seguir enumerando imágenes, analogías, metáforas, donde se evoca, directamente o indirectamente al cuerpo, para hablar del alma humana. Ahora bien, vale preguntarse por qué Platón recurre a semejantes procedimientos. Esta pregunta a la cual no se pretende aquí dar respuesta, plantea varios problemas. Uno de los primeros interrogantes sería el de saber si el lenguaje humano es, por naturaleza, adecuado o idóneo para dar cuenta de realidades que escapan al alcance de los cinco sentidos. Si no fuera el caso, el procedimiento analógico constituiría un paliativo a una limitación intrínseca al lenguaje mismo, el cual no sería de antemano adecuado para evocar o dar cuenta de lo invisible.

Otra pista para una posible elucidación del problema sería preguntar por la eventual dificultad de comunicar a otro ser humano cierto tipo de captación o de intuición: en tal caso, podríamos talvez defender la idea de que hay ciertas experiencias vividas por el hombre que tienen un carácter esencialmente inefable. Toda palabra que procurase referirse a ellas no podría sino apuntar hacia ellas, sugerirlas.

Arriesgar la hipótesis de que Platón no pudo haber evitado el recurso anagógico o metafórico me parece muy discutible. Se tendría en todo caso que tomar en cuenta el hecho de que la evocación del cuerpo para hablar del alma no es sistemática en Platón. Verbos tales como "gignōskō", "epistamai", "dianoō" también expresan actividades del alma, esta vez sin referencia alguna a un cuerpo en movimiento. Si el filósofo pudo haber evitado, al menos en gran medida, estos recursos y no lo hizo, no es descabellado hablar de un uso deliberado.

¿ Se trata acaso de un recurso didáctico? En este caso, la combinación de un vocabulario 'sensible' con un vocabulario 'abstracto' para describir al alma humana buscaría un acercamiento entre Platón y su lector. Al enlazar los sentidos con la razón, dentro del mismo razonar, el filósofo aprovecharía un vocabulario fácilmente compartible por todos los hombres para hablar de lo esencial.

En todo caso, la evocación del cuerpo para hablar del alma no parece ser un simple recurso literario. Platón parece disfrutarla: el cuerpo 'ronda', por decirlo así, en su discurso en torno al alma y está extraordinariamente presente en el mismo.

La búsqueda filosófica, lo hemos visto, es una tarea del alma que no puede prescindir del cuerpo. En el lenguaje filosófico de Platón, también encontramos una asociación entre cuerpo y alma, lo cual me parece digno de mencionar aunque sea menester otro estudio para dar cuenta de ella.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Platón.

1. Platon, Oeuvres complètes, 'Phédon'; tome IV, première partie. Texte établi et traduit par Léon Robin. Les Belles Lettres, 7ème édition, Paris, 1960.
2. Fedón de Platón; traducido por Conrado Eggert Lan, 3a edición. E.U.D.E.B.A. Buenos Aires, 1983.
3. Platon, Oeuvres complètes, 'Le Banquet'; tome IV, deuxième partie. Texte établi et traduit par Léon Robin. Les Belles Lettres, 11ème édition, Paris, 1981.
4. Op.cit., 'Alcibiade Majeur'; tome I. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Les Belles Lettres, 1ère édition, Paris, 1956.
5. Platón, Diálogos IV, 'República'; introducción, traducción y notas por Conrado Eggert Lan. Gredos, Madrid, 1986.

II. Obras de consulta.

1. H.G.Liddel- R. Scott, Greek English Lexicon, 9th edition. Clarendon Press, Oxford, 1940. (Abreviación: L.S.J.)
2. L.Brandwood, A Word Index to Plato. W.S. Maney and Son L.T.D., Leeds, 1976.
3. P. Foulquié et R. Saint-Jean, Dictionnaire de la Langue philosophique; 3ème édition, P.U.F., Paris, 1962.

N.B. He retomado sin enmienda alguna la traducción del Fedón de Conrado Eggert. He procurado vertir al español una versión más literal de lo que lo es la del Símpoio de Léon Robin.