



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

## RELACIÓN CUERPO-ALMA EN LOS DIÁLOGOS: LISIS, FEDÓN, BANQUETE Y FEDRO.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



COORDINACIÓN DE  
FILOSOFÍA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
MA. DEL PILAR VÁZQUEZ GUEVARA

ASESORA: MTRA. ELSA MARTÍNEZ ORTIZ



FILOSOFÍA  
Y LETRAS  
UNAM

MÉXICO, D.F.



2004



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 esta 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.

# RELACIÓN CUERPO-ALMA EN LOS DIÁLOGOS: *LISIS, FEDÓN, BANQUETE Y FEDRO*

Introducción	p. I
<b>1 . ASPECTOS ONTOLÓGICO, EPISTEMOLÓGICO Y ÉTICO DEL CUERPO Y DEL ALMA</b>	
1.1 Aspecto ontológico del cuerpo y del alma	p. 1
1.2 Aspecto epistemológico del alma y del cuerpo	p. 22
1.3 Aspecto ético de la relación alma-cuerpo	p. 33
Conclusiones del primer capítulo	p. 60
<b>2 . LA <i>FILIA</i>, EL <i>EROS</i>, LA VIRTUD Y LA SABIDURÍA</b>	
2.1 La <i>filia</i> y la virtud	p. 64
2.2 El <i>eros</i> y la virtud	p. 72
2.3 La sabiduría y la filosofía	p. 88
Conclusiones del segundo capítulo	p. 108
<b>3 . EL <i>EROS</i>, EL PLACER, EL CUERPO Y LA SABIDURÍA</b>	
3.1 El <i>eros</i> y el placer	p. 110
3.2 El <i>eros</i> , el cuerpo y el placer	p. 124
3.3 El <i>eros</i> y la sabiduría.	p. 138
Conclusiones del tercer capítulo	p. 161
Conclusiones generales	p. 166
Bibliografía	p. 183

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo explorar y analizar la relación cuerpo-alma- en los *Diálogos* de Platón: *Fedón*, *Lisis*, *Menón*, *Banquete* y *Fedro*.

Durante la vida del hombre, el alma y el cuerpo son distintos, sin embargo, están relacionados, de tal manea que el cuerpo domina al alma, sin embargo el alma debe dominar al cuerpo. Para que el alma domine al cuerpo se requiere la sabiduría.

Es cierto que en el *Fedón* se considera que los deseos del cuerpo esclavizan al alma y llevan al hombre a cometer acciones negativas como las guerras, los crímenes, etc. Sin embargo, ¿Es posible hacer una lectura de dichos *Diálogos* sin considerar al dominio del cuerpo sobre el alma como causa de la maldad?

Parecería que el cuerpo es causa de la maldad humana, sin embargo, no es así, pues en el *Lisis* se considera que el cuerpo y el alma ocupan una posición intermedia entre el bien y el mal. Debido a que se presenta el mal tanto en el cuerpo (la enfermedad) como en el alma ( la ignorancia) el hombre busca el bien: la salud o la sabiduría.

En el *Fedón* el cuerpo impide al filósofo alcanzar la sabiduría, por lo cual si quiere llegar a ésta, tiene que intentar separar su alma de su cuerpo, sin recurrir al suicidio, durante su vida. Para que el alma domine al cuerpo se requiere que:

- a) Adquiera la sabiduría.<sup>1</sup>
- b) Se dé el recuerdo de las *Formas* o Ideas que el alma contempló antes de entrar en un cuerpo
- c) Cuando el hombre realice acciones estén presentes dichas Formas, lo cual se vincula con la virtud.

En consecuencia la maldad humana surge por la ausencia de *phrónēsis*, debido a que el hombre al nacer olvidó lo que contempló antes de entrar en un cuerpo: las *Formas* o Ideas.

En los *Diálogos*, mencionados arriba, lo más importante es que el hombre obtenga la sabiduría. Lo que impulsa a buscarla es la *filia* o el *eros*. La *filia* contribuye a satisfacer las necesidades del alma o del cuerpo, mientras que el *eros* es lo que impulsa al hombre a buscar aquello de lo cual carece, además propicia el acercamiento entre los seres humanos, por lo cual es innecesario renunciar al cuerpo. En esta unión lo importante es llegar a la contemplación de lo bello. El amor puede impulsar al hombre en esta dirección o hacia

---

<sup>1</sup> A dicha sabiduría ( en el Menón) se le llama *phrónēsis*, entendida como sabiduría práctica, se vincula con la inteligencia, la prudencia, la capacidad de discernir.

el placer. En este sentido el cuerpo puede ser la cárcel del alma o el vehículo para purificarse. Siempre y cuando se busque la virtud y se acepte el modo de vida al estilo de Sócrates: una preparación para la muerte y elevación hacia lo espiritual.

Tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* se indica que hay dos tipos de *eros*, uno de los cuales lleva al hombre hacia la virtud en cambio, el otro lo lleva al placer y al desenfreno.

Si el alma domina las pasiones y los deseos del cuerpo entonces las cosas relacionadas con el alma, con el cuerpo y/o las externas al hombre son usadas correctamente y el hombre no se daña a sí mismo ni daña a otros, pues las *Formas* orientan su conducta.

En el primer capítulo me refiero a la relación alma-cuerpo, examino las características del alma y del cuerpo, cómo es la relación entre ellos y las consecuencias que tiene que uno u otro domine. Después contesto la pregunta qué puede conocer cada uno de ellos (el alma y el cuerpo), cuál conocimiento es más importante y para qué; así como lo que ocurre con el alma cuando el hombre muere. En el *Fedón* todo para el hombre depende de dominio del cuerpo, en cambio en el *Menón* todo depende del alma y de la presencia de la *phrónēsis*. El hombre que ha tomado conciencia de su ignorancia busca al sabio.

En el segundo capítulo me refiero a la relación que tienen tanto la *filia* como el *eros* con la virtud, así como la relación que tiene ésta con lo bello. También examino cómo se considera la iniciación en los diálogos analizados. La *filia* propicia el acercamiento entre el sabio y el que se ha dado cuenta de que necesita adquirir un saber. En los discursos del *Banquete* el *eros* conduce a los hombres hacia la virtud o la sabiduría. En la iniciación el cuerpo y el alma son elementos que están presentes en el ascenso que lleva a los hombres hasta la contemplación de lo bello, lo cual lleva a la virtud. En cambio en la purificación el filósofo trata de separar el alma del cuerpo para alcanzar la sabiduría. La filosofía libera al alma de la esclavitud del cuerpo.

En el tercer capítulo me refiero a los dos tipos de *eros* presentes en el *Fedro*, agregué la interpretación de Marsilio Ficino acerca del *eros* contemplativo y del vinculado con el cuerpo.

La maldad humana surge cuando domina el apetito de placer, el deseo por el cuerpo, entonces el hombre cae en el desenfreno. Sin embargo, el cuerpo no es nocivo para los amantes porque el primer acercamiento se da a través de éste, ya que la belleza del amado permite recordar la Belleza en sí, lo importante es que haya medida y no se pierda de vista la búsqueda de la sabiduría.

*Los hay, cómo no, que sólo se preocupan del placer y del goce de los cuerpos, pero si Eros los inspira y están dotados de 'talento y sensatez', sabrán comprender que la belleza corporal es un mero instrumento destinado a refrescar la memoria.*

*Pau Gilabert Barberà*

# CAPÍTULO 1

## **“ASPECTOS ONTOLÓGICO, EPISTEMOLÓGICO Y ÉTICO DEL CUERPO Y DEL ALMA”**

### **1.1 ASPECTO ONTOLÓGICO DEL CUERPO Y DEL ALMA.**

Lo que pretendo demostrar en este subcapítulo es que durante la vida del hombre, debido a las distintas características que poseen el cuerpo y el alma, así como a los distintos objetivos que tiene cada uno, hay una relación de dominio entre ellos. El primero domina a la segunda, sin embargo, debe ocurrir lo contrario: el cuerpo debe ser dominado por el alma debido a las características que ésta posee como ser divina e inmortal. Si ésta domina al cuerpo, el hombre se beneficia.

El Sócrates del *Fedón*<sup>1</sup> distingue entre cosas simples y compuestas, lo compuesto se descompone “ del mismo modo como se compuso” (*Fedón* 78 c), ésta es una característica que presenta el cuerpo; en cambio descomponerse no le ocurre al alma porque es simple. Además las cosas compuestas si cambian (*Fedón* 78 d), en cambio las cosas simples no cambian.

En el *Fedón* se mencionan otras características del alma<sup>2</sup> y del cuerpo<sup>3</sup>, la primera es invisible para los hombres (*Fedón* 79 b), subsiste en sí misma (*Fedón* 64 c), se orienta hacia las *Formas*. En cambio, el segundo “es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo.” (*Fedón* 80 b). Es decir, el cuerpo es cambiante (*Fedón* 78 e). También se considera que el alma es semejante a lo divino, mientras que éste a lo mortal (*Fedón* 80 a).

---

<sup>1</sup> El *Fedón* corresponde a la etapa de madurez de la obra platónica. Consulté primero la traducción de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1997, 3ª. reimpresión. Después la edición crítica de Conrado Eggers Lan, *El Fedón de Platón*, Argentina, Editorial universitaria de Buenos Aires, 1976, segunda edición.

<sup>2</sup> En el *Fedón* se considera al alma como inteligencia, sin embargo en las pruebas de la inmortalidad como lo que anima al cuerpo o le da vida. W. K. C. Guthrie *Historia de la filosofía griega IV Platón. El hombre y sus diálogos: primera época. A history of Greek philosophy. volume IV Plato the man and his Dialogues: Earlier Period.* Versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1991, pp. 317, 318.

<sup>3</sup> En cambio en el *Fedro* se considera que al alma le viene de dentro el movimiento, por tanto es animada, mientras que al cuerpo le viene de fuera y es inanimado. (*Fedro* 246 a).

Como se ha visto el alma y el cuerpo tienen características que los hace opuestos, sin embargo están unidos<sup>4</sup> durante “este tiempo a cuya duración llamamos vivir” (*Fedón* 107 c) y constituyen al hombre; por lo cual hay una relación de dominio entre ellos, esto tiene consecuencias en la forma de vida del hombre: si domina el alma entonces el hombre busca la sabiduría, pero si dominan los deseos del cuerpo entonces se entrega al placer y es capaz de cometer crímenes.

El personaje Sócrates retoma la propuesta de unos Misterios<sup>5</sup> que sugieren que: “los humanos estamos en una especie de prisión” (*Fedón* 62 b), pues durante la vida “el alma [está] encadenada y apresada dentro del cuerpo(...)” (*Fedón* 82 e), ello se debe a que los placeres, dolores y pesares están vinculados con éste. En el *Fedón* también se indica que el deseo<sup>6</sup> es la causa del aprisionamiento y

---

<sup>4</sup> En el *Fedro* se considera que el alma al perder sus alas, “va a la deriva” hasta que entra en un cuerpo, entonces se forma: “Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo y recibe el sobrenombre de mortal.” (*Fedro* 246 c). El alma entra en un cuerpo para purificarse.

<sup>5</sup> Guthrie considera que Platón está “influenciado por las religiones místicas y sus *teletai* [iniciaciones] y especialmente los escritos y preceptos órficos, que él asignó a la filosofía.” W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p.327.

<sup>6</sup> Según la mitología griega el deseo puede traer males a los hombres, el ejemplo de ello es Epimeteo, cuya curiosidad y “deseo insatisfecho y acuciante lo impulsa a configurar su destino.” En este caso desata su tragedia y desgracia. Debido a que Pandora recibió una serie de cualidades de Palas Atenea, las cuales la hacen parecer perfecta, Epimeteo al percibir dicha perfección aspira a tenerla, cree que la caja negra que ella trae es la causa de ello; un poco por curiosidad y otro poco por su propia insatisfacción destapa dicha caja, liberando así: “todos los males: la incertidumbre y la peste, la ansiedad y el equívoco, la enfermedad y el desconsuelo, el hambre y la soledad.” Eduardo Kalina y Santiago Kovadloff, *El dualismo humano. Un estudio sobre la problemática del doble en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991, pp. 199 y 125.

“que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado.” (*Fedón* 82 e, 83 a).

Esta vinculación con el deseo que procede del cuerpo se repite más adelante cuando se señala que éste: “Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, (...)” (*Fedón* 66 c). Son cosas sin importancia para el filósofo porque está interesado en alcanzar la sabiduría, ha puesto más atención en el deseo que procede del alma. En este sentido, estoy de acuerdo con Nussbaum cuando señala que en este diálogo parece identificarse el alma con lo intelectual, pero no estoy de acuerdo con ella en que: “Los deseos y apetitos forman parte del cuerpo”.<sup>7</sup> Pues, en el texto no se indica que los deseos sean exclusivos del cuerpo. Pero si se afirma que tanto el cuerpo, como “los deseos y placeres”<sup>8</sup> hechizan al alma (*Fedón* 81 b, c). En consecuencia, al convertirse el hombre en esclavo del cuerpo, se olvida de buscar el saber.

En el *Fedón*, el placer y el dolor están unidos irremediabilmente, de tal manera que cuando se presenta uno, después aparece el otro (*Fedón* 60 c). Otro aspecto importante es el siguiente: ambos propician que el alma se adhiera fuertemente al

---

<sup>7</sup> Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Fuenlabrada, 1995, p. 245

<sup>8</sup> Sin embargo, en el *Fedón* no está clara la vinculación entre deseo y placer.

cuerpo: “Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la hace corpórea (...)” de tal manera que el alma “A causa de tener la misma opinión del cuerpo y disfrutar de las mismas cosa que éste, se ve forzada –me parece- a adquirir los mismos hábitos y el mismo régimen de vida (...)” (*Fedón* 83 d).

Es cierto que el cuerpo puede esclavizar al alma. Sin embargo, en el *Fedón* se sugiere que es posible que ocurra lo contrario: el alma puede dominar al cuerpo: “siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña” (*Fedón* 80 a). En este sentido estoy de acuerdo con la interpretación de Guthrie, el cual afirma: “la naturaleza ordena que, en esta vida, el cuerpo debería ser gobernado por el alma”.<sup>9</sup> En el diálogo se indica cómo debe ser la relación cuerpo-alma, el filósofo es un ejemplo del tipo de relación que puede darse entre el alma y el cuerpo.

El alma es capaz de conducir y dominar los sentimientos del cuerpo (*Fedón* 94 e) porque tiene semejanza con lo divino: “¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para

---

<sup>9</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV. El hombre y sus diálogos: primera época, op. cit.*, p.320.

mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo?" (*Fedón 80 b*).

Dado que el alma le trae vida al cuerpo, puede dominarlo (*Fedón 105 d*). Se sugiere que el alma puede negarse a conceder al cuerpo lo que pide: "al estar con fiebre y calentura <el alma> impulsa a lo contrario, a no beber, y teniendo hambre a no comer, y en otros muchos casos vemos que el alma se opone a las inclinaciones del cuerpo." (*Fedón 94 c*).

El alma puede dominar al cuerpo, si el hombre así lo decide, un ejemplo de esto es el filósofo, pues el alma de éste es "lo más independiente posible del cuerpo, cuyos placeres y solicitudes él desprecia".<sup>10</sup> En consecuencia, el alma no se deja dominar por el cuerpo. Así el filósofo, como afirma Nussbaum, se ubica en "la perspectiva de quien ya no considera que sus necesidades humanas características son partes auténticas de sí mismo."<sup>11</sup>

El filósofo evita dedicarse a los placeres, penas y deseos que se obtienen a través del cuerpo (*Fedón 83 b*), por lo cual tiene razón Nussbaum cuando considera que el filósofo se desliga de su "naturaleza corporal y de las pasiones que la acompañan."<sup>12</sup> Lo cual se menciona varias veces en dicho diálogo: el filósofo rechaza las

---

<sup>10</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p. 318.

<sup>11</sup> Nussbaum, *op. cit.*, p. 216.

<sup>12</sup> Nussbaum, *op. cit.*, p. 295.

pasiones (*Fedón* 82 c), el filósofo se aparta de éstas.<sup>13</sup> Guthrie señala con respecto al tema que el *Fedón* se refiere a la vida que el filósofo abraza.<sup>14</sup> Nussbaum indica que “el filósofo, para serlo, debe antes convertirse en asceta y desligarse de las necesidades corporales”.<sup>15</sup> O esto es una condición necesaria para que alguien sea considerado filósofo o el que tiene este tipo de alma así se comporta, esto no queda claro en el *Fedón*. Sin embargo, si es evidente que “el filósofo debe separarse del cuerpo y sus necesidades –hasta donde sea compatible con el mantenimiento de la vida- (...)”.<sup>16</sup> En el *Fedón* se hace mucho énfasis en que el filósofo evite el placer, ello se debe a que tanto los placeres, como las pasiones y los deseos vinculados con el cuerpo pueden llevar al hombre hacia el mal.<sup>17</sup> Sin embargo, en el diálogo no se propone hacer a un lado el deseo, pues cuando éste procede del alma, impulsa al hombre a colocarse por encima del nivel corporal,<sup>18</sup> al llevarlo a buscar la sabiduría, esto es lo que ocurre con el filósofo.

---

<sup>13</sup> Decir que hay un rechazo o alejamiento de las pasiones no significa que éstas no forman parte del alma, sino que surgen cuando el alma tiene contacto con el cuerpo, pues en el diálogo no se indica claramente que no están en el alma. Durante la vida del hombre no hay esa ruptura tajante entre alma y cuerpo, los deseos, las pasiones, los placeres no se sienten en una o en otro de manera aislada.

<sup>14</sup> Guthrie, *op. cit.*, p.327.

<sup>15</sup> Nussbaum, *op. cit.*, p.216.

<sup>16</sup> Nussbaum, *op. cit.*, p. 214.

<sup>17</sup> cfr. Vladimir Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*. Versión española de José Luis Checa Cremades, Madrid, Taurus, 1990, p. 92.

<sup>18</sup> Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 232.

Durante la vida, el alma puede oponerse al cuerpo que lo gobierna: "(...) unas veces por medio de castigos más violentamente y con dolores, en el caso de la gimnástica y de la medicina, y otras de modo más suave, bien amenazando, bien aconsejando, al dialogar con los deseos, los enfurecimientos y los temores (...)" (*Fedón* 94 d). El hombre puede hacer esto porque cada hombre es principalmente su alma, pues el personaje Sócrates señala: "una vez que haya bebido el veneno, ya no me quedaré con vosotros, sino que me iré marchándome a las venturas reservadas a los bienaventurados (...)" (*Fedón* 115 d). Cuando el personaje Sócrates dice a Critón: "Así que es preciso tener valor y afirmar que sepultas mi cuerpo (...)" (*Fedón* 116 a), otra vez está presente la propuesta de que el cuerpo es ajeno al alma. Cuando muere el hombre, el cuerpo se queda como si fuera algo externo, como la ropa que usa para vestirse, la cual se pone o se quita, sin embargo no deja de ser hombre, así ocurre con la relación que hay entre el cuerpo y el alma, al morir y dejar el cuerpo, el alma se aleja, pues cada uno es principalmente su alma:

Vosotros, por tanto, sedme fiadores de que no me quedaré después que haya muerto, sino que me iré abandonándoos, para que Critón lo soporte más fácilmente, y al ver mi cuerpo enterrado o quemado no se

irrite por mí como si yo sufriera cosas terribles, ni diga en mi funeral que expone o que lleva a la tumba o que está enterrando a Sócrates (*Fedón* 115 e).

Sócrates considera a su propio cuerpo como ajeno a él mismo, que él no es el cuerpo sino que éste es algo aparte de él mismo (*Fedón* 115 d). Pues lo que hace a cada uno de los hombres ser ellos mismos, es la presencia del alma en el cuerpo. Cuando la primera lo deja, éste se corrompe, se disuelve y se disipa, sin embargo si es embalsamado puede conservarse mucho tiempo; pero ya no es lo mismo. Lo único que queda es un cadáver. (*Fedón* 80 c).

La cuestión es: ¿las pasiones, los placeres y los deseos también son externos al alma? pues Nussbaum afirma:

Un modo de expresar mi repudio de las pasiones es negar que formen realmente parte de mí, de mi verdadera naturaleza. (Podría sobrevivir, después de la muerte y seguir siendo esencialmente yo prescindiendo de ellas).<sup>19</sup>

Si esto es así, entonces ¿ por qué las almas de quienes tuvieron apego a los placeres y a las pasiones del cuerpo, durante

---

<sup>19</sup> Nussbaum, *op. cit.*, p.296.

la vida, las siguen buscando después de que se han separado del cuerpo?<sup>20</sup>.

El que las pasiones estén en el alma, cuando el hombre muere, es resultado de la forma de vida, no es que alguien se adjudique características que le parecen mejores, como afirma Nussbaum: “La imagen del alma contiene lo que valoro de mí mismo, lo que estoy dispuesto a reconocer como parte de mi identidad.”<sup>21</sup> En esto, no estoy de acuerdo con Nussbaum, pues en el diálogo no se indica que el alma tenga las cualidades que se consideran mejores, sino que tiene las cualidades que pudo adquirir durante la vida.

Sócrates se muestra convencido de que él es principalmente su alma. De que él seguirá siendo el que es, pues al morir, su alma abandonará el cuerpo, ya que si éste se disuelve y se descompone, en cambio su alma es inmortal.

En el *Fedón*, hay varios argumentos mencionados por el personaje Sócrates, los cuales se relacionan con la inmortalidad del alma: el de la alternancia<sup>22</sup> o de los contrarios, de la afinidad entre el alma y las *Formas*, y el de la reminiscencia, únicamente me

---

<sup>20</sup> El alma que ha tenido un trato continuo con el cuerpo anda vagando hasta que entra en otro cuerpo de características semejantes a las de antes (*Fedón* 81 e).

<sup>21</sup> Nussbaum, *op. cit.*, p.296.

<sup>22</sup> Se le llama así en W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p. 318, mientras que se le llama “de los contrarios” en Frederick Copleston *Historia de la filosofía I Grecia y Roma, A History of Philosophy. Vol.I : Greece and Rome*, trad. de Juan Manuel García de la Mora México, Ariel, 3ª. reimpresión, 1987, pp. 217,218.

ocuparé de los dos primeros, porque se encuentran en el nivel ontológico, de lo cual trata este subcapítulo.

En el primer argumento: el de la alternancia o de los contrarios, se examina si el alma sigue existiendo en el Hades o bien se destruye como el cuerpo ( *Fedón* 70 c) esto es, si se puede “sostener de un modo racional la vieja doctrina religiosa de la reencarnación”.<sup>23</sup> El principio en que se apoya este argumento es la existencia de un proceso generativo circular en la naturaleza, en el cual se pasa de un opuesto a otro (*Fedón* 72 b). Pues si esto no fuera así entonces todo se detendría y dejaría de generarse. en consecuencia todo quedaría destruido:

(...) si murieran todos los seres que participan de la vida y, después de haber muerto, permanecieran en esa forma los muertos, y no revivieran de nuevo, ¿no sería entonces una gran necesidad que todo concluyera por estar muerto y nada viviera? (*Fedón* 72 c).

Al respecto Copleston señala: “Este argumento se basa en la hipótesis, no verificada, de que se da un proceso cíclico eterno”<sup>24</sup> Sin embargo, dicha hipótesis puede ser aceptada si se toma en

---

<sup>23</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p.318.

<sup>24</sup> Frederick Copleston, S. I. *Historia de la filosofía I Grecia y Roma*, op. cit., p. 218.

cuenta que en la naturaleza hay un proceso circular en las estaciones del año, el día y la noche, los ciclos lunares.<sup>25</sup>

Con respecto a los contrarios en el *Fedón* se examina “si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario” (*Fedón* 70 e). En el *Fedón* se mencionan algunos contrarios que a simple vista no proceden uno del otro: “por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo.” (*Fedón* 70 e).<sup>26</sup> En este sentido pueden considerarse opuestos el alma y el cuerpo, pero no forman parte del proceso generativo.

Sin embargo, hay otro tipo de contrarios que forman parte de un *proceso de generación recíproco*: “(...) el del aumento y la disminución<sup>27</sup> (*Fedón* 71 b), “el descomponerse y el componerse, y el enfriarse y el calentarse” (*Fedón* 71 b).<sup>28</sup> En estos casos “las cosas contrarias se originan a partir de sus contrarios” (*Fedón* 71 a).

---

<sup>25</sup> Cabe aclarar que estos ejemplos no se mencionan en el diálogo, sin embargo, podrían inclinarnos a aceptar el argumento.

<sup>26</sup> Lo bello tiene características que no se relacionan con lo feo, podemos aplicar a una situación el calificativo de justa o injusta, o propiciar una situación de un tipo o de otra, pero, no podemos decir que nace una de otra.

<sup>27</sup> Esto ocurre en la naturaleza, nace algún hombre, planta o animal y comienza a crecer. En el caso de los hombres cuando comienzan a envejecer empieza a disminuir su tamaño y su fuerza. Es cierto que alguien débil puede volverse fuerte, pero con el paso de los años puede volverse débil otra vez (*Fedón* 71 a).

<sup>28</sup> Es verdad que algún objeto está en buen estado, pero si se descompone, puede ser reparado y funcionar bien nuevamente. Algo frío puede calentarse, enfriarse y viceversa.

¿A qué se quiere llegar con esto? a demostrar que estar vivo y estar muerto son contrarios y a que forman parte del mismo proceso de generación recíproco:

Existen, por consiguiente, dos procesos contrarios en juego, crecimiento y disminución, calentamiento y enfriamiento, dormirse y despertar. La vida y la muerte pueden compararse con el estado de vigilia y de sueño. El proceso de pasar de la vida a la muerte es tan familiar como dormirse, y ¿no va a haber un proceso contrario que corresponda a despertar? Si es así, y lo vivo procede de lo muerto como lo muerto de lo vivo, lo muerto tiene que continuar existiendo mientras tanto.<sup>29</sup>

¿Están al mismo nivel los contrarios mencionados en el *Fedón*? ¿se puede aceptar lo que sigue en el argumento?, pues es cierto que dormir es contrario a estar despierto y vivir es contrario a estar muerto (*Fedón* 71 c). Sin embargo ¿el último par forma parte del mismo proceso de generación, en el sentido de que nacen uno de otro y viceversa? En el *Fedón* se considera que lo muerto se origina de lo que vive, en consecuencia “¿De los muertos, por tanto, Cebes, nacen las cosas vivas y los seres vivos?” (*Fedón* 71 e). Por

---

<sup>29</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p.319.

tanto, “es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo.” (*Fedón* 72 a).<sup>30</sup>

Se considera necesario admitir esto, pues “si existiera el morir pero no el renacer, la vida acabaría terminándose, exactamente igual que si al dormirse no le siguiera el despertar (...)”,<sup>31</sup> de otro modo la naturaleza quedaría coja (*Fedón* 71 e). La conclusión es que existe: “el proceso generativo desde los muertos hacia los vivos, el revivir” (*Fedón* 72 a). Esto es lo que permite sostener que cuando el cuerpo muere, el alma no queda destruida ni desaparece,<sup>32</sup> en consecuencia el alma es inmortal.

De lo anterior se deriva necesariamente esto: “en realidad se da el revivir y los vivientes nacen de los muertos y las almas de los

---

<sup>30</sup> Ese lugar es el *Hades*, en este diálogo, pero en el tercer discurso del *Fedro* es la región supracelstial.

<sup>31</sup> Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p.319.

<sup>32</sup> Sin embargo, en el *Fedro* se afirma que el alma es inmortal porque su presencia en el cuerpo propicia el movimiento:

“Lo que se mueve a sí mismo no puede perder su propio ser por sí mismo, por ello nunca deja de moverse y es la fuente del movimiento para otras cosas.” (*Fedro* 245 d). Dicho principio -origen del movimiento- no es engendrado en el sentido de que no procede de otro, pues si esto fuera así no sería ‘principio original’. Si no fue engendrado entonces tiene que ser imperecedero, pues si muriera no se originaría a sí mismo de nada ni daría origen a otras cosas, pues todas las cosas se engendran gracias a dicho principio del movimiento. En consecuencia, si el alma se mueve a sí misma tiene que ser “engendada e inmortal” (*Fedro* 246 a).

Se sugiere que el alma es la causa de que todo se mueva, pues se la considera: “el punto de arranque del movimiento” (*Fedro* 245 e), por ello no puede morir ni originarse de nuevo, pues todo en el cielo se vendría abajo y se inmovilizaría. Por lo tanto tiene que ser inmortal. El movimiento del alma: “depende fundamentalmente de la complejidad y la tensión internas de la *psyché*, del hecho de que el alma contenga en sí misma, fuerzas contrarias que la impulsan en direcciones opuestas: al ‘ascenso’ o al ‘descenso’.”

Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, México, UNAM-FFyL, 1996, p.21.

muerdos perviven" (*Fedón* 72 e). Para Copleston: "Este argumento no es muy satisfactorio que digamos"<sup>33</sup> sin embargo, si seguimos el razonamiento de los contrarios, se llega necesariamente a que lo vivo nace de lo muerto, no obstante se da el revivir cuando el alma entra en un cuerpo y éste se forma de materia viva y perece, mientras que el alma nunca muere, en consecuencia son dos elementos opuestos que se unen y que no tienen un proceso generativo común.

Hay algunos contrarios que tienen semejanza, pero ¿qué pueden tener en común el revivir y el morir? Lo evidente es que morimos, pero del renacer se da una prueba, con la teoría de la reminiscencia, de lo cual me ocuparé en el siguiente subcapítulo.

El personaje Sócrates se refiere después a los contrarios que se retiran o perecen cuando sobreviene su opuesto como la nieve que desaparece con lo caliente, o el frío que se va cuando está presente el fuego (*Fedón* 104 c-105 a). En este grupo de contrarios se incluye al alma y a la muerte, pero no se incluye como opuesto al cuerpo.

Lo que hay en un cuerpo que esté vivo es el alma, por tanto el alma le trae vida al cuerpo (*Fedón* 105 d). Si la muerte es lo contrario a la vida entonces el alma se va cuando la muerte se

---

<sup>33</sup> Frederick Copleston, S. I. *Historia de la filosofía I Grecia y Roma*, op. cit., p. 218.

presenta en el cuerpo, por tanto el alma es inmortal, imperecedera y no admite la destrucción (*Fedón* 105 a-106 e). Me parece más adecuado este argumento que el del proceso generativo porque tiene más coherencia lógica.

El segundo argumento de la inmortalidad del alma, trata de la afinidad entre el alma y las Ideas o Formas “la existencia de estas esencias es utilizada para apoyar la prueba de la inmortalidad.”<sup>34</sup> Primero contestaré la pregunta ¿Qué son las Ideas o *Formas*? después me referiré al argumento.

En el *Fedón* se nombra a las Ideas de distinta manera: objeto real puro (*Fedón* 66 a), “eso lo que es” (*Fedón* 75 d), “entidad misma” (*Fedón* 78 d). Ejemplos de Ideas o *Formas* son: “lo bello en sí”, “lo igual en sí”, “lo bueno en sí, y lo justo y lo santo” (*Fedón* 75 d). El personaje Sócrates les atribuye la siguiente característica: [es lo que]: “se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna” (*Fedón* 78 d), esto es, nunca cambia (*Fedón* 79 e).

Sócrates y Simias están de acuerdo en que existen “lo bello y lo bueno y toda la realidad<sup>35</sup> de esa clase” (*Fedón* 76 e). En el

---

<sup>34</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía* Vol I, *op. cit.*, p.181.

<sup>35</sup> En la traducción del *Fedón* hay una nota a pie de página que señala: se ha traducido el término *ousia* por <realidad> y sería aceptable traducirla como <entidad>. Platón *Diálogos* III, México, Gredos, 3ª. reimpresión, 1997, p.65.

mismo diálogo el personaje Sócrates se refiere a otras ideas: “el tamaño, la salud, la fuerza, y, en una palabra, a la realidad de todas las cosas, de lo que cada una es.” (*Fedón* 65 e). Es decir, en ellas está presente algo que es lo que verdaderamente existe (su *eidos* ).

Gómez Robledo señala que tanto *idea* como *eidos* vienen del verbo *idein* “que significa ‘ver’ y su sentido original es el de forma, aspecto o apariencia sensible, sin ninguna connotación intelectual.”<sup>36</sup> Considero que esto se refiere al momento en que el alma del filósofo, liberada del cuerpo puede mirar o contemplar las Ideas, las cuales se consideran como “lo puro, existente e inmortal ” (*Fedón* 79 d), en el sentido de que “las Ideas tienen una realidad independiente de las cosas sensibles.”<sup>37</sup> Al respecto Copleston señala que:

(..) cuando Platón habla de las Ideas o Formas, se refiere a los contenidos objetivos de nuestros conceptos universales, a sus referencias a la realidad. En nuestros conceptos universales aprehendemos las esencias objetivas, y a estas esencias objetivas es a las que Platón aplicaba el término de ‘Ideas’.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1982, 1ª. Reimpresión, p.122.

<sup>37</sup> Frederick Copleston, S. I., *Historia de la filosofía* Vol I, *op. cit.*, p.179.

<sup>38</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía* Vol I, *op. cit.*, p.176.

El personaje Sócrates plantea como necesaria la preexistencia y la coexistencia de las ideas y del alma inmortal: “¿Acaso es así, y hay una idéntica necesidad de que existan esas cosas y nuestras almas antes de que nosotros hayamos nacido, y si no existen las unas, tampoco las otras” (*Fedón* 76 e).

Esto es, tanto el alma como las Ideas o *Formas* existían antes de entrar en un cuerpo, las segundas siguen existiendo a independientemente de que el alma haya entrado en éste o salido de éste cuando el hombre ha muerto.

Cabe señalar que las cosas del mundo sensible participan de las Ideas o *Formas*, pues en el *Fedón* se afirma que hace bella a alguna cosa “la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí” (*Fedón* 100 d). Más adelante Sócrates se refiere a lo bello que existe en el mundo: “Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza” (*Fedón* 100 c). Y no porque las cosas bellas tengan algún color atractivo o forma (*Fedón* 100 d), agrega: “no la hace bella sino la presencia o la comunicación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí” (*Fedón* 100 e). Es decir, su vinculación con algo que está más allá de este mundo. Esta será otra prueba de la existencia de algo fuera del sujeto: ¿de

dónde salieron bellas las cosas, si no existe lo bello en sí? Pero no se limita a esto, pues señala que las cosas son grandes debido a la Idea de grandeza o las pequeñas debido a la pequeñez (*Fedón* 100 d). Sócrates distingue entre las cosas iguales y lo igual en sí (*Fedón* 74 c), aplica el calificativo de “objeto real” a lo igual en sí, también considera que éste es superior a las cosas iguales. Pues en el caso de lo igual en sí y las cosas iguales, éstas carecen de mucho para ser de la misma clase que aquel (*Fedón* 74 d).

El argumento de la afinidad entre el alma y las *Formas* consiste en lo siguiente: señala que el alma es como las cosas simples, las cuales “son siempre del mismo modo y se encuentran en iguales condiciones” (*Fedón* 78 c). En este párrafo se agregan las Ideas o *Formas*, las cuales no cambian (*Fedón* 78 d).

En el *Fedón* se considera que el alma tiene más parecido con las *Formas* que con el cuerpo: “el alma es por completo y en todo más afín a lo que siempre es idéntico que a lo que no lo es.” (*Fedón* 79 e).

Más adelante, hay una parte ambigua porque se puede referir al parecido que tiene el alma con los dioses o con las Ideas o *Formas*: “el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre está idéntico consigo mismo” (*Fedón* 80 b). Considero que se refiere a las *Formas* porque

utiliza tres expresiones: 'inteligible', 'indisoluble' y 'siempre está idéntico consigo mismo', con respecto a la primera expresión las formas se comprenden, se perciben con la inteligencia, con respecto a la segunda y a la tercera expresión en *Fedón* 78 d se dijo que no cambian. Sin embargo, en el mismo párrafo se utilizan las palabras 'divino' e 'inmortal', lo que lleva a pensar que se refiere a los dioses.

Guthrie considera que "las Formas son invisibles, eternas, constantes, divinas."<sup>39</sup> Sin embargo, en el *Fedón* lo único que se dice explícitamente de las *Formas* es que no cambian. Más adelante se describe un lugar<sup>40</sup> hacia donde va el alma a acompañar a la divinidad (*Fedón* 80 d). En otra parte del mismo diálogo se indica que el alma "Se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio" (*Fedón* 81 a), la primera característica se atribuyó a las *Formas*, mientras que las otras a los

---

<sup>39</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p.348.

<sup>40</sup> En el *Fedón* se menciona un lugar que está más allá de la superficie terrestre, donde - debido a su debilidad y pesantez- los hombres no pueden ascender hasta allá. Sin embargo, "si alguien llegará lo más alto de éste o volviéndose alado remontara a su límite" podría ver lo que hay ahí "y en caso de que su naturaleza fuera capaz de resistir la contemplación, conocería que aquel es el cielo de verdad y la verdadera luz y la tierra en sentido propio." (*Fedón* 109 e, 110 a). En dicho lugar se encuentran las Ideas o Formas. En cambio, en el *Fedro* se menciona un "lugar supracelste" donde se encuentran las Ideas o Formas, como la sensatez, la justicia, "seres que de verdad son" (*Fedro* 247 d-e). Dicho lugar presenta las siguientes características: "incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa precisamente, tal lugar" (*Fedro* 247 d).

dioses, a los cuales se refiere claramente el personaje Sócrates, cuando afirma que el alma se va allí “para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses”. (*Fedón* 81 a).

La conclusión es que el cuerpo se disuelve pronto, en cambio el alma es “indisoluble o muy próxima a ello” (*Fedón* 80 b). También se retoma que el alma es invisible (*Fedón* 80 c). Si el alma, cuando el hombre muere, se marcha a “un lugar distinto y de tal clase, noble, puro e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico” entonces no se disuelve ni queda destruida.

La semejanza del alma con las *Formas* reside en que ambas son invisibles, esto es, no se pueden percibir con los sentidos corporales, pues no se dice claramente que éstas sean simples como el alma. Las *Formas* son inmutables, en cambio el alma puede cambiar, ya que al comunicarse con el cuerpo y dejarse llevar por los deseos y placeres de éste, cuando el hombre muere, el alma queda manchada, no se separa pura. Otra diferencia que es importante tomar en cuenta: “(...) el alma conoce. Las *Formas* son conocidas, no conocen.”<sup>41</sup> Pero ¿cómo las conoce? De esto me ocuparé en el siguiente subcapítulo.

---

<sup>41</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p.348.

## 1.2 ASPECTO EPISTEMOLÓGICO DEL ALMA Y DEL CUERPO.

En este apartado me propongo demostrar que el cuerpo es un elemento necesario para que se dé el proceso de reminiscencia, sin embargo, después se debe hacer a un lado y únicamente debe intervenir la inteligencia.

En el *Fedón* el personaje Sócrates señala que cuando el alma observa las cosas sin recurrir al cuerpo “entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico” (*Fedón* 79 d) aquí se refiere a las Ideas o Formas, las cuales se pueden captar “con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles” (*Fedón* 79 a). En cambio, a través del cuerpo –por medio de los cinco sentidos- se captan las cosas que existen en este mundo sensible o visible (*Fedón* 79 a) como “la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes (...)” (*Fedón* 78 e).

El filósofo está interesado en conocer dichas *Formas*, en cambio el no-filósofo tiene como objeto de conocimiento las cosas

mudables.<sup>42</sup> Gómez Robledo hace una comparación entre ambas clases de cosas las invisibles y las visibles: “En el ‘ojo del alma’, como dice Platón, han de estar las formas inteligibles del mismo modo que las imágenes sensibles en la retina del ojo corporal.”<sup>43</sup>

Para el personaje Sócrates el alma que se encuentra en un cuerpo está: “ (...) obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia (...)” (*Fedón* 82 e) Según esto el conocimiento no se obtiene por medio del cuerpo, sin embargo, ¿esto significa que se debe renunciar completamente a éste? Antes de contestar esta pregunta considero necesario señalar varios puntos con respecto a este fragmento del *Fedón*:

a) Sócrates y Cebes se refieren a la realidad<sup>44</sup> que el alma intenta conocer o conoce.

b) Hay dos conceptos de conocimiento en el *Fedón*:

---

<sup>42</sup> Nussbaum, *op. cit.*, p.209.

<sup>43</sup> Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 123.

<sup>44</sup> En el *Fedón*, Cebes también se refiere a esta realidad cuando afirma que al interrogar a los individuos correctamente “declaran todo de acuerdo a lo real”, ellos pueden hacer esto gracias a que se da en ellos “una ciencia existente y un entendimiento correcto” (*Fedón* 73 b) La referencia a lo real indica que: lo que se percibe a través de los sentidos es una mera apariencia, en cambio lo que se capta con la inteligencia: las Ideas o Formas si existen. En cambio en el *Fedro* se menciona una región supracelestial donde el “entendimiento, piloto del alma” puede ver el ser, esto es donde puede contemplar la verdad, pues “tiene ante su vista” sensatez, la justicia, la ciencia (*Fedro* 247 d) más adelante se afirma “esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser.” Nussbaum sugiere que tanto ciencia, como el conocimiento y el saber se refieren a lo conocido. Nussbaum, *op. cit.*, p. 142.

1. Uno se vincula con la contemplación de las Ideas o *Formas*, pues “Platón llama ‘conocimiento’ al estado mental que es propio del contemplador de las Ideas, y ‘opinión’ en cambio, al que tiene el hombre que se atiene simplemente a las apariencias.”<sup>45</sup>
2. Consiste en el recuerdo de las Ideas o *Formas*; que el alma inmortal ya había contemplado antes de entrar en un cuerpo.<sup>46</sup>

El personaje Sócrates utiliza la palabra “conocimiento” para aplicarla a eso que se recuerda, lo cual, está relacionado con las Ideas o *Formas* y con el uso de la razón o inteligencia. En este sentido, tiene razón Copleston cuando señala que en el *Fedón*: “sugiere Platón que la verdad no puede alcanzarse mediante los sentidos corporales, sino únicamente mediante la razón, que aprehende las cosas”.<sup>47</sup> Por ello se afirma que si el alma recurre a los sentidos se queda en la ignorancia.

Si en el *Fedón* se considera así al conocimiento, entonces ¿cuál es el papel del cuerpo en esta relación alma-cuerpo que se da durante la vida del hombre? Considero que en el *Fedón* no se

---

<sup>45</sup> Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía, op. cit.*, p.155.

<sup>46</sup> Cuando el hombre recuerda lo que vio su alma inmortal entonces adquiere la ciencia, la cual se vincula con las Ideas o *Formas*.

<sup>47</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía I Grecia y Roma, op. cit.*, p. 181.

descarta por completo al cuerpo en el proceso de conocimiento, por lo cual estoy de acuerdo con David Ross cuando afirma:

Para Platón, no llegamos a conocer las Ideas despreciando los sentidos y dedicándonos a la pura contemplación, sino usando los sentidos y descubriendo lo que nos sugieren.<sup>48</sup>

Ross tiene razón pues en el *Fedón* se señala que a través de los sentidos se percibe algo del mundo sensible y se piensa en algo que se había olvidado (*Fedón* 76 a), después de haber visto o escuchado algo se recuerda otra cosa (*Fedón* 73 c, d).

Después señala el personaje Sócrates que: “es sólo a partir del ver, tocar, o cualquier otra de las percepciones –el caso es el mismo para todas ellas- que lo hemos pensado y que es posible pensarlo”( *Fedón* 75 a) tomando como punto de partida el cuerpo se recuerda alguna Idea o *Forma*, por lo cual considero que Guthrie tiene razón cuando afirma que:

nosotros obtenemos el conocimiento de las *Formas* en esta vida mediante el trato con las manifestaciones sensibles que se les asemejan, si bien la semejanza nunca es completa.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> David Ross, *Teoría de las Ideas de Platón. Plato's Theory of Ideas*, trad. de José Luis Díez Arias, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, p.42.

<sup>49</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p. 334.

A esto se refiere lo que se menciona de lo Igual en sí.<sup>50</sup>

El personaje Sócrates considera que: “En la medida que, tras ver una cosa, a partir de su visión piensas en otra –semejante o desemejante-, es forzoso que se haya producido una reminiscencia.” (*Fedón* 74 d). Por lo cual tiene razón Panikér cuando señala:

Todo lo que aprendemos es recuerdo: en un tiempo anterior –al que Platón llama, significativamente, <tiempo eterno>-- hemos aprendido lo que ahora recordamos. Pero si no hubiésemos olvidado lo que ahora recordamos no habría proceso de conocimiento.<sup>51</sup>

En el *Fedón* los sentidos no son descartados por completo, pues hacen posible que conocer sea recordar (*Fedón* 73 b). Por lo

---

<sup>50</sup> El personaje Sócrates se refiere a alguien que al comparar algo de lo que se puede captar con los sentidos con “algún otro de los objetos reales” considera que pretende ser como alguno de éstos “pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior” (*Fedón* 74 e). También sugiere que quien “piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior” (*Fedón* 74 e). Dado que tiene esa idea previa de lo igual en sí y puede compararla con los objetos que hay en el mundo entonces tuvo que haberla visto antes:

Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente. (*Fedón* 75 a).

Se pueden comparar las cosas iguales con lo Igual en sí gracias a que el alma puede percibirlos a través del cuerpo. Al hacer dicha comparación se observa que las cosas iguales son inferiores a lo Igual en sí debido a que se obtuvo ese “conocimiento de qué es lo igual en sí mismo” antes de percibir a través de los sentidos, es decir, “antes de nacer” (*Fedón* 75 b-c).

<sup>51</sup> Salvador Pániker, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona Anagrama, 1992, p. 190.

cual: “siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes” (*Fedón* 73 c). Las sensaciones-recibidas a través del cuerpo- llevan al alma a recordar lo que contempló antes de entrar en un cuerpo, pero es un conocimiento oscuro e inestable.<sup>52</sup>

No obstante, no hay que quedarse en los sentidos, pues el único conocimiento posible, para el personaje Sócrates, no se obtiene del cuerpo, sino del recuerdo de aquello que contemplaron las almas “antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos.” (*Fedón* 76 c) Pues se señala que no es verdadero lo que se observa en las cosas que pertenecen al mundo sensible (*Fedón* 83 b), por ello, mientras las almas están dentro de los cuerpos:

Los sentidos, (...) guían nuestros primeros pasos en la dirección de la recuperación de las Formas, a condición de que poseamos la inteligencia filosófica para hacer un uso adecuado de los mismos y, como se nos ha dicho ya, los desechemos lo más pronto posible para dejar que la mente actúe por sí misma.<sup>53</sup>

Se hace un uso adecuado de los sentidos cuando se tiene claro hasta dónde se puede llegar con éstos y se tiene como

---

<sup>52</sup> Introducción, texto y notas de Pau Gilibert Barbera al texto de Plutarco *El erótico. Diálogo Filosófico sobre eros, o la confrontación de los amores pederástico y conyugal*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias S. A., s.f., p. 39.

<sup>53</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p.335.

objetivo conocer las *Formas*. Sin embargo, no todo el conocimiento procede del cuerpo, es necesario tomarlo como punto de partida y hacerlo a un lado pronto, pues si los sentidos se toman demasiado en cuenta pueden llegar a:

obstaculizar la comprensión de la realidad. (...) para alcanzar tal conocimiento era necesario trascender la experiencia, traspasando el velo de los sentidos y despertando las verdades conscientes que estaban latentes en la mente (...) <sup>54</sup>

Esas verdades son las *Formas* –como lo menor, lo santo, lo bello en sí o lo bueno (*Fedón* 75 d)- que el alma contempló antes de entrar en un cuerpo, pero lo ha olvidado. Debido a que se percibe a través del cuerpo se recuerdan las *Formas*, lo cual permite ir más allá de la ignorancia mencionada al principio, por ello:

los sentidos son necesarios porque provocan el recuerdo, pero, por otra parte, el filósofo debe entrenarse en la separación del cuerpo y en el alejamiento de lo sensible, ya que, si permanece sólo en este nivel, se produciría un

---

<sup>54</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III Siglo V. Ilustración, A History of Greek Philosophy. Volume III. The fifth century enlightenment*. Cambridge University Press, 1969, versión española: de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1ª. edición, 1988, reimpresión 1991, p.18.

extravío de la inteligencia ante la multiplicidad y falta de coherencia de los contenidos perceptivos.<sup>55</sup>

Por lo cual es preciso que el hombre deje atrás los sentidos y recurra únicamente al alma, lo cual le permitirá recordar las Ideas o *Formas*. Pues para que el alma pueda dominar al cuerpo, es necesario que el hombre recuerde las Ideas que están:

separadas de las cosas sensibles, ubicadas en aquel otro mundo donde estuvo el alma en su vida anterior, y cuya visión quedó para ella borrada, o por lo menos obnubilada, al sumirse en el río del Olvido, antes de ir a animar su cuerpo mortal.<sup>56</sup>

En este sentido “la reminiscencia platónica permite reconocer las verdades eternas que el alma ha podido contemplar en una migración en la que estaba liberada del cuerpo.”<sup>57</sup>

El recuerdo de lo contemplado en el mundo de las *Formas* se da gracias a que tenemos el cuerpo, pero el otro requisito es que el alma sea inmortal. Para que se dé el aprendizaje como recuerdo es necesario que el alma y el cuerpo estén relacionados, pues la

---

<sup>55</sup> Álvaro Vallejo Campos, *Platón El filósofo de Atenas*. Barcelona, Editorial Montesinos Biblioteca de Divulgación temática / 65. Primera edición: 1996, p.56.

<sup>56</sup> Antonio Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 143.

<sup>57</sup> Jean Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. J. D. López Bonilla, Barcelona, Ariel, 1985. p. 349.

información percibida a través de éste, lleva a recordar lo que contempló el alma antes de entrar en un cuerpo.

Hay que recurrir al alma para conocer las *Formas*, esto se menciona varias veces en el *Fedón*:

- a) el alma del filósofo trata de “atrapar cada objeto real puro” (*Fedón* 66 a),
- b) es preciso observar “los objetos reales en sí con el alma por sí misma” (*Fedón* 66 d),
- c) la inteligencia intenta “atrapar cada objeto real puro” (*Fedón* 66 a), pues solamente se llega a conocer “por medio del puro pensamiento”.<sup>58</sup> El que usa su inteligencia las “conoce del modo más puro” (*Fedón* 66 a).

Pues cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo “se hace evidente algo de lo real” (*Fedón* 65 c) esto es, para el alma son claras las *Formas*. El que se prepara a pensar mejor, las conoce “más exactamente y lo más cerca posible”. (*Fedón* 65 e).

El alma realiza mejor la actividad del pensamiento cuando no es perturbada por los sentidos, el placer o el dolor (*Fedón* 65 c). El cuerpo confunde y perturba al alma, le impide alcanzar la verdad (*Fedón* 66 d) y el saber (*Fedón* 66 a), pues le exige cuidados

---

<sup>58</sup> David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, op. cit., p.39.

(*Fedón* 66 d), la distrae con enfermedades, deseos, amores o miedos (*Fedón* 66 c).

Las *Formas* no se pueden percibir con los sentidos del cuerpo. Además el cuerpo engaña al alma porque éstos “no garantizan alguna verdad” (*Fedón* 65 b), “no son exactos ni claros” (*Fedón* 65 b), por lo cual no se contempla “lo más verdadero de éstas” (*Fedón* 65 e).

El cuerpo impide ser sabio, por lo cual el filósofo desprecia los cuidados del cuerpo y se centra en su alma (*Fedón* 64 e), pues mientras tenga el cuerpo y su “alma esté contaminada por la ruindad de éste” (*Fedón* 66 b) no puede conseguir lo que tanto desea: el saber.

El filósofo trata en lo posible de liberar su alma de la relación con el cuerpo, ya que puede conocer “del modo más puro” el que recurre a su pensamiento, esto es a su inteligencia, sin tomar en cuenta los sentidos. Se esfuerza en separar su alma del cuerpo, pero no se suicida, trata de “estar lo más cerca posible del estar muerto” renunciando a placeres y dolores. Cuando el hombre está muerto se da la total separación del alma del cuerpo y cada uno de estos elementos queda solo en sí mismo, únicamente entonces el alma adquiere el saber (*Fedón* 66 e-67 a).

Durante el tiempo en que el alma y el cuerpo están relacionados: “la reflexión sobre las actividades apetitivas y sus relaciones con el razonamiento lleva a la conclusión de que el filósofo debe separarse del cuerpo y sus necesidades hasta donde sea compatible con el mantenimiento de la vida”.<sup>59</sup> El filósofo se acercará al saber si únicamente se asocia con el cuerpo en lo estrictamente necesario, si no se contamina con éste (*Fedón* 67 a).

La forma de vida buena se vincula con el conocimiento de las Ideas o *Formas*, en ese sentido estoy de acuerdo con Nussbaum cuando afirma que “la aceptación de la unidad y la homogeneidad cualitativa de los valores modifica realmente las pasiones, suprimiendo los motivos de ciertos tipos de comportamiento irracional.”<sup>60</sup> Por eso el filósofo puede rechazar las pasiones, pues ha logrado adquirir el conocimiento de las Ideas o *Formas*, en consecuencia sabe cuál es la mejor forma de vida. Si el alma del hombre se ha identificado con las costumbres y hábitos del cuerpo, ello se debe a que no ha recordado lo que vio antes de entrar en un cuerpo, por lo cual su manera de vivir está alejada de la virtud.

---

<sup>59</sup> Nussbaum, *op. cit.*, p.214.

<sup>60</sup> Nussbaum, *op. cit.*, p.169.

### 1.3 ASPECTO ÉTICO DE LA RELACIÓN ALMA-CUERPO.

En el *Fedón*, el personaje Sócrates sostiene como verdadero que hay dos tipos de almas: las buenas y las malas, en el segundo tipo el alma “está demente y depravada” (*Fedón* 93 c) esto ocurre porque:

Los apetitos corporales constituyen, evidentemente, un obstáculo para las operaciones de la razón y, al parecer (...), esas operaciones se dirigen, al menos en términos ideales, a la cuestión de lo que es mejor.<sup>61</sup>

En cambio, en el primer tipo el alma tiene “inteligencia y virtud” (*Fedón* 93 c) está vinculada con lo que se considera una mejor forma de vida, en la cual “la razón –la pureza, el orden, el límite y lo constante- gobierna los deseos y sus tendencias al exceso, a la insaciabilidad, la veleidad y el conflicto.”<sup>62</sup> Por lo cual, el alma puede guiar al cuerpo, oponerse a éste y gobernarlo, pues puede dialogar con los deseos de éste y sus temores (*Fedón* 94 c). En el *Fedón* también se consideran los deseos que proceden del cuerpo como

---

<sup>61</sup> J. C. B. Gosling, *Platón*, trad. de Ana Isabel Stelling. México: UNAM-IIF, 1993.

<sup>62</sup> Charles Taylor, *Fuentes del yo La construcción de la identidad moderna. Sources o the self. The making of the modern identit*, trad. Ana Lizón. España, Paidós, 1996.

causantes de las acciones humanas que perjudican a otros. El personaje Sócrates no se refiere al deseo en general, sino en particular al que procede del cuerpo:

Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas y ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados (*Fedón* 66 c).

El hombre ve las cosas valiosas y quiere tenerlas, por ello realiza acciones perjudiciales para los demás. Así, los deseos relacionados con el cuerpo traen males a los hombres. Sin embargo, las *Formas*, una vez que han sido recordadas, orientan la conducta humana, llevando al hombre hacia la virtud. Un ejemplo de esto es que la causa de que el personaje Sócrates haya aceptado la condena es su convicción de que existen “lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase.” (*Fedón* 100 a). Además él está convencido de que existe la justicia, pues aceptó la condena porque “creyó que era más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes de huir y desertar” (*Fedón* 99 a).

En el *Fedón* se considera que de la forma de vida depende lo que ocurrirá con el alma cuando el hombre muera.<sup>63</sup> Les va mejor a las almas que no se comunicaron con el cuerpo durante la vida.

Si el alma renunció a su cuerpo y tuvo un santo vivir (al purificarse y conocer la virtud) se libera de las regiones del interior de la tierra y puede ascender a la superficie hasta que llega al sitio donde viven los dioses (*Fedón* 114 c). Quienes se dedicaron a la filosofía llegan a un lugar más bello y no volverán a tener cuerpo en el futuro.

Los hombres que durante su vida tuvieron presente alguna de las *Formas* como la templanza o la justicia, cuando mueren sus almas tienen mejor suerte que los que se dejaron llevar por algún vicio. Quienes durante su vida se dedicaron a la lujuria, la glotonería o la bebida, ya no renacen en hombres sino encarnan en bestias como asnos porque no se moderaron. (*Fedón* 81 e, 82 a). Los que

---

<sup>63</sup>. El hombre que ha cometido asesinatos injustos, cuando su alma deja el cuerpo, las demás almas huyen de ella, ninguna quiere acompañarla ni guiarla, anda errante hasta que “es arrastrada por la necesidad hacia la morada que le corresponde” (*Fedón* 108 c). Las almas que ya no tienen remedio son arrojadas al Tártaro por la grandeza de sus crímenes: sacrilegios o asesinatos injustos (*Fedón* 113 e) También son enviadas a este lugar, quienes han cometido pecados grandes, pero curables y han sentido remordimiento, por lo cual son expulsadas de aquí, pasados algunos años (*Fedón* 114 a). Otras almas van a la laguna de Aquerusiade y piden perdón a los que ofendieron, si éstos les permiten salir, entonces terminan sus males. Si no ocurre así, entonces son enviados al Tártaro de nuevo, de dónde únicamente saldrán si lo permiten los que fueron dañados (*Fedón* 114 a, b). Si los hombres fueron malos entonces sus almas al separarse del cuerpo: están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior crianza, que fue mala. Y vagan errantes hasta que por el anhelo de lo que las acompaña como un lastre, lo corpóreo, de nuevo quedan ligadas a un cuerpo.” (*Fedón* 81 e).

prefirieron injusticias, tiranías y rapiñas, renacen en lobos, halcones o milanos. (*Fedón* 82 b). En cambio, los que han vivido moderadamente son enviados a Aqueronte, ahí se purifican y pagan las penas de sus delitos, son absueltos y reciben honores por sus buenas acciones. Van a un mejor lugar,<sup>64</sup> las almas de los hombres que "(...) han practicado la virtud democrática y política, esa que llaman cordura y justicia, que se desarrolla por la costumbre y el uso sin apoyo de la filosofía y la razón (...)" (*Fedón* 82 b).

En el *Fedón* también se distingue entre almas puras e impuras. Solamente está pura el alma de quien durante su vida no se asoció con el cuerpo, sino que lo evitó "habiéndose recogido en sí misma" (*Fedón* 80 e). El alma pura pasó su vida sin comunicarse con el cuerpo, rechazó todas las pasiones del cuerpo o no cedió ante ellas, se concentró en sí misma, "estuvo filosofando rectamente" (*Fedón* 81 a), se preocupó por aprender acerca de la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad (*Fedón* 115 a). Cuando el hombre muere, su alma pura y moderada encuentra como compañeros de viaje a dioses y guías hasta que llega al lugar que merece (*Fedón* 108 c).

En cambio, las almas impuras, por estar fuertemente unidas al cuerpo, se alejaron de la virtud. Si el alma ha llegado a parecerse

---

<sup>64</sup> Renacen en hormigas, abejas o avispas y después en hombres sensatos. (*Fedón* 82 b).

por completo al cuerpo entonces no llega pura al *Hades*, Si las almas han tenido un trato continuo con el cuerpo, y le ponen mucha atención lo han atendido y amado, cuando se separan del cuerpo están contaminadas e impuras (*Fedón* 81 b-c). El alma contaminada, recae en otro cuerpo, no participa: “de la comunión con lo divino, puro y uniforme” (*Fedón* 83 e). La impureza si está vinculada con el cuerpo, pero las pasiones ya forman parte del alma.

El alma que durante mucho tiempo “estuvo apasionada de su cuerpo”, y prendada de éste, así como de “el lugar de lo visible”, le cuesta trabajo separarse del cuerpo, ofrece “muchas resistencias y tras sufrir mucho, marcha con violencia y a duras penas [es] conducida por el *daimon* designado.” (*Fedón* 108 b). Como hemos visto en el *Fedón* se enfatiza la importancia de conocer las Formas y principalmente vivir de acuerdo con ellas, pues esto tiene consecuencias cuando el hombre muere.<sup>65</sup>

En el *Fedro* también se relaciona la forma de vida con lo que ocurre con el alma cuando muere el hombre. Pero se refiere a la pareja y al crecimiento de las alas del alma.

---

<sup>65</sup> Según esto, entonces casi nadie tiene la posibilidad de acercarse a los dioses, si tomamos en cuenta que muy pocos se dedican a la filosofía.

Además se indica lo que ocurrirá con el alma cuando cada uno muera:

a) Si las personas, que forman la pareja, llevaron una vida ordenada<sup>66</sup>, en la cual estuvo presente la medida, (*Fedro* 256 b) y se dedicaron a la filosofía entonces al morir crecen las alas del alma.

b) En cambio, si la pareja se deje llevar por el desenfreno entonces no crecen las alas (*Fedro* 256 d). Además, si esto no ocurrió, pero las personas no se dedicaron a la filosofía entonces cuando mueren sus alas no crecen, pero no van a las tinieblas (*Fedro* 256 d).

Si el alma tiene alas entonces puede elevarse hacia la morada de los dioses; pues las alas están más unidas a lo divino ya que se alimentan de lo bello, lo sabio y lo bueno (*Fedro* 246 c) y de la verdad, pues las hace ligeras (*Fedro* 248 c), en cambio se consumen y se acaban con lo torpe y lo malo (*Fedro* 246 e).

Cuando las almas dejan los cuerpos, unas son elevadas por la justicia a un lugar celeste,<sup>67</sup> en cambio las que vivieron injustamente

---

<sup>66</sup> La forma de vida virtuosa ayuda al alma a recuperar sus alas. Si no vive así, en cada reencarnación cae en un hombre de peor modo hasta que llega a la de un tirano, pues: “Aquel que haya llevado una vida justa es partícipe de un mejor destino, y el que haya vivido injustamente, de un peor” (*Fedro* 249 b).

<sup>67</sup> Las almas recorren la bóveda supracelstial -lugar donde están los dioses, quienes al festejar sus banquetes hacen una procesión recorriendo lo más alto del arco que sostiene el cielo. A la cabeza va Zeus, le siguen varios “dioses y démones ordenados en once filas” (*Fedro* 247 e)- así vislumbran algo de lo verdadero. En cambio, si no lo ha visto, se llena de olvido y pereza entonces “pierde las alas y cae a tierra”, pero entra en un varón “amigo del saber, de la belleza o de las Musas” (*Fedro* 248 d), tal vez del amor.

son juzgadas y enviadas a prisiones subterráneas donde expían sus penas (*Fedro* 249 b).

Como hemos visto le va mejor al alma que se mantuvo separada del cuerpo, además conoció y practicó la virtud durante su vida terrenal. Esto lleva a plantear las preguntas: ¿la maldad procede del cuerpo?, ¿qué es la virtud? Para responderlas me basaré en el diálogo *Menón*<sup>68</sup>.

Lo que quiero demostrar en este subcapítulo es que la maldad no procede del cuerpo sino de la ausencia de la *phrónēsis* en el alma. Pues, depende de ésta el modo como se usan las cosas que proceden del alma o del cuerpo, en consecuencia las acciones son buenas o correctas, si esto ocurre, entonces está presente la virtud.

Mientras que en el *Fedón* lo malo se vincula con el cuerpo, por lo cual es necesario controlarlo y separar el alma de éste, lo más que se pueda; en cambio en el *Menón*<sup>69</sup> “todo para el hombre depende del alma” (*Menón* 89 a), pero lo que se relaciona con ésta, para ser bueno, requiere de la presencia de la *phrónēsis*, la cual es inteligencia, razón, prudencia, manera de ver, acción de pensar, pensamiento, sabiduría práctica, discernimiento, comprensión.

---

<sup>68</sup> Platón, *Menón*, trad. de F. J. Olivieri, Madrid, Gredos, 1999, 3ª. reimpresión.

<sup>69</sup> El *Menón* corresponde a la época de transición de la obra platónica (entre 388 y 385 a. C.), los intérpretes coinciden en que este diálogo es anterior al *Fedón* y al *Fedro*.

En el *Menón*, el personaje Sócrates distingue entre cosas relacionadas con el cuerpo como la belleza, la riqueza, la fuerza o la salud (*Menón* 87 e), las que atañen al alma como la facilidad para aprender, el valor, la sensatez, la justicia (*Menón* 88 a) o la virtud (*Menón* 87 b) y las externas al hombre, que se consideran buenas, como los honores, el oro, la plata o los cargos públicos (*Menón* 78 c).

Si las cosas relacionadas con el cuerpo son usadas correctamente, son útiles, pero si se usan incorrectamente, entonces dañan. (*Menón* 88 a). En cambio, la utilidad o daño de las cosas que se refieren al alma, depende de que esté presente la *phrónēsis* o no (*Menón* 88 d). En el párrafo se dan varios ejemplos de esto:

- a) Si el valor no está acompañado del discernimiento entonces se convierte en temeridad y perjudica al hombre.
- b) La facilidad para aprender es dañina, si no está acompañada de la *phrónēsis*. Por tanto requiere estar acompañada de ésta para que sea útil. Dicha facilidad se vincula con la *sōfrōsýnē* (sensatez) (*Menón* 88 b).

Por tanto, lo que distingue un efecto o el otro -que sean dañinas o útiles las cosas del alma- es el uso correcto de éstas; a

---

esto contribuye la *phrónēsis* (*Menón* 88 b, 88 e). Si ésta “guía al resto del alma” las cosas son útiles porque son usadas correctamente, en cambio si no está presente la *phrónēsis* entonces las cosas se usan incorrectamente (*Menón* 88 e). Si esto ocurre entonces el hombre es dañado por éstas, en consecuencia, la maldad no procede del cuerpo sino de la carencia de *phrónēsis*.

Es importante aclarar que la vinculación virtud- *phrónēsis* es una respuesta al problema ¿qué es la virtud?<sup>70</sup>, se considera que la *phrónēsis* es necesaria para que haya acciones buenas o correctas (*Menón* 98 e); esto es, se propone como algo que inevitablemente ha de darse: “si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento” (*Menón* 88 d), tiene que estar presente la inteligencia o capacidad de pensar para que el hombre pueda actuar correctamente.

Así, en el *Menón* se distingue entre dos tipos de almas: el alma racional que es guiada por la *phrónēsis* y el alma irracional que no se deja guiar por ésta, en consecuencia, usa incorrectamente

---

<sup>70</sup> En el *Menón*, el personaje Sócrates llama virtudes a las acciones virtuosas y busca lo que incluye a todas éstas (*Menón* 74 e), esto es, “lo que es lo mismo en todas las cosas” (*Menón* 75 a); lo permanente, lo que es común a todas esas virtudes que se presentan según las funciones y edades, pues está convencido de que en la diversidad de virtudes presentadas por el personaje Menón, hay “una única y misma forma” (*Menón* 72 c); pues la virtud no es diferente por presentarse en un anciano, un hombre, un niño o una mujer (*Menón* 73 a), sino es la misma tanto en hombres como en mujeres (*Menón* 72 d). Pues, para el personaje Sócrates, lo enumerado por Menón tiene algo en común, ya que “los hombres son buenos del mismo modo” (*Menón* 73 c) porque es “una misma la virtud” (*Menón* 73 c).

ambos tipos de cosas (tanto las del alma como las del cuerpo) y se daña con ellas (*Menón* 88 e).

Como se ha visto la capacidad racional del hombre es necesaria para que se haga buen uso de las cosas relacionadas con el alma, el cuerpo o las externas a ambos. ¿Qué es lo común en las distintas conductas consideradas virtuosas?, ¿qué acompaña a todas las acciones cuando se consideran buenas o correctas? Se requiere de la presencia de las Ideas o *Formas* para que una acción se considere virtuosa:

Platón ha interpretado las ideas desde un fondo que hoy parece demasiado espiritual, racionalista: ellas vienen a convertirse en ideas de mortalidad, virtudes superiores que regulan el proceso de purificación del hombre (que ha caído de lo eterno y a lo eterno debe retornar por su conducta recta).<sup>71</sup>

Estoy de acuerdo con Xavier Pikasa en lo relativo al racionalismo y en la vinculación entre las Ideas y las virtudes, sin embargo, desde mi punto de vista las Ideas existen independientemente del hombre<sup>72</sup> y de las virtudes.

---

<sup>71</sup> Xavier Pikasa, O. de M. *Biblia y religiones*, México, Ediciones Paulinas, 1ª. Edición, 1993, p. 100.

<sup>72</sup> El hombre, cuya alma las contempló y está en un cuerpo, las recuerda para tomarlas en cuenta al realizar acciones.

En el *Diálogo*, el personaje Menón no se menciona un concepto de virtud (*Menón* 74 b), sino se refiere a distintas virtudes, pues considera que éstas dependen de la edad, ocupación y función de cada uno. En consecuencia, la virtud del hombre: “consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado” (*Menón* 71 e), mientras que la de la mujer consiste en “que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido” (*Menón* 71 e). La propuesta de Menón se parece al concepto de virtud vigente antes de Platón.

Para los griegos anteriores a Platón no había una equivalencia entre la *areté*<sup>73</sup> y la virtud en el sentido moral que se le da actualmente, pues para Homero la *areté* se relacionaba con el heroísmo guerrero y una conducta selecta. Cabe aclarar que el término *areté*, en el caso de los hombres, se aplicaba a cualidades como la fuerza, la destreza de los guerreros o el valor heroico, las cuales ayudaban a tener un dominio sobre los otros.<sup>74</sup> En cambio la

---

<sup>73</sup> La raíz de *areté* es *aristos* cuyo significado es “el superlativo de distinguido y selecto”. La *areté* también estaba vinculada con el mérito, la habilidad y el honor. Sin embargo, este término también se aplicaba a los dioses y a animales como los caballos que eran rápidos y nobles. Cabe aclarar que el hombre ordinario no tenía *areté*, sino “únicamente la poseía la nobleza”. Según esto, determinadas personas nacían con cualidades especiales, que ayudaban a sobrevivir en la comunidad, por eso era valorada su conducta por los demás y tenían cierto reconocimiento en ésta. Sin embargo, debido a la presencia de los sofistas, esto cambió, pues ellos decían que podían enseñar la virtud a cambio de un pago, además hay que tener en cuenta el relativismo moral que propusieron. Werner Wilhelm Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. de Wenceslao Ronces México, FCE, 1979, pp. 21, 25.

<sup>74</sup> Werner Wilhelm Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, op. cit., p.21,22.

*areté* de la mujer se refería a cualidades como: la destreza al gobernar la casa, la modestia, la estricta moralidad o la elegancia; se le atendía y se le honraba por ser útil, por ser madre de los hijos legítimos, era “la mantenedora y custodia de las más altas costumbres y tradiciones.”<sup>75</sup> Como podemos observar son diferentes las virtudes del hombre con respecto a las de la mujer, pero en ambos casos no se reduce a la moral, sino es más amplio el concepto; la diferencia con respecto a la propuesta del personaje Sócrates, en el *Menón*, es que sugiere la presencia de las Ideas o *Formas* en las acciones, como veremos a continuación.

Menón propone que hay distintos tipos de virtudes para cada uno, pero el personaje Sócrates aporta como común en estos tipos de virtud la necesidad de hacerlo bien (*Menón* 73 a), para ello se requiere estén presentes dos Ideas o *Formas*<sup>76</sup>: la sensatez y la justicia (*Menón* 73 b). Si alguna de éstas se presenta en la acción de alguien entonces se le considera bueno, en cambio no se le considera así cuando están ausentes dichas Ideas.

Debajo de esta afirmación hay una distinción: lo bueno, es aquello que beneficia y malo lo que perjudica, cabe aclarar que

---

<sup>75</sup> Werner Wilhelm Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega, op. cit.*, p.37.

<sup>76</sup> Es necesario aclarar que el personaje Sócrates no les llama Ideas o *Formas*.

entre las afirmaciones no rechazadas por Sócrates se encuentra ésta.

Menón da otra definición de virtud: “desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas”(Menón 77 b), de la cual Sócrates:

- a) rechaza que la virtud consista en desear, entendiendo por desear querer apropiarse de cosas, pues en esto “nadie es mejor que otros” (Menón 78 b).
- b) Agrega que cuando se desea lo bello se desea lo bueno.
- c) Acepta que la virtud consiste en la capacidad de adquirir cosas buenas porque con respecto “al poder uno si es mejor que otro” (Menón 78 b), en lo que acepta se puede encontrar la *areté* entendida como potencialidad o capacidad.<sup>77</sup>
- d) Agrega una manera de hacerlo en la cual se requiere la presencia de las Ideas: “justicia, sensatez, santidad o alguna otra parte de la virtud” (Menón 78 e). Si no se agregan éstas entonces esa acción “no será virtud, aunque proporcione cosas buenas” (Menón 78 e).<sup>78</sup>

Como hemos visto, lo común en las definiciones anteriores es que la virtud está presente cuando se realizan acciones tomando en cuenta dichas Ideas o *Formas*. La virtud se relaciona con un modo

---

<sup>77</sup> Juliana González, *El Ethos, destino del hombre*, op. cit., p. 22.

de actuar que se considera correcto (*Menón* 99 a), esta preocupación por realizar acciones correctas se repite en el *Menón* (96 e, 97 c, 87 d) entendiendo por correcto: obtener provecho o felicidad al realizar una acción y por incorrecto lo que causa daño (*Menón* 88 b-d), por eso en el mismo diálogo encontramos que se considera dignos de lástima a quienes desean y poseen cosas malas (*Menón* 78 a), pues son dañados por ellas (*Menón* 77 e).

Hay una distinción entre vicio y virtud, se presenta el primero cuando están ausentes las Ideas o *Formas* en las acciones realizadas (*Menón* 78 d-e), por ejemplo una acción acompañada de la injusticia (*Menón* 78 d); mientras que se da el nombre de virtud a las acciones que van acompañadas de alguna de las Ideas o *Formas*: No se podrían comparar dos acciones justas si no se tuviera la justicia en sí como referencia.<sup>79</sup>

Como hemos visto, en el *Menón*, la maldad o el vicio no proceden del cuerpo, sino de que el alma no sea guiada por la *phrónēsis* o de que las Ideas o *Formas* no estén presentes en las acciones realizadas.

Sin embargo, cuando la *phrónēsis* guía al alma entonces las Ideas o *Formas* están presentes en la conducta: “las virtudes deben

---

<sup>78</sup> Sócrates rechaza que se haya llegado a una definición de la virtud argumentando que ésta se ha partido en pedazos, pues Menón reduce el concepto de virtud a adquirir cosas con justicia.

ser realidades existentes, por encima de su ejemplificación imperfecta en las acciones humanas.”<sup>80</sup> Como consecuencia se da la virtud entre los hombres, la cual se considera “una cosa buena” (*Menón* 99 e) o “un bien” (*Menón* 87 d), solamente entonces los hombres son buenos (*Menón* 87 d) y si son buenos también son útiles (*Menón* 87 e)<sup>81</sup>. Más adelante se retoma esto: “los hombres son buenos y útiles a los Estados”, pero se requiere la presencia de: la opinión verdadera o el conocimiento (*Menón* 98 d), cualquiera de los dos guían o conducen al hombre hacia lo recto (*Menón* 99 a).

La opinión verdadera puede guiar correctamente el obrar (*Menón* 97 c), pero guía mejor el conocimiento que aquella (*Menón* 97 b). Sin embargo, la primera no es peor que el segundo (*Menón* 98 c). Alguien que no es sabio puede guiar correctamente porque tiene opinión verdadera, ya que ésta no es peor guía que la *phrónēsis* (*Menón* 97 a-c).

Tanto la recta opinión como el conocimiento son útiles (*Menón* 97 c), porque guían bien a los hombres (*Menón* 99 a). Sin embargo hay diferencia entre ellas: quien posee el conocimiento acertará siempre, mientras que “quien tiene recta opinión algunas veces lo logrará, otras, no.” (*Menón* 97 c). Esto se debe a que las opiniones

---

<sup>79</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p.246.

<sup>80</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p.245.

<sup>81</sup> Idea que se repite después: “los hombres de bien deben ser útiles”(*Menón* 96 e).

como las estatuas de Dédalo “huyen y anda vagabundeando” (*Menón* 97 d), esto es, son inestables, se escapan del alma humana, pero “mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible” (*Menón* 98 a).

Ni la opinión verdadera ni el conocimiento se dan naturalmente (*Menón* 98 d) ni los hombres son buenos por naturaleza (*Menón* 98 d). Si esto es así, entonces ¿Por qué son virtuosos algunos hombres? ¿De dónde procede la virtud? ¿La virtud se da por aprendizaje o se recuerda? La respuesta está en la reminiscencia:

afirma que el alma humana es inmortal y ha pasado por muchas vidas terrenas y por muchos períodos de existencia fuera del cuerpo. Así, <ha visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del otro mundo, y no hay nada que no haya aprendido>. Además, <toda la naturaleza es semejante>, de manera que un alma que se ha acordado de una sola cosa puede recordar a partir de ella cualquier otra.<sup>82</sup>

El alma recuerda lo que contempló cuando todavía no entraba en un cuerpo<sup>83</sup>, así pasa de la opinión verdadera de algo “que

---

<sup>82</sup> W. K. C. Guthrie *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit. p. 244.

<sup>83</sup> Guthrie sostiene que para Platón “el alma conoció las Formas antes de entrar en el cuerpo” en *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit. p.246.

efectivamente no se sabe” (*Menón* 85 c) al conocimiento. Esto se menciona en distintas partes del *Menón*.

La opinión verdadera se convierte en fragmento de conocimiento, en algo estable, debido a la reminiscencia (*Menón* 98 a). Es necesario recurrir a las preguntas para pasar de la opinión al conocimiento: “hay en él [hombre] opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos” (*Menón* 86 a). Las opiniones verdaderas surgen en el sujeto debido a que se le interroga<sup>84</sup> muchas veces:

La virtud es conocimiento, ese conocimiento que se ha revelado como una recuperación de la Forma inmutable de la virtud a partir de las profundidades de la mente. En esas condiciones, un hombre no puede dejar de actuar de acuerdo con ellas.<sup>85</sup>

Así el alma recupera lo que “alguna vez o siempre tuvo”, de tal manera que la opinión se convierte en conocimiento exacto. (*Menón* 85 d). Pues conocer es recordar lo que el alma no adquirió en esta vida sino cuando no había entrado en un cuerpo (*Menón* 86 a).

---

<sup>84</sup> El personaje Sócrates se refiere al esclavo que interrogó, el cual contestó acertadamente las preguntas, que le hizo, por lo cual considera que éste tiene un conocimiento y no lo adquirió en esta vida, por lo cual plantea: ¿no es ya evidente que en algún otro tiempo las tenía [opiniones] y las había aprendido?” (*Menón* 86 a).

<sup>85</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p.259.

El personaje Sócrates hace esto para que su interlocutor llegue “a conocer sin que nadie le enseñe” es decir, con el propósito de que recupere “él mismo de sí mismo el conocimiento” (*Menón* 85 d), es decir que recuerde lo que “alguna vez o siempre” tuvo (*Menón* 85 d).

Ahora la cuestión es si el conocimiento y la virtud son equivalentes. Si la virtud es “semejante al conocimiento” entonces ¿es enseñable en el sentido de recordable? (*Menón* 87 c). Para responder esta pregunta el personaje Sócrates, examina si algunos hombres virtuosos pudieron transmitirla a otros (*Menón* 93 b).

Primero se refiere a Temístocles quien fue virtuoso y buen jinete, pudo transmitir lo segundo pero no lo primero. Después menciona a Aristides quien fue un hombre bueno y educó a su hijo del mejor modo, pero no hizo de él un hombre mejor que otros (*Menón* 94 a, b); por último a Pericles, el cual educó a sus hijos en la música, el deporte, las artes y a ser buenos jinetes, pero no logró enseñarles la virtud (*Menón* 94 c).

Sócrates llega a la siguiente conclusión: la virtud no se puede enseñar ya que no ha encontrado maestros ni alumnos de ella (*Menón* 89 e, 96 c). Sócrates está demostrando que es falsa una idea que era común en aquel tiempo, se consideraba que las virtudes:

Eran, en definitiva, cuestión de *phýsis*, cultivadas, a medida que el muchacho crecía, por la experiencia de convivir con su padre y seguir su ejemplo, así como por la derivada de las relaciones con sus mayores. Así pues, se transmitían de forma natural y apenas consciente; constituían una prerrogativa de la clase nacida para mandar, (...) <sup>86</sup>

El personaje Sócrates rechaza que la virtud sea conocimiento porque no es enseñable (*Menón* 99 a) y que sea guía del obrar político <sup>87</sup>: “Luego no es por ningún saber, ni siendo sabios, como gobernaban los Estados hombres tales como Temístocles (...)” (*Menón* 99 b) Si no hay quien pueda enseñar el modo correcto de actuar ¿de dónde surgió la virtud? Me interesa enfatizar que se establece una equivalencia entre conocimiento y saber, el cual “se revela como el conocimiento del bien.” <sup>88</sup>

En consecuencia, si el conocimiento no guía las acciones políticas entonces queda la opinión verdadera como la guía de la conducta correcta.

---

<sup>86</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III. Siglo V Ilustración*, op. cit., p.36.

<sup>87</sup> Hubo hombres virtuosos que gobernaron estados y no pudieron hacer virtuosos a otros: “pues no eran tal como eran por obra del conocimiento” (*Menón* 99 b).

<sup>88</sup> Werner Wilhem Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, op. cit., p.471.

Si la virtud no se enseña ¿entonces es innata? No porque se recuerda, pero ese conocimiento está oculto, un velo lo cubre, por eso el personaje Sócrates dice a Menón: “De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas –es decir, no recuerdes- te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo” (*Menón* 86 b). El personaje Sócrates se refiere a todo lo que el alma contempló antes de entrar en un cuerpo, pero en este caso me interesa resaltar que entre esas cosas está la virtud, la cual ha sido olvidada por el hombre:

Puesto que el alma es inmortal y llega a ser varias veces, habiendo visto todas las cosas aquí y en el Hades, no hay nada que no haya aprendido; así que no es extraño que sea capaz de acordarse acerca de la virtud y de las otras cosas que ya antes sabía. (*Menón* 81 d).

La virtud fue olvidada al momento de nacer, esto explicaría por qué hay hombres malos. Sin embargo, cuando recuerden la virtud, esto desaparecerá.

El alma puede ejercer dicho dominio sobre el cuerpo si la ha recordado junto con las Ideas o *Formas*, pues puede distinguir una manera correcta de actuar de una incorrecta, lo cual le permite vivir virtuosamente. El alma virtuosa puede controlar los deseos y placeres del cuerpo, de tal manera que el hombre, cuya alma es

así, no se dejará llevar por la maldad. Es importante y necesario alcanzar la virtud porque tendrá consecuencias el modo como viva cada uno(a):

Afirman que el alma del hombre es inmortal y que ora termina –lo que se llama morir- ora vuelve a ser, pero que nunca perece. Por eso hay que pasar la vida del modo más piadoso posible (...) (*Menón* 81 b).

Aquí tenemos una propuesta parecida a la del *Fedón*, el hecho de que el alma sea inmortal lleva a cuidar cómo nos comportamos durante el tiempo que el alma y el cuerpo están unidos, pues finalmente el cuerpo perecerá, pero el alma no.<sup>89</sup>

Si la virtud se recuerda ¿por qué unos sí la recuerdan y otros no? Si no es conocimiento porque no es enseñable entonces ¿cómo se formaron los hombres de bien? Se formaron así, debido a la presencia de la opinión verdadera (*Menón* 96 e, 97 b). Con

---

<sup>89</sup> En el *Fedón* el personaje Sócrates propone como una creencia o una afirmación de otros la inmortalidad del alma (pero examina pruebas acerca de la inmortalidad de ésta), mientras que se muestra más convencido de la existencia de las Ideas o *Formas* en sí mismas, al plantear la posibilidad de que existan de verdad “la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber” (*Fedón* 69 b). Asimismo está convencido de la existencia de la virtud, como señala Gómez Robledo.

Por la virtud, en efecto por hacerla conocer y amar de sus conciudadanos, había vivido y muerto Sócrates. Y el mayor testimonio lo dio él mismo en su defensa ante sus jueces, cuando cifra su misión en el ‘cuidado del alma’, en su perfección moral mediante la virtud (...) en *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía, op. cit.*, p. 91.

Si bien es cierto que de la inmortalidad del alma se deriva la necesidad de una vida virtuosa, parecería que vivir virtuosamente tiene un valor en sí mismo, independientemente de lo que hay después de la muerte.

respecto a esto, al final del *Menón*, el personaje Sócrates recurre a una idea común en aquel tiempo:

La *areté* sin otras especificaciones, designaba aquellas cualidades de excelencia humana que hacían del hombre un líder natural en su comunidad, y que hasta entonces se había creído que dependían de ciertos dones naturales e, incluso, divinos que eran señal de buena cuna y crianza.<sup>90</sup>

Había cualidades que el hombre recibía de manera natural o porque los dioses se las habían dado, esto lo podemos encontrar en el Diálogo analizado: “la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que aquellos que lo reciban lo sepan (...)” (*Menón* 100 a). Debido a esto, los hombres políticos “sin tener entendimiento, llevan a buen término muchas y muy grandes obras en lo que hacen y dicen” (*Menón* 99 d), saben cómo actuar correctamente, pero no saben que lo han recibido ni saben lo que están diciendo, se menciona la inspiración divina como la causa de sus acciones (*Menón* 99 c). El personaje Sócrates se refiere a un estado que podría vincularse con el *eros* en el *Banquete* o en el *Fedro*, pues más adelante se considera a los políticos como seres “divinos e inspirados”, en este grupo se incluye a los hombres de bien, los adivinos y los poetas, se sugiere que

recibieron el “hálito del dios” y son poseídos por él (*Menón* 99 d).

Pero, es necesario indicar que después el personaje Sócrates no considera cierto que los hombres reciban la virtud como un don de los dioses (*Menón* 100 b), pero no da argumentos para demostrar esto. Sin embargo, lo que nunca rechaza es que mediante la reminiscencia la virtud llega a los hombres y contribuye para que la opinión verdadera se transforme en conocimiento. Tampoco rechaza que la *phrónēsis* sea un elemento que inevitablemente acompaña a la virtud.

Sin embargo, el hombre que ha tomado conciencia de su ignorancia tiene interés por adquirir dicho conocimiento; por eso, el personaje Sócrates le dice a Menón: “creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados ( ... )” (*Menón* 86 c), es decir buscar el conocimiento que nos llevará a la virtud, en este sentido el personaje Sócrates:

Propone, en realidad, una nueva forma de ignorancia que, (...) es justamente motor y principio de búsqueda. (...) se posee un cierto saber de lo que se indaga y por eso es posible la indagación, a la vez que no se posee tal conocimiento y por eso se busca.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III*, op. cit., p. 36.

<sup>91</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p. 77.

El alma se encuentra en un estado intermedio entre el total desconocimiento y el conocimiento.

En el *Menón* se propone ser mejores, esto se logra con el conocimiento, por lo cual el hombre se ve empujado a buscar el saber.<sup>92</sup> y tiene que buscar a alguien que le ayude a conseguirlo: “tenemos que ocuparnos de nosotros mismos y buscar a aquel que, de una u otra manera, nos haga mejores.” (*Menón* 97 d). Pero no se aclara en el texto ¿quién nos puede ayudar a hacernos mejores? Esta pregunta se puede contestar recurriendo al diálogo *Lisis*,<sup>93</sup> pues en éste se menciona: “ todo el que no sabe tiene que vincularse al que sabe y amarle” (*Lisis* 215 d), por un lado se sugiere acercarse al que tiene el saber, por otro lado se propone una relación afectiva, así la *filia*<sup>94</sup> es el “fundamento de una relación de valor, estable y duradera”.<sup>95</sup> Hay dos elementos importantes en esta relación:

---

<sup>92</sup> Es importante tomar en cuenta lo siguiente: “Tanto en Platón como en cualquier otro lugar hay que traducir *phronēsis* y *sophia* por <conocimiento>, <saber> o <sabiduría> de acuerdo con el contexto.” W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, pp. 259, 260.

<sup>93</sup> Diálogo que corresponde a la época de juventud (393-389 a. C.). Platón, *Lisis*, trad. Emilio Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1997, 5ª. reimpresión.

<sup>94</sup> El verbo *philein* significa “(querer, amar o sentir afecto por) abarca desde el amor paternal al amor por la comida de un glotón. Por sí mismo, rara vez connota el deseo sexual, para el que se utiliza el término <eros> (s.) y <eran>(v).” W. K. C. Guthrie *Historia de la filosofía griega IV, op. cit.*, p.138.

<sup>95</sup> Jean Louis Henrion, *La causa del deseo -el alma de Platón a Lacan-*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, p.134.

1º. Unas cualidades que debe tener alguien para que los demás se acerquen y sean sus amigos:

- a) Ser sabio, por lo cual alguien es querido por todos.<sup>96</sup>
- b) Ser bueno, Lisis es bueno, tiene un alma bella, destaca por sus cualidades, pero también es bello (*Lisis* 207 a). En este sentido la *filia* se relaciona con las virtudes por ejemplo en el mundo homérico la fortaleza y compasión, merecían profundo respeto y afecto, igual entre hombres y mujeres. En *La Iliada*, la mente de Helena prefiere a Héctor, lo admira porque es indulgente, honesto y valeroso.<sup>97</sup>
- c) Ser provechoso o útil. (*Lisis* 210 c, d). Tener conocimiento permitirá satisfacer las necesidades vinculadas con el cuerpo como: saber manejar una máquina para tejer lanas o telas, la medicina, etc., O bien las relacionadas con el alma como ayudar a otro a adquirir el saber. Así el personaje Sócrates afirma: “seremos amigos de alguien y alguien será nuestro amigo por aquellas cosas en las que somos útiles”. (*Lisis* 210 c).

---

<sup>96</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega* IV, *op. cit.*, p.143.

<sup>97</sup> Robert Flaceliere, *Love in ancient Greece, L'amour en Grece*, Francia, Librairie Hachette, 1960, traducido del francés por James Cleugh, Nueva York, Greenwood, Press, Publishers, 5ª reimpresión, 1973, pp. 7-14.

Quien es útil y bueno para otro, se relaciona con éste mediante la satisfacción de su necesidad o carencia. En este sentido, la *filia* es una relación de beneficio mutuo y confianza, la cual genera obligaciones especiales y algunas veces afecto.<sup>98</sup> No estoy de acuerdo con Price en esto, pues considero que siempre hay afecto en este tipo de relación.

2º. El otro elemento importante de la relación es que alguien tome conciencia de la propia ignorancia y busque el saber: Quienes hacen esto: “no son ni buenos ni malos”.<sup>99</sup> Tampoco son necios ni insensatos (*Lisis* 218 b), sino se han dado cuenta de su ignorancia (*Lisis* 218 b) porque el amante, en lugar de alabar al amado ha dialogado con éste “rebajándole y haciéndole de menos” (*Lisis* 210 e) con el propósito de que se dé cuenta de que no puede considerarse sabio, si en realidad no sabe nada (*Lisis* 210 d).

El personaje Sócrates enseña a Hipotales cómo debe comportarse frente al amado, llevarlo a reflexionar en que sus padres y pedagogos no lo dejan realizar determinadas actividades porque no tiene conocimientos acerca de ellas (*Lisis* 208 c, 210 a), sin embargo:

---

<sup>98</sup> A. W. Price, *Love and friendship in Plato an Aristotle*, Oxford, Clarendon, 1989. p. 11.

<sup>99</sup> Esta idea se repite más adelante: “somos algo intermedio entre el bien y el mal” (*Lisis* 220 d), sin embargo, los que se han vuelto malos no buscan el conocimiento, tampoco los buenos porque no lo necesitan.

En aquello en lo que hemos llegado a ser entendidos, todos confían en nosotros (...) Haremos, pues, en esas cosas lo que queramos, y nadie podrá, de grado, impedirnoslo, sino que seremos en ellas totalmente libres y dominadores de otros, y todo ello será nuestro porque sacamos provecho de ello. Pero en aquello en lo que no hemos logrado conocimiento no nos permitirá nadie hacer lo que a nosotros nos parezca (...) (*Lisis* 210 b, c).

Por eso es importante tomar conciencia de la propia ignorancia, pues ello impulsa a buscar el saber, así una vez que alguien haya adquirido esos conocimientos, será digno de confianza y podrá actuar libremente.<sup>100</sup>

El que toma conciencia de su ignorancia necesita alguien para adquirir el saber, en consecuencia busca al sabio,<sup>101</sup> pues éste le ayudará a satisfacer su apetito, propiciado por una carencia<sup>102</sup> o necesidad, en este caso, de saber.

---

<sup>100</sup> Pero no está claro en este diálogo porqué el conocimiento permite dominar a otros.

<sup>101</sup> Hay una relación afectiva entre el que aspira a adquirir un conocimiento y el que lo posee.

<sup>102</sup> Por esa razón el hombre necesita de otros pues: “el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia, el que no necesita a nadie tampoco se vincularía a nadie, el que no se vincula a nadie tampoco ama, el que no ama no es amigo” (*Lisis* 215 b). La propia corporeidad hace al hombre carente.

## CONCLUSIONES DEL PRIMER CAPÍTULO

Dado que el alma y el cuerpo están unidos durante la vida del hombre, uno u otro puede dominar, si domina el cuerpo entonces el hombre se deja llevar por los deseos del cuerpo, se hunde en el placer y realiza acciones que pueden perjudicar a otros. Esto es lo que sucede con la mayoría de los hombres, pero no ocurre con el filósofo, pues el alma de éste evita el dolor y el placer. Si cualquier alma tiene rasgos de lo divino, ¿por qué la atención se centra en lo que ha hecho el filósofo? Porque el filósofo desea tener el conocimiento de las *Formas*.

La cuestión es cómo conciliar el placer con la virtud. ¿por qué se tiene que renunciar al cuerpo y al placer, para llevar una vida virtuosa?

Como vimos en el capítulo uno, hay una relación de dominio entre el alma y el cuerpo debido a que tienen características diferentes, distintos propósitos y a que el alma inmortal está prisionera en el cuerpo, durante la vida del hombre. La forma de vida tiene consecuencias al morir el hombre: si domina el cuerpo, su

alma recibe un castigo, pero si ésta domina y controla los deseos que surgen del cuerpo entonces recibe un premio.

Esto lo podemos encontrar tanto en el *Fedón* como en el *Fedro*; con una diferencia, pues en el primer diálogo se señala que cuando el hombre muere, su alma va a un lugar, el *Hades*, donde será castigada o premiada, el no iniciado yacerá en el fango, mientras que el purificado habitará en compañía de los dioses (*Fedón* 69 c), mientras que en el segundo diálogo se afirma que: el alma, cuyas alas crecieron, recorrerá la bóveda supracelestial.

Yo no estaría muy de acuerdo en que una vez que el hombre vive, por un lado están los deseos del cuerpo y por el otro los deseos del alma, yo creo que se quiere enfatizar en el diálogo que aparecen ciertos deseos porque el alma puede percibir a través del cuerpo ciertas cosas como las riquezas, los honores y los otros cuerpos bellos. Pero es el tipo de alma la que realiza acciones nocivas o benéficas.

En el *Fedón* se describe lo que ha hecho el filósofo, durante su vida: renunciar al cuerpo, separar lo más posible el alma de éste para adquirir el conocimiento, esta es la meta del filósofo. Pero no encontré en el texto que se sugiera que los demás hombres renuncien a su cuerpo o traten de separar el alma del cuerpo. Me parece que es aquí donde entra el *eros* como un medio para llevar

al hombre al conocimiento de las Ideas, en este sentido el *Fedro* y el *Banquete* complementan al *Fedón*, diálogo en el cual se afirma que el filósofo puede llevar una vida ascética porque su alma está más interesada en lo intelectual, pero no se propone que todos puedan o deban hacer lo mismo.

Me pareció interesante lo que se señala en el *Fedón*: que no es el cuerpo lo que nos atrapa sino el deseo, aunque sí se indica que procede del cuerpo, al cual se le atribuyen no solamente deseos sino también amores, miedos y placeres. Pues en particular los deseos y placeres propician que el alma se adhiera al cuerpo, de tal manera que cuando aquella se asemeja a éste, se vuelve impura. Lo que no queda muy claro es eso de las manchas que adquiere el alma, cuando se identifica con el cuerpo, ¿se habla de suciedad del cuerpo o de que ésta tiene semejanza con éste?

Mientras que los demás hombres no se dan cuenta de lo perjudicial que puede ser dejarse llevar por los placeres y los deseos, el filósofo si se percata de ello, por eso trata de separar el alma del cuerpo, pero en el texto hay cierta inclinación hacia el conocimiento de las Ideas o Formas, esto es lo que más le interesa al filósofo. Ese conocimiento llevará a una vida virtuosa, no sólo al filósofo sino también a los hombres que lo adquieran.

Dado que el alma es inmortal y ya contempló las Ideas o *Formas* en la región supracelestial, recuerda lo que vio en ese lugar; esto es lo que le permite saber cómo comportarse virtuosamente. Lo que no me queda claro es si la forma de vida virtuosa libera al filósofo o llega a la virtud cuando se ha liberado el alma del cuerpo.

Como hemos visto el hombre tiene necesidades y carencias, tanto del alma como del cuerpo, las cuales orientan los deseos hacia las cosas de este mundo – cuando los hombres se extravían- o bien hacia un primer principio: el bien. La carencia presente en el alma –ignorancia y percatarse de ésta- lleva al hombre a buscar la virtud, pues el que sabe en qué consiste la virtud como conocimiento puede vivir de forma virtuosa.

Mientras que en el *Fedón* Sócrates se ocupa principalmente del filósofo y considera al cuerpo y sus deseos como la causa de la maldad, en cambio en el *Lisis* se ocupa de todos los hombres, de los cuales afirma que se encuentran en medio de la bondad y la maldad, asimismo tanto el cuerpo como el alma no son ni buenos ni malos. Es necesario que el hombre tome conciencia de su ignorancia con respecto a cómo ser mejor para que busque a alguien que sabe, con el propósito de adquirir ese conocimiento.

Como todo el mundo  
sabe, existe una  
enfermedad del cuerpo  
que llaman sagrada.  
Nada tiene de extraño,  
en consecuencia, que  
algunos califiquen de  
sagrada y divina la  
pasión más enajenante y  
violenta del alma.

Plutarco *El Erótico*

## CAPÍTULO DOS

# “LA *FILIA*, EL *EROS*, LA VIRTUD Y LA SABIDURÍA”

### 2.1 LA *FILIA* Y LA VIRTUD

En este subcapítulo quiero demostrar que en el *Lisis* se considera que el hombre tiene carencias y necesidades, deseos y apetitos, pues se presentan mientras el alma y el cuerpo están relacionados, la *filia* contribuye a satisfacerlos.

La *filia* contribuye a satisfacer una necesidad del alma, pues propicia el acercamiento entre el que posee el saber y el que ha tomado conciencia de su ignorancia y desea adquirirlo, por lo cual está vinculado con la virtud.<sup>103</sup> En este sentido considero que Jean-

---

<sup>103</sup> Recordemos que según Sócrates el mal se hace por ignorancia, primero hay que conocer la idea del bien o de la justicia para después vivir de acuerdo con ésta.

Louis Henrion tiene razón cuando afirma que: “Platón no la considera más que como una etapa en el camino de la verdadera sabiduría.”<sup>104</sup>

Sin embargo, la *filia* no se reduce a esto, ya que también está presente la satisfacción de las necesidades corporales: como la pobreza, la debilidad o la enfermedad, por lo cual cada uno: el pobre, el débil o el enfermo, se hace amigo del que pueda satisfacer su necesidad<sup>105</sup>: el rico, el fuerte o el médico (*Lisis* 215 d). Dicha carencia lleva al primero a inclinarse por el segundo, pero ¿qué puede llevar al rico a ser amigo del pobre? o ¿al fuerte del débil? El rico y el fuerte nada necesitan del otro.

¿Por qué se da este tipo de relación?<sup>106</sup> Tal vez porque la *filia* es la inclinación hacia alguien, en la cual, no se busca el propio beneficio sino el del otro(a): “Si amas a alguien quieres que sea lo más feliz posible” o cuidas por todos los medios que lo sea (*Lisis* 207 e).<sup>107</sup> Debido a las necesidades o carencias –que se pueden presentar tanto en el alma como en el cuerpo- alguien es querido, es decir, es amigo(a) de otro(a) (*Lisis* 218 d).

---

<sup>104</sup> Jean-Louis Henrion, *La causa del deseo –el alma de Platón a Lacan-*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p. 134.

<sup>105</sup> El que es amigo, lo es “Por causa de algo y con algún fin” (*Lisis* 218 d).

<sup>106</sup> La atracción entre dos personas se da por la mezcla de semejanzas y diferencias, entre éstas podemos encontrar las carencias -presentes en uno(a)-, las cuales puede satisfacer otro(a).

<sup>107</sup> Esto es establecido por Sócrates como principio cuando platica con Lisis.

En consecuencia lo que caracteriza a la *filia* es, la satisfacción de necesidades tanto del cuerpo como del alma. Así dichas necesidades o carencias son la “causa del querer y del ser querido” (*Lisis* 221 d), las cuales están presentes en el hombre, junto con los deseos y los apetitos.<sup>108</sup> En el *Lisis* se considera que los deseos “no son ni buenos ni malos” (*Lisis* 221 b), sin embargo, cuando éstos se vinculan con el cuerpo pueden traer un daño o un provecho, algo similar ocurre al satisfacer las necesidades del cuerpo como el hambre o la sed: se puede obtener un beneficio o perjuicio (*Lisis* 221 b).

Hay una relación entre las carencias y los deseos, pues éstos surgen por las necesidades: “el que desea, ¿no está acaso privado de aquello que desea?”, dicho deseo “es la causa de la amistad” (*Lisis* 221 e). Así, lo que sostiene a la amistad es el cumplimiento de necesidades y deseos humanos fundamentales.<sup>109</sup>

En el *Lisis*, se considera que el cuerpo “no es ni bueno ni malo.” (*Lisis* 217 b). Lo que posee esta característica es amigo de lo bueno y bello (*Lisis* 216 c, d, e), pero esto sólo ocurre antes de

---

<sup>108</sup> El personaje Sócrates plantea la hipótesis de la desaparición de lo malo para proponer la existencia del apetito, del deseo y de las necesidades como algo inherente al hombre (*Lisis* 220 e). Si el mal no existiera entonces no se necesitaría el bien. Sin embargo, aunque desapareciera el mal, continuará habiendo necesidades como el hambre, la sed, los demás apetitos (*Lisis* 221 a), en consecuencia seguirá habiendo “algunas cosas queridas” (*Lisis* 221 b).

<sup>109</sup> A. W. Price., *Love and friendship in Plato and Aristotle*, op. cit., p. 4.

que el cuerpo se haya vuelto malo, pues “lo que no es ni bueno ni malo, aunque a veces le sobrevenga lo malo, no es por ello malo, pero en algún caso puede hacerse tal.” (*Lisis* 217 e). Sin embargo, cuando se ha vuelto malo, ya no desea lo bueno ni es su amigo (*Lisis* 217 c).

Pero no se considera así únicamente al cuerpo, sino también se incluye el alma, pues más adelante se menciona que: “somos algo intermedio entre el bien y el mal” (*Lisis* 220 d), esto es, mientras el alma y el cuerpo están relacionados durante la vida de cada uno, no somos malos pero tampoco somos buenos, aunque se acepta que el mal está en nosotros. Pues debido a la presencia del mal se busca el bien (*Lisis* 218 c, 220 d).

En otra parte del mismo diálogo, claramente se considera al alma como algo que “no es ni bueno ni malo” (*Lisis* 217 c), por tanto cuando el cuerpo y el alma tienen esta característica, se inclinan hacia el bien debido a que el mal se ha presentado en uno de ellos (*Lisis* 218 c, 220 c).<sup>110</sup>

Sin embargo, una vez que el cuerpo se ha vuelto malo, se pierde “el deseo de la amistad del bien” (*Lisis* 218 a). Pero mientras esté en esa posición intermedia, será amigo de lo bueno porque está presente el mal (*Lisis* 217 b).

En el *Lisis* se toma en cuenta tanto el alma como el cuerpo; con respecto a la primera se considera que el mal es la ignorancia (*Lisis* 218 a),<sup>111</sup> mientras que con respecto al segundo -que no es bueno ni malo-, el mal es la enfermedad (*Lisis* 219 a); en cambio la medicina es un bien, “es algo útil y bueno.” (*Lisis* 217 b). Esto lleva a la siguiente conclusión: “Lo que no es ni malo ni bueno es pues, amigo de lo bueno por causa de lo malo y de lo odioso, y con vistas a un bien amigo.” (*Lisis* 219 b).<sup>112</sup> Sin embargo, unas cosas son queridas por causa de otras (*Lisis* 220 e), por ejemplo:

- a) Debido al mal que hay en el cuerpo: la enfermedad, se quiere la medicina,<sup>113</sup> pero esto ocurre “por causa de la salud.” (*Lisis* 219 c), éste es el fin último.
- b) En el ejemplo del joven que ha bebido la cicuta, el padre valora el vino porque lo está considerando -al vino- como un medio para llegar a otro fin: salvar la vida de su hijo (*Lisis* 219 e).

---

<sup>110</sup> Es necesario señalar que el personaje Sócrates no especifica en el diálogo si se refiere al bien como Idea o *Forma*, solamente se le menciona como lo opuesto al mal.

<sup>111</sup> Se considera que son malos o necios los que están llenos de ignorancia, en consecuencia ya no buscan el saber. (*Lisis* 218 a).

<sup>112</sup> Como puede observarse, el bien se entiende como lo que beneficia, lo opuesto al mal en el sentido de lo que produce un daño.

<sup>113</sup> Esta idea se repite varias veces: “Y es por la salud por lo que la medicina ha adquirido esta amistad, pues la salud es un bien.” (*Lisis* 219 a) [El enfermo] “por causa de la enfermedad y con vistas a la salud, es amigo del médico.” (*Lisis* 218 e).

c) Se considera que hacemos un esfuerzo para conseguir oro y otras cosas, porque por medio de ellas podemos conseguir otras que son más importantes para nosotros (*Lisis* 220 a).

Es decir, cuando deseamos cualquier cosa, en realidad estamos buscando algo más: “a todas estas cosas se las llamaba <amadas> por causa de otra cosa que se amaba en ellas” (*Lisis* 220 e), ese fin último es el primer principio pues, “donde está ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido.” (*Lisis* 219 d).

En el *Lisis*, el personaje Sócrates sugiere llegar a un primer principio o “lo primero amado” que ya no remita a ninguna otra cosa querida, “por causa de lo cual todas las otras cosas son amadas.” (*Lisis* 219 d). Price tiene razón cuando indica que Sócrates no establece explícitamente a qué le llama el primer querido, pero sugiere que es la *eudaimonia*,<sup>114</sup> la cual es la meta del amor, la amistad y el deseo.<sup>115</sup> En el diálogo esta trilogía está orientada hacia “lo más propio y próximo” (*Lisis* 221 e), pero no está claro a qué se refiere, el personaje Sócrates, con esta expresión. Sin embargo, “*eudaimonia*” entendida como bienestar se puede vincular con el saber, la salud o la vida.

---

<sup>114</sup> Prosperidad, dicha, bienestar, opulencia, riqueza.

<sup>115</sup> A. W. Price, *Love and friendship in Plato and Aristotle*, *op. cit.*, p. 8.

En el *Lisis* se menciona claramente que ese primer principio se vincula con el bien:

- a) “El bien es lo amigo” (*Lisis* 220 b) en el cual “ todas estas llamadas amistades confluyen y acaban.” (*Lisis* 220 b).
- b) Lo primero amado es totalmente distinto a las cosas que hay en el mundo, el personaje Sócrates indica que dichas cosas “nos engañan” (*Lisis* 219 d), las percibimos a través del cuerpo, tratamos de conseguirlas porque estamos buscando otra cosa: ese primer principio que “no se parece en nada a éstas” (*Lisis* 220 e)

Como hemos visto, para satisfacer las necesidades del alma o del cuerpo se requiere lo considerado como un bien, por ejemplo la salud si se trata del cuerpo o el saber cuando se trata del alma.

La *filia* es posible entre contrarios<sup>116</sup> que no son hostiles (*Lisis* 215 d). Sin embargo, también puede haber *filia* entre seres connaturales,<sup>117</sup> que se pertenecen “mutuamente por naturaleza” (*Lisis* 221 e), uno desea o ama al otro, tienen la misma naturaleza “bien en relación con el alma, con su manera de ser, sus

---

<sup>116</sup> La *filia* no puede darse entre los que son semejantes en bondad porque son autosuficientes, no necesitan de nadie, por tanto no se vincula ni aman, en consecuencia no son amigos de nadie. (*Lisis* 215 b). Tampoco puede darse entre los malos porque son “imprevisibles e inestables” (*Lisis* 214 d). Es imposible la amistad entre opuestos que son hostiles por ejemplo: “lo justo de lo injusto, lo moderado a lo intemperante, o lo bueno a lo malo” (*Lisis* 216 b). No puede haber amistad entre seres con actividades semejantes porque surge la envidia y la enemistad (*Lisis* 215 d).

sentimientos o su aspecto” (*Lisis* 222 a) lo último significa que en la *filia* también se toma en cuenta el cuerpo. En la traducción de García Bacca se afirma que ésta surge entre los que tienen parentesco según el alma por algún “*eidos*”, disposición o comportamiento. (*Lisis* 222 a). Es decir, hay algo en común en cuanto al alma o al cuerpo, en los seres humanos en los cuales surge la *filia*, por eso se apoyan procurando la satisfacción de las necesidades o carencias, las cuales se relacionan con el alma o con el cuerpo.

La *filia* propicia el acercamiento entre alguien que puede satisfacerlas y otro(a) en quien se presentan. Puede haber carencias tanto en el alma como en el cuerpo, la del enfermo o la del pobre, sin embargo, la más importante es la de conocimientos que lleva a unirse al que está consciente de su ignorancia<sup>118</sup> con el que sabe.

En el *Lisis*, el personaje Sócrates desarrolla lo relacionado con la *filia*<sup>119</sup> y se refiere al deseo. Sin embargo, únicamente menciona

---

<sup>117</sup> Es distinto a lo semejante (*Lisis* 222 c).

<sup>118</sup> Pero desea saber.

<sup>119</sup> En el *Fedro*, cuando se presenta la *filia* la razón no pierde el control, pues quien ama busca vencerse a sí mismo. (*Fedro* 231 c). Se vincula con la utilidad como se sugiere en el *Lisis*, ya que en el segundo discurso del *Fedro*, se afirma que es conveniente mostrar benevolencia: “a los que, cuando seas viejo te hagan partícipe de sus bienes” (*Fedro* 234 a) El amigo busca el provecho futuro (*Fedro* 233 c), trabar profunda amistad con alguien para alcanzar intereses con futuro (*Fedro* 233 a); pues no disminuirá la amistad cuando llegue la vejez (*Fedro* 234 b). Se plantea una unión basada en las cualidades del alma y no del cuerpo.

el *eros*, pero no se profundiza, por lo cual considero necesario, incluir los diálogos *Banquete* y *Fedro* porque tratan del tema del *eros*, del cual Guthrie señala: "Para alcanzar el saber, el alma debe poseer el impulso filosófico (*eros*) y estar dispuesta a hacer el necesario esfuerzo intelectual."<sup>120</sup> Lo que lleva a plantear la pregunta ¿cómo se considera al *eros* en esta relación cuerpo-alma?

## 2.2 EL EROS Y LA VIRTUD

Durante el tiempo que el alma se encuentra en el cuerpo, el *eros* puede llevarla hacia la sabiduría y a la vida virtuosa o hacia la desmesura o la injusticia. ¿Cuál es el papel del cuerpo en todo esto? Tanto en el *Banquete*<sup>121</sup> como en el *Fedro* se afirma que hay dos tipos de *eros*. En este subcapítulo me voy a referir a los discursos del *Banquete*, voy a incluir el tercer discurso del *Fedro* cuando me refiera a la iniciación.

---

<sup>120</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p.247.

<sup>121</sup> Este diálogo corresponde al período de madurez de la obra platónica. Platón *Banquete*, trad. de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 1997, 3ª. reimpresión.

Aristófanes llama *eros* a ese deseo innato humano de unirse corporalmente a otro(a) para recuperar la unidad perdida. (*Banquete* 191 d, 193 a). Gracias al cual desaparece la debilidad (*Banquete* 190 d). Es lo que lleva a alguien a buscar el complemento, con el cual se unirá y se sentirá tan bien como si fuera parte de él mismo, esto lo hará plenamente feliz (*Banquete* 193 c). Aristófanes narra un mito<sup>122</sup> en el que se refiere principalmente a características corporales, el cuerpo fue cortado a la mitad, pero no menciona el alma.

En el discurso de Aristófanes el *eros* remedia el castigo que los hombres recibieron de los dioses por su actitud insolente. Lo único que debían hacer era ofrecer sacrificios y hacer honores a los dioses (*Banquete* 190 b). Sin embargo, dado que “eran extraordinarios en fuerza y vigor” (*Banquete* 190 b), rebasaron los límites en que debían mantenerse pues: “conspiraron contra los dioses” y trataron de atacarlos<sup>123</sup> (*Banquete* 190 b).

---

<sup>122</sup> Según este mito, antes la naturaleza humana era diferente: estaban formados por dos hombres, o dos mujeres o una mujer y un hombre (*Banquete* 189 e-190 b). Según esto, el homosexualismo existe porque en un principio estaban pegados dos varones, en consecuencia no es que actúen así porque sean desvergonzados sino porque son de otra naturaleza, la cual los lleva a preferir a un hombre (*Banquete* 192 e, 192 a). Aristófanes dedica más atención a la homosexualidad que al lesbianismo, cuya existencia explica sin censura, pero tampoco profundiza. (*Banquete* 191 e).

<sup>123</sup> Este es el poder que devuelve *eros*: da el valor y el empuje necesarios para afrontar y atreverse a hacer cosas que en otras circunstancias no se harían.

Como castigo Zeus los partió a la mitad (*Banquete* 190 d).<sup>124</sup> El motivo principal del *eros* es la inclinación a unirse a otro(a); la búsqueda incesante de la mitad originaria, pues es muy difícil encontrar la mitad a la que se estaba unido(a) antes.<sup>125</sup> Por eso hay contacto corporal entre distintos seres humanos frecuentemente, pero dura poco tiempo (*Banquete* 191 d), hasta que: “se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos” entonces hay “afecto, afinidad y amor” (*Banquete* 192 d, c).

En la traducción de García Bacca se menciona: “de amistad, de intimidad, de amor”. Por lo cual “*eros* debe implicar, y normalmente implica, *philia*, pero no viceversa.”<sup>126</sup> La cual no está presente cuando no se ha encontrado la mitad originaria.

---

<sup>124</sup> Cada uno de ellos añoraba su propia mitad y estaban “deseosos de unirse en una sola naturaleza”, por lo cual si encontraban a alguien lo(a) abrazaban y querían permanecer así hasta que “morían de hambre y de innación” (*Banquete* 191 b). Zeus cambió de lugar los genitales por si se encontraba un hombre con una mujer, al abrazarse se reprodujeran, así no desaparecería la especie humana. Sin embargo, si se encontraban dos varones: “hubiera al menos, satisfacción de su contacto, descansar, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida.” (*Banquete* 191 c) Aquí hay una diferencia importante en la relación heterosexual con respecto a la homosexual, la primera tiene como finalidad la reproducción, pero no es el principal objetivo, mientras que la segunda no.

<sup>125</sup> Así, el adulterio ocurre porque tanto los varones como las mujeres no han encontrado su mitad complementaria. Por lo cual siguen buscando aquel hombre o mujer con el que se sentirán tan bien como si fuera parte de sí mismo (*Banquete* 191 e). Se ama a distintas mujeres u hombres porque se está buscando la integridad originaria. Si esto es así ¿Para qué obligar a dos seres a estar juntos toda la vida? ¿Por qué impedir que se vaya con otro(a)? Si uno no es el complemento del otro(a) ¿Por qué uno sigue amando al otro(a), cuando éste ya no lo quiere? ¿Por qué duelen el olvido y el abandono? Esto no lo explica Aristófanes en su discurso. Aristófanes explica, sin hacer una valoración moral, la causa de ciertas conductas.

<sup>126</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega, IV, op. cit.*, p.138.

Con respecto a la diferencia de las palabras es necesario aclarar lo siguiente: en 'afecto' y 'amistad' hay similitud, sin embargo hay diferencias en 'afinidad' con respecto a 'intimidad,' pues aquella da a entender que ambos seres formaban una unidad, mientras que ésta lleva a pensar que los sentimientos son más profundos. Ambas traducciones coinciden en que los amantes quieren estar juntos siempre, deseo que nace del alma (*Banquete* 192 d, e). La unión es duradera únicamente si se encuentra la mitad complementaria.

El *eros* relacionado con el cuerpo está presente en cada ser humano y en cada relación amorosa que se dé, pero solamente se vincula con el alma cuando se encuentra la mitad originaria. Aristófanes termina su discurso haciendo una invitación a los hombres a que sean: "mesurados respecto a los dioses" (*Banquete* 193 a) y piadosos con éstos, para evitar ser castigados otra vez, es decir realizar una conducta correcta, en la cual los seres humanos no excedan los límites en que deben mantenerse (al retar a los dioses), sino sea de veneración.

En el discurso de Fedro el *eros* lleva a los hombres a adquirir la virtud y la felicidad durante la vida y después de la muerte <sup>127</sup>(*Banquete* 180 b), es "el más poderoso para conducir a los

---

<sup>127</sup> El alma de Alcestris fue enviada al Hades (*Banquete* 179 c), Aquiles llevó a cabo acciones virtuosas y fue enviado a la Isla de los bienaventurados (*Banquete* 180 b).

hombres” a alcanzar dicho propósito.<sup>128</sup> Infunde en los amantes la intención de vivir noblemente (*Banquete* 178 c). Ya que el amante siente “vergüenza ante las feas acciones” (*Banquete* 178 c) o las acciones poco virtuosas (*Banquete* 178 e).

En el discurso de Fedro la presencia del amor lleva a los seres humanos a realizar acciones buenas, no se propone renunciar al cuerpo, ni dar más importancia a la belleza del alma.

En su discurso Agatón menciona varias características del *eros*, pero solamente mencionaré algunas que se relacionan:

a) con el cuerpo: *eros* lleva a todos los seres a procrear (*Banquete* 197 a), propicia el acercamiento entre los hombres (*Banquete* 197 d, e), es padre del placer de los sentidos y del goce intenso (*Banquete* 197 d, e).

b) con el alma: *eros* se aleja de las almas que tienen un temperamento duro, en cambio se queda en las que lo tienen suave (*Banquete* 195 e). Participa de “la mayor templanza” (*Banquete* 196 c), de la justicia ya que “ni comete injusticia contra dios u hombre alguno, ni es objeto de injusticia por parte de dios ni de ningún hombre”, tampoco hay violencia (*Banquete* 196 c).

---

<sup>128</sup> Jean Louis Henrion, *La causa del deseo –el alma de Platón a Lacan–*, op. cit., p. 155.

*Eros* y el deseo llevaron a los dioses a buscar el conocimiento relacionado con la adivinación, la música, el arte de tejer, la medicina, el arte de gobernar (*Banquete* 197 a-b).<sup>129</sup>

En el discurso de Pausanias no todo amor lleva a la virtud, pues de los dos tipos de *eros* que distingue, uno se relaciona con la virtud (el de Afrodita Urania), mientras que el otro se encuentra alejado de ésta.

Pausanias atribuye el segundo tipo de *eros* a Afrodita Pandemo, la cual personifica la pasión carnal y terrenal, es hija de Zeus y Dione (*Banquete* 180 e). Pausanias lo considera vulgar, debido a que lo sienten hombres ordinarios por mujeres y por jovencitos, se ama a los menos inteligentes, se ama más el cuerpo que el alma (*Banquete* 181 b). No se aclara cuál es el propósito de quienes sienten este tipo de amor. Pero si se indica que los amantes vulgares realizan acciones que están fuera del orden y de la ley, cometen injusticias (*Banquete* 182 a). El cuerpo llega a dominar tanto al alma que se pierde el control.

Se considera desleal o traidor al que siente este tipo de amor porque “tan pronto como se marchita la flor del cuerpo del que estaba enamorado, <desaparece volando>, tras violar muchas

---

<sup>129</sup> En el *Fedro* también se menciona al *eros* como un medio para alcanzar el conocimiento.

palabras y promesas.” (*Banquete* 183 e). En cambio en el otro tipo de eros se toma más en cuenta el alma que el cuerpo: “El que está enamorado de un carácter que es bueno permanece firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable” (*Banquete* 183 e).

Sin embargo, Pausanias no sugiere que los amantes renuncien al contacto corporal. Da por hecho que ello ocurre, pues cuando se refiere al amante utiliza expresiones como “dispuesto a todo”<sup>130</sup>, “complacer”<sup>131</sup>, “el amado concede sus favores al amante”<sup>132</sup>.

En este tipo de amor se considera “más hermoso amar” a quienes tienen belleza del alma - son “más nobles y mejores” (*Banquete* 182 d)- aunque tengan un feo cuerpo.

Los amantes se unen por amor a la virtud (*Banquete* 185 b). Solamente en este caso es “hermoso que el amado conceda sus favores al amante” (*Banquete* 184 e), pues éste ayuda a aquel a hacerse sabio y virtuoso, por lo cual se considera “un bello acto del que ambos, amante y amado, sacarán beneficios.”<sup>133</sup> Si el amado

---

<sup>130</sup> [El amado] “parece haber mostrado por su parte que estaría dispuesto a todo con cualquiera por la virtud y por llegar a ser mejor” (*Banquete* 185 b).

<sup>131</sup> Pausanias propone someter a prueba a los amantes “para así complacer a los unos y evitar a los otros” (*Banquete* 183 e).

<sup>132</sup> No es vergonzoso sino “bello conceder favores a los amantes” (*Banquete* 182 b). Esto se repite después: “es obrar bellamente el conceder los [favores] a un hombre bueno y de buena manera” (*Banquete* 183 d) Se toma en cuenta que el modo de ser del amante se vincule con la virtud.

<sup>133</sup> Jean Louis Henrion, *La causa del deseo –el alma de Platón a Lacan-, op. cit., p.155.*

responde al deseo de su amante no lo hace porque busque “placer sexual, sino por un beneficio relativo a su futuro status social.”<sup>134</sup>

Juliana González acepta que se desvalora el cuerpo, sin embargo rechaza la posibilidad de la existencia de un amor meramente espiritual:

Pero la alternativa al amor corpóreo no parece ser el amor puramente espiritual, sino el amor que integra, en armonía y proporción, la ‘unidad psicosomática’. En los *Diálogos* sobre el eros, Platón parece condenar más bien lo puramente sexual, no la sexualidad. En Sócrates, al igual que en el *Banquete* o en el *Fedro*, la opción no es simplemente entre ‘cuerpo’ o ‘alma’, sino más bien entre exterioridad (mero cuerpo) e interioridad (integración) espiritual o consciente, de la unidad de la persona humana.<sup>135</sup>

Se busca, la formación, el crecimiento, el enriquecimiento moral del amado. “propiciar su bien o su *areté*”.<sup>136</sup> Considero que se da más importancia a un alma bella, pero no se elimina el cuerpo:

(...) para Pausanias sólo el amor superior, celestial, que apunta al alma y no al cuerpo, es digno de elogio. (...)

---

<sup>134</sup> Jean Louis Henrion, *La causa del deseo –el alma de Platón a Lacan–*, op. cit., p. 131.

<sup>135</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p. 79.

<sup>136</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p. 78.

quienes se entregan al amor celeste esperan hasta que los jóvenes tengan alguna inteligencia, momento que corresponde a la época 'en que les sale barba', para amarlos.<sup>137</sup>

En el discurso de Pausanias no se excluye el cuerpo. Sin embargo, se pone más atención en las cualidades o en una facultad del alma que en el cuerpo. Este tipo de amor está orientado hacia "lo masculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia." (*Banquete* 181 c).<sup>138</sup> El *eros* de Afrodita Urania surge cuando los muchachos empiezan a tener inteligencia (*Banquete* 181 d).<sup>139</sup>

Lo que Pausanias califica como vergonzoso no es el contacto corporal sino el objetivo de los amantes que se vincula con una manera de actuar de éstos, una acción es bella si se "hace bien y rectamente" (*Banquete* 181 a). El cuerpo no es ni bueno ni malo en

---

<sup>137</sup> Jean Louis Henrion, *La causa del deseo -el alma de Platón a Lacan-, op. cit.*, p. 148.

<sup>138</sup> Afirmación discriminatoria, que se explica si tomamos en cuenta que: tanto en Esparta como en Atenas la educación dada a hombres y mujeres era distinta, ellas no obtenían una educación intelectual valiosa, ésta consistía principalmente en tareas domésticas, especialmente la hilandería y tejido de lana, junto con los rudimentos de lectura y cálculo, y algunas veces de música y danza. Semejantes defectos en la educación de las mujeres jóvenes explican la falta de contacto espiritual e intelectual entre marido y mujer. Robert Flaceliere, *Love in ancient Greece, op. cit.*, p. 109. Al respecto Juliana González afirma: "Platón concede alguna prioridad al amor homosexual, debido entre otras razones a que éste, en su sociedad ofrecía mayor posibilidad de ser amor integral y no meramente natural." *Ética y libertad, op. cit.*, p. 79.

<sup>139</sup> Sin embargo, Pausanias sugiere que haya una ley que prohíba enamorarse de los jóvenes porque no se sabe si después serán malos o virtuosos (*Banquete* 181 e).

sí mismo, sino el modo como se ama, lo que se busca al darse la unión de los amantes.

Así, no es vergonzoso que alguien se someta voluntariamente a la esclavitud para conseguir la sabiduría (*Banquete* 184 c) o estar dispuesto a todo “por la virtud y por llegar a ser mejor” (*Banquete* 185 b).

Pausanias menciona dos principios que coinciden en uno:

1. La pederastia<sup>140</sup> se vincula con el amante, el cual contribuye en cuanto a inteligencia y virtud (*Banquete* 184 d).
2. Se relaciona con el amor a la sabiduría o “cualquier otra forma de virtud” (*Banquete* 184 d) corresponde al amado, -el cual necesita adquirir educación y saber en general (*Banquete* 184 d)- en este sentido: “El amor griego hacia los muchachos aparece como íntimamente ligado al saber, a la transmisión de un saber.”<sup>141</sup>

El objetivo del amado es la virtud. En cambio, es vergonzoso: “ser conquistado por dinero y por poderes políticos (...) Pues nada de

---

<sup>140</sup> En la literatura griega la pederastia es usada para referirse a un sentimiento -(amor) desinteresado, puro y una relación física homosexual- perfectamente honorable entre un viejo maestro o tutor y un discípulo más joven. Cabe aclarar que durante la época de Solón, en Atenas existió un cuerpo de leyes con el propósito de restringirla, para conservar a los amantes tan lejos de los mancebos como sea posible. Aunque estas leyes hicieron muy poco para suprimir dichos hábitos.

<sup>141</sup> Jean Louis Henrion, *La causa del deseo –el alma de Platón a Lacan-, op. cit., p.148.*

ello parece firme ni estable, aparte de que tampoco nace de ello una noble amistad" (*Banquete* 184 b).

Según Pausanias se da un feo engaño cuando alguien complace a un amante, creyendo que es rico y resulta pobre, al final se queda con las manos vacías. En cambio, es bello el engaño cuando el amado buscando la sabiduría, se acerca a alguien que cree bueno y pasado el tiempo descubre su maldad (*Banquete* 185 b). La diferencia está en el amor a la virtud.

No se censura el cuerpo como un medio para alcanzar la virtud, porque el amante y el amado se unen teniendo como fin principal la sabiduría. Pero se pone más atención en el alma, que en el cuerpo.

Erixímaco considera que *eros* no sólo existe en el alma sino también en el cuerpo "de todos los seres vivos" (*Banquete* 186 a).<sup>142</sup> El que primero reside en un cuerpo sano, es bello en cambio el que está presente en un cuerpo enfermo es vergonzoso (*Banquete* 186 c, d). El *eros* que describe Erixímaco "es la fuerza que une a los elementos contrarios en el cuerpo, como clave de la salud (...)"<sup>143</sup>

Para Erixímaco cada uno de los hombres tiene la posibilidad de sentir un tipo de *eros* u otro. (*Banquete* 186 b). La función del

---

<sup>142</sup> También en las estaciones del año Erixímaco distingue dos tipos de *eros*: el ordenado y el desmesurado, el primero trae prosperidad y salud para hombres, animales y plantas. (*Banquete* 188 a).

<sup>143</sup> Juliana González, *El Ethos, destino del hombre*, op. cit., p.89.

médico es vigilar “En la medida en que sea factible, a uno y otro *Eros*, ya que los dos se encuentran en ellas.” (*Banquete* 187 e), cabe aclarar que la palabra ‘ellas’ se refiere tanto a las cosas humanas como a las divinas.

Al que reside en el cuerpo que está sano (*Banquete* 186 b); Erixímaco le llama bello (*Banquete* 186 c), lo atribuye a los hombres ordenados y sugiere complacerlo y preservarlo (*Banquete* 187 d): “Es hermoso y necesario favorecer en los cuerpos mismos a los elementos buenos y sanos de cada cuerpo” (*Banquete* 186 c). Hay otro tipo de *eros* que reside en lo que está enfermo.

Es mejor médico el que distingue el *eros* bello del vergonzoso en el cuerpo (*Banquete* 186 d) y opera un cambio en éste, de tal manera que el paciente adquiera uno en lugar del otro y lo infunda o lo elimine (*Banquete* 186 d).

El *eros* de Polimnia, es el vulgar, “debe aplicarse cautelosamente para cosechar el placer que tiene y no provoque ningún exceso, de suerte que se disfrute del placer sin enfermedad.” (*Banquete* 187 e). Aunque no sugiere eliminarlo, sí propone infundirlo con cuidado, para obtener placer sin excederse,

pues el “buen uso del placer radica en el amor bien pautado que sepa armonizar y combinar (...)”.<sup>144</sup>

Según esto el placer en sí mismo no es malo, sino excederse. Se hace una analogía con la comida, cuando alguien come demasiado se enferma. No se señalan los males que este tipo de eros puede acarrear al hombre, pero sí se menciona el eros cuando se presenta en las estaciones del año. Si está presente el eros ordenado entonces hay armonía, así como “prosperidad y salud para los hombres y demás animales y plantas, y no hacen daño” (*Banquete* 188 a). Sin embargo, la presencia del eros desmesurado causa daño y destrucción. (*Banquete* 188 a).

Para Erixímaco el mejor eros está relacionado con la virtud:

Mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad, de modo que podemos estar en contacto y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses (...)  
(*Banquete* 188 d).

Sin embargo, no se aclara en el texto si hay placer en este tipo de eros, lo cual si se menciona del eros vulgar, de Polimnia

---

<sup>144</sup> Jean-Louis Henrion, *La causa del deseo -el alma de Platón a Lacan-, op. cit.*, p. 155.

(*Banquete* 187 e). Pero se sugiere preservar el amor de los hombres ordenados (*Banquete* 187 d).

Como hemos visto un tipo de *eros* se relaciona con el orden, la moderación y la justicia, mientras que el otro con la desmesura, el placer y puede llevar al hombre al exceso. En el discurso no se indica que el primero se vincula con el alma y que el segundo se vincula con el cuerpo.

En el discurso de Diótima el *eros* se vincula con “todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz” (*Banquete* 205 d), los hombres quieren cualquier cosa que le beneficie o que los satisfaga, por ello a veces puede dañar a otros o a sí mismo, a pesar de que “lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien.” (*Banquete* 206 a) y quieren poseerlo (*Banquete* 206 b).

El *eros* se encuentra en el hombre, lo lleva a perseguir el bien (*Banquete* 206 b), además es un “impulso creador” (*Banquete* 206 c) que tiene el hombre en el cuerpo y en el alma.

Cuando se presenta<sup>145</sup> en los cuerpos de animales o de hombres, lleva a “la fecundidad y la reproducción” (*Banquete* 206 c) porque se busca la inmortalidad (*Banquete* 207 a). Es necesario aclarar que hay hombres fecundos según el cuerpo y otros según el

---

<sup>145</sup> En lo bello pues contemplarlo produce placer.

alma, cuando ocurre lo primero ellos se inclinan por mujeres y tienen hijos (*Banquete* 208 b).

En cambio, a los fecundos según el alma les corresponde concebir y dar a luz el “conocimiento y cualquier otra virtud” (*Banquete* 209 a), Diótima se refiere particularmente a la “medida y justicia” las cuales califica como “el conocimiento mayor y el más bello” (*Banquete* 209 a). Ellos también se inclinan por los cuerpos bellos, pero si se encuentran con un alma bella entonces producen “abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo.” (*Banquete* 209 c).

En los discursos del *Banquete* el *eros* se presenta tanto en el alma como en el cuerpo, se considera que es mejor el que está vinculado con la virtud, sin embargo, para que éste se presente no es necesario que el hombre renuncie al cuerpo.

En el discurso de Fedro debido a la presencia del *eros* el hombre desea realizar acciones virtuosas. En el de Agatón el *eros* se vincula con el placer, pero también con la templanza. Tanto Pausanias como Erixímaco consideran que hay dos tipos de *eros*, para el primero es mejor el que lleva a buscar la sabiduría, mientras que para el segundo es mejor el relacionado con la justicia, la moderación y el orden. Para Diótima el *eros* se puede presentar en

el cuerpo o en el alma, sin embargo, el que se vincula con ésta lleva al conocimiento y a la virtud. El amor a la virtud es amor a la sabiduría

En el discurso de Diótima se considera que *eros* es hijo de *Poros* y de *Penia* (*Banquete* 203 b-204 a), esto significa que debido a la presencia del *eros* en el hombre

a) Hay una carencia o necesidad en éste, por lo cual, “*eros* es la condición insuficiente del hombre”,<sup>146</sup> también se vincula con la soledad humana, por ello el hombre busca aquello que le falta y por lo mismo desea, puede ser la sabiduría para el filósofo o bien el otro(a) para el amante.

b) Hay un esfuerzo o impulso que lo lleva a satisfacer las carencias tanto del alma como del cuerpo. En este caso el *eros* lleva al hombre a tratar de conseguir lo bueno y lo bello. La sabiduría es una carencia del hombre que se ha dado cuenta de su propia ignorancia. El *eros* es el motor que lleva al alma a buscarla.

En el *Banquete* se considera mejor el *eros* que conduce al hombre hacia la virtud, por lo cual es necesaria la sabiduría para que el hombre sepa cómo comportarse correctamente, por ello el *eros* por la virtud es *eros* hacia la sabiduría.

## 2.3 LA SABIDURÍA Y LA FILOSOFÍA

La pregunta que contestaré en este subcapítulo es la siguiente:  
¿Cómo intervienen el *eros*, el alma y el cuerpo en el camino hacia la sabiduría?

El hombre tiene carencias tanto en el alma como en el cuerpo, pero también está presente el impulso que lo lleva a buscar la satisfacción de éstas, debido al *eros* se da el “acercamiento interminable entre los seres humanos”,<sup>147</sup> pero este acercamiento está relacionado con la búsqueda de la sabiduría.<sup>148</sup>

En el discurso de Diótima (en el *Banquete*) y en el tercer discurso del *Fedro* se menciona una iniciación, la cual era “una regeneración espiritual” que tenía como consecuencia “un cambio radical del régimen existencial del iniciado” es decir, éste “tenía acceso a un modo diferente de ser: se hacía igual a los Dioses, se identificaba con los Dioses”.<sup>149</sup> Cabe aclarar que en el discurso de Diótima la iniciación no tiene el último objetivo sino el de elevar el alma desde los cuerpos bellos hasta la contemplación de lo bello, lo

---

<sup>146</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, op. cit., p. 135.

<sup>147</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p.75.

<sup>148</sup> La sabiduría se considera “una de las cosas más bellas.” (*Banquete* 204 b).

<sup>149</sup> Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas*, trad. José Matías Díaz, Madrid, Taurus, 1975, p. 191.

cual tendrá como consecuencia que haya razonamientos sobre la virtud, si hay la posibilidad de una transformación del hombre, pues al recordar las *Formas* puede tener una manera de ser diferente y una mejor forma de vida.<sup>150</sup>

El hombre se siente inclinado hacia los cuerpos bellos, y se enamora de uno de éstos, del cual es esclavo hasta que comprende que la belleza está en todos y cada uno de los cuerpos; entonces se calma el “fuerte arrebató” por dicho cuerpo, lo desprecia y considera “más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo” (*Banquete* 210 a-b), después valora “la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes” (*Banquete* 210 c), así como en los bellos conocimientos (*Banquete* 211 c), finalmente al contemplar lo bello, tiene la sabiduría, en consecuencia produce discursos magníficos y bellos (*Banquete* 210 d). Si el hombre tiene acceso a la sabiduría entonces sabe cómo comportarse correctamente, su alma tiene el dominio de las pasiones y los deseos del cuerpo, en consecuencia su vida estará vinculada con la virtud, por lo cual se puede considerar que: “la iniciación busca trascender la condición humana

---

<sup>150</sup> Sin embargo, aquí hay una diferencia, pues en el *Fedro* no se afirma que los hombres puedan llegar a ser como los dioses, sino que los grupos de almas siguen a éstos y dependiendo de la altura que alcanzan pueden contemplar o no las Ideas. Lo cual les permite adquirir el conocimiento de la virtud para alcanzar la perfección. En esta dirección va la iniciación a que se refiere Diótima y la mencionada en el tercer discurso del *Fedro*.

y lograr un modo superior de ser, sobrehumano.”<sup>151</sup> Este es el sentido del discurso de Diótima, se plantea la posibilidad de que el hombre se libere de la esclavitud del cuerpo y del placer.

Es necesario tener presente que Diótima se refiere al que se encuentra en este mundo:

cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad (*Banquete* 212 a).

La belleza del cuerpo, lo lleva a la belleza en sí, pues al mirar la belleza presente en algo del mundo sensible, el alma recuerda lo que contempló antes de entrar en un cuerpo, en consecuencia sabe cuál es la forma correcta de comportarse durante la vida. Se puede vivir virtuosamente, debido a que el alma ha alcanzado el conocimiento de la *Forma* de la belleza,<sup>152</sup> así el eros por lo bello contribuye a llegar a la virtud.

En el discurso de Diótima se vincula la belleza con la sabiduría.

---

<sup>151</sup> Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas*, op. cit., pp. 190, 191.

<sup>152</sup> De la justicia o la sensatez, “no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo” (*Fedro* 250 b) es decir, no se pueden ver en este mundo. Quizá por ello, hay injusticias entre los hombres y éstos se dejan llevar por la insensatez. Sin embargo, la belleza es la única de la que queda un brillo en las cosas del mundo visible, la belleza resplandece “entre todas aquellas visiones [pues sólo a ella] le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable”. (*Fedro* 250 b). Por eso es posible captarla a través de los sentidos y despierta el deseo de alcanzarla en los hombres, pues es el enlace entre el conocimiento sensible y el inteligible.

Para los griegos había una “estrecha asociación en sus mentes de la belleza con la conveniencia, y la aptitud para una función”<sup>153</sup> y cita a C. T. Seltman quien señala que *kalós* (*bello*) significa excelente o apto en el sentido de que se ajusta a un propósito u objetivo, así lo bello es lo que cumple con un objetivo. Esto es, si una persona realiza sus actividades tomando en cuenta las Ideas o *Formas* como la justicia, realiza mejor su función; si un gobernante cumple bien con la función o propósito por el cual fue elegido entonces es virtuoso.

Para Nilsson la iniciación: “revelaba a la vez la proximidad con el mundo divino y la continuidad entre la vida y la muerte.”<sup>154</sup> Esto lo podemos encontrar en el tercer discurso del *Fedro*, pero también se vincula la iniciación con distintas situaciones, que contribuyen a que alguien recuerde lo que el alma vio antes de entrar en un cuerpo:

- 1) Cuando el alma seguía al séquito de Zeus, pudo “ver el fulgor de la belleza”, tuvo ante sí misma “la divina y dichosa visión” como iniciada que era en esos misterios (*Fedro* 250 c).

El alma contemplaba la belleza, junto a la cual había otras *Formas*, pero no se especifica cuáles son:

---

<sup>153</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega III Siglo V. Ilustración*, op. cit., p. 172.

<sup>154</sup> Martin P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, trad. Martín Sánchez Ruipérez, Madrid, Gredos, 1953, p. 316.

Plenas y puras y serenas y felices las visiones en la que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra. (*Fedro* 250 c).

Esto ocurrió antes de que el alma estuviera en un cuerpo. Por ello, cuando mueren los hombres, las almas pueden ascender a la región supracelestial y hacer el recorrido con el dios al cual se parecen, si han buscado la perfección durante la vida.

2) Cuando se describe la reacción de quien ha tenido una iniciación reciente, frente a alguien bello<sup>155</sup> recuerda lo que su alma contempló antes de entrar en un cuerpo<sup>156</sup> y comienzan a crecerle las alas,<sup>157</sup> al enamorarse (*Fedro* 249 e, 251 a).

---

<sup>155</sup> Al contemplar “la belleza de este mundo” se recuerda la verdadera (*Fedro* 249 d)

<sup>156</sup> Cuando las almas recorren la bóveda, algunas logran elevarse tanto que alcanzan a contemplar el lugar alrededor del cual “crece el verdadero saber” (*Fedro* 247 d), dicho lugar sólo puede ser visto por el entendimiento. El alma puede contemplar la verdad, pues ahí se encuentran la Justicia, la Templanza, Belleza (*Fedro* 247 e). Algunas almas alcanzan a mirar más que otras almas de dichas *Formas*, otras se tienen que ir “sin haber podido alcanzar la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento” (*Fedro* 248 b). Por esto es importante alcanzar la perfección durante el tiempo que el alma está unida al cuerpo y desligarse de éste. Pues de ello depende el lugar que cada alma ocupa en dicha región supracelestial.

<sup>157</sup> “Lo bello está aquí ligado a la dialéctica del amor. El alma que se encuentra en el cuerpo, en presencia de la belleza, arde por regresar a su antigua patria.” Raymond Bayer, *Historia de la Estética*, trad. Jasmin Reuter, México, FCE, 1965, p. 37.

3) Cuando se mencionan unas ceremonias perfectas, en las cuales es iniciado un varón, el cual recuerda las *Formas*<sup>158</sup> (*Fedro* 249 c) que su alma contempló antes de entrar en un cuerpo. Si él usa adecuadamente dicho recuerdo, desarrolla una forma de vida que le permite alcanzar la perfección.

La iniciación se vincula con el recuerdo de lo que el alma vio en la región supracelestial antes de entrar en un cuerpo y con la forma de vida que los amantes llevarán. En este tipo de *eros* lo fundamental es el alma, pues se considera que en ésta hay una naturaleza parecida a la de uno de los dioses que están en la bóveda supracelestial. El alma, dentro de un cuerpo, busca a alguien parecido al dios que seguía en la región supracelestial (*Fedro* 253 a), cuando han logrado dar con él, se transforma en su amante:

Con su ejemplo, persuasión y orientación conducen al amado a los gustos e ideas de ese dios, según la capacidad que cada uno tiene (...) intentan todo lo más que pueden, llevarlos a una total semejanza con ellos mismos y con el dios al que veneran. (*Fedro* 253 c).

---

<sup>158</sup> El alma de los seres humanos vio las *Formas* “los seres verdaderos” (*Fedro* 249 e) Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo” (*Fedro* 250 a).

Por tanto, si alguien se enamora de un joven bello es porque se parece a dicho dios y tiene un reflejo de la Belleza; ésta provoca el recuerdo, mediante el cual se enlazan con el dios al que seguían y “toman de él hábitos y maneras de vivir, en la medida en que es posible a un hombre participar del dios” (*Fedro* 253 a). Es necesario aclarar:

1º. hay cierta semejanza entre los amantes.<sup>159</sup>

2º. el amante ayuda al amado a desarrollarse.

3º. los amantes imitan la manera de ser del dios y lo honran, mientras cada uno “no se haya corrompido, y sea ésta la primera generación que haya vivido” (*Fedro* 252 d).<sup>160</sup>

Es mejor un amante dedicado a la filosofía,<sup>161</sup> pues se ha dado cuenta de que existe algo que está fuera del mundo cambiante, ilusorio y transitorio porque recuerda lo que permanece por siempre: la región supracelestial donde están las almas, los dioses y las *Formas*. Por ello se aleja de los intereses humanos y puede alcanzar la perfección, así como ayudar al amado a encaminar su

---

<sup>159</sup> Jean Louis Henrion, *La causa del deseo -el alma de Platón a Lacan-*, op. cit., p. 74.

<sup>160</sup> Tal vez por esto es importante no dejarse llevar por el caballo negro.

<sup>161</sup> Se toma como modelo a Sócrates y su vida dedicada a la filosofía. Según lo afirmado en el *Fedro*, Sócrates tenía un alma de naturaleza filosófica una de sus virtudes era la templanza, por lo cual el amor que sentía no estaba relacionado con el cuerpo ni con el placer. Por eso rechazó a Alcibiades, el cual es: “El tipo representativo por excelencia del conflicto íntimo entre la virtud y la concupiscencia, entre el bien y mal, que se dio en aquella época y en aquella generación.” Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, op. cit., p. 97.

vida hacia una vida justa y dedicada a la filosofía, lo cual propicia el crecimiento de las alas en menos tiempo (*Fedro* 249 a). En este caso la iniciación, con la intervención del *eros* que toma más en cuenta en alma que el cuerpo, conduce al hombre a la sabiduría y a una mejor forma de vida.

Según Mircea Eliade: “la iniciación comenzaba con las purificaciones”.<sup>162</sup> Pero en ninguno de los diálogos analizados ( el *Fedón*, el *Banquete* o el *Fedro*) se señala que la iniciación sea anterior a la purificación, sin embargo, sí se propone que en particular el filósofo trata de purificarse, mientras que en el *Banquete* y el *Fedro* los demás hombres participan de la iniciación estando presente el *eros*. Además en ésta, alguien adquiere un conocimiento especial que le permite adquirir una forma de vida distinta a la de los demás hombres. No obstante estas diferencias, la purificación y la iniciación se relacionan con filosofar<sup>163</sup> rectamente durante la vida.

Rodis-Lewis afirma que los filósofos son los verdaderos iniciados pues el vocabulario religioso de la purificación que devela la trascendencia de las esencias e incita al alma a despojarse del

---

<sup>162</sup> Mircea Eliade, *Iniciaciones Místicas*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>163</sup> Desde los comienzos del pitagorismo y platonismo hubo equivalencia entre filosofía e iniciación, pues la labor que Sócrates se adjudicaba (la mayéutica mediante la cual él trataba de “dar a luz” a un hombre nuevo) y la de los maestros de iniciación, en las sociedades arcaicas, coincidía en que ayudaban a los novicios a nacer a la vida espiritual. Mircea Eliade, *Iniciaciones Místicas*, *op. cit.*, p. 194.

cuerpo exige una reflexión más estricta.<sup>164</sup> Considero que tiene razón porque ellos tienen que separar, hasta donde sea posible, su alma del cuerpo para tener acceso a la sabiduría, debido a que tienen particular interés en ella.

El personaje Sócrates afirma que la purificación según una sentencia antigua consiste en: “<el separar al máximo el alma del cuerpo>”. Dicha separación consiste en evitar amoldar el alma al cuerpo (*Fedón* 82 d), despreciar “los cuidados” de éste y poner la atención en ésta (*Fedón* 64 e), en “Aprender a desligarse de los intereses y necesidades humanas o llegar a un punto donde podamos hacer esto a voluntad”.<sup>165</sup> Los filósofos intentan hacer esto porque su alma desea la sabiduría, lo demás hombres no deben ni pueden hacerlo, pero pueden ser guiados por el filósofo. El alma se acostumbra a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, tanto en el presente como en el futuro (*Fedón* 67 d).

Al separar el alma del cuerpo, hay un intento por apartarse del dolor, el miedo, el placer, pasiones y pesares,<sup>166</sup> pues el alma reflexiona mejor cuando éstos no la perturban. Al reflexionar se

---

<sup>164</sup> G. Rodis-Lewis, *Platón y la búsqueda del ser*, trad. Rosa Ma. Galligo Fanlo, Madrid, Edaf, 1977, p.47.

<sup>165</sup> Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, op. cit., p.219.

<sup>166</sup> Recordemos que ya ha señalado Sócrates que se deben cambiar placeres, pesares y miedo por la sabiduría.

percata de esto: lo que siente al regocijarse, aterrorizarse o apasionarse, en realidad no es un daño tan grande, ni tan evidente ni verdadero como creía (*Fedón* 83 c).

Así puede llegar al conocimiento de las Ideas o *Formas*, como la justicia, la moderación o la valentía; de esta manera se acercará a la sabiduría (*Fedón* 69 c).

Una vez que el filósofo ha calmado estos sentimientos, hay claridad en sus pensamientos; obedece al razonamiento y está de acuerdo con él. Sabe cómo vivir correctamente, mientras tenga vida, así queda apartado de “los males humanos” (*Fedón* 84 a) y puede llegar a lo de “su especie”. Cuando el hombre muere, debido a que se ha purificado, puede ascender, contemplar las Ideas y adquirir la sabiduría.<sup>167</sup> En este caso, la purificación contribuye a que el hombre consiga lo que su *eros* le impulsa a buscar.

Mircea Eliade señala que Apolo “era el dios de las purificaciones en general (...)”.<sup>168</sup> Por otra parte Nilsson afirma que: “Apolo se convirtió en el dios que aleja el mal y [fue] purificador por

---

<sup>167</sup> En el *Fedro* el amante inicia al amado en el camino hacia la sabiduría. Si el hombre conoce las Ideas o *Formas* y las toma en cuenta a lo largo de su vida, evitará el desenfreno cuando ame a otro y lo llevará a la contemplación de la Belleza. Así en el tercer discurso del *Fedro* se da “una versión diferente del delirio amoroso, según la cual éste se dirige hacia una visión mística”. Gordon Wasson, Albert Hofmann, Carl A Ruck. P., *El camino a Eleusis*, Madrid, FCE, 1994, p.142.

<sup>168</sup> Mircea, Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, trad, Jesús Valiente Malla, México-Barcelona, Ediciones Cristiandad-Paidós, 1999, p.57.

excelencia ”, además se refiere a ciertas virtudes “<apolíneas>: la serenidad, el respeto hacia la ley y el orden, la divina armonía.”<sup>169</sup>

Como se puede observar, se están tomando en cuenta aspectos vinculados con el alma principalmente.

Las <visiones> que Apolo otorga: “incitan a pensar e inclinan a la meditación, y en última instancia impulsan al individuo por el camino de la <sabiduría>”.<sup>170</sup> Nilsson afirma que:

La inteligencia, el saber, el conocimiento se consideran los modelos divinos establecidos por los dioses y en primer lugar por Apolo. La serenidad apolínea se convierte, para el hombre griego, en emblema de la perfección espiritual y, por tanto, del espíritu.<sup>171</sup>

Mircea Eliade señala que Apolo exigía medida.<sup>172</sup> Con la presencia de este dios no se intentó reprimir el éxtasis, solamente se reglamentó.<sup>173</sup> Xavier Pikaza vincula a Apolo con “los principios de la luz racional e inteligencia”.<sup>174</sup>

En los discursos del *Banquete*, el *eros* que se considera mejor es el que toma en cuenta la inteligencia, el que lleva a buscar el conocimiento, el que no es desmesurado. Las características

<sup>169</sup> Martin P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, op. cit., p. 287, 284.

<sup>170</sup> Martin P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, op. cit., p. 290.

<sup>171</sup> Martin P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, op. cit., p. 291.

<sup>172</sup> Mircea, Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, op. cit., p. 79.

<sup>173</sup> Mircea, Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, op. cit., p. 56.

relacionadas con Apolo son parecidas a las que se mencionan en el *eros* que se considera mejor, en dichos discursos. No obstante, en el *Banquete* no se menciona a Apolo ni se menciona un amor apolíneo.<sup>175</sup>

Sin embargo, en el *Banquete* se vincula la purificación con la iniciación cuando el personaje Sócrates plantea la posibilidad de que sea verdad lo mencionado por quienes instituyeron los cultos místéricos:

(...) quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones <<muchos son los portadores de tirso, pero pocas las bacantes>. Y éstos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente. (*Fedón* 69 d)

Las ménades o bacantes<sup>176</sup> eran poseídas por un delirio divino.

---

<sup>174</sup> Xavier Pikaza O. de M. *Biblia y religiones* México, Ediciones Paulinas, 1993, p.96.

<sup>175</sup> Sin embargo, en el tercer discurso del *Fedro* se menciona a Apolo como uno de los dioses que siguen las almas, en la procesión celestial y se sugiere un amor relacionado con este dios. (*Fedro* 253 b.)

<sup>176</sup> Eran mujeres consagradas a Dionisos. El tirso era “una larga caña hueca rellena con hojas de hiedra”. Gordon Wasson, Albert Hofmann, Carl A Ruck. P., *El camino a Eleusis*, Madrid, FCE, 1994, p. 66.

Ellas eran acometidas por el entusiasmo –una locura religiosa- danzaban y corrían entre los campos con gritos y movimientos desordenados:

no eran solamente mujeres embriagadas, sino mujeres enloquecidas. El lenguaje griego no distinguía entre locura y borrachera porque Dionisos era el dios de todas las sustancias embriagantes y no sólo del vino.<sup>177</sup>

Dionisos: “Es un dios soberbio y espantosamente humano, salvaje y tierno; significa y encarna la genitalidad violenta del macho cabrío y la sensualidad y la delicadeza del alma femenina”.<sup>178</sup> Se vincula con la parte corporal relacionada con el placer del ser humano.

Juliana González sugiere la posibilidad de que Apolo trascienda a este dios. Parecería que cada dios se vincula con una parte negativa y otra positiva del ser humano, ella señala que dado que el hombre es libre, hay una ambivalencia radical en él: puede alcanzar la grandeza y perfección humanas, pero también está presente el mal. Esto correspondería en el mito del alma tripartita al

---

<sup>177</sup> Gordon Wasson, Albert Hofmann, Carl A. Ruck. P., *El camino a Eleusis*, op. cit., p.147.

<sup>178</sup> José Luis Cruz “Programa de presentación de la obra LAS BACANTES de Eurípides s/p, s/f., sin lugar de edición.

caballo negro y al blanco. El hombre puede conocerse a sí mismo y trascender esa ambigüedad:

(..) generando su propia 'medida' o Ley: su *logos* y *nomos*.

Apolo representa la posibilidad de una 'tranzfiguración' por la cual –como ve incluso Nietzsche- se trasciende el 'Dionisos bárbaro'. Tiene la facultad de humanizarse por la vía de la conciencia y la ética, dotando a su vida de una racionalidad propiamente humana.<sup>179</sup>

El hombre puede dejarse llevar por las pasiones y deseos del cuerpo como un caballo desbocado, atropellando y lastimando a los otros, al olvidarse de las *Formas* y de la virtud. O bien su inteligencia y su alma dominan las pasiones y los deseos del cuerpo.

En los ritos a Dionisos está presente el propósito de conectar el alma con el cuerpo y principalmente con lo sexual, pues se busca que renazca todo en el mundo. Los rituales y el simbolismo de Dionisos incluyen la intoxicación, la posesión espiritual y el éxtasis.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> Juliana González, *El Ethos, destino del hombre*, México, FCE-UNAM-FFyL, 1996 p.18.

<sup>180</sup> cfr. Gordon Wasson, Albert Hofmann, Carl A Ruck, P., *El camino a Eleusis*, op. cit., p.66.

Tanto en el discurso de Diótima como en el tercer discurso del *Fedro* no interesan las cuestiones relacionadas con la renovación de la naturaleza ni se refiere a una divinidad sino a las cuestiones humanas, en particular a una forma de vida virtuosa pues al morir el alma recibirá un premio o un castigo. Por lo cual se busca separar el alma del cuerpo.

Parece que las purificaciones y las iniciaciones tienen otro sentido en el *Fedro* y el *Banquete*, es como si Platón hubiera invertido o volteado lo propuesto en los ritos iniciáticos. Pues el contenido de la iniciación propuesta por él es completamente diferente: Lo importante es separar el alma del cuerpo, ayudar a los hombres a purificarse. Filosofar rectamente durante la vida, llevar una vida virtuosa.

El hombre que desea la sabiduría, dedica toda su vida a buscarla, pues esto le ayudará a descubrir la mejor manera de vivir ya que: “La filosofía fundamenta en la justicia la aspiración helénica a la moderación: <Nada de más>; la puesta en guardia contra la *hybris*,” pues la *sōphrōsýnē* es “expresión de la justa medida en los actos y en las palabras.”<sup>181</sup>

La tarea del filósofo consiste en tratar de recordar las *Formas* o Ideas mientras su alma está en un cuerpo y contemplarlas cuando

el alma lo ha dejado. En este sentido “la filosofía es búsqueda, persecución, <caza> (...) de este Ser, del cual aquí abajo se tiene un reflejo confuso.”<sup>182</sup> Dicho ‘Ser’ son las *Formas*.

Los amantes del saber consideran que no deben actuar de modo contrario a la filosofía sino dejarse guiar por ella (*Fedón* 82 d). Pues ella lo puede llevar hacia las *Formas* ya que: “la filosofía es ascesis, conversión, evasión hacia lo alto”.<sup>183</sup> Así, el *eros* al presentarse en el alma del hombre es el motor que lo lleva a buscar la sabiduría, en este sentido “*Eros* es en esencia *philia* por la *sophía*.”<sup>184</sup>

Así, cuando la filosofía se hace cargo del alma del hombre, éste se convierte en amante de la sabiduría y se da cuenta de que su alma está encadenada al cuerpo. Sin embargo, los hombres no deben escapar de ella ni liberarse a sí mismos (*Fedón* 62 b).

A quienes les importa su propia alma y no viven amoldándose al cuerpo, consideran “que no deben actuar en sentido contrario a la filosofía y a la liberación” del alma, siguen a la filosofía por donde ella los guía. (*Fedón* 82 d).

---

<sup>181</sup> Rodis-Lewis *Platón y la búsqueda del ser*, *op. cit.*, p. 126

<sup>182</sup> Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 38.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>184</sup> Juliana González, “*Psique y Eros* en el *Fedro* platónico”, en C. Eggers, comp., *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Primer Symposium Platonicum*, México, UNAM, 1986, p.140.

La filosofía exhorta suavemente al alma e intenta liberarla, la incita a que se libere del cuerpo como prisión, la convence de que se concentre en sí misma y confíe en lo que ella por sí misma puede captar de lo real.

Hay cierta ambigüedad en el texto, parecería que liberar el alma del cuerpo significa que los hombres se den muerte a ellos mismos, en el sentido de una completa separación alma-cuerpo (*Fedón* 64 c), pero los hombres no pueden hacerlo porque pertenecen a los dioses (*Fedón* 42 b), a menos que reciban la orden del dios, como en el caso de Sócrates.

Una vez que la filosofía ha liberado al alma, el filósofo considera poco conveniente encadenarse de nuevo al cuerpo, entregándose a los placeres y dolores.<sup>185</sup>

Dado que, para el filósofo, lo más importante es adquirir la sabiduría, se aparta del cuerpo lo más que puede, ya que:

el ejercicio del filósofo, a su vez, consiste en la contemplación de objetos en cuya percepción no interviene ninguno de los sentidos corporales, sino que se da por obra del pensamiento puro, y en esta operación, por lo

---

<sup>185</sup>Por esto el alma del filósofo busca escapar del cuerpo, pues para él lo que existe verdaderamente está fuera de este mundo.

tanto, no es ninguna ayuda, antes todo lo contrario, la compañía del cuerpo.<sup>186</sup>

Esta es la explicación del rechazo al cuerpo por parte del filósofo. Es necesario separar el alma del cuerpo, pues una vez que el filósofo ha liberado su alma del cuerpo, puede tener acceso a las Ideas o *Formas*: “el *Eros* culmina incluso en la suprema racionalidad, que es el reino del verdadero ser.”<sup>187</sup> Esto se refiere al momento en que el alma contempla las *Formas* o las recuerda.

En el *Fedón* la práctica de la filosofía se vincula con la necesidad de separar el alma del cuerpo,<sup>188</sup> sin embargo el filósofo no puede quitarse la vida, por ello a pesar de estar vivo debe buscar la manera de renunciar al cuerpo. Por esa razón quienes se dedican a la filosofía “no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos.”<sup>189</sup> (*Fedón* 64 a). En este sentido: “La muerte es evidentemente supremo bien, porque permite al hombre liberarse de la ‘caverna’ del mundo y de esta vida imperfecta (...)”.<sup>190</sup> Así dedicarse a la filosofía es una manera de prepararse para la

---

<sup>186</sup> Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía, op. cit.*, p.135.

<sup>187</sup> Juliana González, “*Psique y Eros en el Fedro platónico*”, *op. cit.*, p.140.

<sup>188</sup> Dado que el alma es inmortal y está presa en el cuerpo los verdaderos filósofos tratan constantemente de liberarse, pero sin recurrir al suicidio (*Fedón* 67 d). La misión del filósofo, es liberarse para mostrar el camino a los otros posteriormente.

<sup>189</sup> Para él la muerte es la separación alma-cuerpo, la primera es inmortal y el segundo queda destruido.

<sup>190</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre, op. cit.*, p. 112.

muerte<sup>191</sup>, que es cuando el alma podrá contemplar las *Formas* “en toda su pureza”.<sup>192</sup>

Durante la vida, el filósofo trata de liberar el alma: “al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres” (*Fedón* 65 a), pero no recurre a la muerte, sino mediante el camino que muestra la filosofía, la cual:

le ayuda a liberarse poniendo en evidencia el carácter engañoso de los sentidos y de todos los deseos y emociones, que hacen que el hombre considere real y verdadero lo que no es tal.<sup>193</sup>

Es necesario aclarar que la sabiduría no se obtiene durante la vida, sino solamente cuando haya llegado la muerte y el alma del filósofo vaya al Hades (*Fedón* 66 d-e, 68 b).

Es conveniente intentar separar el alma del cuerpo porque las almas puras tienen una mejor suerte que las impuras, ya que el alma es inmortal, por lo cual: “es extranjera a esta vida, y su destino aquí es purificarse para que, liberada del cuerpo mortal, pueda

---

<sup>191</sup> Platón no fue el único en proponer la iniciación y lo que ocurre con el alma, al morir el hombre, pues Mircea Eliade señala que:

“(…)muchos filósofos y teósofos propusieron interpretaciones alegóricas de los ritos iniciáticos. La mayor parte de dichas interpretaciones referían los ritos de los Misterios a las etapas sucesivas que ha de atravesar el alma humana en su ascensión hacia Dios.”

Pero es distinto el objetivo en el *Banquete* y el *Fedón*. Mircea Eliade, *Iniciaciones Místicas*, op. cit., p. 194.

<sup>192</sup> Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, op. cit., p. 136.

<sup>193</sup> W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, op. cit., p. 321.

retornar a su propio mundo inmortal y puramente espiritual".<sup>194</sup> No obstante el cuerpo es el medio que permite al alma purificarse, ya que en el discurso de Diótima es el primer escalón en el ascenso hacia lo bello, pero debe estar presente el *eros*.

Sin embargo, el *eros* no siempre lleva a virtud, en ocasiones lleva a remediar la incompletud, por lo cual se busca el contacto corporal.<sup>195</sup> Según el discurso de Aristófanes, el *eros* lleva a buscar el acercamiento físico tanto en hombres como en mujeres, pero la reproducción no es la primera causa o motivo del *eros* sino la necesidad, que se siente tanto en el cuerpo como en el alma, de recuperar la unidad perdida:

son también inherentes al amor, en efecto, su vacío del otro y del ser, así como su necesidad corpórea, concreta y sensible. *Eros*, de hecho, es el móvil común del cuerpo y el alma, ambos unificados; es el ímpetu de la vida como tal.<sup>196</sup>

El poder que devuelve *eros*, da la fuerza necesaria para que alguien intente hacer lo imposible (*Banquete 190 b*). Desaparecen la soledad y la debilidad, ello trae al hombre felicidad.

---

<sup>194</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre, op. cit.*, p. 112.

<sup>195</sup> Sin embargo, en el fondo de la argumentación de Aristófanes, está presente un hecho real: Es difícil encontrar la mitad complementaria (*Banquete 193 b*).

<sup>196</sup> Juliana González, *Ética y libertad, op. cit.*, p. 81.

## CONCLUSIONES DEL SEGUNDO CAPÍTULO.

La *filia* propicia el acercamiento entre los hombres, ya sea para satisfacer una necesidad corporal o una necesidad del alma. Debido a que se presenta un mal en el alma: la ignorancia, el hombre busca un bien: la sabiduría, la cual lo llevará a la virtud. En el *Fedro* cuando está presente la *filia* son más importantes las cualidades del alma del amado que el cuerpo.

El común denominador de los discursos del *Banquete* es que cuando se presenta el *eros* en los seres humanos lleva a los hombres a realizar acciones virtuosas, sin embargo en dos discursos se sugiere la posibilidad de que el hombre se aleje de la virtud, al salirse de la ley y del orden, o bien que se exceda al obtener placer y se vincule con la desmesura,

Lo que tienen en común los discursos del *Banquete* es que de los dos tipos de *eros* mencionados, uno va acompañado de la desmesura y trae males a los hombres, en cambio el otro los conduce hacia la virtud o remedia un castigo recibido por haber rebasado los límites en que debían mantenerse los hombres, se sugiere una actitud mesurada y piadosa hacia los dioses, si los

hombres quieren seguir disfrutando del *eros*, en el discurso de Aristófanes.

En el discurso de Fedro, el *eros* lleva al hombre a vivir de manera virtuosa. En el *eros* que describe Agatón están presentes la templanza y la justicia, en el de Pausanias se pone atención en la inteligencia, el objetivo es la sabiduría, el amante ayuda al amado a hacerse sabio y bueno. En el de Erixímaco el *eros* bello está vinculado con la moderación, el orden y la justicia. En el de Diótima el *eros* se vincula con el bien, pues se aspira poseerlo; también se vincula con una carencia y con el impulso para satisfacerla.

Mientras que la purificación se relaciona con la actividad solitaria del filósofo que aspira llegar a la sabiduría, en la iniciación intervienen dos personas, están presentes el cuerpo y el *eros*. En el tercer discurso del *Fedro*, el amante ayuda al amado a desarrollarse y llevar una vida más perfecta, debido a que el alma recuerda las *Formas* que contempló antes de entrar en un cuerpo.

En el *Banquete* se relaciona la purificación con la iniciación, pero ésta tiene un sentido diferente, pues todos están invitados a buscar la sabiduría, pero solamente unos pocos la conseguirán, pues el alma de los demás se queda atrapada en el cuerpo y el placer.

*En efecto, lo realmente importante es que aquel Eros no se convierta en enfermedad, perturbando así el logos comedido que debe presidir siempre todos y cada uno de los actos del sabio.*

*Pau Gilabert Barberà*

# CAPÍTULO 3

## “EL EROS, EL PLACER, EL CUERPO Y LA SABIDURÍA”

### 3.1 EL EROS Y EL PLACER

Lo que quiero demostrar en este apartado es que la maldad no surge del cuerpo sino del dominio del apetito relacionado con el deseo de gozo, debido a que el placer ha esclavizado al hombre. ¿Dónde se encuentra el apetito? Parece que está en el alma. El cuerpo no es malo cuando predomina el interés por la sabiduría, si el hombre no se queda atrapado en el placer.

De los tres discursos presentes en el *Fedro*<sup>197</sup>, en los dos primeros se vinculan el cuerpo con un deseo natural de gozo,

---

<sup>197</sup> Este diálogo corresponde a la época de madurez de la obra platónica. Platón, *Fedro*, trad. de E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1997, 3ª. reimpresión.

parecería que el alma queda hecha a un lado. El amor se considera una locura que procede de enfermedades humanas.

En cambio en el tercero se relacionan el otro concepto del amor, el principio de la opinión que tiende a lo mejor, la templanza y el deseo orientado hacia el desarrollo del alma del amado. Parece que cada tipo de amor se relaciona con el predominio de un principio o del otro. En dicho discurso del *Fedro*, se plantea que el *eros* se siente en el alma así como la posibilidad de una inclinación al mal dentro de ésta. La cuestión es si es posible hablar de un concepto de maldad en ese diálogo.

A lo largo del diálogo hay una separación entre un amor considerado como bueno y otro como malo, lo que permite distinguir a uno de otro es la conducta del amante, así como los efectos que ello tiene en el amado. Podría decirse que el auténtico amor es el que se desarrolla en el tercer discurso, el de Estesícoro, el de Hímera.

Cabe aclarar que en el primer discurso y en el segundo discurso, el que no ama es el sensato, en cambio el que ama es el que está dominado por la locura que procede de los hombres, siente inclinación por el cuerpo y está dominado por el placer. Aunque la discusión se centra en saber a cuál es más conveniente conceder los favores, yo no me ocuparé de ello porque me interesa

analizar cómo se considera al cuerpo, si la maldad no procede de éste, de dónde surge.

En el *Fedro* se considera al *eros* como “una locura, una manía” (265 d). Dicha locura presenta dos maneras de presentarse una surge de los hombres, en cambio la otra aparece por intervención de los dioses. Con respecto a la locura Marsilio Ficino<sup>198</sup> señala que

Platón define en el *Fedro*, el furor como una alienación de la mente. E indica dos géneros de alienaciones. Estima que una proviene de enfermedades humanas, la otra de Dios. A la primera le llama locura, a la segunda furor divino.<sup>199</sup>

La locura surge de enfermedades humanas, debido a la imperfección del cerebro, en cambio el furor divino proviene de Dios, nace del corazón.<sup>200</sup> Estoy de acuerdo con Ficino en los dos tipos de locura, sin embargo en el *Fedro* no dice exactamente de dónde proviene cada una.

Primero me referiré a la locura que procede de los hombres, la cual según Sócrates, se debe a “enfermedades humanas”

---

<sup>198</sup> Marsilius Ficinus (1433-1499), nació en Figline (Valdorno), cerca de Florencia, es uno de los principales representantes de la Academia Florentina. Fue sacerdote. Tradujo al latín las obras de Platón. Escribió comentarios al *Banquete* y al *Filebo*.

<sup>199</sup> Marsilio Ficino, *De amore Comentario a <El Banquete> de Platón*, trad. de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, Reimpresión, 1989, p. 198.

<sup>200</sup> *Ibid*, p. 198.

(Fedro 265 b), está vinculada con un *eros* siniestro, el cual es censurado por éste (Fedro 266 a), debido a que se relaciona con el desenfreno. Parecería que en este tipo de manía hay inclinación por el cuerpo, pero lo que predomina es la búsqueda del placer.

Si tomamos en cuenta el primer discurso, este tipo de manía, tiene efectos negativos tanto para el amante como para el amado, por lo cual podría decirse que lo sentido por el amante no podría considerarse *eros*, pues más adelante señala Sócrates: “Si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo” (Fedro 242 e). Este tipo de locura se vincula con el *eros* como la fuerza que impide el dominio de la parte del alma representada por el caballo negro. Pues, cuando predomina esta parte, el hombre es llevado hacia lo terrenal: “Porque el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero” (Fedro 247 b).

La otra forma de locura “ tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos” (Fedro 265 a), ya está presente en las costumbres de los hombres, pero se modifica porque hay algo superior que interviene en éstos, pues se afirma: “a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes” (Fedro 244 a). Idea que repite Sócrates más

adelante cuando califica este *eros* como divino y lo considera “nuestra mayor fuente de bienes” (*Fedro* 266 b). Con respecto al *eros* se afirma en el discurso de Estesícoro, que consta de: “cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros.” (*Fedro* 265 b).<sup>201</sup>

Marsilio al interpretar esta parte señala que el furor divino tiene cuatro especies:

- 1) El furor poético, “modera lo desacorde y disonante”.<sup>202</sup>
- 2) El furor de los misterios, “por sacrificios y purificaciones, y todo el culto divino, dirige la atención de todas las partes hacia la mente, por la que Dios es venerado”.<sup>203</sup>
- 3) la adivinación, “reduce la mente a la unidad misma”,<sup>204</sup> lo que le permite presagiar las cosas futuras.
- 4) el afecto del *eros*, “por el deseo de la belleza divina y por el entusiasmo del bien”<sup>205</sup> el alma se reduce a Dios.

---

<sup>201</sup> Es interesante que se menciona tanto a Apolo como a Dionisos, el primero también se menciona en el tercer discurso del *Fedro*, cuando se describe la procesión celestial, pero no se profundiza en el tema.

<sup>202</sup> Marsilio Ficino, *De amore, op. cit.*, pp.222-223.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> *Ibid.*

<sup>205</sup> *Ibidem.*

Es importante señalar que según Ficino, el deseo de alcanzar dicha belleza surge cuando se ve la belleza corporal.<sup>206</sup> Sin embargo, Marsilio afirma que este furor divino puede llevar a afectos falsos como la música vulgar, la vana superstición, la falaz conjetura o al ímpetu del goce libidinoso.<sup>207</sup>

Sócrates afirma que el *eros* es un deseo (*Fedro* 237 d), pero más adelante señala: “los que no aman desean a los bellos” (*Fedro* 237 e) esto podría significar que el deseo puede presentarse sin *eros*. Tal vez esto se relaciona con el tipo de *eros* que se describe en el primer discurso, en el cual no le importa al amante el bien del amado sino satisfacerse a sí mismo. Esto ocurre con el que se deja llevar por el deseo.<sup>208</sup> En cambio cuando se presenta el deseo unido al *eros* la relación es diferente.

Según Sócrates lo que permite distinguir a los que aman de los que no aman es algo que está en el hombre: “Conviene, pues, tener presente que en cada uno de nosotros hay como dos principios que

---

<sup>206</sup> Marsilio Ficino, *De amore, op. cit.*, p.225.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> Parece que el amor no estaba unido al placer, pues Flacelière señala que: alguien que quería molestar a Lais, una famosa cortesana, le dijo a Aristipo de Cyrene –uno de sus numerosos amantes- que ella no lo amaba. “Eso no me importa” él contestó, “Yo no supongo que me aman ni los peces ni el vino, pero recibo el placer de ambos a pesar de eso”. Sin embargo, los hombres que recurrían a las cortesanas decían sentir amor por ellas. Algunas veces esas declaraciones fueron seguidas por una nota de la suma que el amante preparaba para pagar. *Love in ancient Greece, op. cit.*, p. 141, 154. Durante el siglo IV los hombres recurrían a las cortesanas para sus placeres. El intercambio sexual era pagado.

nos rigen y conducen, a los que seguimos a donde llevamos quieran.” (*Fedro* 237 d). Hay que tener en cuenta que no se precisa si están en el cuerpo o en el alma. Sin embargo, parece que ambos principios se vinculan con las partes señaladas en el mito del alma tripartita.

Con respecto a uno de esos principios, Sócrates afirma: “Es una opinión adquirida que tiende a lo mejor” (*Fedro* 237 d) que predomina en quienes aman. Está vinculada con el estado de ánimo que tiende hacia lo recto. Cuando la opinión reflexiona -por medio del lenguaje- paso a paso y domina, tomando en cuenta lo mejor entonces se le llama sensatez. (*Fedro* 237 e).

Parecería que dicho principio está relacionado con las dos partes del alma que se describen en el mito del alma tripartita. Según este mito el alma es como un coche conducido por un auriga y jalado por dos caballos, los que representan las fuerzas contrarias dentro del alma.<sup>209</sup> También afirma que en el mito del carruaje alado se describe el conflicto presente en el alma cuando se presenta el *eros*, entre la parte que lleva al bien -correspondiente al deseo racional representado por el cochero- y la otra parte del alma que corresponde al deseo irracional relacionado con el desenfreno, la violencia pasional o inclinación por los instintos (simbolizada por el

caballo negro),<sup>210</sup> cuando el alma está unida al cuerpo o fuera de éste.<sup>211</sup>

El principio que se refiere a la opinión se relaciona con las partes del alma que corresponden al cochero y al caballo blanco del mito del alma tripartita. Con respecto al cochero se afirma en el tercer discurso del diálogo: “Un conductor que guía un tronco de caballos (...)” (*Fedro* 246 b) el cual representa la parte racional del hombre.

Marsilio Ficino relaciona esta parte del alma con un tipo especial de *eros*, pues afirma: “Así de esta forma de la mente y de la razón común, que está lejanísima del cuerpo, nace en la voluntad otro *eros*, muy distante del trato del cuerpo.”<sup>212</sup> La cuestión es si, en dicho discurso, este tipo de *eros* y de locura está alejada del cuerpo. Ficino sitúa este *eros* en la contemplación, considera que lleva al hombre a “elevarse a la vida angélica y contemplativa.”<sup>213</sup>

Mientras que Ficino distingue dos tipos de *eros*: uno alejado del cuerpo y el otro relacionado con éste y el goce que califica como libidinoso, asimismo parte al hombre en dos por un lado está lo que

---

<sup>209</sup> Juliana González, “*Psique y Eros en el Fedro*”, *op. cit.*, p.141.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>211</sup> Juliana González, “*Psique y Eros en el Fedro platónico*”, *op. cit.*, p. 143

<sup>212</sup> Marsilio Ficino *De amore*, *op. cit.*, p.191.

<sup>213</sup> *Ibid.*

siente en su mente y por el otro lo que siente con su cuerpo. En cambio parecería que para Juliana González no es así, pues señala:

(...) *eros* es el conflicto mismo: es la atracción sin freno hacia lo corpóreo y el puro placer sensible (reino del “mal caballo”; último fondo de la caída); o es salvación, reavivación de las alas, memoria del trasmundo, entusiasmo y elevación de los amantes en el amor filosófico.<sup>214</sup>

Parece que hay un *eros* y depende de cual principio domine en el hombre que éste se incline hacia un lado o hacia otro.

Con respecto al caballo blanco Sócrates afirma que: “es bueno y hermoso” (*Fedro* 246 b), después señala: “amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra” (*Fedro* 253 e).

Con respecto a este caballo, Juliana González señala que presenta una dualidad o ambivalencia porque corresponde “al valor, coraje, corazón, ánimo, pasión”;<sup>215</sup> [al] “*thymós* o deseo, cuya naturaleza es noble, pero se puede aunar su fuerza a la del caballo malo, precipitando la caída del alma.”<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, op. cit., p. 140.

<sup>215</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p.87.

<sup>216</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, op. cit., p. 138.

Sócrates menciona el otro principio: “es un deseo natural de gozo” (*Fedro* 237 d), se vincula con el cuerpo y con el placer. Esta parte se relaciona con el apetito<sup>217</sup> que se puede sentir hacia la comida, la bebida o los cuerpos:

“ tiene múltiples nombres, pues es algo que se presenta de muchas maneras y de éstas, la que llega a destacarse otorga al que la tiene el nombre mismo que ella lleva.” (*Fedro* 238 a).

Por ejemplo cuando es un apetito desmedido por la comida se le llama glotonería. En cambio, cuando el hombre “es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza” de los cuerpos, se le llama *eros* (*Fedro* 238 c).

Este principio se vincula con el impulso instintivo que lleva al hombre a satisfacer necesidades o deseos vinculados con el cuerpo. Pues más adelante se señala que si lo racional no ejerce un control, entonces dicho apetito “domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto” (*Fedro* 238 b), en consecuencia, el alma queda atada al placer. Así se afirma en el diálogo que cuando: “es el deseo el que, atolondrada y desordenadamente, nos tira hacia el placer, y llega a predominar en nosotros, a este predominio se le ha puesto el nombre de desenfreno.” (*Fedro* 237 e).

---

<sup>217</sup> Recordemos que se menciona el apetito en el *Lisis*.

Según esto, lo censurable está en el exceso, en salirse del límite y del orden, en que el deseo por el placer domine al hombre, pues las acciones serán perjudiciales para el amante. Parece que por esto se afirma que este principio se presenta en quienes no sienten *eros*.<sup>218</sup>

Este principio se relaciona con el otro caballo que es:

Contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates. (*Fedro* 253 e).

En dicho discurso se califica como malo al caballo por su rebeldía (*Fedro* 253 d), pues se considera así debido a que tiene tendencia a no someterse a la razón, no dejarse conducir por el cochero, pero es por su apego al cuerpo o porque lleva al hombre al desenfreno ¿ pueden separarse ambos aspectos?

Es la parte del alma que puede llevar al hombre a salirse de los límites, la inclinación a dejarse llevar por el desenfreno. Representa “la fuerza del deseo, de las ‘bajas pasiones’, atribuibles a lo corpóreo en su significación más terrenal.”<sup>219</sup> Mircea Eliade afirma

---

<sup>218</sup> Cabe señalar que con respecto a dichos principios Sócrates afirma que unas veces ellos van juntos, otras veces disienten y en ocasiones uno domina al otro. (*Fedro* 237 e).

<sup>219</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p. 87.

que: “es la herencia mala del hombre que, no obstante, también lleva en sí una chispa de lo divino, una parte de Dionisos.”<sup>220</sup>

Según Juliana González entre el cochero y el caballo “malo” hay oposición,<sup>221</sup> en la cual está presente “el ‘drama’ ético (y amoroso) de ‘elevación’ o ‘caída’ del alma.”<sup>222</sup> Si el alma asciende, dejándose llevar por el caballo bueno -el cual sigue a la parte racional (el cochero)- entonces logra la plenitud, *areté* o excelencia: “El alma cumple en realidad su propia *areté* sólo cuando, metafóricamente, como dice Platón, se ‘alimenta’ de la ‘pastura’, que son las Ideas o las *Formas*.”<sup>223</sup> Se da la excelencia del hombre cuando “elija las formas más elevadas de vida moral e intelectual, puestas a su disposición”<sup>224</sup> y al morir tendrá alas para regresar a la morada de los Dioses. En cambio si se deja llevar por el caballo malo, las pierde.

Marsilio Ficino señala que: “el furor divino eleva al hombre por encima de su naturaleza”,<sup>225</sup> esta idea la repite después: “El furor divino es aquél que nos eleva a las cosas superiores”.<sup>226</sup> Según la interpretación de Ficino, esta elevación implica renunciar al cuerpo,

---

<sup>220</sup> Mircea, Eliade *Historia de las creencias y de las ideas religiosas op. cit.*, p. 35.

<sup>221</sup> Juliana González, *Ética y libertad, op. cit.*, p. 86.

<sup>222</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre, op. cit.*, p. 136.

<sup>223</sup> Juliana González, *Ética y libertad, op. cit.*, p. 88.

<sup>224</sup> Juliana González, *El Ethos destino del hombre, op. cit.*, p. 22.

<sup>225</sup> Marsilio Ficino, *De amore, op. cit.*, p. 219.

<sup>226</sup> Marsilio Ficino, *De amore, op. cit.* p. 222.

la cuestión es si esto es así, tengo dudas acerca de que sea un *eros* así, pero sí estoy de acuerdo con Ficino en que lleva al hombre a elevarse.

Mientras que para Marsilio hay una separación en el hombre por un lado, la mente y el alma, por otro lado queda el cuerpo, en cambio para Juliana González ello es distinto, parece que el hombre no queda escindido. Para Juliana González no es necesario optar entre la tiranía del cuerpo o la del alma:

La alternativa ética, en general, no se produce según el mito del *Fedro* entre el cuerpo (“cosa mala”, como se lo califica en el *Fedón*) y el alma (unívocamente “buena”); la alternativa se da, en definitiva, entre desequilibrio y equilibrio del alma (racional-pasional a la vez); entre ‘tiranía’ y ‘armonía’.<sup>227</sup>

conserva su divinidad y memoria del mundo de la perfección.<sup>228</sup>

Pues en los ascensos espirituales, para esta autora: “El *eros* no niega su corporeidad y su sexualidad (...) es inconcebible sin la condición corpórea y sensible del hombre.”<sup>229</sup>

En este caso el ascenso depende de la integración del crecimiento de las alas con las pasiones. No es el cuerpo el que

---

<sup>227</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, op. cit., p. 141.

<sup>228</sup> Juliana González, “*Psique y Eros en el Fedro platónico*”, op. cit., pp. 143,144.

<sup>229</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p. 82.

puede llevar al alma a ascender o descender, sino las fuerzas que están dentro del alma. Para Juliana González cuando el alma se separa del cuerpo se lleva su corporeidad y añade su deseo, el cual impulsa su elevación espiritual. Gracias a éste, se encuentra vivo el ímpetu de elevación, de vuelo y de trascendencia. Toda el alma: unitaria y contradictoria es la que asciende. Cuando llega al mundo supraceleste también están presentes las pasiones; asimismo al encarnar en el cuerpo. Pues señala que el alma se desgarrar en contradicciones propias porque no hay coincidencia entre pensamiento y el deseo irracional relacionado con el desenfreno. Sin embargo, el conflicto entre el caballo “malo” y el cochero está mediado por el caballo “bueno”, se expresa como síntesis de fuerzas contrarias,<sup>230</sup> hay lucha de contrarios, pero al mismo tiempo unidad y equilibrio porque las “ tensiones no destruyen, sino que generan ellas mismas la unidad dinámica del alma.”<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> Juliana González, “*Psique y Eros en el Fedro platónico*”, *op. cit.*, p. 142.

<sup>231</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, *op. cit.*, pp. 136,138.

### 3.2 EL EROS, EL CUERPO Y EL PLACER

La pregunta que contestaré en este apartado es la siguiente:  
¿Cómo se relacionan el *eros*, el cuerpo y el placer?

Los dos primeros discursos del *Fedro* tienen en común el *eros* como locura que procede de los hombres, la cual se presenta cuando predomina el principio vinculado con el deseo de gozo.

Cabe aclarar que mi propósito es examinar cómo se considera al cuerpo en ambos discursos, pues en el primer discurso, el que lee Fedro, se afirman varias ideas que se vinculan con lo dicho en el segundo discurso.

En el primer discurso se afirma que el deseo hacia el cuerpo tiene como consecuencia que el amante pierda su libertad, su mente se ofusca, en consecuencia realiza acciones perjudiciales para el amado. Debido a que el deseo ofusca la mente de los amantes o por miedo a enemistarse con su amado, es alabado todo lo que hace éste. (*Fedro* 233 a)

Podría decirse que en los que sienten el *eros* relacionado con el deseo por el cuerpo, predomina el principio vinculado con el deseo de gozo, aunque esto no se afirma explícitamente, sí se

indica que el amante va tras el gozo momentáneo cuando está junto al amado (*Fedro* 233 b).

Predomina “entre muchos de los que aman, un deseo hacia el cuerpo, antes de conocer el carácter del amado, y de estar familiarizados con todas las otras cosas que le atañen.” (*Fedro* 232 e). Por ello, la principal ocupación de los amantes es andar detrás de sus amados ya que suponen que al estar juntos lograrán sosegar sus deseos (*Fedro* 232 b). En consecuencias intentarán aislar al amado: “Buscan apartar a los que aman del trato con los otros, porque temen que los ricos los superen con sus riquezas, y con su cultura los cultos.” (*Fedro* 232 c) de tal manera que los dejarán sin amigos (232 d)

Sin embargo, cuando se aplaca el deseo, no está claro si el amante querrá seguir tratando al amado (*Fedro* 233 a) Cuando ha disminuido el deseo, busca la manera de enemistarse con el amado (*Fedro* 234 a)

Pues, precisamente, a los amantes les llega el arrepentimiento del bien que hayan podido hacer, tan pronto como se les aplaca su deseo. Pero a los otros, no les viene tiempo de arrepentirse. Porque no obran a la fuerza, sino libremente, como si estuvieran deliberando,

más y mejor, sobre sus propias cosas, y en su justa y propia medida. (*Fedro* 231 a).

Cuando desaparece el deseo, el amante se vuelve libre. Quienes siente el eros vinculado al cuerpo no son libres, están dominados por el eros (*Fedro* 233 c).

Si el no-amante actúa libremente entonces el amante actúa obligado por el deseo, en consecuencia no puede deliberar bien.<sup>232</sup>

Aquí hay varias ideas que es preciso tomar en cuenta: el que no ama es libre, en cambio el amante actúa a la fuerza, esto se relaciona con la idea desarrollada en el segundo discurso, acerca del eros que esclaviza.

Sócrates indica que la presencia del eros provoca que la mente desvaríe, se afirma que los enamorados están enfermos “y saben, además que su mente desvaría; pero que, bien a su pesar, no son capaces de dominarse” (*Fedro* 231 d) su voluntad está descarriada (*Fedro* 231 d). También se señala que abandonan sus propios asuntos, soportan penalidades, tienen discusiones con sus parientes (*Fedro* 231 b):

(...) están sobremanera atados a aquellos a los que aman, y dispuestos, además, con palabras y obras a

---

<sup>232</sup> Examinar y discutir una cosa antes de tomar una decisión, reflexionar sobre un asunto.

enemistarse con cualquiera con tal de hacerse gratos a los ojos de sus amados ( ...) (*Fedro* 231 c)

Ficino afirma que el amante es un enfermo "afectado a la vez por el placer y el dolor".<sup>233</sup>

Quienes sienten este tipo de *eros* son seres descarriados, el personaje Sócrates señala que conviene mostrar benevolencia hacia los descarriados (los que se apartan de lo razonable). Después afirma que se mostrarán más agradecidos aquellos que son liberados de mayores males (*Fedro* 233 d).

Así los amantes están sometidos a un sentimiento que les ha traído males: el amante está atado por su inclinación hacia el cuerpo, pero ello se debe a que en él domina el principio vinculado con el deseo de gozo, por lo cual no son libres ni pueden reflexionar con claridad, por dicha esclavitud el amado recibe daños.

Si tomamos en cuenta las afirmaciones que se hacen del amante parecería que domina el deseo hacia el cuerpo, pero hay algo que está implícito el dominio del principio relacionado con el deseo de gozo. Por lo cual podríamos decir que el cuerpo en sí mismo no es malo sino la búsqueda del placer, sumirse en el desenfreno. Pues en el primer discurso se afirma que el amante

---

<sup>233</sup> Marsilio Ficino, *De amore, op. cit.*, p. 206.

busca gozar de la juventud del amado (*Fedro* 234 a) Parece que según este discurso el cuerpo sí es perjudicial, aunque únicamente se menciona el deseo, podría decirse que el primero es un medio para llegar al placer.

¿Cómo se relacionan el *eros*, el cuerpo y el placer en el segundo discurso? Según este discurso el amante es dominado por el *eros* vinculado a la locura que procede de los hombres, el *eros* está fuertemente unido al cuerpo y al placer.

En el segundo discurso, el de Fedro el de Mirriunte, se define el *eros* de la siguiente manera:

(...)al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor. (*Fedro* 238 c).

Si tomamos en cuenta el mito del alma tripartita, podría afirmarse que cuando el auriga pierde el control, domina aquella parte del alma que corresponde al caballo negro, en consecuencia

en el hombre domina el segundo principio, entregándose por completo al desenfreno.

La dirección que sigue el *eros* (junto con el tipo de alma), propicia el apego a lo mundano o bien la búsqueda de la sabiduría en el mundo supracelestial, pues Rodis-Lewis considera que en el *eros* se pueden seguir dos direcciones una horizontal y otra vertical, al elegir la primera el *eros* se arrastra por la tierra, está condenado a la *hybris*, esa <desmesura> que para los griegos es el vicio radical. En cambio, cuando el alma sigue la línea vertical, el alma asciende desde los cuerpos hasta que llega a la belleza perfecta, con respecto a esto Rodis Lewis señala: “El amor a lo bello alcanza pues su perfección en la ascensión dialéctica, ayudando a ésta a apartarse de las trampas que le tiende lo sensible, ya se trate de cuerpos bellos o de obras de arte.”<sup>234</sup>

Lo importante es no quedarse atrapado en el cuerpo, sino usarlo como medio para alcanzar otros niveles en el camino a la sabiduría. Según esto la maldad no está en el cuerpo sino en el exceso.

Más adelante se señala que el amante:

---

<sup>234</sup> Marsilio Ficino, *De amore*, *op. cit.*, p. 73.

(...)es azuzado por un impulso insoslayable que, por cierto, siempre le proporciona gozos de la vista, del oído, del tacto, de todos los sentidos con los que siente a su amado, de tal manera que, por el placer, queda como esclavizado y pegado a él. (*Fedro* 240 d).

Según Marsilio la belleza reside en la forma del cuerpo, que es captada por los ojos y enciende el que llama *eros* vulgar, el cual está al servicio del cuerpo, inclinado hacia los sentidos. En consecuencia el amante es torturado por múltiples pasiones, este tipo de *eros* se apodera de la mayoría de la gente y la rebaja a la vida bestial y voluptuosa.<sup>235</sup> Ficino lo considera pestilente y falso.<sup>236</sup> Más adelante Ficino señala que en este tipo de *eros* se cae de la vista al tacto.<sup>237</sup> Parece que en la interpretación de Marsilio hay cierta inclinación a ver como causa de los excesos del amante el contacto físico y el cuerpo como algo malo, por lo cual es necesario rechazarlo, renunciar a él. Sin embargo, Ficino en otra parte de *De amore* señala: “un amante desea más ardientemente su placer que las mujeres encinta el vino, y piensa en él con más fuerza y firmeza.”<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Marsilio Ficino, *De amore, op. cit.*, pp. 190-191.

<sup>236</sup> Marsilio Ficino, *De amore, op. cit.*, p. 218.

<sup>237</sup> Marsilio Ficino, *De amore, op. cit.*, p. 225.

<sup>238</sup> Marsilio Ficino, *De amore, op. cit.*, p.211.

Parecería que lo negativo no reside en la inclinación por el cuerpo, sino en que el hombre quede atrapado en el placer, pues, más adelante se señala que los placeres del cuerpo esclavizan (*Fedro* 258 e). En este discurso se afirma que el amante persigue el placer más que el bien (*Fedro* 239 c): “Necesariamente aquel cuyo imperio es el deseo, y el placer su esclavitud, hará que el amado le proporcione el mayor gozo” (*Fedro* 238 e).

Por lo cual realizará acciones perjudiciales para el amado, las cuales son calificadas como desventajas para éste (*Fedro* 239 e). Pues el amante tratará de convertirlo en alguien inferior o débil (*Fedro* 239 a).

Todos estos males y muchos más que, por lo que se refieren a su mente, van surgiendo en el amado o están en él ya por naturaleza, tienen que dar placer al amante en un caso, y en otro los fomentará, por no verse privado del gozo presente. (*Fedro* 239 a).

Lo más importante para el amante es el placer. Por temor a perder al amado, lo aparta de:

provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad, le causa un grave perjuicio, el más grande de todos, al privarle de la posibilidad de acrecentar al máximo su saber y buen sentido. (*Fedro* 239 b)

Desea que el amado pierda los bienes más queridos como sus padres, amigos (*Fedro* 239 e). Se alegrará si pierde su riqueza, pues si el amado no la tiene, al primero le será más fácil manejarlo (*Fedro* 240 a).

Al amante le gustaría que su amado fuera soltero, que no tuviera hijos la mayor parte del tiempo posible, pues ello le permitiría “alargar así, cuanto más, la dulzura y el disfrute de lo que desea.” (*Fedro* 240 a) Como podemos observar lo que interesa al amante es obtener la mayor cantidad de placer posible.

Cabe aclarar que en el discurso únicamente se menciona que el amante es perjudicial tanto para “la hacienda”, para el bienestar del cuerpo del amado, como para el cultivo de su espíritu (*Fedro* 241 c). Sin embargo, no se profundiza en lo segundo, pero, sí se aclara más con respecto al tercer punto, pues se señala que el amante:

Maquinará, además, para que permanezca absolutamente ignorante, y tenga, en todo que estar mirando a quien ama, de forma que, siendo capaz de darle el mayor de los placeres, sea, a la par, para sí mismo, su mayor enemigo. (*Fedro* 239 b).

Parecería que lo perjudicial en este tipo de *eros* es que impide el aumento del conocimiento en el amado, el amante hace esto para

seguir obteniendo placer de éste. Al enamorado no le interesa el amado ni el desarrollo interno de éste, sino satisfacer su apetito. Debido a que es esclavo del placer, únicamente le interesa satisfacerse:

La amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse: <como a los lobos los corderos, así le gustan a los amantes los mancebos>. (*Fedro* 241 d).

No hay una relación de igualdad ni de búsqueda del mutuo beneficio, al primero no le importa lo que ocurra con el segundo ya sea su destrucción o su muerte. Pues lo ve como un objeto de placer. No es el cuerpo sino la excesiva inclinación por el placer lo que perjudica al amado, pero el amante también sufre porque es esclavo de su apetito.

En este discurso se califica al enamorado como un enfermo (*Fedro* 238 e). Ya que está dominado por el apetito de placeres, por ello no le importan las necesidades del amado.

El hombre está dominado por el placer, tal vez esto se quiere transmitir en el discurso mencionado por Sócrates, cuando se califica de insensato al amante. Lo malo no está en el cuerpo, sino en que el hombre pierda el control, que sea dominado por el segundo principio, el vinculado con el placer. Cuando se deja llevar

por el caballo negro, pierde la sensatez, el placer lo domina, en consecuencia realiza acciones perjudiciales para el amado.

Juliana González señala que en este discurso se reconoce la naturaleza irracional del *eros* y su oposición a la virtud:

(...) es literal en-ajenación, pérdida de sí; ya sea como estado de 'poseso' o como afán de posesión, el Eros saca al hombre de sí mismo. A medida que es erótico deja de ser ético; y a la inversa, salvaguarda su *ethos* en tanto que 'no ama'; de ahí que resulte 'moralmente' preferible él no amante' que el 'amante' (según la tesis sofística de Lysias y de Sócrates en su primer discurso 'velado').<sup>239</sup>

En el discurso se menciona la relación entre un hombre joven y uno viejo, pero no se aclara si tiene o no tiene sabiduría, parece que el placer es lo que atrae al amante hacia el amado.

Sin embargo, se afirma que el amante es repulsivo para el amado, porque no le gusta que se ausente el amado, no es joven como éste pues "la igualdad en el tiempo lleva a iguales placeres" (*Fedro* 240 c) También se afirma que el amante viejo no da consuelo y gozo al amado con su rostro envejecido y ajado (*Fedro*

---

<sup>239</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre, op. cit.*, p. 138.

240 d), El amado es vigilado constantemente, tiene que escuchar reproches y alabanzas (*Fedro* 240 e)

Marsilio al comentar el tipo de relación mencionada en ese discurso afirma que el amante viejo:

(...) se afana en trasplantar todo su cuerpo en aquél [en el amado joven] y en trasladar todo el de aquél a sí, para que o bien el humor nuevo encuentre vasos nuevos, o los vasos más jóvenes alcancen el humor más joven. Esto les obliga a cometer entre ellos actos muy deshonestos, pues, como el semen corre por todo el cuerpo, confían en que, por la sola eyaculación o fluido de aquél, todo el cuerpo puede dar o recibir el de otros.<sup>240</sup>

Como podemos observar Ficino está condenando la relación sexual, el contacto físico, aunque intenta explicar porqué el amante se siente inclinado a realizar ese tipo de actos. Cabe aclarar que este tipo de valoración no se encuentra en el *Fedro*.

En el discurso se afirma que el *eros* que se basa en el cuerpo y busca principalmente el placer desaparece pronto por alguien, pero el amante se enamora de otro (*Fedro* 241 a) Cuando “cesa el amor, se vuelve infiel” (*Fedro* 240 e), olvida sus promesas y juramentos, pues se presentan en él “inteligencia y sensatez, en lugar de eros y

---

<sup>240</sup> Marsilio Ficino, *De amore*, op. cit., p. 208.

apasionamiento”(Fedro 241 a) antes era dominado por la sinrazón (Fedro 241 a) Ha cambiado internamente y con ello su conducta. Por lo cual no quiere cumplir sus juramentos y promesas, sino huir (Fedro 241 b) Ahora es el amado quien se dedica a perseguirlo para que los cumpla.

Marsilio también se refiere a la poca duración de este tipo de sentimiento, pues señala que la inquietud dura, mientras se da la perturbación en la sangre, la cual es provocada por la fascinación, cuando cesa la inquietud se suprime esa perturbación.<sup>241</sup>

Juliana González señala que este tipo de eros es contrario a la sabiduría y al bien por lo cual se debe preferir al no amante; pues si se prefiere al amante -correspondiente a este tipo de eros- entonces la autarquía y la *sōfrōsynē* quedarían destruidas.<sup>242</sup>

Como hemos visto, la inclinación por el cuerpo tiene consecuencias negativas, pero tal vez sea porque el objetivo es el placer. Parecería que lo negativo de este tipo de eros no procede del cuerpo necesariamente, sino de que el amante ha perdido el control sobre sí mismo, predomina el desenfreno. Pues su objetivo es el placer en lugar de la sabiduría, las consecuencias de ello son

---

<sup>241</sup> Marsilio Ficino, *De amore*, op. cit., pp.216-217.

<sup>242</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p. 84.

nocivas para el amado, como hemos visto lo negativo es el modo como se ama.

Parecería que hay un principio que subyace a los argumentos presentados tanto en el primero como en el segundo discursos: en la relación entre amado y amante “No debe derivarse daño alguno de todo esto, sino mutuo provecho” (*Fedro* 234 c). Lo cual no sucede cuando el amante siente deseo por el cuerpo, el cual es un medio para llegar al placer.

En la *Iliada* podemos encontrar este tipo de *eros*: lo que siente Helena hacia Paris corresponde a la primera forma de locura que procede de los hombres: se siente demasiado débil para repeler la atracción física que la ató a él, físicamente, ella está esclavizada a él, reconoce que es un cobarde, pero lo considera bien parecido y deseable. La avergüenza y le encanta, al mismo tiempo. Ella culpa a Afrodita<sup>243</sup> de sus propias acciones. Sin embargo, en *El Fedro* se incluye a esta diosa en la locura que procede de los dioses.<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> Cabe aclarar que en la mitología griega Afrodita es la que propicia el adulterio, gracias a ella se obtienen mujeres u hombres para satisfacer el anhelo vehemente de concupiscencia. Se le consideró una diosa pródiga en gracia y doloroso deseo, así como de llagas o úlceras que duelen. Se considera inmenso su poder, tiene control sobre los dioses, sobre la naturaleza y toda la humanidad. Ella gobierna sobre las relaciones sexuales heterosexuales u homosexuales.

<sup>244</sup> En la Antigua Grecia la prostitución estuvo vinculada a la religión, se organizó para ciertos cultos agradables a Afrodita. Las prostitutas eran ofrecidas, como sacerdotisas en el templo de Afrodita, junto con los sacrificios y oraciones del pueblo en un momento de peligro. La prostitución se intentó como válvula de seguridad para la pasión erótica de los jóvenes ciudadanos, así evitar infracciones-violaciones- de orden público.

### 3.3 EL EROS Y LA SABIDURÍA.

Dado que en este discurso se agrega un elemento: el alma entonces a los conceptos manejados en páginas anteriores agregaré éste. La pregunta que contestaré es la siguiente ¿Cómo se relacionan el alma, el *eros*, el cuerpo y el placer?

Se considera al *eros* como un tipo de locura, que procede de los dioses, la cual puede llevar al hombre a elevarse en el nivel de conocimiento

Cabe aclarar que este discurso del *Fedro* tiene ambigüedades, las cuales han dado lugar a diversas interpretaciones, acerca del *eros* platónico. Algunos lo han considerado como asexual y mental, en cambio otros lo recuperan la corporeidad. Flacelière señala que Platón nunca predicó expresamente algún tipo de *eros*, con excepción del de la mente, que se ha llamado “amor platónico”.<sup>245</sup>

Para Platón todo *eros* tuvo una tendencia natural a involucrar generosidad y magnanimidad. El *eros* sólo llegó a estar sometido al desorden vergonzoso por accidente.<sup>246</sup> Sin embargo, Juliana

---

<sup>245</sup> Se ha asumido que el amor que es una cuestión de mentes, no de cuerpos, un amor platónico puro, del cual es excluida la carnalidad. Robert Flacelière, *Love in Ancient Greece, op. cit.*, p. 166.

<sup>246</sup> Robert Flacelière, *Love in ancient Greece, op. cit.*, p. 166.

González señala que en este discurso no se anula la realización física del *eros* ni se abandona lo terrenal, sino su fuerza se aprovecha y se sublima. Además afirma que el encuentro amoroso se da con las fuerzas opuestas del alma: la capacidad de ascenso y descenso, el respeto y la violencia.<sup>247</sup> No es posible el *eros* sin cuerpo, pasión o deseo, rechaza la posibilidad de un *eros* puramente intelectual, desapasionado, dueño de sí o carente de locura. Asimismo no hay un conflicto entre el *eros* espiritual y el corporal.<sup>248</sup>

Es importante tomar esto en cuenta porque si el *eros* es como indica Flacelière entonces está implícita una idea: el cuerpo es perjudicial para el hombre, en consecuencia hay que rechazarlo, renunciar a él.

Parecería que el cuerpo no es nocivo para el hombre porque es el medio que permite que los amantes entren en contacto, el primer acercamiento se da a través del cuerpo, la belleza física del amado atrae al amante, le ayuda a recordar la forma de la Belleza. Por tanto, podríamos decir que es el medio para llegar a la sabiduría.

En este discurso se considera el *eros* como una manía que ha sido enviada por los dioses (*Fedro* 244 d) para traer beneficios al

---

<sup>247</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p. 92.

<sup>248</sup> Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, op. cit., p. 140.

amado y al amante. El personaje Sócrates afirma que tratará de demostrar que: “tal manía nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna” (*Fedro* 245 b) Tal vez él afirma esto porque se considera dicha manía como una liberación (*Fedro* 244 d), pues hace crecer las alas en las almas de los hombres (*Fedro* 252 b).

Se llama enamorado al que participa de esta manía o forma de entusiasmo. El que está entusiasmado participa de la cuarta forma de locura, la cual se presenta “cuando alguien al ver la belleza de este mundo y recordando la verdadera, la salen alas” (*Fedro* 249 d). El que participa de “esta manía” se convierte en amante de los bellos.<sup>249</sup>

La belleza que atrae es un reflejo de algo existente en dicho lugar. Se considera bello al doncel porque se parece al dios que siguió el alma junto con otras, cuando recorría la bóveda supracelestial, no porque tenga la belleza en sí mismo. ¿Se parece al dios o se recuerda la Forma o Idea de lo bello al contemplar la belleza del amado?

Una vez que el amante tiene alas en su alma, “le entran deseos de volar”, en consecuencia desea elevarse olvidando las cosas de aquí abajo (*Fedro* 249 d). Parecería que el eros es la más efectiva

---

<sup>249</sup> Parecería que en esta parte se toma como punto de partida la parte del discurso de Diótima en la cual el hombre siente amor por los cuerpos bellos.

manera de restaurarle sus alas perdidas al alma, así ésta puede escapar de la existencia terrenal aún antes de que la existencia termine.<sup>250</sup> Estoy de acuerdo con Robin en lo primero, sin embargo, no estoy de acuerdo en que el hombre escape de la existencia terrenal.

En el tercer discurso del *Fedro* se mencionan dos tipos de almas: la que ha perdido sus alas (*Fedro* 246 c) y la que las conserva, la cual “Si es perfecta y alada, surca las alturas y gobierna todo el Cosmos” (*Fedro* 246 b) También se señala que las alas crecen cuando el alma se alimenta de lo bello, sabio y bueno (*Fedro* 246 d-e).

El entendimiento es el único que puede ver lo que hay en ese lugar supraceleste, donde se encuentra lo que “es realmente ser”, alrededor de esa realidad crece el verdadero saber. (*Fedro* 247 d).

Durante su ronda y con el paso del tiempo el alma puede ver el ser y contemplar la verdad, de la cual se alimenta. Mientras hace dicho recorrido puede ver la justicia, la ciencia y la sensatez, así como a “los otros seres que de verdad son” (*Fedro* 247 d-e).

Posteriormente se indica que una vez que se ha alimentado de esos seres (las Ideas o *Formas*) el alma regresa a su morada, en el interior del cielo, en donde: “Una vez que ha llegado, el auriga

---

<sup>250</sup> Robert Flaceliere, *Love in Ancient Greece, op. cit., p.* 171.

detiene los caballos ante el pesebre, les echa, de pienso y ambrosía, y los abreva con néctar.” (*Fedro* 247 e)<sup>251</sup>

La parte del alma correspondiente a la razón da a los caballos un manjar exquisito y un licor delicioso, si esto es una metáfora ¿qué les podría dar? Esta metáfora me lleva a pensar que si los dos caballos son alimentados por el cochero, ¿qué pide el caballo negro? “desea los goces de Afrodita” y el caballo blanco tiene inclinación al bien, por tanto están unidos el contacto corporal y la benevolencia, pero la razón decide hasta dónde se puede llegar. Sin embargo ¿cómo puede ser posible esto si no hay cuerpo?

Más adelante se habla de un placer muy dulce. Las alas son importantes porque tienen el poder de “levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses.” (*Fedro* 246 e) las alas llevan el alma hacia la llanura de la Verdad donde se encuentra el alimento para la mejor parte del alma (*Fedro* 248 a), esto podría significar que las alas crecen cuando se alimentan de la verdad.

Cuando el alma hacía su recorrido pudo “ver el fulgor de la belleza” (*Fedro* 250 b), la cual estaba cerca de la justicia y la

---

<sup>251</sup> Cabe aclarar que no se menciona ni se describe cómo es el sitio donde vive el alma.

sensatez, sin embargo, la primera “resplandecía entre todas aquellas visiones” (*Fedro* 250 d).

Las alas permiten al alma alcanzar determinada altura cuando cada grupo de almas sigue a un dios. La procesión celeste está constituida de doce dioses y un conjunto de almas, que sigue a cada uno. El alma que va siguiendo a los dioses, mira lo que es en realidad (las Ideas o *Formas*) (*Fedro* 249 c). El alma que se parece más al dios y mejor lo ha seguido “apenas si alcanza a ver a los seres” (*Fedro* 248 a) En cambio, hay otras que apenas si los ven, otras no alcanzan a verlos, en cambio algunas nunca consiguen verlos, son las que se alimentan de la opinión (*Fedro* 248 a).

En otra parte se señala que el alma “que más ha visto” [las *Formas*] cae en un filósofo. (*Fedro* 248 d). Solamente toma figura humana el alma que ha visto la verdad (*Fedro* 249 b). En este discurso también se afirma que “toda alma de hombre, por su propia naturaleza ha visto a los seres verdaderos” (*Fedro* 249 e), sin embargo, no es fácil que los recuerde.

Las alas se consumen y acaban “con lo torpe y lo malo” (*Fedro* 246 d) Si el alma no puede seguir el séquito de los dioses porque sus alas no se han desarrollado por completo, entonces no puede contemplar lo verdadero, en consecuencia se “llena de olvido y

dejadez” debido a lo pesado que es esto, “pierde las alas y cae a tierra.” (*Fedro* 248 c) Más adelante se menciona a unos seres que

tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. (*Fedro* 250 a).

Es cierto que en el tercer discurso del *Fedro* se señalan aspectos del cuerpo que podríamos calificar como negativos: las almas eran límpidas (claras y puras), el cuerpo tiene atrapada al alma (*Fedro* 250 c). Sin embargo también hay aspectos positivos, uno de ellos es este: el alma “que ha perdido sus alas va a la deriva hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre (...)” (*Fedro* 246 c).

Una vez que el alma ha entrado en un cuerpo puede captar la belleza de un cuerpo por medio de la vista (*Fedro* 250 d). El amante se siente atraído por el amado gracias a la belleza presente en el cuerpo, gracias a este se da la primera forma de acercamiento entre los amantes.

Cuando el alma entra en un cuerpo, solamente tiene una manera de entrar en contacto con lo visto en la llanura de la verdad: por medio de la vista capta la belleza corporal. El cuerpo da la posibilidad de entrar en contacto con la Idea o Forma de belleza,

pues de la sensatez y de la justicia “no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo” (*Fedro* 250 b), pocos pueden tener la intuición de éstas cuando se apoyan en las imágenes.

El amante que siente el *eros* que procede de los dioses puede, por medio de la belleza recordar lo que vio, pero no cualquiera puede hacer esto, sólo la mente del filósofo es alada, pues tiene en su memoria “Aquello que siempre es” (*Fedro* 249 c), esto significa que sólo la mente del filósofo puede ascender en el nivel de conocimiento. Más adelante se señala que es perfecto aquel que usa adecuadamente el recuerdo de lo que vio (*Fedro* 249 c).

Cuando el amante recién iniciado recibe el chorro de belleza por los ojos, comienzan a crecerle las alas de nuevo. Pero esto ocurre solamente si el alimento acude en abundancia (*Fedro* 251 b). Cuando dicho amante pone los ojos en la belleza del muchacho “Se le acaban las penas y se llena de gozo”. (*Fedro* 251 d). En cambio, si se separa de él entonces las alas se resecan y se cierran los orificios (*Fedro* 251 d) pero si recuerda la belleza del amado entonces se alegra.

Más adelante, cuando se describe lo que sienten los amantes, se menciona la vista y la belleza, relacionadas con el deseo, el cual es sentido por el amante (*Fedro* 255 c), cabe aclarar que también el amante posee una belleza, pues se afirma:

Así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas,, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de *amor* el alma del amado. (*Fedro* 255 d).

Es cierto que se considera al cuerpo como una prisión para el alma, sin embargo, es lo que da la posibilidad al alma del hombre de tener nuevamente alas, lo cual permitirá a su alma ascender en el nivel de conocimiento. Para llegar a contemplar las Ideas o *Formas* que están en la región supracelestial. Así como ocurre con alguien que entra en una tumba: no puede ver la luz ni las cosas que ésta ilumina; así pasa con el alma cuando está dentro de un cuerpo: no puede ver lo que existe en realidad.

El crecimiento de las alas depende de la entrega al placer o no, pero no de la presencia del cuerpo, cabría la posibilidad de que éste fuera nocivo si hubiera apego a éste, sin que estuviera el placer como objetivo final. Recordemos aquella parte del *Lisis* donde se habla de medio y fines, principalmente de algo que es el fin último.

Parecería que lo importante es que el hombre no se deje llevar por el placer, sino que encauce su deseo, pues las alas crecen si esto ocurre, pero no se sugiere reprimir ni el placer ni el deseo.

En esta parte se señala algo muy importante: el enamorado no se deja llevar por el desenfreno, hay sentimientos parecidos a los del otro tipo de manía, sin embargo, en la que procede de los dioses hay cierto control por parte de la razón, pues se afirma que el amante va a buscar a su amado:

Y cuando lo ha visto, y ha encauzado el deseo, abre lo que antes estaba cerrado, y, recobrando el aliento, ceden sus pinchazos y va cosechando, entretanto, el placer más dulce. (*Fedro 251 e*).

Este sentimiento es parecido al *eros* como manía que procede de los hombres, pues el amante se olvida de “madre, hermanos y amigos todos, sin importarle un bledo que, por sus descuidos, se disipen sus bienes (...)” (*Fedro 252 a*). También está dispuesto a convertirse en esclavo del amado, lo venera y considera que es el único que puede remediar sus grandes males. (*Fedro 252 b*). La cuestión es porqué no se convierte en su esclavo, tal vez porque la razón mantiene el control, el alma no se deja dominar por el placer. Parece que esa manera de amar lleva a encauzar el deseo, lo cual es necesario para que haya un crecimiento de las alas (*Fedro 252 a-b*).

En el discurso se mencionan dos tipos de seres el que se ha corrompido y el recién iniciado, cada uno tiene una actitud diferente

ante la belleza presente en el cuerpo. El que se ha corrompido, no puede elevarse cuando contempla a alguien bello: “no se deja llevar, con presteza, de aquí para allá, para donde está la belleza misma, por el hecho de mirar lo que aquí tiene tal nombre” (*Fedro* 250 e), tampoco se estremece ante ellos. Esto sucede porque está entregado al placer; lo único que pretende es tener contacto corporal con mujeres u hombres: “dado al placer, pretende como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos, y muy versado ya en sus excesos, ni teme ni se avergüenza de perseguir un placer contra naturaleza.” (*Fedro* 250 e).

La reacción del que tiene un iniciación reciente es distinta, cuando ve a alguien bello, se estremece primero, siente temores ante él, un trastorno que le provoca sudores, un inusitado ardor, lo venera como a un dios (*Fedro* 250 e).

Más adelante<sup>252</sup> se describe lo que ocurre en el alma del amante –el recién iniciado- cuando está presente alguien bello. El propósito de esta parte del *Fedro* es mostrar en qué consiste la excelencia del caballo bueno y la rebeldía del caballo malo.

En el tercer discurso del *Fedro* se describe lo que ocurre dentro del alma del amante, el cual es el recién iniciado que siente deseo

---

<sup>252</sup> En el tercer discurso del *Fedro*.

por la belleza presente en alguien. Retomando el mito del alma tripartita, se afirma que hay cierta excelencia del caballo bueno y rebeldía en el caballo malo.

Podría parecer que el cuerpo es algo perjudicial para los amantes, pero no es así, pues en la descripción de lo que ocurre dentro del alma del amante parece censurarse lo que siente y haría éste, si se dejara llevar por la parte del alma correspondiente al caballo negro que representa el desenfreno.

Cuando el auriga ve el semblante del amado se llena de deseo (*Fedro* 254 a), cada uno de los caballos tiene una reacción diferente: el caballo dócil se contiene controlando las ganas de abalanzarse sobre él (*Fedro* 253 e). En cambio el caballo negro no hace caso del látigo del auriga, pone en apuros a éste y al otro caballo, los obliga a ir hacia el amado, recordándoles “los goces de Afrodita” (*Fedro* 254 a). ¿Por qué es malo para el caballo bueno y para el cochero buscar el placer que conlleva el *eros*?

Con respecto a esta parte sería conveniente hacerse las siguientes preguntas teniendo presente que el caballo negro busca el placer, ¿Por qué acercarse al amante teniendo presente el placer traería problemas? ¿Por qué se afirma que el caballo “malo” pone en aprietos al otro caballo y al auriga? ¿Por qué lo relacionado con el goce excesivo del cuerpo es considerado como algo que injuria,

afrenta o humilla? ¿Por qué se califica como vil o ruin una acción así? ¿Por qué se considera que dicha acción deshonra? ¿Por qué se considera indigno que el caballo negro busque el placer? “Ellos, al principio se resisten irritados, como si tuvieran que hacer algo indigno y ultrajante.” (*Fedro* 254 b). Las otras partes del alma se molestan porque el caballo negro quiere que se acerquen al amante.

Dentro del alma del amante se da una lucha entre la razón y el desenfreno. La parte que no quiere disfrutar del placer y la que desea entregarse por completo a éste. ¿Qué es lo malo: el acercarse inmediatamente o la búsqueda del placer que proporcionan los goces de Afrodita?

Parecería que ni lo uno ni lo otro, sino el desenfreno, al dejarse llevar por el caballo negro. Acerca de esto Juliana González señala:

el caballo pasional del deseo responde con aquello mismo que lo caracteriza: con *hybris*, la fuerza indómita, incontenible, carente de medida o mesura, desbordada, excesiva, avasalladora, posesiva y dominadora; la violencia en sí.<sup>253</sup>

Mircea Eliade señala que se precisó y desarrolló la idea de *hybris* con la introducción del concepto *koros* “que significa <hastío,

---

<sup>253</sup> Juliana González, *Ética y libertad, op. cit.*, p. 91.

saciedad> y designa el amplio acceso a los bienes de la *vida, riqueza, poderío y placeres*".<sup>254</sup> Parece que es negativo el dominio del caballo negro. Pues se califica como malo que tanto el caballo blanco como el auriga se dejen dominar por éste:

cuando ya no se puede poner freno al mal, se dejan llevar a donde les lleven, cediendo y conviniendo en hacer aquello a los que se les empuja. Y llegan así junto a él, y contemplan el rostro resplandeciente del amado. (*Fedro* 254 b).

¿Por qué se califica como malo entregarse al desenfreno? ¿Por qué es malo que las otras dos partes del alma se dejen llevar por el caballo negro? ¿Por qué se habla de maldad? Parece que la razón es esta:

El mal por excelencia para el griego es ciertamente la *hybris*: la violencia, el exceso, la soberbia, el deseo fuera de control, la 'insaciabilidad' y la falta de 'medida' y 'límites'.<sup>255</sup>

En este sentido parece que el caballo "malo" representa la parte irracional presente en el hombre, la tendencia a romper con el orden y el límite. Según esto buscar el placer no es malo sino excederse.

---

<sup>254</sup> Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, *op. cit.*, p. 69.

<sup>255</sup> Juliana González, *El Ethos, destino del hombre*, *op. cit.*, p. 17.

En el tercer discurso del *Fedro* se muestra que la lucha no se da entre el alma y el cuerpo sino dentro del alma. Cuando el auriga contempla al amado recuerda lo que vio en el lugar supraceleste: lo bello acompañado de la sensatez. (*Fedro* 254 b). Siente miedo y veneración, jala las riendas de los caballos. El caballo “bueno” siente vergüenza y pasmo” en cambio el otro caballo se pone furioso e insulta (*Fedro* 254 c). El caballo negro sigue intentando acercarse al ser amado (*Fedro* 254 d). El auriga lo jala varias veces hasta que “se le acaba la indocilidad, humillado, se acopla, al fin, a la prudencia del auriga, y ante la visión del bello amado, se siente morir de miedo.”(*Fedro* 254 e).

Juliana González sostiene que el dominio o preeminencia del cochero sobre el caballo pasional no se alcanza como escisión interior sino como armonía o incorporación de fuerzas originarias del deseo. Además el *eros* no tiene asegurado ni su bien ni su mal.<sup>256</sup> Rodis-Lewis señala que: “el cochero debe dirigir al caballo negro, no suprimirlo, ya que el filósofo no está exento de las llamadas del deseo, como de las del honor; (...)”.<sup>257</sup>

Sin embargo, el deseo se encuentra en el auriga, en cambio el caballo negro representa el desenfreno.

---

<sup>256</sup> Juliana González, *El Ethos, destino del hombre, op. cit.*, p. 148.

<sup>257</sup> Rodis-Lewis, *Platón y la búsqueda del ser, op.cit.*, p. 129.

Una vez que el amante ha controlado la parte que lo lleva al desenfreno, cuida con “esmero, como igual a un dios” al amado (*Fedro* 255 a), el cual permite que se acerque el primero, acepta su conversación y su compañía, “la benevolencia del amante, vista de cerca, conturba al amado” (*Fedro* 255 a-b).

¿La benevolencia se asocia con que el caballo “malo” renuncie a sus sentimientos y/o los concilie con los del auriga? (*Fedro* 255 b).

En este tipo de eros el amante tiene como propósito principal el desarrollo del amado. Es necesario señalar que el *eros* surge entre seres semejantes, el modo de ser de los amantes y cómo tratan a su amado depende de los dioses a quienes siguieron las almas cuando estaban en el mundo supracelestial. Así los seguidores de Zeus buscan a alguien que tenga “capacidad de saber o gobernar, y si lo encuentran se enamoran, y hacen todo lo posible para que sea tal cual es”. (*Fedro* 252 e).

También se menciona a los seguidores de Ares los cuales cuando se sienten agraviados se vuelven asesinos; o bien están dispuestos a sacrificarse a sí mismos o a su doncel predilecto (*Fedro* 252 c). En cambio los seguidores “de Hera, buscan a alguien con naturaleza regia y, habiéndolo encontrado, hacen lo mismo con él” (*Fedro* 253 b).

El amante es alguien que posee determinada sabiduría y una forma peculiar de ser, pues ayuda al amado a parecerse a él mismo y al dios que ambos siguieron como almas durante la procesión en la bóveda supracelestial. Una vez que se ha elegido al amado, crece el *eros* hacia éste, se le dan buenos ejemplos, consejos y una educación tal que posibilite su desarrollo. El amante también busca semejar sus actitudes a las de éste, no siente celos ni trata de esclavizar al amado, sino su crecimiento de acuerdo con su naturaleza. De tal modo que ambos encaminan sus capacidades para realizar las hazañas e ideas del dios al que seguían en bóveda supracelestial. pues “Toda alma tiende a imitar a la divinidad en la búsqueda de un amado que se asemeje a su dios guía.”<sup>258</sup>

Esta idea de que tanto el enamorado como el amado formaban parte del mismo grupo de almas, que son muy semejantes, se parece al discurso de Aristófanes donde se habla de las mitades que se complementan. Pero aquí no son mitades sino seres independientes que tienen una naturaleza común. Con respecto a esto Jean Louis Henrion señala: “El rostro del amado no es más que ese espejo donde el amante no descubre su propio rostro sino

---

<sup>258</sup> Emilia Ruiz Yamuza, *El mito como estructura formal en Platón*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986, p.117.

el del dios que está en él.” esto es, el amante se mira a sí mismo en el amado y viceversa.<sup>259</sup>

Se siente atracción hacia el amado, pero no se busca el placer ni satisfacer una apetencia propia, sino que hay un fin más allá de todo eso: el reencuentro con aquello vivido cuando el alma no estaba en un cuerpo y recorría la región supracelestial. El *eros* es la fuerza que lleva al hombre a alcanzar la perfección, en el sentido de parecerse al dios que se siguió, así como el crecimiento de las alas para ascender a un lugar elevado en la bóveda supracelestial.

Por ello es importante controlar aquella parte en el alma que lleva al desenfreno. La cuestión es si es necesario o no renunciar al cuerpo porque éste es malo y contamina al alma. Si tomamos en cuenta que se da el nombre de *antieros* o reflejo del *eros* a lo que sienten los enamorados cuando conviven y se tocan los cuerpos entonces parecería que el *eros* que procede de los dioses es meramente espiritual, pero no es así ¿por qué?

En el tercer discurso se señala que cuando el amante y el amado conviven en los gimnasios y las plazas públicas, al tocarse los cuerpos de ambos, surge el deseo en el “amante, lo empapa y lo rebosa” (*Fedro* 255 c). El joven bello recibe la belleza del amante, a través de los ojos, comienzan a crecer las alas, siente *eros*:

---

<sup>259</sup> Jean Louis Henrion, *La causa del deseo-el alma de Platón a Lacan- op. cit.*, p.84.

desea y es deseado Un reflejo del *eros*, un anti-amor, (*Anteros*) es lo que tiene. Está convencido, sin embargo, de que no es *eros* sino amistad, y así lo llama. Ansía, igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado (*Fedro* 255 e).

Parece que se está asociando el contacto físico con algo que no es *eros*. sino como una imagen o copia de éste. Parece que es una etapa para llegar al *eros* auténtico. Con respecto a esto Juliana González señala: “el amor sólo es tal cuando trasciende el mero deseo”.<sup>260</sup> De esto también se habla en el discurso de Diótima, en el *Banquete*, cuando se señala que primero se aman los cuerpos bellos y después las almas bellas. Pero en este discurso se sugiere una manera de comportarse y un propósito: el desarrollo del alma en el amado, esto es amar con benevolencia.

Más adelante se menciona algo que podría sugerir que si hay contacto corporal (físico): “Y así, como es natural, se seguirá rápidamente, después de esto, todo lo demás” (*Fedro* 255 e). Sin embargo, más adelante parecería que se da marcha atrás, pues se describe lo que ocurre en el alma de ambos cuando están juntos.

---

<sup>260</sup> Juliana González, *Ética y libertad*, op. cit., p. 92.

En el mismo discurso se señala que mientras los amantes están acostados juntos, el caballo desenfrenado del amante sugiere al auriga “disfrutar un poco”(Fedro 255 e), el del amado “hinchido de deseo” está dispuesto “a dar sus favores al amante, si es que se los pide.” Pero las otras dos partes “ se oponen a ello con respeto y buenas razones” (Fedro 256 a).

Esta parte es ambigua, ¿se sugiere evitar el contacto físico o se permite pero se quiere evitar el desenfreno? Esto es, se sugiere amar con moderación. Aquí está el punto central de la discusión.

En el *Fedro* se califica como peor parte la que está dispuesta a excederse:

(...) si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismo, llenos de medida, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. (Fedro 256 a).

Se enfatiza el orden, la medida, el control de la razón sobre la parte del alma correspondiente al caballo negro, pero no se menciona la abstinencia o un amor contemplativo. Cuando se afirma que “los amantes están llenos de medida” esto podría significar una relación en la que hay contacto corporal, pero no con

exceso, pues los amantes tienen control sobre sí mismos, dominan o someten la parte del alma que se deja llevar por el desenfreno. ¿Por qué si es controlado el caballo negro entonces habrá felicidad y armonía? Parece que es debido a lo siguiente: cuando lo sexual domina al hombre, esto rige su vida de tal manera que puede llegar a olvidarse de todo por satisfacer su deseo, pues el placer es más fuerte que cualquier otra cosa. En cambio si domina la parte racional entonces los amantes tendrán alas, al final de su vida. Esto es confuso pues primero el autor parece querer decir algo: el contacto físico no es malo sino excederse, pero después parecería que hay un rechazo a lo corporal, al placer y a la unión sexual pues más adelante se afirma:

(...) bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de descuido, los caballos desenfrenados de ambos, cogiendo de improviso a las almas, las lleven justamente allí donde se elige y se cumple lo que el vulgo considera la más feliz conquista.

*(Fedro 256 c).*

¿Qué sería lo que el vulgo considera la más feliz conquista cuando dos amantes están juntos? El contacto corporal, ¿El placer que conlleva la unión sexual? Podría ser entregarse por completo al placer, quedarse atrapado en éste: "Y una vez cumplido, se aten a

placer, quedarse atrapado en éste: “Y una vez cumplido, se aten a ello en los sucesivo, si bien no con frecuencia, porque siempre hay una parte de la mente que no da su asentimiento” (*Fedro* 256 c).

¿Y con ello al cuerpo? ¿Por qué la mente no da su aprobación? Tal vez porque hay una parte en cada uno(a) que tiende al placer, una vez que se entrega a éste lo puede llegar a dominar por completo. Del tipo de apetito depende el tipo de placer que domina al hombre, en el tercer discurso del *Fedro* se menciona el placer corporal. Tal vez en la época de Platón era tan obvio que estaban unidos cuerpo y placer que no era necesario explicitarlo.

Lo que sí evidente es que cuando está presente el desenfreno el placer corporal puede llegar a dominar a alguien, por sentirlo está dispuesto a cualquier cosa. Porque el hombre se deja llevar por el desenfreno, en consecuencia se olvida de buscar la sabiduría.

En el discurso se da a entender que si el hombre se deja llevar por el desenfreno entonces no crecen sus alas, pues más adelante se afirma que cuando mueren los amantes, sus almas: “al fin emigran del cuerpo, es verdad que sin alas, pero no sin el deseo de haberlas buscado” (*Fedro* 256 e). Pero quienes vivieron de acuerdo con este tipo de *eros*, al morir obtienen un bien llevar una vida clara y dichosa, cuando haya pasado tiempo y sea el momento adecuado tendrán sus alas. (*Fedro* 256 e). El cuerpo puede llevar al hombre a

conocimiento, de este modo llegar a esa realidad supraterrrenal, con ayuda del *eros* que procede de los dioses como la fuerza que impulsa dicho ascenso. Con respecto al *eros* que se describe en este discurso, Juliana González afirma:

(...) El amor es bueno como manía, en su propia condición de entrega y desbordamiento de sí mismo, como pasión y pasividad: ser poseído por el amado. Por el amor, dirá Platón, somos posesos y a la vez elevados por encima de nosotros mismos.<sup>261</sup>

Este tipo de *eros* lleva al amado a unirse con su amante con el propósito de ascender en el nivel de conocimiento hasta alcanzar la sabiduría. Con respecto a si los amantes renuncian al cuerpo o no, surge una cuestión ¿cómo se van a dedicar a tratar de recordar, si es más grato disfrutar de los placeres del cuerpo? Con mesura.

Para el filósofo es nocivo dejarse dominar por todo lo relacionado con el cuerpo, pero su inteligencia logra el equilibrio, pues su tarea consiste en llevar a otros por un camino que los llevará a encontrarse con otro tipo de realidad y con otra forma de vida.

---

<sup>261</sup> González, Juliana “*Psique y Eros en el Fedro*”, *op. cit.*, p. 141.

## CONCLUSIONES DEL TERCER CAPÍTULO

En el *Fedro*, en el primer discurso, el *eros* relacionado con la locura que procede de los hombres, lleva al hombre al desenfreno. En cambio, el otro tipo de *eros* procede de los dioses y lleva al hombre a recordar las Ideas o *Formas* como la Belleza.

En este diálogo no se da esa separación alma-cuerpo como en el *Fedón*. Se indica que en el hombre hay dos principios, en uno de estos la opinión se inclina hacia lo mejor o lo recto, mientras que en el otro principio hay inclinación hacia el gozo, el deseo se inclina hacia el placer. También se menciona el apetito. Parece que ese principio está relacionado con el deseo y el apetito. Este principio se vincula con el cuerpo, pues es puede sentir desenfreno por la comida, la bebida o los cuerpos bellos. Sin embargo, se encuentra dentro del alma, pues está representado por el caballo negro.

Cuando la razón no ejerce un control entonces el apetito domina el otro principio, en consecuencia el hombre cae en el exceso, la desmesura, se sale de los límites, esto es lo que se censura en el diálogo mencionado.

En el *eros* vinculado al primer principio, el deseo hacia el cuerpo esclaviza al hombre, su mente desvaría, en consecuencia no puede deliberar bien, predomina el deseo de gozo, su voluntad está descarriada, no se puede dominar, se aparta de lo razonable, el amante realiza acciones negativas como aislar al amado. El cuerpo es un medio para llegar al placer, la razón pierde el control. Al amante no le preocupa la virtud, ni el conocimiento de las Ideas o *Formas*.

En el discurso de Fedro de Mirriunte el *eros* es un apetito hacia el goce de la belleza de los cuerpos. Si la razón pierde el control entonces domina la parte del alma correspondiente al caballo negro, en consecuencia el *eros* sigue la dirección horizontal y se deja llevar por la desmesura. El hombre se deja llevar por el impulso que lo orienta hacia el gozo que proporcionan los sentidos. Debido al placer, el amante queda esclavizado a su amado.

Quien se deja dominar por el deseo y es esclavo del placer, realiza acciones que perjudican al amante. Pues al amante lo único que le importa es satisfacer su apetito. Esto podría relacionarse con el diálogo *Lisis*, en el sentido que en ese texto se habla del apetito y de un fin último rige al hombre. En el *Fedro*, lo que perjudica al amado no es el cuerpo sino la excesiva inclinación hacia el placer por parte del amante. Este tipo de *eros* se opone a la virtud y dura

poco tiempo; no se busca la sabiduría, tampoco el bien. Lo negativo es el modo como se ama, no es el cuerpo. Predomina el deseo por el cuerpo, por el placer que conlleva y no se toman en cuenta las virtudes del alma.

En el otro tipo de *eros* el alma sigue la línea vertical, asciende desde los cuerpos bellos hasta la Belleza perfecta, a un lado se encuentran la sensatez y la justicia.

El cuerpo no es perjudicial para el hombre porque permite a los amantes entrar en contacto, la belleza de ambos lleva a recordar la Idea o Forma de belleza. Hay reacciones diferentes ante la belleza del amado, el que se ha corrompido no puede elevarse porque está entregado al placer, está sumergido en sus excesos. En cambio el recién iniciado no se deja llevar por la parte del alma correspondiente al caballo negro ( por la desmesura ni se entrega al desenfreno). Su deseo no está fuera de control, ni rompe con el orden y el límite.

El *eros* y la belleza ayudan a que crezcan las alas de las almas de los amantes. En el diálogo también se señala que las alas crecen cuando el alma se alimenta de lo bello, lo sabio y lo bueno.

Esto significa que al contemplar la belleza del cuerpo y del alma del amado entonces crecen las alas, al buscar y adquirir la

sabiduría también crecen las alas, esto también ocurre cuando se lleva una forma de vida virtuosa.

Cuando el hombre muere, si las alas del alma se han desarrollado entonces logra alcanzar un nivel más alto en la región suprascelestial esto le permite contemplar más de las Ideas o *Formas*.

El cuerpo es una prisión pero también da la posibilidad de que crezcan nuevamente las alas, gracias al *eros* que procede de los dioses, el cual es parecido al de los hombres en el sentido de que el amante se olvida de los demás, está dispuesto a ser esclavo del amado, pero la razón tiene el control y va guiando a las fuerzas representadas por el caballo blanco y el negro.

Las alas crecen siempre y cuando el hombre no se deje llevar por el desenfreno y dedique su vida a buscar la sabiduría. El crecimiento de las alas depende del apego al placer, pero no del cuerpo, es decir no implica renunciar a éste. Tampoco se sugiere reprimir el deseo sino orientarlo hacia las Ideas o *Formas*.

En el tercer discurso del *Fedro* se describe la lucha que se da dentro del alma entre el caballo negro y las otras partes del alma. Cuando el amante no se deja llevar por el caballo negro entonces ama con benevolencia al amado, busca el desarrollo de sus capacidades de acuerdo con el dios al cual se parece.

En este sentido el *eros* que procede de los dioses ayuda a recordar lo que el alma contempló en la región supracelestial, a que los amantes lleven una forma de vida virtuosa, a que se dedique a buscar la sabiduría.

En el diálogo se sugiere mantenerse dentro de una vida ordenada y dedicarse a buscar la sabiduría, vivir dentro de la medida, pero no se menciona la abstinencia. Entregarse al desenfreno es el peligro, pues puede llevar al hombre a caer en la *hybris*. Cuando esto ocurre el hombre se olvida de una forma de vida virtuosa y de buscar la sabiduría.

En cambio, si está presente el *eros* que procede de los dioses, los amantes dedican su vida a buscar la sabiduría y a llevar una forma de vida buena. Hay contacto corporal y placer, pero se evita el desenfreno.

## CONCLUSIONES GENERALES

Hay una relación tal entre el alma y el cuerpo que uno trata de dominar al otro. Con frecuencia ocurre que el cuerpo domina al alma, sin embargo, puede ocurrir lo contrario el alma debe dominar al cuerpo.

En el *Lisis* se considera que tanto el alma como el cuerpo se encuentran en un punto intermedio entre el bien y el mal, si esto es así ¿de dónde procede la maldad? Esto no es aclarado en el diálogo mencionado, sin embargo, se acepta la posibilidad de que el cuerpo se vuelva malo, pero no se profundiza en el tema.

¿De dónde procede la maldad presente en el hombre y en el mundo? Según el *Fedón* de los deseos del cuerpo, que pueden arrastrar al hombre a realizar actos malos. Sin embargo, en el *Menón* la maldad no procede del cuerpo sino de la ausencia de la *phrónesis* y de que el hombre no recuerde lo que el alma contempló antes de entrar en un cuerpo.

En la relación de dominio que se presenta durante la vida del hombre, el alma puede ser hechizada por los deseos y placeres del cuerpo, sin embargo el alma puede dominar al cuerpo, lo que se necesita para que esto ocurra es la *phrónesis*, junto con el recuerdo

de las *Formas*. La forma de vida del filósofo es un ejemplo del dominio que puede ejercer el alma sobre el cuerpo.

El alma del filósofo desea la verdad, sin embargo también hay deseos del cuerpo, presentes en los demás hombres, los cuales son causa de situaciones negativas como las guerras, pues el hombre se preocupa por adquirir riquezas.

El filósofo está interesado en separar su alma de su cuerpo, durante la vida -sin recurrir al suicidio- porque desea alcanzar la sabiduría. La separación alma-cuerpo se considera desde el punto de vista epistemológico, pues el filósofo está interesado en la verdad, por lo cual decide renunciar al cuerpo, pues éste es malo -en el sentido de perjudicial- para él, ya que le impide alcanzar la sabiduría. Se considera que el cuerpo perjudica al filósofo porque lo aleja de lo que más desea la sabiduría. Sin embargo, no se descalifican los sentidos, pues son un primer escalón para recordar las *Formas*.

Es cierto que el alma se orienta hacia las *Formas*, en cambio el cuerpo, hacia las cosas del mundo y que el alma está en la ignorancia cuando trata de conocer a través del cuerpo. Sin embargo, el cuerpo es el primer paso en el proceso de conocimiento, pues cuando el hombre percibe a través de sus sentidos recuerda algunas *Formas* como lo Igual en sí o la Belleza.

Recordar tomando como punto de partida los sentidos ocurre en todos los hombres, pero el filósofo tiene interés en conocer más acerca de las *Formas*. Pues éstas orientan la conducta humana.

Durante el tiempo que cada alma está dentro de un cuerpo, se considera buena a aquella que tiene inteligencia, lo cual le permite comprender cómo realizar acciones buenas. Los apetitos pueden impedir que la inteligencia se ejercite, en consecuencia el hombre no sabe cómo comportarse correctamente, pues los deseos lo pueden llevar a situaciones negativas.

Esto se propone en el *Fedón*, sin embargo, en el *Menón* la maldad no procede del cuerpo sino de la carencia de *phrónesis* pues ésta guía el uso de las cosas relacionadas tanto con el alma como con el cuerpo, en consecuencia son útiles para el hombre y no lo dañan. La maldad surge cuando las cosas relacionadas con el alma, el cuerpo o las externas al hombre no se usan correctamente.

Otro aspecto importante es que el alma recuerde las *Formas* que contempló antes de entrar en un cuerpo, pues para que haya virtud se requiere que alguna de las *Formas* como la justicia esté presente en la acción que realiza el hombre.

El alma que tiene opiniones verdaderas guía correctamente las acciones de los hombres, pero el conocimiento es mejor guía. La

reminiscencia convierte la opinión en conocimiento, ello consiste en recordar las *Formas*.

Considero que hay una distinción entre las *Formas* y la virtud, la cual se presenta cuando alguna de las *Formas* se presenta en las acciones de los hombres.

La maldad no procede del cuerpo, sino de que el hombre no recuerde las *Formas* y de la ausencia de *phrónesis* en el alma, en consecuencia el hombre no tiene opiniones verdaderas ni conocimientos. A pesar de que al final del *Menón* se sugiere que la virtud es un regalo de los dioses, queda abierta la posibilidad de que mediante un interrogatorio adecuado, el alma recuerde lo que contempló antes de entrar en un cuerpo, entonces usará correctamente tanto las cosas del alma como las del cuerpo y las externas a ambos, en consecuencia el alma dominará al cuerpo y el mal estará ausente.

La maldad no procede del cuerpo sino de que el hombre no sabe como ser mejor en el sentido moral, no sabe cuáles acciones le impiden dañarse a sí mismo o dañar a otros.

El hombre que se ha dado cuenta de que ignora cómo ser mejor en el sentido moral es el que desea alcanzar la sabiduría por lo cual tiene que acercarse al que sabe, por esta razón hay hombres que desean la sabiduría, para transmitirla a otros.

La *filia* contribuye a satisfacer necesidades del alma o del cuerpo, una necesidad del alma es adquirir la sabiduría, el que siente dicha necesidad debe buscar al sabio. El que puede satisfacer la carencia del alma o del cuerpo, la satisface por el afecto que siente hacia el que carece de algo. La *filia* surge entre seres connaturales.

Como sabemos el ser humano está constituido de cuerpo, alma, lo que en sí mismos no son ni buenos ni malos, sin embargo, lo malo puede presentarse en el alma o en el cuerpo. La ignorancia es un mal para el alma, el bien que la elimina es la sabiduría, hacia ésta puede ser orientado *la filia*, el deseo o el *eros*.

El *eros* está en el hombre, propicia el acercamiento entre los seres humanos, lo incita a realizar acciones virtuosas, se vincula con la búsqueda de la sabiduría.

Debido a la iniciación y al *eros*, el alma puede elevarse desde los cuerpos bellos hasta lo bello en sí y vincularse con la virtud. O bien propicia el acercamiento de dos almas parecidas a un dios y llevar a una forma de vida virtuosa.

El iniciado accede a un conocimiento distinto al de los hombres comunes, gracias a dicho conocimiento puede vivir de una manera distinta, la cual se vincula con la justicia, la sensatez. etc. Lo más

importante es que el hombre llegue a la sabiduría, pues ésta contribuye a vivir del mejor modo posible.

La purificación consiste en separar el alma del cuerpo, en que el hombre se desligue de las necesidades de éste y el alma se concentre en sí misma para reflexionar mejor y llegar al conocimiento de las *Formas*. Ésta es la tarea del filósofo purificarse durante el tiempo que el alma y el cuerpo estén relacionados.

Apolo es el dios de las purificaciones, las virtudes vinculadas con este dios son parecidas a las características del *eros* que lleva a la virtud, en el Banquete. En el mismo diálogo se toman en cuenta las dos tendencias del hombre:

- 1) dejarse llevar por el cuerpo y el placer
- 2) que el alma domine las pasiones y los deseos del cuerpo, tomando en cuenta las virtudes de Apolo, que es la manera de amar relacionada con el *eros* que lleva a la virtud.

Para lograr lo último, el hombre tiene que dedicar su vida a la búsqueda de la sabiduría.

El *eros* que proviene de los dioses es la fuerza que impide que la parte correspondiente al caballo negro lleve al hombre hacia lo terrenal. El *eros* impide que el caballo negro predomine, así el

hombre está más interesado en recordar, que en el placer. El *eros* del tercer discurso es la fuerza que empuja al hombre hacia arriba.

No es el cuerpo el que perjudica al hombre sino el tipo de *eros* que se presenta, en relación con la parte del alma que domine en el hombre, por lo cual surge en el hombre un afán por buscar la sabiduría o bien por buscar el placer. Lo perjudicial para el hombre es el tipo de *eros* que se presente, en relación con la parte del alma que domine en el hombre. Yo entendí que el cuerpo sí está presente en el *eros*. El cuerpo es el primer contacto con la belleza, pues el amante recuerda la belleza gracias a que ve la belleza en el cuerpo. No se renuncia al cuerpo del amado ni al propio cuerpo sino se controla aquella parte del alma que lleva al hombre a sumirse en el placer.

Gracias al *eros* corporal el cuerpo si permite tener el recuerdo de la idea de belleza. El cuerpo da la posibilidad de que el alma recupere sus alas. El alma cae en un cuerpo para que le crezcan las alas de nuevo. Esto le permitirá ocupar un mejor lugar en el recorrido por la llanura de la verdad, así tendrá la posibilidad de ver las Ideas o *Formas*. La contemplación de éstas le permite tener algo en su memoria y recordarlo, cuando al perder las alas caiga en un cuerpo. El alma dentro de un cuerpo recuerda lo que vio en la región supracelestial.

Los interpretes eliminaron la presencia del concepto de Dios o de los dioses en el *Banquete* y el *Fedro*, rechazaron la posibilidad de que haya un eros más allá del ser humano, que haya seres superiores que intervengan en el cuerpo humano propiciando modificaciones. El eros puede ir en una dirección o en otra, debido a la presencia de dichos seres. ¿Por qué dio tanto énfasis al cuerpo y no se menciona el placer? Parecería que van estrechamente unidos el cuerpo y el placer.

En el *Fedón* se condena y censura al cuerpo, pero tomando como base el punto de vista del filósofo, ama la sabiduría y el cuerpo no es un medio apropiado para conseguirla. El filósofo busca el conocimiento de las Ideas o *Formas*, pero no le interesa lo que hay en el mundo visible, sin embargo, el medio para acceder a este mundo de las Ideas es el cuerpo, principalmente la vista: cuando se contempla algo bello, se recuerda la Idea de Belleza.

A través del cuerpo se da el eros entre los humanos, pero es benéfico si el eros tiene como meta algo distinto al placer, sin embargo, no se sugiere renunciar a éste, sino evitar quedarse atrapado en éste, de tal manera que el hombre no se vea obligado a realizar acciones que lo dañen o dañe a otros. El filósofo procura apartarse del cuerpo, pero no los demás hombres.

En ambos tipos de *eros* que describió Erixímaco se pone atención en el cuerpo, la diferencia es que en uno hay moderación y justicia, pero en el otro hay excesos. Parece que esto se podría relacionar con el desenfreno. ¿Acaso la virtud tiene que estar reñida con el placer? En el discurso de Pausanias ¿únicamente corresponde el placer al *eros* vulgar? Este *eros* vulgar es el mismo al que se refirió Pausanias cuando habla del *eros* a mujeres y a mancebos, en el cual se pone más atención al cuerpo que al alma.

En cierto modo se parece lo que proponen Pausanias y Erixímaco, pues el primero señala que la forma de amar es lo importante y el segundo sugiere que es mejor el *eros* en el cual está presente la moderación, la justicia y la cordura. Lo cual también se refiere a una manera de actuar, a una forma de comportarse.

La relación *eros*-fecundidad no corresponde a Erixímaco sino a la interpretación de Marsilio Ficino. Es Marsilio quien ve aspectos negativos del apego al cuerpo, al menos en el discurso de Agatón, el cual solamente acepta la posibilidad que haya aspectos negativos en el alma como un temperamento duro. Agatón relaciona la templanza con el *eros*, pero es Ficino quien habla de deseos viles y de gestos vergonzosos.

Mientras que en su mito Aristófanes se refiere a aspectos relacionados con el cuerpo y en cierto modo justifica el

homosexualismo y el lesbianismo, Marsilio señala que en realidad se refería al alma. Con respecto a la mitad que cada uno busca mientras que para Aristófanes es otro cuerpo, para Marsilio es una luz infusa. Marsilio cambia tipos de sexo: masculino, femenino y mixto por virtudes, fortaleza, templanza y justicia.

Con respecto al discurso de Pausanias si se distinguen dos tipos de *eros* el Celeste y el vulgar, pero solamente se refiere a la intención al amar. Es Marsilio quien sugiere un *eros* que procede de Dios, inmaterial, vinculado con la mente. Marsilio relaciona a la otra Venus con la reproducción y con el cuerpo. Ficino indica que hay dos capacidades en el hombre: la de entender y la de engendrar, las relaciona con los amores que considera honestos.

La postura de Pausanias es más abierta con respecto al amado cuando está dispuesto a todo con tal de alcanzar la virtud. Platea la existencia de la pederastia. Marsilio no se refiere a esto.

Fedro relaciona el *eros* con acciones bellas y con acciones feas que causan vergüenza al estar alejadas del honor y de lo que es noble. Pero es Marsilio quien distingue el *eros* (que se disfruta por medio de la mente) del deseo libidinoso (lo relaciona con el apetito, los placeres del tacto y el gusto) Es Marsilio el que condena el placer.

Después de leer los discursos me parece que a Pausanias, Fedro, Agatón, Aristófanes y Erixímaco no les preocupa distinguir el *eros* del alma o del cuerpo, tampoco condenar a éste, ni sugieren un *eros* contemplativo, están más interesados en vincular el *eros* con la *areté* griega. Pero a Masilio, tal vez por su vinculación con la religión, le interesa alejar al hombre del cuerpo, del placer, propone un amor contemplativo, basado únicamente en el alma.

En el discurso de Aristófanes se relaciona el *eros* con el cuerpo, en el de Fedro no se sugiere renunciar al cuerpo, en el de Agatón se presenta tanto en el cuerpo como en el alma y es causa de la búsqueda del conocimiento, solamente en el discurso de Pausanias se considera que el *eros* que toma más en cuenta el cuerpo que el alma lleva al hombre a alejarse de la virtud, pero no se sugiere renunciar al cuerpo, aunque propone dar más importancia a la belleza del alma que a la del cuerpo y a la intención al amar a alguien, el mejor propósito es buscar la sabiduría, en el discurso de Erixímaco el *eros* vergonzoso no se vincula con el cuerpo sino con el exceso. Hay dos tipos de *eros* que están presentes tanto en el alma como en el cuerpo. uno se relaciona con el placer y el exceso mientras que el otro está vinculado con el orden y la medida, en particular con dos virtudes la justicia y la moderación.

En el de Diótima el cuerpo se puede presentar tanto en el alma como en el cuerpo, pero conduce a diferentes resultados, si se vincula con la primera entonces lleva al conocimiento y a la virtud, mientras que si se relaciona con el segundo entonces lleva a tener hijos. Lo más importante es la forma de amar y el propósito que se tiene: si se busca la virtud y la sabiduría.

En el discurso de Fedro el deseo y el *eros* llevan al hombre a buscar el conocimiento. Esto parece complementarse con lo que se afirma en el diálogo el *Fedro* un tipo de *eros* lleva a la contemplación de las Ideas o *Formas*. En el *Banquete* se indica que el *eros* lleva a contemplar lo bello, en consecuencia se engendran virtudes, Cabe aclarar que para llegar a lo bello en sí, primero se tienen que amar los cuerpos bellos, después las almas y las hazañas, es un ascenso por etapas.

Según el *Fedón*, el cuerpo es la causa de perjuicios para el filósofo, pues éste tiene una meta: llegar a la sabiduría que lo alejará de la maldad. En el *Fedón* no se sugiere que todos los hombres renuncien a su cuerpo, solamente el filósofo por la naturaleza de su alma. Pues la tarea del filósofo es llevar al otro al conocimiento de las Ideas o *Formas*.

En el *Fedro*, el cuerpo puede llevar al hombre al conocimiento de las Ideas o *Formas* que le alejarán de la maldad, pero según el

mito del alma tripartita la maldad también se encuentra en el alma. El primer contacto que tiene el hombre con el mundo de las Ideas es a través de la belleza presente en el cuerpo. A través de éste se da el primer acercamiento en una relación amorosa, la cual puede llevar al hombre al mal o al conocimiento del bien. Sin embargo, se sugiere buscar la belleza del alma que correspondería a la vida virtuosa.

Cabe aclarar que no es el cuerpo en sí mismo, lo que lleva al mal sino el desenfreno. Pues están unidos necesariamente cuerpo-placer o cuerpo-dolor. Cuando el hombre entra en contacto con el placer corporal puede sumirse en el desenfreno. El hombre se puede convertir en un ser que como un caballo desbocado se deje llevar sin control ni medida, a tal grado que puede llegar a cometer las peores acciones por dicho placer.

Pero, si la razón interviene como un cochero lo hace cuando va guiando a los caballos, éstos avanzan, pero no se van por donde ellos quieren sino por donde les indican, se utiliza su fuerza para avanzar, pero ellos no dominan. Así ocurre con esa parte humana que inclina al hombre al goce corporal, si es guiada por la razón puede llevar al hombre al conocimiento de las Ideas o *Formas*, junto con ello a una forma de vida virtuosa.

No se sugiere un *eros* meramente espiritual, sino que el cuerpo también esté presente, pero no hay que tener como propósito el placer sino el conocimiento de las Ideas o *Formas*. El cuerpo y el alma están relacionados de tal manera que la causa del mal puede estar tanto en uno como en otro, sin embargo tanto uno como otra pueden llevar al hombre al bien.

Recapitulando:

1°. el filósofo tiene que renunciar al cuerpo, pues es él quien va a llevar a los demás al conocimiento de las Ideas o *Formas*.

2°. En los diálogos mencionados no se propone que los demás hombres renuncien al cuerpo.

3°. El cuerpo es el único medio que tienen los hombres para tener contacto con el conocimiento de las Ideas o *Formas*, pues a través de los sentidos se percibe la belleza del cuerpo, lo cual permite recordar lo Bello en sí.

4°. El *eros* corporal es el primer modo de acercamiento entre los amantes, se sugiere la medida o moderación, pero no la abstinencia.

Tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* se considera mejor el *eros* que lleva a los hombres a incorporar la virtud a su vida, pero también se acepta que existe un *eros* que inclinado por el placer puede llevar al hombre al vicio.

En el *Fedro* se atribuye a los dioses la modificación del *eros* en los hombres, de tal manera que la razón ejerce un control sobre la parte humana que tiene la posibilidad de dejarse llevar por el deseo de gozo, de tal manera que los amantes recuerden las Ideas o *Formas*, vivan de acuerdo con ellas y haya medida y control, no se renuncia al cuerpo ni se deja a un lado el placer.

Con respecto a cómo se considera al alma con respecto al cuerpo surge un problema ¿la identidad de cada hombre está constituida por el alma únicamente o se toma en cuenta tanto el alma como el cuerpo? ¿alguien “es quien es” por sus rasgos faciales y la estructura corporal o estos elementos son independientes de lo psíquico?

Con respecto a las pruebas de la inmortalidad del alma sería necesario profundizar en el problema de la inmortalidad del alma y plantearse si hay algo más allá de este cuerpo que vemos y podemos tocar. Dentro del contexto de los diálogos analizados, la inmortalidad del alma es fundamental para aceptar que existen las *Formas*, las cuales son una guía para comportarse, así como para darle sentido a una forma de vida justa.

Considero que queda pendiente una interrogante, en el tercer discurso del *Fedro*, cuando se describe la lucha en el alma del amante y que están juntos los amantes, ¿se renuncia al cuerpo y el

*eros* es únicamente de almas? ¿Dominar la parte del alma correspondiente al caballo negro implica reprimirla? ¿Evitar el desenfreno significa abstinencia? ¿La mesura significa renuncia a lo corporal? ¿Cómo era la actitud de los griegos hacia la sexualidad?

Considero que podría hacerse un trabajo de investigación para contestar estas preguntas. Se podría hacer una investigación de la parte correspondiente a la lucha que se da dentro del alma del amante, cuando está frente a su amado ¿en verdad se renuncia al cuerpo por completo o se evita el exceso? Con un conocimiento profundo del griego para leer directamente dicho texto, con una investigación exhaustiva de lo que han comentado los intérpretes.

Por el momento, con los recursos de que dispongo me atrevo a afirmar que no se renuncia al cuerpo, que éste no es nocivo ni perjudicial para los amantes, lo malo es salirse de los límites, del orden y la mesura, lo cual ocurre con el *eros* cuya manía procede de los hombres.

En consecuencia el *eros* platónico, tomando en cuenta esta parte del *Fedro*, es corporal. No tenemos que renunciar al cuerpo, únicamente tenemos que aprender a conducirnos como el auriga que guía los caballos, en el mito del alma tripartita.

Los amantes pueden disfrutar de su cuerpo y del eros que sienten pero sin perder de vista la búsqueda de la sabiduría y una forma de vida virtuosa.

Al terminar este trabajo me encontré con el placer y con el deseo, temas que pasé por alto, cuando inicié esta investigación, sin embargo constituyen una veta importante para investigar en los diálogos analizados y en los demás.

En el *Fedón*, el *Fedro*, el *Banquete*, se afirma que el alma y el cuerpo son distintos, la primera es inmortal en cambio el segundo es mortal, están relacionados mientras el hombre está vivo. Dicha relación es de dominio o preeminencia, regularmente domina el cuerpo, sin embargo, el alma puede tener el control y guiar al cuerpo.

La propuesta del *Fedón*, del *Banquete* y del *Fedro* es que el hombre no se deje llevar por los deseos y las pasiones del cuerpo, que el alma domine y que la inteligencia se manifieste de tal modo que el hombre realice acciones que no dañen a otros y menos a sí mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Platón, “*Lisis*”, trad. de Emilio Lledó Iñigo en *Diálogos* tomo I, Madrid, Gredos, 1997, 5ª. reimpresión.
2. \_\_\_\_\_ “*Menón*”, trad. de F. J. Olivieri en *Diálogos* tomo II, Madrid, Gredos, 1999, 3ª. reimpresión.
3. \_\_\_\_\_ “*Fedón*”, trad. de Carlos García Gual, en *Diálogos* tomo III, Madrid, Gredos, 1997, 3ª. reimpresión.
4. \_\_\_\_\_ “*Banquete*”, trad. M. Martínez Hernández en *Diálogos* tomo III, Madrid, Gredos, 1997 3ª. reimpresión.
5. \_\_\_\_\_ “*Fedro*”, trad. de E. Lledó Iñigo en *Diálogos* tomo III, Madrid, Gredos, 1997, 3ª. reimpresión.
6. Bayer, Raymond, *Historia de la estética*, trad. Jasmin Reuter, México, FCE, 1965.
7. Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía I Grecia y Roma A History of Philosophy. Vol. I: Greece and Rome*, trad. de Juan Manuel García de la Mora, México, Ariel, 1981.
8. Eggers, Conrado, comp. *Platón: los diálogos tardíos*. Actas del *Symposium platonicum*, México, UNAM, 1986.
9. Eggers, Lan, Conrado, *El Fedón de Platón*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976, segunda edición.

10. Eliade, Mircea, *Iniciaciones místicas*, trad. de José Matías Díaz, Madrid, Taurus, 1975.
- 11.- \_\_\_\_\_, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, trad. Jesús Valiente Malla, México-Barcelona, Ediciones Cristiandad-Paidós, 1999.
- 12.
13. Ficino, Marsilio, *De amore Comentario a <El Banquete> de Platón*, trad. de Rocío de la Villa Ardura, Madrid, tecnos, reimpresión, 1989.
14. Flaceliere, Robert. *Love in ancient Greece, L'amour en Grece*, Francia, Librairie Hachette, 1960, trad. del francés por James Cleugh Nueva York, Greenwood, Press, Publishers, 5a. reimpresión, 1973.
15. Gómez. Robledo, Antonio *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía* México, FCE, 1982, 1ª. reimpresión.
16. González, Juliana, *El ethos, destino del hombre* México, FCE-FFyL UNAM, 1997, 1ª. reimpresión.
17. \_\_\_\_\_ *Ética y libertad*, México, FCE-FFyL UNAM, 1977
18. Gosling, J. C. B., *Platón*, trad. de Ana Isabel Stelling, México, UNAM-IIF, 1993.
19. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega III Siglo V Ilustración, A History of Greek Philosophy. Volume III. The fifth century*, Cambridge, University Press, 1969, versión española de

- Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1991.
20. Guthrie W. K. C., *Historia de la filosofía griega IV El hombre y sus diálogos: primera época. A history of Greek philosophy. Volume IV Plato the man and his Dialogues: Earlier Period*, Versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1991.
21. Henrion, Jean-Louis, *La causa del deseo –el alma de Platón a Lacan-*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
22. Jaeger, Werner Wilhem, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. de Wenceslao Ronces, México, FCE, 1979.
23. Jankélévitch, Vladimir, *Lo puro y lo impuro*, Versión española de José Luis Checa Cremades, Madrid, Taurus, 1990.
24. Kalina, Eduardo, Kovadloff Santiago, *El dualismo humano. Un Estudio sobre la problemática del doble en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991.
25. Nilsson, Martin P., *Historia de la religiosidad griega*, trad. Martín Sánchez Ruipérez, Madrid, Gredos, 1953
26. Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Fuenlabra, 1995.

27. Pániker, Salvador, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, Anagrama, 1992.
28. Price, A. W., *Love and friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon, 1989.
29. Pieper, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Editorial Herder S. A. 1984.
30. Pikaza, Xavier *Biblia y religiones México*, Ediciones Paulinas, 1993.
31. Plutarco, *Diálogo Filosófico sobre eros, o la confrontación de los amores pederástico y conyugal*. Introducción, texto y notas de Pau Gilabert Barbera, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias S. A., 1991.
32. Rodis-Lewis G., *Platón y la búsqueda del ser*, trad. Rosa Ma. Galligo Fanlo, Madrid, Edaf, 1977.
33. Ross, David, *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. de José Luis Díez Arias, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.
34. Ruiz Yamuza, *El mito como estructura formal en Platón*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986.
35. Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. de Ana Lizón, España, Paidós, 1996.
36. Vallejo Campos, Álvaro, *Platón, el filósofo de Atenas*, Barcelona, Ed. Montesinos Biblioteca de Divulgación temática /65, primera edición, 1996.

37. Vernant, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. J. D. López Bonilla, Barcelona, Ariel, 1985.
38. Wasson, R. Gordon, Hofmann Albert y Ruck, Carl A., *El camino a Eleusis, una solución al enigma de los misterios* Madrid, FCE, 1994.