



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL CUERPO Y EL ALMA COMO
CONFIGURACIÓN ONTOLÓGICA
DEL HOMBRE EN EL DIÁLOGO
*FEDÓN***

TESIS

Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

PRESENTA

Pablo de Aquino Rosales

DIRECTORA DE TESIS

Dra. María Teresa Padilla Longoria



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

En memoria de mi adorada madre

Morí como persona,
renací como grulla,
y vuelvo radiante.

NATSUME SŌSEKI

Agradecimientos

Primero deseo expresar mi agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México por la oportunidad de formarme a lo largo de todos estos años. Las más gratas y emocionantes experiencias las he vivido como alumno de la UNAM.

También deseo agradecer a la Facultad de Filosofía y Letras por abrirme las puertas del conocimiento.

A la doctora María Teresa Padilla Longoria por su apoyo para realizar esta tesis de licenciatura y los aportes en la elaboración del proyecto. Sus invaluable consejos y enseñanzas me ayudaron a que este trabajo cobrara forma.

También deseo extender mis agradecimientos a mis amigos Román y Marco por escuchar mis dudas y ayudarme a aclararlas. Sin la ayuda de ambos yo no habría podido definir el rumbo de mi tesis y de mis intereses filosóficos.

Finalmente quiero agradecer de manera especial a mis padres por su apoyo y paciencia, pues sin ellos no hubiera tenido las fuerzas para aventurarme en el vasto mundo de la filosofía.

Índice

Introducción	5
Capítulo 1. Exposición de la naturaleza del alma en el diálogo Fedón.....	10
1.1 Antecedentes de la noción de alma	10
1.2 Argumento de los procesos contrarios	15
1.3 Argumento de la <i>anamnesis</i>	17
1.4 Argumento de la similitud entre el alma y las Formas.....	20
1.5 Intervención de Simias y Cebes.....	22
1.6 Argumento de la vida como atributo inamisible del alma	26
Capítulo 2. Exposición del cuerpo en Fedón	28
2.1 El cuerpo y el placer	28
2.2 Virtudes falsas y virtudes verdaderas	33
2.3 La preparación para la muerte	38
Capítulo 3. Unidad del alma y el cuerpo	43
3.1 El recuerdo como punto de partida (72e-77e).....	43
3.2 El entendimiento de las Formas.....	47
3.3 La unidad del hombre en la acción	50
Conclusiones.....	60
Bibliografía.....	68

Introducción

El diálogo *Fedón* se sitúa, junto a *Banquete*, *Fedro* y *República*, dentro de la etapa que los expertos llaman de «madurez» o de «plenitud». Estos mismos especialistas atribuyen a este periodo un desarrollo en la filosofía de Platón acompañado de un espléndido dominio de la expresión literaria. Ahora, en esta etapa Platón desarrolla una filosofía propia sin dejar de lado las enseñanzas de su maestro Sócrates. En la mayoría de los diálogos platónicos, Sócrates es portavoz de la teoría; la charla que conduce el maestro arrastra al lector hacia los temas importantes del *Diálogo*. La filosofía desarrollada por Platón tiene como eje principal la llamada «teoría de las ideas» y, además, en el diálogo *Fedón* se suma a esa interrogante la cuestión de la inmortalidad del alma, la cual Sócrates trata de demostrar usando varios argumentos. No es de extrañar que, por obvias razones, la antigüedad le haya otorgado a este *Diálogo* el subtítulo de «sobre el alma». Sin embargo, si se lee este *Diálogo* con más detalle, uno se podrá dar cuenta de que la discusión no solamente versa alrededor de los argumentos de la inmortalidad del alma, pues en la conversación coexisten muchas teorías de capital importancia que también son atendidas, a saber: la doctrina de las ideas, una teoría del conocimiento basada en la *anamnesis* y la formulación de una vida ideal.

El desarrollo del tema de la inmortalidad del alma en *Fedón* conlleva el postular la primacía de lo suprasensible. En efecto, hablar de un alma invisible e incorpórea, similar a lo divino y no a la materia en la que está inmersa, parece apoyar firmemente la idea de que Platón defiende un dualismo extremo. Debido a esta marcada preferencia por el alma y su actividad intelectual, varios intérpretes —tales como Guthrie, Mondolfo y Galop, los cuales mencionaremos con más detalle a lo largo de esta tesis— han visto en este diálogo una dualidad y un desprecio del cuerpo. Esta postura dicotómica ha sido muy relevante para toda la tradición filosófica occidental porque se ha construido una noción dualista y de desprecio del cuerpo alrededor del pensamiento de Platón, y esa noción dualista ha influido en el acercamiento que otros filósofos han tenido del diálogo *Fedón* y de la filosofía platónica. Sin embargo, esta creación filosófica y literaria, al igual que cualquier otra maravillosa obra artística, es susceptible de múltiples enfoques. En *Fedón* no se puede negar la preferencia de lo inteligible sobre lo sensible, pero lo sensible, en cuanto participa

de lo inteligible, es indispensable en el ascenso y en la configuración de la realidad del ser humano.

Ahora bien, algunos autores tratan el diálogo *Fedón* como una especie de tratado pitagórico, pues es notoria la influencia del pensamiento pitagórico a lo largo de la obra, y a partir de esto se ha desarrollado una manera de ver y estudiar esta obra platónica. La hermandad de los pitagóricos creía que el alma era una entidad divina que estaba encerrada en el cuerpo, pues había sido expulsada del reino de lo divino. Así, ellos postularon que el ser humano debe luchar por restituir el alma otra vez con los dioses gracias al ejercicio de una vida ascética y la realización de rituales. De esta forma, los pitagóricos evitaban el contacto con el cuerpo pues lo consideraban una fuente de corrupción y, por lo tanto, debe evitarse lo más posible para que el alma pueda alcanzar su objetivo. El *Fedón*, a pesar de su fuerte influencia pitagórica, no recorre el mismo camino, pues en este trabajo se sostiene y se intenta demostrar que Platón no niega la importancia de la sensibilidad para que el alma logre alcanzar su objetivo, a saber, la comunión con las Formas. No obstante, las interpretaciones conservadoras no logran ver en profundidad el importante papel que juega el cuerpo en la filosofía expresada en el diálogo *Fedón* y terminan por transmitir una visión reduccionista de Platón, presentándolo como un rígido dualista.

Para ir más allá de esta visión ortodoxa del *Diálogo*, esta investigación pretende aportar una nueva manera de tratar dicha obra platónica y para lograrlo se ofrecen ideas que pueden resultar útiles en el debate sobre el problema alma-cuerpo. De esta forma, la nueva interpretación propuesta en este trabajo de investigación parte del análisis de diversos textos, cuyos autores han tenido las mismas intuiciones acerca de Platón y el manejo del *Fedón*; esto coloca la relación del cuerpo y el alma bajo una luz diferente. En efecto, se trata de acreditar a Platón con una doctrina coherente y positiva sobre el cuerpo. A primera vista parece que tropezamos con contradicciones difíciles de dilucidar, ya que parece complicado imaginar que lo sensible y lo suprasensible guarden una relación estrecha dentro del *Fedón*. Al profundizar en nuestro análisis, el tema del placer y el amor, ambos relacionados al cuerpo, resaltarán y le servirán de base a Platón para que pueda levantar un proyecto de excelencia personal y política. Esta tesis muestra que en *Fedón* el *nous* concede un lugar a las afecciones, al contrario de otras interpretaciones más convencionales, y en este marco se inscribe la sabiduría platónica. Así, se redibuja la figura del sabio como aquel

hombre que persigue un cierto *orden armonioso* que le capacita para llevar una vida auténtica que lo satisface serenamente y lo llena de placer, lejos de la tiranía de los impulsos que terminarían por someter su alma a un vagar indefinido e inconstante. Por consiguiente, Platón intenta resolver las perturbaciones causadas al alma debido a la conexión con el cuerpo. Creo firmemente que, para lograr una conexión armónica entre los elementos constitutivos del hombre, Platón presta especial atención a la manera particular en que la sensibilidad puede tocar y condicionar al alma, sin que eso signifique no ver su importancia y, por ende, purgarla de la vida del filósofo. Así, pretendemos mostrar que en *Fedón* hay una relación entre el alma y el cuerpo marcada más por una fuerte interconexión que por un dualismo, lo cual, a comparación de las interpretaciones clásicas, es una visión sorprendentemente integradora de los elementos supuestamente «antagónicos» del ser humano. También se mostrará que la reflexión platónica acerca de la unidad alma-cuerpo conduce o restaura al alma, expuesta a los condicionamientos negativos de la sensibilidad, a un correcto equilibrio que le permita una idónea conexión con lo sensible y, por ende, con la vida. Platón, al igual que su maestro Sócrates, estaba preocupado por el hombre y la ciudad. Esta preocupación ética y política, que se refleja en *Fedón*, arroja nueva luz para entender la capital importancia que tienen dichos temas, no como cuestiones periféricas a las interrogantes metafísicas y epistemológicas, sino como ejes centrales de su pensamiento, del mismo modo que los asuntos metafísicos, ontológicos y gnoseológicos.

Ahora bien, en el primer capítulo se expone de manera concisa los antecedentes que ayudaron a la formación de la noción de alma y de cuerpo en el pensamiento platónico. Es importante ver las diferencias y similitudes entre Platón y los pensadores que influyeron en él para poder comprender más adelante y de mejor manera cómo interactúan ambos elementos constitutivos del hombre. Después, en el mismo capítulo se exponen las características del alma descritas a lo largo del diálogo *Fedón*. Esto tiene como propósito contrastar lo que se ha expuesto de sus predecesores y, al mismo tiempo, presentar la naturaleza del cuerpo expuesta en el *Diálogo*. Es fundamental entender la naturaleza del alma y el cuerpo para poder estudiar la relación que ambos elementos constitutivos tienen el uno con el otro.

El segundo capítulo es un intento por mostrar una nueva interpretación del cuerpo y su relación con el alma. No se puede negar que Platón presenta de manera negativa al

cuerpo y esto ha propiciado que varios intérpretes hagan una lectura negativa del elemento corpóreo que compone al hombre. Sin embargo, en este trabajo sostenemos que la mención negativa que se hace de lo corpóreo tiene un propósito importante, pues las lecturas negativas del cuerpo, que parten de lo que Platón ha afirmado, sólo han tomado en cuenta una parte del desarrollo e importancia respecto a la cuestión de lo sensible en el diálogo *Fedón*. Además, la lectura que proponemos en este segundo capítulo es de importancia para entender la cuestión del conocimiento y la virtud en el filósofo y es desarrollada en este mismo *Diálogo*. La exploración del placer y la virtud se complementarán con el análisis del tercer capítulo para abrir un panorama más amplio acerca del cuerpo y su relación con el alma.

Finalmente, en el tercer capítulo se presentará una exposición más detallada de la reminiscencia, pues Platón se vale de ella para comprobar la inmortalidad del alma. Recordar este argumento es crucial para entender el papel del *eros* como potencia del alma. Este impulso del elemento anímico lo «mueve» a recordar las Formas. No obstante, se hace hincapié en la estrecha relación entre ambos componentes «antagónicos» del ser humano, pues el deseo, que es una expresión del *eros*, origina el proceso de recuerdo y está estrechamente relacionado con el cuerpo y la sensibilidad. La reivindicación de lo corpóreo que se llevó a cabo en el segundo capítulo cobra relevancia una vez más. Las preocupaciones éticas y políticas de Platón anudan el desarrollo del placer y la virtud con el tema de este capítulo: el *eros* como *dynamis* del alma. El filósofo es el amante de la sabiduría y el deseo del alma por reunirse con los entes divinos tiene implicaciones éticas. El balance que busca el filósofo entre el alma y el cuerpo es interpretado en ocasiones como una privación del cuerpo y de la vida; sin embargo, para el amante de la sabiduría esto significa la oportunidad de lograr la vida auténtica, desprovista de los males que acarrea la preferencia del cuerpo sobre el alma. Platón ha visto claramente que, con el propósito de obtener un régimen de convivencia justo y dirigido hacia el bien, se debe mejorar a los hombres sabiamente. A pesar de que el diálogo *Fedón* se inscribe entre las obras de madurez, su propósito no lo aleja de las enseñanzas de su maestro. Sócrates ha sido un verdadero político en Atenas, ya que se ha preocupado por mejorar a sus conciudadanos gracias al ejercicio de sus almas en la búsqueda del bien auténtico, a saber: la virtud y el conocimiento de sí. He aquí el panorama que esta tesis quiere compartir, puesto que el *Fedón* no es un diálogo que pondere la muerte sobre la vida, más bien se trata de una defensa de la vida ética. Platón nos dice de manera férrea, y esta investigación intenta mostrarlo, que el conocimiento no es

pasivo, sino un producto de la interacción del ser humano con la realidad. Por esta razón, la interpretación del mundo y su transformación no pueden ser concebidas como actividades aisladas y distintas la una de la otra.

Capítulo 1

Exposición de la naturaleza del alma en el diálogo Fedón

1.1 Antecedentes de la noción de alma

Homero y el pensamiento órfico-pitagórico son fundamentales para entender la postura platónica respecto al alma, pues en el concepto de alma, planteado por Platón, se pueden encontrar huellas de estas dos grandes fuentes. Así pues, en la obra homérica aparece la dualidad cuerpo-alma como algo que se conserva hasta que llega la muerte¹, mientras que en los órfico-pitagóricos hallamos el vínculo del alma con lo divino y, a su vez, la separación de las pasiones y necesidades corporales como forma de elevarla de su prisión corporal. Estos dos aportes son importantes y notorios en Platón, lo cual nos hace pensar que él era un gran conocedor de su tradición. No podemos empezar la exposición del alma y el cuerpo en el diálogo *Fedón* sin antes repasar a sus antecesores para entender con más claridad los aportes del filósofo ateniense.

El pensamiento de Homero concibe al alma como algo invisible, intangible e inaprehensible, y que acompaña de manera autónoma al hombre a lo largo de su vida. Sin embargo, todavía está lejos de pensarla como una entidad meramente espiritual, pues el autor de la *Iliada* y la *Odisea* concibe a la parte anímica del hombre como un objeto material parecido al aire, es decir, invisible pero material. Al momento de morir, esta «*psykhé* material» sigue existiendo como una imagen del sujeto que alguna vez estuvo vivo; es un reflejo, una especie de otro «yo». No obstante, no se puede afirmar que esta imagen del difunto siga viviendo de manera eterna y que sea el único centro anímico. Para Homero la vida no tiene su origen en el alma, más bien proviene de objetos tangibles como el corazón, el diafragma y también del *thymós*, el cual no refiere propiamente a un objeto material, aunque tampoco es exclusivamente espiritual. Por consiguiente, el pensamiento

¹ Gómez Robledo, Antonio, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 303.

homérico concibe al alma como una entidad que tiene existencia, mas no es algo que tenga vida.

Por otra parte, el destino de las almas es marchar al Hades una vez que adviene la muerte y el cuerpo es dejado atrás. Así, en aquel lúgubre lugar se lleva una estancia *sin pena ni gloria*, en otras palabras, las almas llevan una existencia inánime en el reino de los muertos. Esa vacuidad y futilidad que sufren no comienza desde el primer momento que el cuerpo expira; comienza cuando las almas han podido entrar en el reino de los muertos. Luego, a través del reposo definitivo del cuerpo —sea mediante la inhumación o la cremación— el alma es capaz de acceder al inframundo. El siguiente ejemplo de la *Ilíada* basta para ilustrar lo que se ha mencionado:

«Estás durmiendo y ya te has olvidado de mí, Aquiles. En vida nunca te descuidaste, pero sí ahora que estoy muerto. Entiérrame cuanto antes, que quiero cruzar las puertas de Hades. Lejos de sí me retienen las almas, las sombras de los difuntos, que no me permiten unirme a ellas al otro lado del río, y en vano vago por la mansión, de vastas puertas, de Hades. Dame también la mano, lo pido por piedad. Pues ya no volveré a regresar del Hades cuando me hagáis partícipe del fuego.»²

Por lo tanto, inmediatamente después de expirar el alma se encuentra vagabunda, infeliz, desasosegada o inclusive furente³, mas no antes de que el cuerpo encuentre su descanso, sea destruido o enterrado y se adentre en el Hades. También hay que señalar que estas almas infelices y furentes pueden ser aplacadas mediante el ofrecimiento de sangre humana y de animales.

Por otra parte, Homero también menciona que en la otra vida hay castigos o recompensas para algunas almas, pero no es una norma. Esto significa que los premios y castigos están sujetos a los caprichos de los dioses, como en el caso de Sísifo y Tántalo. Sin embargo, la «justicia» que Homero introdujo en la existencia vacua y fútil del alma continuará en el pensamiento acerca de la muerte y poco a poco se va a convertir en una norma. Así, los héroes de los textos homéricos «disfrutan en la otra vida de una felicidad semejante a la de los otros inmortales, que son los dioses y los demonios»⁴, y los mortales favorecidos por los dioses tendrán su recompensa en lugares fabulosos, tales como Campos Elíseos o Isla de los Bienaventurados, mientras que el resto de los mortales pasarán la

² Homero, *Ilíada*, XXIII, v. 69.

³ Gómez Robledo, Antonio, *op. cit.*, p. 307.

⁴ *Ibid.*, p. 311.

eternidad en un lugar lóbrego. En efecto, esta «justicia» de los dioses, sin ser una regla general, dependerá simplemente del capricho divino.

El alma homérica es una entidad que está ínsita en el ser humano y lo abandona al morir. No obstante, ésta no puede ser identificada como ese «yo mismo» de la persona, puesto que Homero ha pensado al alma como algo que no guarda vitalidad; aunque el cuerpo no podría vivir sin el alma. Ahora bien, una vez que ambas entidades se separan, el alma pierde la conciencia de la realidad y, por consiguiente, cuando llega al Hades es como si no existiera; tomemos como ejemplo la incapacidad de Anticlea, madre de Odiseo, de reconocer a su propio hijo⁵.

De esta manera, la religión apolínea es una religión de la vida, de la luz y el sol, o lo que es lo mismo, la vida es la única que tiene valor; de ahí que lo que sucede después de la muerte no tiene la misma importancia e interés⁶. Esto queda claro al ver los pesares que padece el alma una vez que se separa del cuerpo y emprende su camino al Hades. Para el poeta heleno, el énfasis está en la vida y no en lo que pase una vez que acaece la muerte. No podemos negar que Homero muestra una estadía lóbrega en el reino de ultratumba; así, por ejemplo, Ulises, al encontrarse con Aquiles en el inframundo y después de halagarlo y consolarlo, es increpado por este último: «No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron.»⁷. Este fragmento muestra claramente la diferencia entre el pensamiento homérico acerca del alma y la muerte, y sus sucesores.

Ahora bien, siguiendo nuestra exposición de los antecedentes platónicos, toca el turno de hablar del orfismo. Esta religión introdujo en Grecia la idea de un dualismo antropológico en el que el alma es superior al cuerpo que la encierra, su pervivencia tras la muerte, de una falta que los hombres deben expiar para recuperar su naturaleza divina y de premios y castigos que se obtienen en la otra vida. Ejemplo claro es la primera línea de dos laminillas de oro encontradas en una tumba de Pelinna (Tesalia) que datan en el siglo IV a.C.: «Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día» así saludan al

⁵ Homero, *Odisea*, XI, v. 205.

⁶ Gómez Robledo, Antonio, *op. cit.*, p. 312.

⁷ *Odisea*, XI, 488.

difunto dichas laminillas y expresan la idea de que la muerte supone nacer a una vida mejor. Se le atribuye al mítico Orfeo la fundación de ritos iniciáticos de purificación, generalmente en relación con Dionisio y Deméter. El orfismo y los cultos griegos tradicionales tienen una marcada diferencia entre ellos, pues el primero siente un profundo interés por la vida después de la muerte, mientras que los segundos están ajenos a la preocupación por lo que sucede en ultratumba.

El mito órfico que explica la naturaleza divina del alma narra cómo a Dioniso, hijo de Perséfone y Zeus, le correspondía heredar el trono de su padre. Sin embargo, los Titanes engañaron al pequeño dios con juguetes, lo mataron, lo despedazaron y se comieron los pedazos. Zeus, al saber lo ocurrido, fulminó a los perpetradores con un rayo y revivió a Dioniso. Con las cenizas de los Titanes crearon a los hombres, de naturaleza dual, porque en las cenizas también están los titanes y Dioniso devorado. Así, los hombres deben liberar su naturaleza dionisiaca de la cárcel de la naturaleza titánica, a través del uso de ritos o mediante una forma particular de comportamiento, para lograr la expiación de la culpa de sus antepasados. Una vez que el hombre logra expiar su culpa, el alma vuelve junto a los dioses gracias a su parentesco divino⁸.

Por otra parte, el pitagorismo comparte mucho con el orfismo, pero también tiene sus particularidades que expondremos a continuación. Para empezar, debemos hablar de su figura más prominente: Pitágoras. Él fue un líder religioso que —en torno al 530 a.C. en la ciudad de Crotona, en la Magna Grecia— fundó una comunidad, un modo de vida (*bíos*) y unas reglas de iniciación, ascetismo y aprendizaje para conocer lo divino, o lo que es lo mismo, el entendimiento de la idea acerca de la inmortalidad del alma y la reencarnación de ésta. En efecto, introdujo dichas ideas en el mundo griego y, por extensión, en Occidente. También hay que decir que, a diferencia de otros movimientos religiosos griegos relacionados con los misterios, la escuela pitagórica tuvo una extraordinaria influencia política y social durante varias décadas hasta que, a comienzos del siglo V a.C., la secta acabó trágicamente debido a una revuelta. No obstante, la hermandad pitagórica mantuvo en secreto una parte de su doctrina para los no iniciados y, asimismo, atribuían al fundador

⁸ Miguel Herrero de Jáuregui, «Acabas de morir y de nacer»: las especificidades del orfismo, *ap.* Javier Alvarado Planas y David Hernández de la Fuente (editores), *Morir antes de morir. Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura*, Dykinson, S. L., Madrid, p. 90.

toda doctrina nueva. Esto hace difícil saber con certeza cuáles fueron las ideas del propio Pitágoras y de los primeros tiempos de esta escuela de pensamiento⁹.

Ahora bien, al igual que en los cultos órfico-dionisiacos y eleusinos, el pitagorismo tiene una vía de ascenso a lo divino por etapas. Esta forma de vida especial fundada por Pitágoras, y separada de la sociedad, consistía en una vida práctica-ritual combinada con una vida contemplativa. La práctica ascética cotidiana y la realización de una serie de máximas para dominar las pasiones permitían a las personas contemplar todo aquello que el inframundo guardaba celosamente de los vivos. La realización de estos ritos hizo que el Hades dejara de ser un lugar lóbrego, como sí lo fue en los textos homéricos, para tornarse en un lugar accesible para los iniciados en aquellas prácticas. Entonces, el objetivo principal de los iniciados era obtener pureza en esta vida y los conocimientos que los preparaban para tener mejor fortuna en la siguiente, es decir, el objetivo de los pitagóricos es la comunión con la divinidad que les hará participar, finalmente, de su naturaleza, debido al parentesco divino que tienen los hombres con los dioses. En consecuencia, el origen divino del hombre debe ser recuperado mediante una serie de pruebas, lo cual nos demuestra que el pensamiento pitagórico enfatiza el parentesco (*συγγένεια*) del hombre con los dioses. Por lo tanto, podemos afirmar con más seguridad que el saber principal del pitagorismo es: «la idea de que el alma es inmortal, que es capaz de separarse del cuerpo, emprender el descenso al más allá o el rapto poético, y volver al mismo cuerpo o a uno diferente»¹⁰.

En efecto, para los pitagóricos el alma es una entidad divina que ha sido desterrada y ha caído en el cuerpo. Los *Versos de oro* atribuidos a Pitágoras, pero seguramente posteriores a él, ponen énfasis en la idea de la estirpe divina del ser humano. Los miembros de esta hermandad tienen la esperanza puesta en la inmortalidad del alma para poder sobrevivir a las múltiples reencarnaciones, ya sea en forma humana o animal. Así, ellos procuraban mantener el alma pura mediante una vida ascética y la realización de rituales; esto quiere decir que evitaban lo más posible el contacto con el cuerpo para ganar la mejor

⁹ Guthrie, William K.C., *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 44.

¹⁰ David Hernández de la Fuente, La escuela pitagórica entre mito e historia en Javier Alvarado Planas y David Hernández de la Fuente (editores), *Morir antes de morir. Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura*, Dykinson, S. L., Madrid, p. 94.

forma de vida posible después de la muerte y, de esta manera, el hombre pudiera convertirse en un dios imperecedero y no ser nuevamente un ser mortal; así, el ser humano debería luchar por recuperar su origen divino. En ese caso, y como ya hemos repetido, para esta doctrina, a diferencia de la noción homérica, el cumplimiento cabal de las ceremonias y las purificaciones rituales, y no la conducta justa, son fundamentales porque son la vía de contacto con lo divino¹¹.

1.2 Argumento de los procesos contrarios

Ahora bien, ¿cómo es posible sostener la vieja doctrina religiosa de la reencarnación, la cual señala que las almas se encuentran en otro mundo después de éste? Pues bien, Platón hereda el pensamiento homérico y el pitagórico acerca del alma y su estadía posterior a la muerte; sin embargo, a partir de esta base el filósofo ateniense construye su pensamiento. El diálogo *Fedón* aborda estos temas y, para comenzar, parte del principio formulado por Heráclito, el cual menciona que todo devenir, cambio o generación es el resultado del tránsito de un contrario a otro, y viceversa¹². De igual modo, Platón nos dice que todas aquellas cosas que tienen algo semejante nacen de sus contrarios¹³. Así, por ejemplo, lo que es justo antes tuvo que ser injusto, lo bello feo, lo caliente antes fue frío, lo que es mayor primero fue menor y así sucesivamente con todos los pares de contrarios. Del mismo modo que los ejemplos anteriores, el sueño y la vigilia son el resultado del movimiento circular continuo entre ambos pares de contrarios. Dicho brevemente, en todos estos ejemplos existe en juego dos procesos contrarios de generación, a saber: de un contrario a otro y a la inversa¹⁴.

Por otra parte, la vida y la muerte pueden compararse con el estar despierto y el estar dormido, ya que el proceso de pasar de la vida a la muerte es similar a dormirse y su proceso contrario es despertarse. ¿Acaso no habrá un proceso similar en el caso de la

¹¹ Gómez Robledo, Antonio, *op. cit.*, p. 312.

¹² *Ibidem*, p. 354.

¹³ Platón, *Fedón*, 70d.

¹⁴ *Ibidem*, 71a.

muerte? Efectivamente, lo mismo ocurre con la vida y la muerte: de aquello que vive se origina lo muerto y, por el contrario, de lo muerto nacen las cosas vivas y los seres vivos¹⁵; todo lo anterior significa que los muertos provienen de los vivos y los vivos provienen de los muertos. Además, si el movimiento entre estos contrarios no fuese un movimiento circular y más bien se tratase de un movimiento rectilíneo, todas las cosas dejarían de generarse¹⁶ y, como dice Guthrie, «la vida terminaría por acabarse al igual que si al dormirse no le siguiera el despertar»¹⁷. Hasta aquí uno se puede dar cuenta de que la vida se conserva y renace; por lo cual, se infiere que hay un revivir; además, las almas de los difuntos se deben conservar en un lugar antes de manifestarse nuevamente en el mundo.

Ahora bien, todo lo que hemos visto hasta ahora no significa que Platón esté pensando que un contrario proviene de otro contrario como si se tratase de su causa. Lo que el filósofo quiere decir es que cuando se adquiere un nuevo atributo, se tenía antes el opuesto y esto supone necesariamente un sujeto que permanece. Asimismo, este mismo sujeto puede cambiar de un atributo a otro porque, precisamente, permanece siendo él mismo. Por consiguiente, en todo devenir se supone algo que no deviene, puesto que si no fuese así no habría generación y corrupción, sino más bien creación y aniquilamiento¹⁸.

Existe, empero, la cuestión acerca del posible *sujeto* que transita de la vida a la muerte y viceversa. Definitivamente ese sustrato que permanece no puede ser el cuerpo porque una vez que adviene la muerte, éste se corrompe y se desintegra. De la misma forma, Platón no está pensando, sin lugar a duda, que las almas van a ocupar los mismos cuerpos que antes tuvieron cuando regresen del Hades¹⁹. De ahí que tampoco el hombre, que está compuesto de alma y cuerpo, es el sujeto que permanece porque, como ya hemos mencionado, el cuerpo muere y se corrompe, no se mantiene. No cabe duda de que Platón piensa al alma como aquello que recibirá alternadamente los atributos de vida y muerte. Sin embargo, siguiendo la objeción de Gómez Robledo, si aceptamos que el alma obtiene los

¹⁵ *Ibídem*, 71d.

¹⁶ *Ibídem*, 72a

¹⁷ Guthrie, *op. cit.*, p. 319.

¹⁸ Gómez Robledo, Antonio, *op. cit.*, p. 355.

¹⁹ *Ibídem*, p. 356.

contrarios ya mencionados, entonces sería igual a admitir que el alma es mortal —a pesar de que pudiera revivir— y eso es totalmente contradictorio a lo que intenta probar Platón²⁰.

Continuando con la misma objeción de Gómez Robledo, el argumento de los contrarios tiene el problema de querer aplicar las categorías equivocadas al alma humana (generación y corrupción) cuando esta parte del hombre no se puede generar y tampoco es corruptible²¹; por lo cual, las almas se encuentran fuera del tránsito entre los contrarios «vida» y «muerte», ya que pertenecen, en efecto, a la esfera de la creación y el aniquilamiento, no así al orden de la generación y la corrupción. El cuerpo, al igual que todos los entes compuestos, transita por la vida y la muerte. Por otra parte, mientras el alma exista, no podrá haber en ella otra cosa diferente a la vida y sobre esto se trata precisamente el tema de la cuarta prueba de la inmortalidad del alma. En definitiva, si se entiende que el alma es siempre inmortal, su naturaleza será inmóvil y, por lo mismo, no puede transitar hacia extremos contrarios. Por otro lado, si algo podemos afirmar es que Platón piensa que el alma es el sustrato que se mantiene dentro del movimiento perpetuo y alternado entre la vida y la muerte; también es «el lazo de unión entre este cuerpo que animó y aquel otro que va a animar, entre la muerte de uno y la vida del otro»²². Sin embargo, debido al problema que acabamos de ver en este argumento, Platón todavía tiene que demostrar que el ente que causa la vida del segundo cuerpo es el mismo que también animó al primero. Para lograr ese propósito, el argumento de los procesos contrarios se apoya en el argumento de la *anamnesis*.

1.3 Argumento de la *anamnesis*

Este segundo argumento alude al diálogo *Menón* con respecto a la teoría del conocimiento como recuerdo, pero, a diferencia del *Menón*, en el diálogo *Fedón* la reminiscencia tiene que ver con las Formas platónicas y no tanto con los conocimientos geométricos o de moral. Así, el filósofo ateniense define el aprendizaje como el recordar y no es otra cosa

²⁰ *Idem*.

²¹ *Ibidem*, p. 357.

²² Gómez Robledo, Antonio, *op. cit.*, p. 356.

diferente²³. En efecto, el recuerdo de algo se produce porque, de algún modo, aquello que se recuerda ya se había aprendido con antelación; esto quiere decir que al nacer ya se tiene un conocimiento adquirido antes de recibirlo como resultado de la información proveniente de la experiencia sensible.

Consideremos ahora la percepción sensible. El tocar, ver o alguna otra percepción de los sentidos despierta el recuerdo de aquello que ya se sabía²⁴. Además, el recuerdo se dispara a partir de cosas semejantes y en otros casos también se puede originar de cosas diferentes²⁵; así, como ejemplo consideremos el que Sócrates ha expuesto en el *Diálogo*, el cual menciona que los amantes reproducen en su imaginación la imagen de su amado al percibir un objeto que aquel suele portar²⁶. De igual manera, la experiencia sensible detona la visión de aquellos entes suprasensibles cuando se percibe su imitación, mas no a estos mismos entes divinos en los objetos. Es gracias a la experiencia sensible que se puede pensar lo igual en sí, lo cual también se aplica a lo bueno, lo justo y a todo lo que es en sí, como bien señala Platón²⁷. Por consiguiente, la sensibilidad ayuda a develar las Formas gracias a que éstas ya se conocían con antelación por el alma y, entonces, el aprendizaje es simplemente recordar lo que ya se sabía.

Lo dicho hasta aquí supone que las Formas tienen una existencia separada de las cosas sensibles²⁸. Para ilustrar mejor lo anterior, Platón alude a la Igualdad. Guthrie menciona que cuando se perciben objetos físicos semejantes (palos o piedras, por ejemplo), en realidad no son completamente iguales y más bien son desiguales, porque antes de nacer se tiene el conocimiento de aquello que subyace a todos los objetos iguales, a saber: lo igual en sí. Más aún, ya habíamos mencionado líneas arriba la importancia de la sensibilidad para descubrir las Formas, y en este punto se hace más patente. Es gracias a los sentidos que conocemos las copias individuales y gracias a ellas podemos develar el conocimiento de la igualdad perfecta.

²³ Platón, *Fedón*, 72e.

²⁴ *Ibidem*, 74c.

²⁵ *Ibidem*, 74a.

²⁶ *Ibidem*, 73d.

²⁷ *Ibidem*, 76d.

²⁸ Guthrie, *op. cit.*, p. 331.

Ahora bien, al contraponer lo igual en sí y la igualdad de los objetos sensibles, resaltan todas las imperfecciones que hay en la comparación²⁹. Guthrie menciona que estos objetos particulares son imperfectos porque en ocasiones parecen iguales a algunos y a otros no; por tanto, nunca consiguen la igualdad perfecta. Por el contrario, Platón menciona que los objetos iguales desean ser como la Igualdad, mas no lo logran³⁰. De manera que los objetos iguales y lo igual en sí de ningún modo son idénticos. De acuerdo con todo lo mencionado anteriormente, la igualdad en sí siempre es igual y se muestra su carácter de perfección en comparación con los objetos aparentemente iguales o, dicho de otra manera, como señala David Ross: «los iguales en sí nunca parecen desiguales, ni la igualdad desigualdad»³¹. Este mismo razonamiento también se aplica a todas las entidades inmutables, como lo bello en sí, lo justo en sí, lo bueno en sí, etcétera.

No obstante, los interlocutores tebanos de Sócrates no parecen estar exentos de la incertidumbre que suscita pensar que el alma se destruya una vez que se separa del cuerpo. Es así como dichos acompañantes tebanos señalan que este segundo razonamiento sólo llega a demostrar que el alma existe antes del nacimiento, mas no logra probar que puede seguir existiendo una vez que se separa del cuerpo que habita y al mismo tiempo anima. De modo que, de la preexistencia del alma no se puede deducir necesariamente su supervivencia³² y Platón tendrá que probar esta supervivencia del alma después de la muerte. Para lograr este propósito el filósofo ateniense tendrá que exponer la conservación del alma a través de la similitud entre los atributos de ésta y los atributos de las Formas, tales como la auto subsistencia e independencia de las cosas sensibles y compuestas³³.

²⁹ *Ibídem*, 319.

³⁰ Platón, *Fedón*, 74 e.

³¹ Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, Catedra, España, 1993, p. 40.

³² Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 358.

³³ *Ibíd.*, p. 359.

1.4 Argumento de la similitud entre el alma y las Formas

El siguiente razonamiento trata de resolver la duda planteada al final del argumento anterior acerca de la permanencia del alma y para resolverlo, Sócrates tiene que comenzar con mostrar la distinción entre los entes que les corresponde disolverse y a los que no les corresponde. Las Formas (lo igual en sí, lo bello en sí, etc.) son, en efecto, invisibles, existen por sí mismas, siempre se presentan en idéntico modo y estado, son inmutables y se las puede percibir con la «reflexión de la inteligencia» y no por medio de los sentidos³⁴. Por el contrario, las cosas que componen el mundo sensible nunca se presentan de la misma forma (ni consigo mismas ni entre sí) y se pueden percibir por medio de los sentidos. En síntesis, existen dos tipos de entidades que componen la realidad: los seres simples y los compuestos. Los entes simples tienen la particularidad de no ser perceptibles a la vista, siempre son uniformes, inmutables y, finalmente, no tiene el problema de la destrucción por la disolución de sus componentes constitutivos; a diferencia de los seres simples, los seres compuestos tienen como característica ser visibles, siempre se encuentran en condiciones diversas y en diversas formas y ,además, ellos están sujetos a la destrucción como consecuencia de la disolución de los elementos que los componen³⁵.

Por lo que se refiere al hombre, que está compuesto de alma y cuerpo, habrá que identificar a qué clase corresponde cada uno de sus elementos constitutivos. No cabe duda de que el cuerpo pertenece al orden de los entes visibles y, de igual modo, el alma corresponde al reino de los objetos invisibles, puesto que el cuerpo es más similar a los entes compuestos por ser visible —sin olvidar que también lleva consigo las demás características correspondientes— y el alma es más afín a los entes simples por ser invisible ante los ojos. Más aún, hay que recalcar que el alma no está sometida a la destrucción por la disolución de sus componentes debido a que es similar a la de los entes invisibles³⁶. Debido a las similitudes que hay entre el alma y las Formas, el componente anímico del hombre es más afín a lo divino que el cuerpo, mientras que este último está más relacionado con lo humano, contingente y mortal³⁷. Sin embargo, la naturaleza del alma no es la misma a la de

³⁴ Platón, *Fedón*, 79a.

³⁵ *Ibidem*, 78c-d.

³⁶ *Ibidem*, 79b-e.

³⁷ *Ibidem*, 80a.

las Formas, pero sí es muy semejante a la naturaleza propia de aquellas entidades mencionadas³⁸ y, por tanto, el alma no puede ser una Forma; ella conoce y las Formas no, ya que estas últimas no conocen, más bien son conocidas³⁹.

Por otra parte, si el alma examina los objetos mutables a través del cuerpo y los sentidos, entonces no podrá contemplar «el ser inmutable e inmortal»⁴⁰ y, en cambio, ella sólo conseguirá sentirse perturbada y mareada mientras se mantiene en contacto con los objetos compuestos⁴¹. Antonio Gómez Robledo nos dice que la perturbación que sufre el alma al entrar en contacto con los objetos mutables y compuestos es un indicio de que se encuentra en *un mundo* que no es el suyo⁴². Si se le permite al alma contemplar por ella misma las entidades inmutables e inmortales, ella se encontrará entre sus afines⁴³, pues su naturaleza, como ya habíamos mencionado, es más similar a aquellas entidades invisibles que el cuerpo y, como resultado, sólo el alma es capaz de inteligirlas: lo semejante no es conocido sino por lo semejante⁴⁴. Por consiguiente, en la medida en que se aleje del cuerpo y los sentidos y busque relacionarse con los entes simples e inmutables lo más directamente posible sin mediación del cuerpo, entonces será capaz de percibir lo divino; Sócrates llama «pensamiento» a esta experiencia⁴⁵.

Por otro lado, el alma de aquellos que estuvieron filosofando rectamente —es decir, de aquellos que ejercitaron el alma para que sea independiente del cuerpo en la medida de lo posible⁴⁶— se separará de manera *pura* y sin arrastrar nada del cuerpo cuando se ejercite al alma en ser independiente del cuerpo, pues los placeres o dolores causados por algo es el origen de que el elemento anímico del hombre se fije a lo corpóreo. Platón nos dice que el alma está sumida en la ignorancia como consecuencia de su encadenamiento al cuerpo —al igual que si ella estuviese en una prisión— y dicho presidio funciona de tal manera que los deseos hacen que el alma coopere con su encarcelamiento. De esta forma, el alma está

³⁸ Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 361.

³⁹ Guthrie, *op. cit.*, p. 348.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 320. V. t. *Fedón*, 65d-66a y 66b-c.

⁴¹ Platón, *op. cit.*, 79c.

⁴² Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 360.

⁴³ Guthrie, *op. cit.*, pág. 320

⁴⁴ Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 360.

⁴⁵ Platón, *op. cit.*, 79d.

⁴⁶ Es decir, un «entrenamiento para la muerte».

obligada a examinar la realidad a través de los sentidos⁴⁷. Los amantes del saber intentan liberar su alma permitiendo que la filosofía le muestre el carácter engañoso de los sentidos, de los deseos y emociones. El alma de los filósofos se aparta de los placeres, pasiones, pesares y terrores. Estos hombres buscan prescindir del cuerpo para que el alma «no confíe en ninguna otra cosa, sólo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte lo real como algo que es en sí»⁴⁸. Sin embargo, quienes se han volcado completamente al cuerpo y sus placeres sin permitir que el alma busque lo invisible e inteligible, se marchan de este mundo con un alma contaminada y abrumada por lo corpóreo; por lo cual, tienen que frecuentar el plano de los objetos visibles hasta encontrar un cuerpo adecuado a su carácter. Esta es la causa de que los filósofos se resistan al cuerpo.

1.5 Intervención de Simias y Cebes

Una vez que se ha terminado de exponer el argumento acerca la similitud entre el alma y las Formas, Platón, a través de la figura de Sócrates, se debe enfrentar con dos grandes dificultades representadas por la figura de Simmias y Cebes, esto es, la teoría de la conciencia epifenomenalista y la teoría mecanicista de la naturaleza⁴⁹.

Simmias comienza su participación señalando que la armonía, la lira y las cuerdas también encajan en la misma argumentación acerca del alma y el cuerpo, a saber, que la armonía es algo invisible, incorpórea, muy hermosa y divina que está en la lira bien afinada, mientras que la lira y las cuerdas son corporales, compuestas y, por tanto, emparentadas con lo mortal. Ahora bien, si utilizamos los mismos argumentos empleados por Sócrates con antelación, alguien podría decir que, cuando la lira o las cuerdas se rompen, de la misma forma que sucede con el alma, la armonía debe perdurar y no perecer al igual que los elementos materiales. Si seguimos este mismo planteamiento, entonces resultaría imposible afirmar que primero perece la armonía antes que las maderas y las cuerdas que componen la lira; más bien es forzoso que la armonía se conserve en alguna

⁴⁷ Platón, op. cit., *Fedón*, 82e.

⁴⁸ Platón, op. cit., 83a-b.

⁴⁹ Bossi, Beatriz, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Trotta, Madrid, p. 145.

parte porque posee las mismas características que lo divino e inmortal, mientras que la lira y sus cuerdas son de índole mortal⁵⁰. Simmias piensa que el alma es el resultado de la mezcla armónica de los contrarios que sostienen y mantienen en tensión al cuerpo (caliente-frío, seco-húmedo y otros opuestos similares)⁵¹. Sin embargo, si resulta que este componente anímico es una armonía, entonces, cuando el cuerpo se relaje o se tensa en exceso a causa de las enfermedades y otros padecimientos, será ineludible su destrucción, al igual que sucede con las armonías existentes en los sonidos y en las obras artísticas, a pesar de su naturaleza divina, mientras que los restos del cuerpo aún permanecerán por más tiempo que el alma hasta que éstos sean quemados o se pudran⁵².

Después de la intervención de su compatriota, Cebes toma la palabra y expone sus dudas ante Sócrates. La objeción de Cebes concede que, a diferencia de la observación de Simmias, el alma es más fuerte y duradera que el cuerpo, o sea, es inmortal, puesto que sobrevive a la separación del cuerpo. No obstante, para este interlocutor no se sigue que el alma sea imperecedera, ya que cabe la posibilidad de que la parte anímica que compone al hombre sea destruida o consumida por un desgaste prolongado. Para poder explicar esto con mayor claridad Cebes utiliza un símil tal y como lo hizo su compatriota.

Imaginemos que acerca de un viejo tejedor que ha muerto se dice que no ha fallecido y como prueba de que aún existe sano y salvo se presente el hecho de que el manto que lo cubría, y que también él mismo había tejido, se conserva y no ha perecido, pero si alguno llegase a dudar de eso, habría que preguntar: ¿cuál de estas dos cosas es más duradera, el género del ser humano o el del manto que usa y lleva el hombre? La respuesta es clara, pues el género del hombre es mucho más duradero que el otro. Entonces, dice Cebes⁵³, sería una bobada imaginar que la supervivencia de aquello que era menos duradero, su último manto, es una prueba que demuestra que aquel viejo tejedor no ha

⁵⁰ Platón, *op. Cit.*, 86a-b.

⁵¹ Cabe mencionar que Luis Gil Fernández y Carlos García Gual —ambos traductores del Fedón, pero cada uno en distintas editoriales— señalan que todo el discurso de Simmias sobre la similitud entre la armonía y el alma pudiese provenir de una doctrina acerca la constitución del alma, relacionada con la teoría empedoclea de los cuatro elementos, y tener relación con el pensamiento médico de Filolao e impartida por él a los interlocutores tebanos de Sócrates. García Gual señala, además, que tal vez esta tesis estuvo extendida y sostenida por diversos pensadores de la época, incluyendo los médicos hipocráticos. Todos estos pensadores sostenían que el alma depende de la combinación de los contrarios físicos en el cuerpo y una perturbación de este equilibrio daría origen a la enfermedad.

⁵² Platón, *Fedón*, 86c.

⁵³ *Ibidem*, 87c.

perecido y se encuentra sano y salvo, ya que el tejedor del ejemplo, después de haber gastado y tejido muchos mantos, parece después de aquellos, pero antes del último, y, por tanto, no hay motivo para pensar que el hombre es inferior ni más débil que un manto. Esta misma comparación, nos dice el compatriota de Simmias, podría admitir al alma con relación con cuerpo. El alma utiliza y gasta muchos cuerpos —el alma vive por mucho tiempo y se podría decir que ha sobrevivido a muchos cuerpos—, también renueva constantemente el tejido gastado, igual que el tejedor teje un nuevo manto cuando el viejo se estropea. Así, cuando el alma perece, el *manto* que usó en ese momento será el último que poseerá y es necesario que muera antes que el cuerpo se encuentre solo. Luego, al aniquilarse el alma se hace evidente la naturaleza débil del cuerpo, pues la corrupción final del cuerpo es debido a que el alma ya no existe para evitar que se pudra y desaparezca. Por lo cual, Cebes menciona⁵⁴ que no se justifica que el alma siga existiendo en alguna parte una vez que acaece la muerte. Aun concediendo la reencarnación del alma, la cual significa que ella sobrevive a numerosos nacimientos y muertes, y, además, también admitiendo su existencia previa a nacer, no se podría admitir que la parte anímica no se vea afectada por estos sucesivos nacimientos y, al final, termine por perecer en una de esas muertes. Peor aún, nadie puede decir si la muerte que inevitablemente vamos a padecer será de este tipo, donde el alma termine por extinguirse. En efecto, no le conviene a nadie estar confiado ante la muerte y, por lo cual, es necesario que el que va a morir sienta temor por su propia alma, es decir, que quede destruida cuando se separe del cuerpo. Ahora, no basta con demostrar que el alma es inmortal, sino hay que probar que también es imperecedera.

Después de las intervenciones de Simmias y Cebes, y de una breve recapitulación de sus objeciones, Sócrates contesta con dos argumentos al primero de sus interlocutores. La primera respuesta hace notar que la idea del alma como una «armonía» de las partes corporales discrepa con la reminiscencia. Así como no se puede tener la armonía antes de tener la lira, tampoco será posible la existencia del alma antes de tener el cuerpo⁵⁵ y, por tanto, Simmias tiene que elegir entre la reminiscencia o sostener la postura del alma-armonía, pues se quedará sin explicación aquello que ya había sido aceptado en la segunda argumentación si él se aferra a su objeción.

⁵⁴ Platón, *Fedón*, 87e.

⁵⁵ *Ibidem*, 92a-c.

El segundo contraargumento de Sócrates gira en torno al hecho de que hay almas virtuosas y almas viciosas. Tomemos en cuenta que, si se armoniza una lira con mayor o menor precisión, habría una armonía más y mayor, y si se armoniza menos y en menor medida, sería menos e inferior⁵⁶. Ahora bien, esto mismo no puede suceder con respecto al alma, pues de ningún modo un alma es más que otra por el hecho de ser más y mejor, o también ser menos y peor, puesto que «cada alma es igualmente un alma en el pleno sentido de la palabra»⁵⁷. Pues bien, de acuerdo con el razonamiento, Sócrates se pregunta⁵⁸: ¿cómo podrán explicar la virtud y la maldad en un alma aquellos que postulan que es armonía? ¿La virtud y el vicio son una especie de armonía e inarmonía respectivamente? ¿Acaso el alma buena, siendo armonía, tiene dentro de sí otra armonía diferente, la virtud, mientras que el alma mala es inarmónica y no posee otra armonía dentro de sí? Si concedemos que el alma es una armonía, ninguna de ellas participará de la maldad, pues nunca podrían participar de la inarmonía, ni de la maldad, siendo una armonía. Por consiguiente, todas las almas, humanas y animales, deberían ser buenas.

Acorde con lo anterior, si se sigue pensando que el alma es una armonía, hay que tener en cuenta que jamás podrá ir en sentido contrario a las afecciones que experimentan los elementos con los que resulta componerse; más bien los seguirá y nunca podrá guiarlos. No obstante, parece que el alma hace todo lo contrario, puesto que se opone y controla con frecuencia las afecciones del cuerpo. Así, por ejemplo, no beber cuando hace calor o se tiene sed, no comer cuando se tiene hambre, etcétera. El alma es dueña y señora del cuerpo, ya que no hay otra cosa en el ser humano que mande más que el alma. En conclusión, el alma no es una especie de armonía. Después de responder las objeciones de Simmias toca el turno de replicar las observaciones de Cebes, pero este contraargumento también es una prueba de la inmortalidad e indestructibilidad del alma. En el siguiente apartado de abordará con más detalle la respuesta socrática.

⁵⁶ *Ibidem*, 93b.

⁵⁷ Guthrie, *op. cit.*, p. 322.

⁵⁸ Platón, *Fedón*, 93c.

1.6 Argumento de la vida como atributo inamisible del alma

Sócrates reconoce que la objeción de Cebes es de mayor profundidad que la objeción de Simmias, pues plantea el problema de los entes sujetos a los procesos de generación y destrucción y también aquellos exentos de dicho proceso⁵⁹. Así, la cuarta prueba de la inmortalidad del alma parte de «la fijeza intrínseca de cada contrario» para indagar la esencia del alma.

Si se afirma que Simmias es mayor que Sócrates y menor que Fedón, no es porque esté en la naturaleza de Simmias el sobrepasarle por ser él mismo, sino más bien es a causa del tamaño. Tampoco Sócrates es sobrepasado porque es Sócrates, esto sucede porque él tiene pequeñez en comparación con la grandeza que posee su interlocutor tebano. De igual manera, Fedón no es aventajado por el hecho de que Fedón es Fedón, sino porque, en comparación con Simmias, uno tiene grandeza y el otro pequeñez. Así pues, el tebano posee las características contrarias de pequeño y de grande y esto es según el objeto de comparación. En efecto, se había mencionado con antelación que los contrarios, que se aplican a los objetos sensibles, se originan de otro contrario, mas no es de igual manera en los contrarios en sí, pues lo contrario en sí no puede provenir de lo contrario en sí⁶⁰. Así, por ejemplo, la grandeza en sí jamás querrá ser grande y pequeña al mismo tiempo, sino que no aceptará la pequeñez y cuando se acerque su contrario ésta huirá o perecerá. Lo mismo sucede con todos los contrarios en sí, pues ninguno de estos aceptará jamás la presencia de otro contrario.

Ahora bien, hay cosas que se caracterizan siempre por uno solo de los contrarios y no pueden admitir el otro contrario; así, por ejemplo, la nieve, mientras siga siendo nieve, siempre es fría y cambiará completamente si recibe el calor; luego, al acercarse el calor, el frío cederá o perecerá. Lo mismo ocurre con el fuego, ya que, al aproximarse el frío, éste retrocederá o perecerá, puesto que no puede recibir el frío y seguir siendo fuego. Por consiguiente, hay Formas opuestas y cosas que se caracterizan por albergan siempre uno de los elementos de una pareja de contrarios y no pueden seguir siendo ellos mismos si aceptan la presencia del otro.

⁵⁹ Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 367.

⁶⁰ Platón, *Fedón*, 103b.

Llegados a este punto, hay que preguntarse por el ser humano, pues aún queda por resolver la cuestión del alma y del cuerpo. Ahora, si se pregunta por aquello que hace que el cuerpo se ponga caliente, se dirá que es el fuego y no el calor. Así mismo, si se quisiera saber lo que se debe producir en el cuerpo para que enferme, se puede responder que es la fiebre y no la respuesta segura y necia, la enfermedad⁶¹. Es el alma aquello que infunde vida en el cuerpo y siempre será así cuando el alma acompañe y domine al cuerpo⁶². Por tanto, el alma no puede admitir la muerte, puesto que el fenecer es lo contrario a vivir y el alma es vida. Así, de la misma forma en que se llamaba impar a lo que no admite la idea de lo par y se llamaba injusto a aquello que no acepta lo justo, el alma es, y se debe llamar, inmortal debido a que no acepta la muerte. En consecuencia, la parte anímica del hombre no perece porque, como ya se ha explicado, no admite la muerte. De esta forma, la parte inmortal del hombre se aleja cuando la muerte se acerca, se marcha sin corromperse y le cede su lugar, es indestructible, mientras que el cuerpo, la parte mortal del ser humano, perece; de igual manera ocurre con el fuego porque, por ejemplo, ni el fuego ni el calor que está ínsito en él se harán frío⁶³.

⁶¹ *Ibidem*, 105c.

⁶² *Ibidem*, 105c-d.

⁶³ *Ibidem*, 106b.

Capítulo 2

Exposición del cuerpo en Fedón

2.1 El cuerpo y el placer

Algunos de los comentaristas más importantes del diálogo *Fedón* han visto en esta obra un tratamiento negativo del cuerpo, pues, si atendemos a lo que literalmente nos dice el *Diálogo*, todo parece indicar que Platón, a través del personaje de Sócrates, considera que el alma no será capaz de alcanzar un conocimiento pleno de las Formas si ella se mantiene en contacto continuo con lo corpóreo, razón que los ha llevado a concluir que el filósofo, en tanto tal, debe purificar su alma de todo elemento corpóreo si es que quiere alcanzar un conocimiento pleno de la realidad. De acuerdo con esta lectura, Platón establece una separación irreconciliable entre el alma y el cuerpo, con lo cual le estaría negando a éste la posibilidad de desempeñar un papel, aunque fuese menor, en el camino que el filósofo ateniense propone como vía hacía el conocimiento. Sin embargo, considero que, si bien esta lectura es válida, existe, por otro lado, la posibilidad de ver en *Fedón* un tratamiento diferente del cuerpo.

En efecto, como hemos podido comprobar en el capítulo anterior, el tema de la separación cuerpo-alma es importante en *Fedón* y, en consecuencia, la vida superior es descrita como la vida alejada del cuerpo y de sus urgencias para que ella esté simplemente enfocada en la contemplación de los objetos suprasensibles. El parecido con la doctrina órfico-pitagórica es innegable. Esto explica el ataque vehemente que sufren el cuerpo y los placeres⁶⁴. Sin embargo, en este capítulo nos alejaremos de las varias interpretaciones que asumen al amante de la sabiduría como un «asceta» que *pasa el tiempo mirando hacia las estrellas y evitando a toda costa las perturbaciones del cuerpo*. Así, por ejemplo, dicha interpretación se pone de manifiesto a través de la siguiente cita de Rodolfo Mondolfo: «las ideas constituyen el mundo entero de la realidad, mucho de las sustancias, separado del

⁶⁴ Beatriz Bossi, *op. cit.*, p. 145.

mundo de las cosas; y nosotros debemos tratar de llegar hasta él, tal como trataba Sócrates por medio de la inducción y la definición, para lograr el verdadero conocimiento»⁶⁵. Es verdad que, en el diálogo *Fedón*, se habla acerca de la purificación de los placeres y dolores corporales del filósofo como preparación para la muerte, lo cual hace evidente la diferencia entre la vida adecuada para el alma y la vida de apego al cuerpo. También dicho contraste es patente cuando se toca el tema acerca de la vida en comunión con las Formas como el objetivo principal del filósofo para el cual se ha preparado a lo largo de su vida. Sin embargo, el cuerpo es crucial para que el filósofo alcance sus objetivos. Por tanto, no es casualidad que el sinuoso camino filosófico comience con la relación peculiar que existe entre el placer y el dolor, pues Sócrates menciona que al presentarse el placer o el dolor necesariamente también se ha de presentar su par contrario al igual que si ambos estuviesen unidos a una sola cabeza:

¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan «placentero»! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza.⁶⁶

Carlos García Gual menciona, en la nota al pie a este mismo pasaje que, Sócrates no acepta la opinión común que se tiene acerca del placer. Asimismo, parece que él está pensando que existe otro tipo de placer diferente al que la mayoría de las personas experimentan y, por lo tanto, como veremos en la siguiente cita, la discusión se dirige hacia la identificación de aquel placer que el filósofo se permite:

—¿Te parece a ti que es propio de un filósofo andar dedicado a *los que llaman placeres*, tales como los propios de comidas y de bebidas?
—En absoluto, Sócrates —dijo Simmias.
—¿Qué de los placeres del sexo?
—En ningún modo.
—¿Y qué hay respecto de los demás cuidados del cuerpo? ¿Te parece que tal persona los considera importantes? Por ejemplo, la adquisición de mantos y calzados elegantes, y los demás embellecimientos del cuerpo, ¿te parece que los tiene en estima, o que los desprecia, en la medida en que no tiene una gran necesidad de ocuparse de ellos?
—A mí me parece que los desprecia —dijo—, por lo menos el que es de verdad filósofo.⁶⁷

⁶⁵ Mondolfo, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Argentina, Losada, p. 30.

⁶⁶ Platón, *Fedón*, 60b. Es curioso que, como señala David Gallop y Carlos García Gual, la mención que hace Sócrates sobre las mal llamadas «cosas placenteras» no se haga también acerca de los dolores. Así pues, de manera inversa no hay mención a los «mal llamados dolores». *Vid.* Gallop, *op. cit.*, p. 76.

⁶⁷ *Fedón*, 64d. Las cursivas son mías.

Una vez más Sócrates no comparte la opinión común acerca del placer y termina por llamar a las afecciones del cuerpo como «los que llaman placeres». De esta manera se hace patente su inconformidad con la opinión que tiene la mayoría acerca de lo placentero. Entonces, en el pasaje antes referido se señala una distinción entre aquello que los hombres comúnmente piensan que es placentero y eso que el filósofo concibe como placentero. De esa misma manera, una vez más siguiendo a Beatriz Bossi, el pasaje referido nos muestra que los placeres que están relacionados con las necesidades corporales no son lo único que puede experimentar el hombre, pues hay otro tipo de placer —un placer que no es aparente— que está más allá del cuerpo.

No obstante, en el diálogo de *Fedón* no se ahonda en explicar por qué los placeres que sienten la mayoría de las personas son considerados como placeres falsos, mientras que los placeres verdaderos son propios del filósofo. Este escrutinio es sustituido por las implicaciones que tiene el placer en la vida del filósofo, es decir, se trata acerca de las virtudes falsas y virtudes verdaderas. Pero ¿qué quiere decir que un placer sea falso o verdadero? Si logramos comprender esta diferencia, podremos entender de mejor manera la relación que guardan los placeres con las virtudes, ya sean practicadas por las personas o por los filósofos. Así, para esclarecer la pregunta, debemos apoyarnos del diálogo *República* y así poder explicar con más detalle los dos tipos de placeres.

En el pasaje 583b Sócrates comienza diciendo que el placer es el opuesto al dolor y, sin embargo, hay un punto intermedio entre estos dos extremos en el cual se deja de sentir uno u otro, es decir, es un «reposo del alma respecto de ellos»⁶⁸. También, siguiendo la idea de un reposo del alma, afirma Sócrates que para aquellas personas enfermas no hay nada más agradable que estar sano sin importar que eso mismo haya pasado desapercibido antes de que las molestias comenzaran. Asimismo, las personas que sufren un gran dolor proclaman que no hay nada más agradable que dejar de sufrir. No así cuando el gozo termina, ya que el descanso del placer resulta ser más penoso que deseable. Entonces, todos aquellos que sufren sienten placer en el cese del dolor y el reposo que trae consigo la interrupción de dicho padecimiento. Los dos casos anteriores tienen en común que en realidad no se transita del dolor al placer, y viceversa, cuando uno cesa de sentir dichos goces o dolencias, sino sólo se llega a ese punto intermedio el cual hemos mencionado.

⁶⁸ Platón, *República*, 583c.

Así, dicho reposo del alma da la impresión de ser doloroso y placentero, pero no es una de las sensaciones mencionadas y tampoco puede ser ambas al mismo tiempo. Entonces, este estado intermedio entre las sensaciones, al tratarse de un reposo, no es parte de ninguno de esos dos contrarios. El reposo parece agradable cuando se le compara con lo doloroso, y aparenta ser doloroso al lado de lo agradable. Esta apariencia de placer no tiene nada que ver con el verdadero placer, más bien ese sentimiento parece «un encantamiento» y por esa misma razón no sería correcto considerar agradable el dejar de sufrir y penoso el no gozar.

De esta manera, aquellos que pasan del dolor a dicho estado intermedio creerán que han alcanzado el cúmulo del placer, pero el confundir el cese del dolor o del placer con una afección o goce se debe a que se ignora qué es lo verdaderamente placentero o doloroso. Sin embargo, Sócrates afirma que hay placeres que no proceden de dolores⁶⁹, por ejemplo, los placeres relativos al olfato. Se menciona que estos placeres llegan sin haber sentido un dolor previo y cuando se retiran no dejan tras de sí dolor alguno. Con este ejemplo Sócrates nos dice que no comparte la opinión acerca de que la liberación del dolor es un placer puro y, al mismo tiempo, la liberación del placer es un dolor puro. Esos «placeres» que alcanza el alma a través del cuerpo no son más que una liberación de dolores⁷⁰. Así, los filósofos sienten placeres auténticos y aquellos que no practican la filosofía sienten placeres aparentes por desconocer el verdadero placer.

Regresando nuevamente al diálogo *Fedón*, Beatriz Bossi menciona que en el pasaje 64e el filósofo no participa de los placeres corporales porque «la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma»⁷¹. No obstante, el amante de la sabiduría también puede participar y disfrutar de algunos placeres corporales cuando la ocasión se presente y lo amerite. Así, el filósofo no participa de todos los placeres del cuerpo, puesto que él desliga su alma del cuerpo y no halla disfrute en las afecciones corporales y tampoco participa de ellas porque no goza de los mismos placeres que las personas que no han desvinculado su alma del cuerpo:

⁶⁹ *Ibidem*, 584b.

⁷⁰ *Ibidem*, 584c.

⁷¹ Bossi, *op. cit.*, p. 152.

—¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?

—Está claro.

—Y, por cierto, que les parece, Simmias, a los demás hombres que quien no halla placer en tales cosas ni participa de ellas no tiene un vivir digno, sino que se empeña en algo próximo al estar muerto el que nada se cuida de los placeres que están unidos al cuerpo⁷².

Por consiguiente, la ocupación principal del filósofo no consiste en atender al cuerpo más allá de lo necesario para su supervivencia. Sin embargo, esto no significa que el hombre que procura el cuidado del alma sobre el cuerpo sea una especie de asceta radical. En este *Diálogo* hay un intento por parte de Platón de señalar y mesurar aquellas afecciones que tienden a excederse porque son capaces de obstaculizar las labores intelectuales del hombre si no se atienden con premura. No cabe duda de que Platón piensa que los placeres extremos, que confunden y generan un andar errado en el alma, no son el objetivo del filósofo si este hombre se asume como *amante de la sabiduría*. En cambio, hay otro tipo de placer que puede sentir el filósofo y que, además, es totalmente distinto a los placeres que provienen del cuerpo.

Así, el filósofo es aquel que, a pesar del cuidado que pone al alma sobre el cuerpo, también disfruta de los placeres corporales y, especialmente, del mayor de ellos, a saber, la investigación filosófica. Debemos recordar que el ejercicio de la filosofía es, en realidad, la liberación de los condicionamientos del cuerpo, o lo que es lo mismo, separar el alma y el cuerpo. Entonces, podemos decir que la separación del alma y el cuerpo es placentera para el amante del saber. Luego, el cuidado que el filósofo presta al alma no implica una negación absoluta del cuerpo y del placer, ya que no son un problema en sí mismos. Por ende, el «ascetismo» que resulta de la represión o del temor es igual a reducir al hombre «a algo menos de lo que es»⁷³, mas el ascetismo que resulta del deseo de saber no se puede considerar como una limitante. Es curioso que no todo el placer es privado de la vida del filósofo. En efecto los mejores hombres no se ven en la necesidad de refrenar las pasiones porque se encuentran más allá de las perturbaciones corporales y les dan el lugar correspondiente a todas ellas. Por consiguiente, y siguiendo nuevamente a Bossi, se puede

⁷² Platón, *Fedón*, 65a.

⁷³ Bossi, *op. cit.*, p. 152.

afirmar que en *Fedón* se acepta de manera implícita que el alma no sólo es aquello que realiza la actividad intelectual, sino también puede experimentar placer al realizarla⁷⁴.

2.2 Virtudes falsas y virtudes verdaderas

Al igual que en otros diálogos, en *Fedón* también es rechazada la tesis acerca de que el bien es equivalente, o definible, en términos del placer. Sin embargo, no todo el placer puede ser censurado, pues, como ya se ha señalado en el apartado anterior, el alma también es susceptible de sentir placer en el ejercicio de la filosofía. Así, por ejemplo, David Gallop y Francisco Bravo consideran al cuerpo como un obstáculo para el cuidado del alma porque las necesidades de aquél interfieren constantemente con los intereses del alma⁷⁵. De esa misma manera David Gallop concluye que hay un fuerte desprecio por los placeres del cuerpo y los objetos materiales. También Beatriz Bossi se suma a la misma conclusión acerca del cuerpo como un obstáculo para el alma, pero ella matiza esta idea al determinar, de modo preciso, que el placer que siente el alma es un claro ejemplo de que no se puede pensar al cuerpo y sus afecciones como un mal en sí mismo, ya que el problema se centra en que el placer sea considerado como el objetivo al cual se deba aspirar. La mayoría de los hombres piensan al placer corporal como el parámetro para medir una vida digna. Entonces, aquellos que procuran las riquezas y los honores son amigos del cuerpo (*φιλοσώματος*) y no serán, en consecuencia, amantes de la sabiduría (*φιλόσοφος*)⁷⁶. Todo esto quiere decir que el placer corporal —al ser concebido como un objetivo a obtener para aquellos que no procuran el cuidado de su alma— se torna en el mayor obstáculo para adquirir la sabiduría. De ahí que Platón mencione con insistencia que se deba purificar el alma.

⁷⁴ *Ídem*.

⁷⁵ Cfr. Bravo, Francisco, «Virtudes falsas y placeres falsos en el Fedón de Platón», en *Hypnos*, vol. 37, 2º sem., Brasil, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 2016, p. 173-174; Gallop, David, *Plato: Phaedo*, Estados Unidos, Oxford University Press, 2002, p. 88 ss.

⁷⁶ Platón, *Fedón*, 68c.

En el diálogo *Fedón* se señala que las acciones que realizan los amigos del cuerpo están lejos de ser consideradas como acciones virtuosas y más bien deben ser consideradas como un hedonismo inteligente. Sócrates comienza hablando acerca de lo que la mayoría de las personas considera valentía y templanza. Luego, él nos dice que aquellos hombres que no practican la filosofía consideran a la muerte como un gran mal y, sin embargo, a causa del miedo a males mayores toleran la muerte, es decir, son «valientes»⁷⁷. También se menciona que las personas son moderadas debido a una cierta intemperancia, o sea, se abstienen de ciertos placeres para no verse privados de otros que desean, y entonces la moderación frente a dichas afecciones corporales termina siendo «el dominio de los placeres sobre ellos mismos». Todo lo anterior queda patente en la siguiente cita:

—¿Así que por miedo de mayores males los valientes de entre éstos afrontan la muerte, cuando la afrontan?

—Así es.

—Por lo tanto, por tener miedo y por temor son valientes todos a excepción de los filósofos. Y, sin embargo, es absurdo que alguien sea valiente por temor y por cobardía.

—Desde luego que sí.

—¿Qué pasa con los moderados de éstos? ¿No les sucede lo mismo: que son moderados por una cierta intemperancia? Y aunque decimos que eso es imposible, sin embargo, les ocurre una experiencia semejante en lo que respecta a su boba moderación. Porque por temor de verse privados de otros placeres y por más que los desean, renuncian a unos dominados por otros. Aunque, sí, llaman intemperancia al ser dominado por los placeres, no obstante les sucede que, al ser dominados por placeres, ellos dominan otros placeres. Y eso es semejante a lo que se decía hace un instante: que en cierto modo, ellos se han hecho moderados por su intemperancia⁷⁸.

Para Sócrates, esta noción general sobre las virtudes resulta absurda pues están tergiversando los valores. El problema de las virtudes falsas se encuentra en que están fundadas en el cálculo de los placeres y dolores; no en la práctica a la luz de la sabiduría. De esa misma manera, las verdaderas virtudes sólo son practicadas de forma consciente por el filósofo, pues él, al ser un hombre de conocimiento, también es hombre de la virtud. Asimismo, la sabiduría ha de estar siempre presente en todas las acciones que se realicen para que una persona pueda ser considerada virtuosa y, en consecuencia, no es posible que

⁷⁷ Resulta aclaradora la mención que hace Gallop sobre esta virtud, ya que él menciona que el argumento socrático acerca de la valentía gira en torno a una equivalencia asumida de antemano entre «valiente» y «falto de miedo», «cobarde» y «lleno de miedo». A diferencia de otros hombres, los filósofos son valientes porque no consideran a la muerte como un mal y, por lo tanto, «están faltos de miedo» a ella. Así, Gallop señala que este argumento supone dos cosas importantes: a) que las personas enfrentadas a una elección entre males elegirán aquél que consideren como menor y b) también se temerá lo que es considerado como un mal. Por consiguiente, cualquiera que escoja un mal menor, actuando por miedo a un mal mayor, estará actuando por cobardía.

⁷⁸ Platón, *Fedón*, 68d – 69a.

las afecciones del cuerpo sean consideradas como principios para valorar una acción como virtuosa. Por lo tanto, si las personas tienen como objetivo principal el aumento del placer o el rechazo al dolor, entonces realizan sólo una imitación de virtud.

Como ya se ha mencionado con antelación, los hombres alejados del ejercicio de la filosofía normalmente consideran la virtud como un intento por aumentar los placeres corporales y disminuir los dolores, posponiendo dichas afecciones para conseguir otros mayores o también adquiriendo ciertos dolores para evitar mayores incomodidades. Sin embargo, podría objetarse que el filósofo también domina otras pasiones en aras de satisfacer un tipo de deseo, a saber, su deseo por la verdad y la sabiduría. Por consiguiente, resultaría que, al igual que el resto de los hombres, su dominio sobre las afecciones del cuerpo sería el resultado de ser dominado por otros placeres⁷⁹. Ahora, debemos preguntarnos ¿qué es lo que distingue las virtudes del filósofo respecto del hedonista? La respuesta está, como ya hemos mencionado, en el papel de la sabiduría. La virtud para Platón —siendo fiel al espíritu socrático— es igual a sabiduría, la cual es capaz de mesurar y salvar al hombre de las apariencias. Por consiguiente, las virtudes son buenas en sí mismas porque, en el fondo, son sabiduría⁸⁰.

Entonces, en *Fedón* las virtudes verdaderas no son enseñables a través del hábito y, de igual forma, no son afianzadas por medio de la fuerza de las leyes y el miedo al castigo, ya que actuar por hábito puede ser, de forma consciente o inconscientemente, el resultado de sentir temor a algún castigo o también por el deseo de obtener algún placer. Es preciso que la sabiduría —el conocimiento de lo que conviene al alma— esté siempre unida a las acciones que se lleven a cabo para que una verdadera virtud se ponga de manifiesto o, de lo contrario, se corre el riesgo de caer en un intercambio de placeres por virtudes aparentes, muy parecido a una especie de compraventa (lo cual es una burda imitación de la verdadera virtud). Sin embargo, Sócrates menciona en 69b que sólo hay una «moneda auténtica» con que se puede comprar y vender todo, a saber: sabiduría. De esta forma, el indicio que nos permite identificar una virtud auténtica de una virtud aparente radica en que la sabiduría esté siempre presente en las virtudes (que las acciones se realicen a la luz de la sabiduría). Así se explica en el siguiente pasaje:

⁷⁹ Cfr. Gallop, *op. cit.*, p. 101.

⁸⁰ Bossi, Beatriz, *op. cit.*, p. 160.

Bienaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud, que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría. Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad» y que no tenga nada sano ni verdadero⁸¹.

Aquello que caracteriza el intercambio entre placeres y la única moneda válida (la sabiduría) es que no puede hacerse sin la reflexión. Asimismo, es imposible ser virtuoso si no se realiza la reflexión, actividad propia del alma, ya que gracias a ella se descartan los placeres engañosos que giran en torno al cuerpo para poder elegir el placer intrínsecamente valioso⁸². En 69b se explica que las verdaderas virtudes pueden ser un cierto tipo de purificación de las pasiones, es decir, una purificación del alma, contaminada por placeres, dolores y temores falsos. Entonces, como ya lo hemos señalado, la virtud no puede ser el cálculo del mayor placer corporal, es decir, la virtud sin sabiduría. En consecuencia, el conocimiento de la acción no puede estar determinado por factores externos, tales como los deseos y recompensas. El domino moderado y ordenado de los deseos y su desvinculación del cuerpo son propios del filósofo. Sin embargo, la falta de voluntad del filósofo para participar en absolutamente todos los placeres corporales no se debe al temor a mayores males o porque él reprima sus instintos en aras de conseguir mayores placeres. Tampoco hay motivos para pensar que hay un odio hacia el cuerpo como resultado de que el placer no sea el objeto de dedicación en la vida del amante de la sabiduría. Es verdad que el domino moderado y ordenado de los deseos y su desvinculación del cuerpo, al igual que la valentía frente a la muerte y la moderación frente a los placeres corporales, son virtudes propias del filósofo. No obstante, el amante del saber no está ajeno al mundo sensible, pues puede disfrutar de los placeres corporales mientras la sabiduría esté presente en su actuar.

Todo lo que se ha mencionado hasta ahora deja ver que Platón sólo intenta poner límites a los apetitos que tienden a desmesurarse porque, como ya se ha dicho con antelación, éstos podrían ser un obstáculo para el ejercicio de la actividad intelectual, propia del alma. En el *Diálogo* se menciona que no es propio del amante de la sabiduría

⁸¹ Platón, *Fedón*, 69a-c.

⁸² *Ibidem*, 114e.

estar dedicado exclusivamente a los placeres como los de la comida, bebida, sexo, etc. Más bien el objetivo es señalar que no hay que tomar a los placeres como fines para la acción, o lo que es lo mismo, no hay que esforzarse por ellos y no les debemos dedicar la vida. Ciertamente la purificación de la filosofía requiere una liberación de las ataduras del placer ilimitado. Así, en *Fedón* se señala que la finalidad del filósofo para actuar no es el placer⁸³, pero, como ya hemos señalado, no por eso se exige una total abstinencia de los placeres corporales y no pretende, por ende, desacreditar al cuerpo para presentarlo como un mal en sí mismo. En relación con la purificación de la filosofía, Sócrates menciona:

¿Pero es que no viene a ser una purificación eso, lo que desde antiguo se dice en la sentencia «el separar al máximo el alma del cuerpo» y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas?⁸⁴

En efecto, el pasaje anterior es un claro ejemplo de que Platón está pensando la separación del alma y el cuerpo como un proceso de purificación para alcanzar la sabiduría y, por ende, la virtud verdadera. En el pasaje mencionado, al igual que en 69 c, se usa el vocablo *κάθαρσις* —término perteneciente al vocabulario religioso— y significa «limpiarse de culpa o deshonor, purificación»⁸⁵ y entonces podemos traducir esta palabra como «purificarse de una culpa». Así pues, la *κάθαρσις* que realiza el filósofo a lo largo de toda su vida refiere a un proceso de intervención del conocimiento que autentica la vida. Sócrates subraya la necesidad de practicar en vida dicha purificación⁸⁶, puesto que llegar al Hades sin haber transformado la virtud falsa en virtud verdadera se penará con habitar lejos de la compañía de los dioses. Por el contrario, sólo los iniciados podrán evitar aquella condena gracias a la sabiduría y la adquisición de virtudes verdaderas.

⁸³ Bossi, Beatriz, *op. cit.*, p. 159.

⁸⁴ Platón, *Fedón*, 67c-d.

⁸⁵ *κάθαρσις* en The Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon (LSJ) [en línea]. Consultado el 25 de abril, 2020 en <https://lsj.gr/wiki/%CE%BA%CE%AC%CE%B8%CE%B1%CF%81%CF%83%CE%B9%CF%82>.

⁸⁶ Platón, *Fedón*, 69c.

2.3 La preparación para la muerte

Se ha mencionado anteriormente que la separación del alma y el cuerpo es aquello que permite al filósofo acceder a la verdad, ya que la muerte y el ejercicio de la filosofía son dos vías de acceso al saber. La filosofía exhorta al alma a intentar liberarse de las pasiones desbordadas que le confunden cuando estas últimas se hacen cargo⁸⁷ y, de esta manera, el amante de la sabiduría puede realizar plenamente su deseo de conocer la verdad. Así se explica en la siguiente cita:

Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él [el cuerpo] y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no⁸⁸.

En efecto, el filósofo es capaz de prepararse para la muerte y asumirla con valentía, ya que así podrá adquirir lo que más desea cuando él haya muerto. No obstante, ya se ha mencionado con antelación que, a excepción del amante del saber, el resto de las personas conciben el placer como el fin último de sus vidas y, de esta forma, eje rector de sus acciones. Dicha preparación, exclusiva del filósofo, resulta ser un proceso de purificación de los placeres, dolores y temores de índole corporal, la cual se realiza a lo largo de toda la vida. De esa misma manera, el rechazo al cultivo del placer es esencial para que se pueda alcanzar la verdadera realidad, fuera de la influencia de esas engañosas impresiones que confunden el alma. El siguiente pasaje aclara de menor manera lo antes mencionado:

Antes bien, consiguiendo una calma de tales sentimientos, obedeciendo al razonamiento y estando siempre de acuerdo con él, observando lo verdadero, lo divino y lo incuestionable, y alimentándose con ello, cree que debe vivir así mientras tenga vida y, una vez que haya muerto, al llegar hasta lo congénito y lo de su misma especie, quedará apartada de los males humanos. Y con semejante régimen de vida nada tremendo resulta, Simmias y Cebes, que no tema que, disgregada en la separación del cuerpo, se esfume disipada por los vientos y revoloteando y no exista más en ninguna parte.⁸⁹

La idea de la purificación de la filosofía descansa sobre la convicción de que el alma tiene un destino inmortal. Luego, el filósofo afronta la muerte con valentía porque ha

⁸⁷ Platón, *Fedón*, 83a.

⁸⁸ *Ibidem*, 66d-67a.

⁸⁹ *Ibidem*, 84a-b.

pasado toda su vida preparándose para aquel momento crucial. Así, para que el alma nuevamente se restablezca en el reino de lo divino, le es conveniente al amante de la sabiduría estar muerto. Sin embargo, esto no justifica que uno se deba ejercer violencia a sí mismo para adelantar su ineluctable destino, ya que los dioses son nuestros protectores y, en consecuencia, se debe «aguardar a que otro benefactor» lo haga⁹⁰. Cebes objeta que sólo los hombres necios «querrían escapar del protectorado de los dioses, siendo estos unos dueños excelsos». Sócrates explica a continuación que, por el contrario, un hombre que ha pasado su vida bajo la recta guía de la filosofía —liberado del miedo, la ignorancia, los deseos violentos y demás males humanos— ha de encontrarse confiado ante la muerte y así podrá esperar los más grandes bienes después de la separación de sus dos elementos constitutivos (alma y cuerpo), es decir, esperar la compañía de los dioses sabios y bondadosos como se dice de los iniciados en los misterios⁹¹ y, a lo mejor, también junto a los mejores hombres. Todo lo anterior se menciona en la siguiente cita:

En efecto, yo —dijo—, Simmias y Cebes, si no creyera que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritándome de mi muerte. Pero sabed bien ahora que espero llegar junto a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo; pero que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa. De modo que por eso no me irrito en tal manera, sino que estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos⁹².

Efectivamente, la esperanza que tiene Sócrates en la convivencia con los dioses después de la muerte le da el coraje necesario para morir y, de la misma forma, aquellos hombres que hacen filosofía rectamente no tienen otro objetivo diferente más que aprender a enfrentar la muerte con valor y con la esperanza de obtener los mayores bienes una vez que aquella acaece. Así, el placer y el dolor pueden llegar a ser perniciosos para el hombre porque el alma, cuando siente un fuerte placer o un gran dolor, se ve forzada a considerar que las cosas visibles que experimenta son lo más evidente y verdadero o, en otras palabras, el placer y el dolor terminan siendo «clavos» que fijan el alma al cuerpo y le impiden acceder a la verdad. Así se explica a continuación:

⁹⁰ *Ibidem*, 62a.

⁹¹ *Ibidem*, 81a.

⁹² *Ibidem*, 63b-c.

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, al producirle la opinión de que son verdaderas. Las cosas que entonces el cuerpo afirma. Pues a partir del opinar en común con el cuerpo y alegrarse con sus mismas cosas, se ve obligada, pienso, a hacerse semejante en carácter e inclinaciones a él, y tal como para no llegar jamás de manera pura al Hades, sino como para partirse siempre contaminada del cuerpo, de forma que pronto recaiga en otro cuerpo y rebrote en él como si la sembraran, y con eso no va a participar de la comunión con lo divino, puro y uniforme⁹³.

De esta manera, cuando la muerte se hace presente, el alma se verá arrastrada por el cuerpo para terminar vagando en el reino de los entes sensibles si el hombre se ha visto tentado por la satisfacción del cuerpo y sus apetitos a lo largo de su vida. Entonces, el alma se sentirá atraída por lo físico y vagará entre los entes sensibles hasta volver a habitar en otro cuerpo y pueda reencarnar en un tipo de animal según el tipo de deseo que le haya gobernado y, de esta manera, ella queda inscrita nuevamente en el ciclo de las reencarnaciones. Por tanto, los hombres son responsables de elegir su vida futura, la cual es muy similar a la vida que se llevaba antes, puesto que no hay diferencia entre la que tenían y la que les tocará en el Hades o en la siguiente reencarnación. Sin embargo, debemos entender que Platón no plantea todo esto como una serie de reglas que deban imponerse y seguirse por todos los hombres, ya que no todos pueden comprender todo lo mencionado. Lo que se busca en el fondo es la liberación de aquellos pocos que están dispuestos a asumir tal clase de purificación durante toda la vida⁹⁴.

Una cosa interesante que se hace patente en este punto es que, en el diálogo *Fedón*, la vida después de la muerte no es pensada como un premio para aquellos hombres que han llevado un comportamiento moralmente recto mientras tuvieron vida, pues la vida del alma, alejada del cuerpo, es presentada como una continuación de la vida que ella llevaba cuando estaba en comunión con lo corpóreo. Así, el amor que siente el filósofo por la sabiduría es lo que determina su relativo alejamiento de los placeres concupiscentes y no una serie de recompensas futuras. La purificación de las afecciones corporales es indispensable para la concentración del alma consigo misma. La filosofía es la catarsis que, mediante el conocimiento de lo real, libera al alma de toda agitación inútil proveniente de las pasiones corporales, pues antes que la filosofía gobierne la vida del filósofo, el alma es prisionera y dependiente. Por lo tanto, el alma debe encontrarse en las mismas condiciones de pureza si

⁹³ Platón, *Fedón*, 83d.

⁹⁴ Bossi, Beatriz, *op. cit.*, p. 156.

desea captar con independencia de los objetos sensible aquello que es simple y eterno o, en consecuencia, sólo podrá conocer la verdad de un modo aproximado mientras se encuentre unida al cuerpo:

Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuándo se le asocia? ¿No es ése, Simmias» más que ningún otro, el que alcanzará lo real?⁹⁵.

Sócrates compara al filósofo que desea morir para obtener la sabiduría en el Hades con el enamorado que, a la muerte de su esposa o de sus hijos, también desea fenecer para poder ver una vez más a sus seres queridos⁹⁶. Así, aquellos hombres que se purificaron durante toda la vida aceptarán con gusto la muerte, pues tienen la esperanza de alcanzar lo que amaron a lo largo de todo ese tiempo. Sin embargo, una interpretación que no considera otra lectura diferente a la separación irreconciliable de los elementos constitutivos del hombre genera en nosotros la sensación de que existe un repudio a todo lo relacionado con el cuerpo. La lectura del diálogo *Fedón* que intentamos proponer en este trabajo no afirma de manera categórica que exista un rechazo del cuerpo por ser malo en sí mismo, más bien el repudio del cuerpo se da en aras de un bien mayor. De esta manera, la purificación que el filósofo realiza con placer es el resultado de una decisión que termina por enriquecer su vida, pues lo libera de preocupaciones de poca importancia. No obstante, debemos subrayar que, pese a que el amante de la sabiduría encuentra felicidad en el desempeño de la filosofía, el placer que le provoca el ejercicio de dicha actividad intelectual no es el motivo principal para actuar, y más bien el amor a la verdad es el objetivo deseado. Entonces, gracias al intelecto, el amante de la sabiduría puede volver a ver las entidades que el alma conoció antes de habitar en el cuerpo.

Ahora bien, a lo largo del *Diálogo* se menciona que el contacto con el cuerpo perturba y confunde al alma, pero sería ingenuo creer que, como menciona Sebastián Fox, citando a Porfirio, se «deba evitar todas las cosas que sujeten la mente a las realidades

⁹⁵ Platón, *Fedón*, 65e-66a.

⁹⁶ V. *Fedón*, 68a.

corporales»⁹⁷. A pesar de que dicho autor español perteneció al periodo renacentista — y, por tanto, los contextos e influencias entre él y los comentaristas platónicos modernos son distintos—, su afirmación parece tener detrás la idea de un divorcio radical entre estos dos aspectos. Asimismo, debemos comprender de otra manera la separación que se menciona en el *Diálogo*, pues, como ya se ha repetido varias veces, Platón no pretende establecer un divorcio irreconciliable entre los objetos sensibles y los entes suprasensibles.

No obstante, en el diálogo *Fedón* se pide con insistencia la reflexión, o sea, el estudio cuidadoso de la filosofía, porque ésta conduce al conocimiento de las cosas reales. Así se explica en el siguiente pasaje:

—¿Cuándo, entonces —dijo él—, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él.
—Dices verdad.
—¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real?
—Sí.⁹⁸

Sin embargo, ¿qué debemos entender por «reflexión»? Debemos recordar que el ejercicio intelectual, propio del alma, permite a la parte suprasensible del hombre inteligir lo divino. En este sentido, «reflexionar» quiere decir que el alma pueda ver una vez más, y sin abandonar completamente su prisión, aquellas entidades con las que comparte la misma naturaleza. Así, la contemplación de las entidades simples y eternas no es unidireccional. Entonces, la actividad que trata de separar, lo más que se pueda, el alma del cuerpo se trata efectivamente de una distinción de las entidades que componen la realidad para una mejor comprensión de las mismas. De esta manera, los placeres son señalados como falsos porque desvían al hombre de la verdad, pues no se puede nublar la vista del alma con el cuidado del cuerpo y, al mismo tiempo, tratar de acceder al plano donde habitaba antes de su encarnación. No obstante, no se trata sólo de contemplar las Formas como si se contemplase una figura fría de mármol, el mármol inerte y eterno de las Formas platónicas, pues contemplar la realidad y la verdad también implica, desde aquel lado, regresar la mirada a este mundo de apariencias. El propósito es mirar la unidad que existe dentro del

⁹⁷ Fox Morcillo, Sebastián, *Comentario al diálogo Fedón o la inmortalidad del alma*, EUNSA, España, 2010, p. 54.

⁹⁸ *Fedón*, 65b-c.

mar de la pluralidad de las apariencias y lo mismo ocurre con el alma y el cuerpo. Por lo tanto, el filósofo ahora conoce lo real y lo verdadero, pues la filosofía es aprender a morir.

Capítulo 3

Unidad del alma y el cuerpo

3.1 El recuerdo como punto de partida (72e-77e)

En el primer capítulo hemos mencionado que la argumentación acerca de la *anamnesis* alude a la afirmación socrática de que el alma existió antes de encarnarse en forma humana y, de igual manera, el aprendizaje consiste en recordar las cosas ya conocidas en aquella existencia prenatal⁹⁹. Este tema platónico también es mencionado en otros *Diálogos*, tales como *Menón* (80d-86c), y brevemente en *Fedro* (249e-250c). Así, en *Menón* la reminiscencia aparece a la luz de la mayéutica; en cambio, en *Fedón* la anamnesis es una de las pruebas demostrativas de la inmortalidad del alma y, por consiguiente, se relaciona con el conocimiento de las Formas¹⁰⁰. Ahora bien, es fundamental recobrar este tema porque con base en él se podrá entender de mejor manera la idea principal de este capítulo, a saber: la unidad del alma y el cuerpo. Diversos comentaristas han tratado este tema a lo largo del tiempo, pero debemos tener en cuenta que todo lo que hemos estudiado en los capítulos previos sirve para partir de una noción más favorable sobre el cuerpo. Así, la pregunta con la cual comenzamos este estudio es: ¿cuál es la importancia de la reminiscencia para entender la unidad alma-cuerpo?

En el capítulo anterior se ha podido ver que el conocimiento de las Formas comienza como consecuencia del trato que mantiene el alma con las manifestaciones suprasensibles que se conocieron en una existencia anterior. También hemos señalado que el hombre no llega a conocer las Formas si desprecia los sentidos y solamente se dedica a la

⁹⁹ Cabe mencionar que, en realidad, aquello que Platón denomina como «aprendizaje» no abarca todo lo que normalmente se aplicaría para dicho término. Así, por ejemplo, el aprendizaje proveniente de la rutina o el aprendizaje por medio de las habilidades no están incluidos. De esta forma, y siguiendo a Gallop, la palabra «aprender» también significa «comprender» refiriéndose a las Formas. *Cfr.* Gallop, p. 122.

¹⁰⁰ Gómez Robledo, Antonio, *op. cit.*, p. 137.

contemplación, pues el alma es incapaz de purificarse por completo del cuerpo. En consecuencia, la parte anímica debe ejercer su actividad intelectual dentro de las limitaciones corporales. De este modo, a medida que el conocimiento de aquellas entidades divinas e inmateriales resurge de nuevo a causa del cuerpo, también se reconoce a los objetos sensibles como *copias inferiores*. Asimismo, diversos autores señalan que en *Fedón* hay un marcado desprecio por el cuerpo, pues éste obstaculiza al alma en sus objetivos. En efecto, Platón menciona en el pasaje 64e que el filósofo debe olvidarse del cuerpo «en la medida de lo posible» y posteriormente, en el fragmento 66a, se repite la misma idea señalando que el amante de la sabiduría debe buscar la verdad prescindiendo de los ojos y los oídos, es decir, del cuerpo entero, puesto que los sentidos son engañosos y nunca puede verse la realidad por medio de ellos. Uno podría pensar que hay una contradicción en lo que se ha postulado hasta ahora, pero no hay que olvidar que en el capítulo anterior se ha hablado de la importancia del cuerpo para el ejercicio de la filosofía. Así, en el pasaje 64d Platón señala que el filósofo siente desprecio por participar de los placeres corporales, puesto que la tarea del amante de la sabiduría no se dirige al cuerpo, sino que, por el contrario, se aparta de éste en cuanto puede y dedica sus esfuerzos al alma. El filósofo no participa de los mismos placeres que la mayoría de los hombres porque no encuentra placer en ellos.

Pues bien, Sócrates señala que el recuerdo es el proceso de recuperar, usando nuestros sentidos, el conocimiento «perdido» que poseíamos antes del nacimiento. Así, Antonio Gómez Robledo señala que la educación no es más que «un proceso de recuerdo, una progresiva exhumación»¹⁰¹ de un conocimiento previo, el cual el alma tuvo contacto de manera directa, pues antes no había mediación del cuerpo. De manera que, como ya hemos mencionado en el capítulo anterior, el saber es un medio de purificación y así se indica en *Fedón*: «Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador»¹⁰². En efecto, el saber purifica al ser humano, pues a la vez que se va extrayendo del recuerdo de los conocimientos de un tiempo anterior, antes de que el alma habite un cuerpo humano, el saber es depurado de todo aquello que le encubre.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 138.

¹⁰² Platón, *Fedón*, 69c.

Ciertamente el ejercicio intelectual es capaz de sustraer al alma de la distracción del mundo sensible cuando la percepción de las cosas, las cuales son menos reales, evoca el recuerdo de aquel conocimiento prenatal. De esta manera, el recuerdo es un conocimiento que sólo es posible gracias a los sentidos y al ensimismamiento del alma. Por lo tanto, aprender no es otra cosa que recordar. Sócrates lo explica en la siguiente cita:

«Y si es que después de haberlos adquirido [el conocimiento de lo que es en sí] antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar lo llamaríamos correctamente?»¹⁰³

No obstante, en el pasaje anterior nos podemos dar cuenta de que la percepción de una cosa provoca el recuerdo de algo similar que no está incluido en la percepción sensorial y, por tanto, el objeto percibido carece de algo para ser igual al objeto que se recuerda. Los objetos de la percepción sensible son «semejantes» a aquello que se recuerda, pero, a la vez, son diferentes. Así, si los objetos sensibles son semejantes a lo que se rememora, entonces se da por supuesto que aquello que se recuerda es el «modelo» y, por consiguiente, las cosas que son semejantes respecto del modelo, son una imagen de esas realidades suprasensibles. De igual forma se puede decir que las manifestaciones sensibles son una imitación inferior siempre y cuando se haya tenido el conocimiento previo de las entidades originales. Todo esto se explica mejor a continuación:

«Por tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior, necesariamente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior?»¹⁰⁴

El conocimiento que se origina al ver algo, al oír o al captar alguna sensación determinada también lleva consigo otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, es decir, algo que es preciso que se supiera con precedencia. De modo que los sentidos ayudan en la recuperación de las Formas a la luz del ensimismamiento del alma, o sea, de la filosofía, y así se podrá hacer un uso adecuado de aquellos para no correr el riesgo de priorizar lo sensitivo. El ejemplo que ofrece Sócrates es la Igualdad.

¹⁰³ *Ibidem*, 75e.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 74d-e.

Al comparar los objetos parecidos y el original, salen a relucir todas las diferencias que guardan las cosas semejantes¹⁰⁵, pues ya se conoce el original. El recuerdo que se produce a causa de la percepción de las cosas es el resultado de comparar entre sí objetos que parecen semejantes y, en otros casos, que parecen diferentes. Así, las diferencias que se hacen evidentes a partir de la percepción de cosas semejantes, como pueden ser palos o piedras, vuelven notoria la existencia de algo que subsiste a todas éstas, en este caso, lo igual en sí mismo. Entonces, la igualdad que es perceptible en la comparación de los objetos surge a partir de la relación entre éstos, mientras que la Igualdad existe en sí y por sí misma, y no depende de las manifestaciones físicas. Si bien las cosas pueden ser iguales a unos objetos, son al mismo tiempo desiguales con respecto a todos los demás; mientras tanto, lo igual en sí no puede ser desigual, o lo que es lo mismo, la Igualdad excluye en absoluto la desigualdad. En cambio, también se podría argumentar que la idea de la igualdad es el resultado de percibir la desigualdad, mas no es posible atribuir la idea de la igualdad a la experiencia de la desigualdad simplemente con aceptar que el hombre no puede percibir dos cuerpos con características exactamente iguales. De esa misma manera, el mismo argumento también aplica para otras Ideas, tales como lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, es decir, a todo aquello que tiene el sello de «eso lo que es»¹⁰⁶. En consecuencia, está la teoría del conocimiento expuesta en el *Fedón* depende de la existencia de las Formas, las cuales se menciona que cada una de ellas existe como una cosa diferente¹⁰⁷.

Es menester señalar que en *Fedón* las Ideas no son pensadas como universales que se manifiestan en los particulares, más bien se tratan de modelos o límites a los que las cosas individuales tratan de imitar, pero sólo se aproximan. Así se menciona en el siguiente pasaje:

—Pues bien, a juzgar por las percepciones, se debe pensar que todas las cosas iguales que ellas nos presentan *aspiran a lo que es igual*, pero son diferentes de estos. ¿Es así como lo decimos?

—Es así.

—Luego, antes de que nosotros empezáramos a ver, a oír y a tener las demás percepciones, fue preciso que hubiéramos adquirido ya de algún modo el conocimiento de lo que es lo igual en sí, si es que a esto íbamos a referir las igualdades que nos muestran las

¹⁰⁵ Es decir, las cosas son imperfectas porque en ocasiones parecen iguales a unos y a otros no. V. *Fedón* 74b.

¹⁰⁶ *Fedón*, 75c-d.

¹⁰⁷ Cfr. *Fedón*, 74a-c

percepciones en las cosas, y pensar, al referirlas que todas ellas *se esfuerzan por ser de la misma índole que aquello*, pero son, sin embargo, inferiores.¹⁰⁸

En efecto, los sentidos suscitan la idea de que todos los objetos sensibles que son aparentemente iguales tratan de parecerse a lo Igual, pero sin conseguirlo. De esta manera, la relación de las cosas sensibles con las Ideas es considerada como una imitación.

3.2 El entendimiento de las Formas

Para Platón, las Formas son garantías tanto del conocimiento como de la realidad de todo¹⁰⁹. No obstante, las Formas de los particulares concretos, por ejemplo, la de «animal en sí», no son mencionadas en el *Fedón*¹¹⁰. Entonces, ¿de qué hay Formas? Para aclarar esta cuestión debemos recurrir al diálogo *República*. En 523b, Platón nos dice lo siguiente:

—Te mostraré, si miras bien, que algunos de los objetos de las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda la estimulan a examinar, al no ofrecer la percepción nada digno de confianza.¹¹¹

En efecto, a lo largo del diálogo *Fedón* hemos visto que hay entidades que son conocidas cuando el alma hace uso de la *nóesis*, pero, por otro lado, en el pasaje de *República* que hemos mencionado se menciona que también hay otros objetos que no necesitan de la actividad del alma para ser conocidos, puesto que las sensaciones juzgan perfectamente dichos objetos. De esta forma, no hay que valerse de la *nóesis* cuando no es necesario porque las cosas que no son capaces de generar simultáneamente sensaciones contrarias no necesitan de la parte superior del alma para ser conocidas. El siguiente pasaje explica de mejor manera lo que hemos mencionado:

¹⁰⁸ *Fedón*, 75a-b. Las cursivas son mías.

¹⁰⁹ Luís Cordero, Néstor, *Platón contra Platón: La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, p. 68.

¹¹⁰ Ross, David, *op. cit.*, p. 42.

¹¹¹ Platón, *República*, 523b.

—Los objetos que no incitan son los que no suscitan a la vez dos percepciones contrarias. A los que sí las suscitan los considero como estimulantes, puesto que la percepción no muestra más esto que lo contrario, sea que venga de cerca o de lejos.¹¹²

En ese caso, Platón pone como ejemplo la percepción de un dedo:

Te lo diré de un modo más claro: éstos decimos que son tres dedos, el meñique, el anular y el mayor. [...] Cada uno de ellos aparece igualmente como un dedo, y en ese sentido no importa si se lo ve en el medio o en el extremo, blanco o negro, grueso o delgado, y así todo lo de esa índole. En todos estos casos el alma de la mayoría de los hombres no se ve forzada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo, porque de ningún modo la vista le ha dado a entender que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo. [...] Es natural, entonces, que semejante percepción no estimule ni despierte a la inteligencia.¹¹³

En el pasaje anterior no se hace alusión a las Formas, pero los contrarios que se mencionan indudablemente sí lo son. De esta manera, queda claro que no es necesario recurrir a la *nóesis* para saber que un dedo es un dedo, pero ¿por qué esto es así? Porque, como menciona Sócrates, «de ningún modo la vista le ha dado a entender [al alma] que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo». En cambio, se necesita investigar para conocer las dimensiones de un dedo, pues se trata de saber si lo grande o lo pequeño están presentes para que el alma pueda emitir un conocimiento.

República nos ha ayudado a entender que todo lo que hemos mencionado hasta ahora también está presente en el diálogo *Fedón*. En este último *Diálogo* no hay una mención acerca de la existencia de Formas de particulares sensibles; además, las alusiones a las entidades suprasensibles siempre se relacionan con cualidades, propiedades o estados¹¹⁴. De este modo, al no haber una mención sobre la existencia de Formas de entes sensibles, se da a entender que en *Fedón* sólo hay Formas de todo aquello que admite un contrario, lo cual, como acabamos de ver en los pasajes citados de *República*, no aplica para el dedo y para cualquier otro integrante del plano de la sensibilidad, porque se trata de objetos concretos que no admiten un «no-dedo». Por el contrario, y siguiendo el mismo ejemplo del dedo, se admite la existencia de Formas para lo grande y lo pequeño, pues ambas cualidades sí admiten un contrario. De esta forma, la *nóesis* no participa activamente cuando no hay mención de propiedades o cualidades o estados.

No se puede negar que en *Fedón* (y no sólo en este *Diálogo*) las Formas son presentadas como aquello que da realidad y existencia, pero, a primera vista, es difícil

¹¹² *Ibidem*, 523b-c.

¹¹³ *Ibidem*, 523c-d.

¹¹⁴ Luís Cordero, Néstor, *op. cit.*, p. 69.

imaginar que existen Formas que respalden y garanticen la multiplicidad de los entes sensibles. De esta manera, los entes que no admiten negación, como es el caso del «hombre», no contarían con una entidad divina y eterna que las respalde¹¹⁵. He aquí una cuestión importante, pues Platón no intenta negar la existencia de las apariencias y de las sensaciones. Así, el filósofo ateniense pretende explicar la realidad tal cual es. De esta manera él tiene que admitir que la realidad no sólo está compuesta por cualidades, propiedades y atributos, y, por ende, es necesario que la existencia de la multiplicidad de objetos esté garantizada por los entes divinos¹¹⁶. Asimismo, hemos mencionado que también existen entidades que no admiten contradicción y al mismo tiempo componen el mundo sensible, el cual resulta ser engañoso, aparente y, por tanto, incapaz de producir conocimientos firmes y seguros¹¹⁷. Por otro lado, esta incapacidad de obtener conocimientos firmes y seguros en los objetos que estimulan la sensibilidad conduce a dos temas importantes que no sólo atraviesan el diálogo *Fedón*, sino que también están presentes en otras obras platónicas, a saber: las entidades eternas y suprasensibles —las cuales dan garantía a los objetos sensibles— están separadas de la multiplicidad y, además, aquellas entidades divinas e invisibles deben tener comunicación con los entes materiales si es que los primeros fungen como garantía para lo sensible.

Ahora bien, como consecuencia de la descripción que se realiza en *Fedón* acerca de la naturaleza que poseen los objetos sensibles y suprasensibles, las Formas están afuera del plano de lo sensible y, por consiguiente, la comunicación entre las dos entidades ontológicamente opuestas, lo sensible y lo inteligible, se da a través de dos tipos de relaciones: la presencia (de lo inteligible en lo sensible) y de participación (de lo sensible en lo inteligible). Así se explica en el siguiente pasaje:

—Examina, entonces —dijo—, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. 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. Y por el estilo, eso lo digo de todo. ¿Admites este tipo de causa?

—Lo admito —contestó.

—Por tanto —prosiguió—, ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones —pues me confundo con todas las demás— y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la

¹¹⁵ *Ibidem*, p.72.

¹¹⁶ *Ibidem*, p.79.

¹¹⁷ De la misma manera, desprovisto de normas de conducta objetivas que se sustenten sobre valores.

comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí¹¹⁸.

La fórmula platónica que se maneja implícitamente durante todo el dialogo es: todo aquello que es verdadero también es real (las Formas). Entonces no se puede obtener un conocimiento firme y verdadero de los objetos de la sensibilidad, pues se encuentran dentro del reino de lo falso. De esta manera, los entes sensibles, sin el sustento de las Formas¹¹⁹, tratan de imitar a las entidades suprasensibles, son una imagen del modelo, o lo que es lo mismo, las cosas son representaciones que pertenecen al ámbito de lo falso. Estas copias son semejantes respecto de lo verdadero, pero, al mismo tiempo, diferentes. Néstor Luis Cordero nos explica que el modelo es verdadero, porque es autónomo y no depende de las imágenes, y, por otra parte, las imágenes requieren de un modelo, lo cual hace que no sean verdaderas. Hay que subrayar que, una vez más siguiendo a Néstor Luis Cordero, la semejanza que guardan las copias respecto del modelo es en sentido doble, ya que son semejantes al modelo y semejante a lo verdadero¹²⁰.

3.3 La unidad del hombre en la acción

Hemos mencionado que la anamnesis es el reconocimiento de las Formas. Asimismo, los sentidos principian el proceso por el cual el alma recuerda su estadía previa a materializarse. De igual manera, desde el capítulo anterior hemos dicho que el rechazo que sufre el cuerpo a lo largo del diálogo *Fedón* no se debe a que sea un mal en sí mismo; más

¹¹⁸ *Fedón*, 100c-d.

¹¹⁹ Aquí hay una complicación para Platón. Pues si él piensa que lo real es verdadero, entonces la imagen no existe realmente porque lo falso supone que existe el no ser (*Cfr.* Luis Cordero, Néstor, p.110.). Sin embargo, Platón pretende explicar la realidad tal cual es; de suerte que él tiene que admitir que aquellos entes que decimos que son realmente deben garantizar cada entidad sensible. En ese caso, dichas Formas tienen que ser una cualidad. Así, por ejemplo, la cualidad que puede encontrarse en la forma de la cama es «la camidad», dicho de otra manera, la cama es cama porque participa de la camidad. Estos neologismos le permiten a Platón universalizar las Formas. No obstante, parece no estar convencido de esta solución, pues el problema no consiste en querer separar la Forma única que le corresponde a cada ente sensible, más bien la cuestión es no excluir la existencia de las representaciones sensibles. No cabe duda de que la multiplicidad de los entes sensibles existe, pero sólo porque su débil existencia está respaldada por aquellos neologismos que mencionamos. Infortunadamente no ahondaremos en este problema porque no se desarrolla en *Fedón*, pero en *Diálogos* posteriores, como *Parménides* y *Sofista*, se tocará de nuevo esta cuestión.

¹²⁰ Luis Cordero, Néstor, *op. cit.*, pp. 110-111.

bien el problema consiste en que el placer sea considerado como el objetivo al que se debe aspirar. De esta manera, hemos dado al cuerpo un tratamiento diferente al planteado por otras formas de interpretación más conservadoras y preponderantes.

Ahora bien, si la reminiscencia no es causada por el ejercicio reflexivo, entonces la percepción de los objetos sensibles provoca el proceso de la anamnesis. En tal caso, el alma, por medio de los sentidos, es impulsada a recordar otra cosa diferente. No obstante, debemos tener presente que en *Fedón* se señala que los objetos que constituyen el mundo sensible son incapaces de producir conocimientos firmes y seguros, pues todos ellos pertenecen al ámbito de lo falso. Las Formas son verdaderas porque no dependen de las imágenes, mas las imágenes requieren del modelo; esto tiene como consecuencia que los objetos sensibles no sean verdaderos. De esta forma, las cosas que podemos percibir con el cuerpo son representaciones de un modelo que se intenta emular. Así, las huellas de las Formas en el mundo sensible son aprehendidas a través del cuerpo¹²¹.

Los estudios de la doctora Laura Candiotta señalan que el reconocimiento de la deficiencia del mundo sensible es el resultado del deseo que siente el alma por las Formas, lo cual provoca la identificación de dichas entidades divinas¹²². Este punto es importante, pues el acto de recordar las Formas otorga a la percepción un papel decisivo en la adquisición del conocimiento. Los objetos son herramientas que ayudan a la memoria, menciona la doctora Candiotta, al igual que la experiencia sensorial, y ambos ayudan al hombre a acceder a las Formas. Entonces, la sabiduría comienza con el cuerpo. Reconocer la deficiencia del mundo material es lo que nos permite ir más allá del plano de los objetos sensibles. Debemos recordar que Platón es consciente de que pocos hombres llevan a cabo esta tarea. Sin embargo, el filósofo ateniense no intenta imponer esto como si se tratase de una ley, más bien espera que aquellos que han «visto la senda emprendan el camino». La sensación de percibir la deficiencia de las cosas materiales nos sitúa frente a un panorama más amplio, ya que todo está regido por algo más que nos es extraño y distinto. El proceso que nos da acceso a las Formas, menciona Octavio Paz, «nos enfrenta a lo sobrenatural»¹²³.

¹²¹ Los rastros de las Formas que podemos percibir en el mundo visible consisten en notar una deficiencia de dicho plano de la realidad; así, los entes sensibles no son más que una imitación de las Formas.

¹²² Candiotta, Laura, «The Divine Feeling: The Epistemic Function of Erotic Desire in Plato's Theory of Recollection», en *Philosophia*, no. 48, ejemplar 2, abril 2020, p. 446.

¹²³ Paz, Octavio, *El arco y la lira*, México, 2018, p. 127.

Así, continuando con el análisis del poeta mejicano, la percepción de las copias inferiores genera un estado de extrañeza. Al respecto, Paz señala que «lo sobrenatural se manifiesta en primer término como sensación de radical extrañeza. Esta extrañeza pone en entredicho la realidad y el existir mismos, precisamente en el momento en que los afirma en sus expresiones más cotidianas y palpables. [...] Todo es real e irreal»¹²⁴. De esta forma, el estado de extrañeza, explica Paz, es «el asombro ante una realidad cotidiana que de pronto se revela como lo nunca visto»¹²⁵. De la misma manera, la doctora Candiotta nos explica que la percepción extraordinaria que posee el filósofo de percibir la deficiencia de lo sensible es, en realidad, «la capacidad de recordar lo imperceptible a través de la experiencia sensorial»¹²⁶. Así pues, el aporte que hace Octavio Paz y la doctora Laura Candiotta nos invita a pensar el papel de la percepción de los sentidos, ya que esto pone en tela de juicio la realidad del hombre mediante la sensibilidad; no todo se resume en la materialidad.

Hasta ahora hemos mencionado que, para recordar las Formas, el alma del filósofo reconoce la inferioridad de la realidad sensible gracias a los indicios de las entidades divinas en el mundo material. Paz menciona que este hecho provoca un estado de extrañeza que conduce al hombre a cuestionarse la realidad debido a que hay un componente fundamental de ésta que no se agota en lo material. Por tanto, la experiencia sensorial funge como un medio para poder inteligir las Formas y así poder alcanzar la sabiduría. De este modo, la percepción de los objetos sensibles conduce el conocimiento hacia las Formas. Asimismo, hay que recordar que, en *Fedón*, la anamnesis no es producto del ejercicio reflexivo, más bien tiene su origen en la percepción sensible. Esta capacidad perceptual se encamina a las Formas. La doctora Candiotta señala que la percepción es «el poder de reconocer instancias de las Ideas, no de dar una descripción articulada de ellas»¹²⁷. De la misma manera, Platón nos dice que obtenemos el conocimiento de la igualdad mirando palos y piedras de iguales dimensiones. Por consiguiente, la percepción de los objetos sensibles no provee al hombre de un conocimiento directo, más bien saca a la luz algo que ya estaba presente en su alma y, a la vez, oculto; nos hace recordar. Todo esto que hemos

¹²⁴ *Ídem*.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹²⁶ Laura Candiotta, *op. cit.*, p. 449.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 451.

mencionado se aclara de mejor manera si revisamos nuevamente el pasaje 73d, pues Sócrates menciona que cuando el amante ve una lira que su amado siempre toca, o un manto que él usa, no sólo se reconoce la lira o el manto, también viene a la mente la forma del hombre al que pertenecen dichos objetos. Este pasaje parece plantear que la anamnesis es únicamente un proceso asociativo, pero en el pasaje 73e se añade que:

- Por tanto, dijo él—, ¿no es algo semejante una reminiscencia? ¿Y en especial cuando uno lo experimenta con referencia a aquellos objetos que, por el paso del tiempo o al perderlos de vista, ya los había tenido en el olvido?
—Así es, desde luego —contestó.
—¿Y qué? —dijo él—, ¿Es posible al ver pintado un caballo o dibujada una lira recordar a una persona, o al ver dibujado a Simmias acordarse de Cebes?
—Claro que sí.
—¿Por lo tanto, también viendo dibujado a Simmias acordarse del propio Simmias?
—Lo es, en efecto —respondió.¹²⁸

En este pasaje se menciona que el recuerdo no sólo se dispara gracias al objeto por sí mismo (ya sea lira o caballo), sino también puede ser por medio de su imagen, o lo que es lo mismo, se pasa de imágenes a las Formas. De esta manera, una vez más confirmamos que el mundo sensible, pese a que es una imagen del mundo de las Formas, puede originar el recuerdo. Así, retomando el ejemplo de la igualdad entre palos y piedras, las Formas representan el papel principal en el mismo proceso perceptivo porque sin la Idea de lo Igual no podemos reconocer que un palo es igual a otro palo¹²⁹. En efecto, Platón está de acuerdo en que es imposible reconocer que un palo o una piedra es igual a otro sin la forma de lo Igual. Las Formas son importantes en el proceso perceptivo. No cabe duda de que el reconocimiento de las Formas en el mundo sensible tiene su origen en la percepción sensible, pero hay un faltante entre la percepción de las cosas y el recuerdo de la realidad suprasensible, a saber, el deseo erótico. El *eros* parece olvidado en el diálogo *Fedón*, mas está presente en este mismo *Diálogo* y es crucial para entender la relación entre la percepción y el recuerdo.

La doctora Candiotta menciona que el proceso perceptivo necesita del deseo erótico, puesto que este proceso comienza gracias al deseo del alma por restablecer su lugar

¹²⁸ *Fedón*, 73e.

¹²⁹ Candiotta, Laura, *op. cit.*, p. 453.

junto a lo divino¹³⁰. También ella señala que el deseo erótico cumple una función epistémica fundamental, ya que gracias a éste se dispara el proceso de investigación que busca dilucidar las Formas¹³¹. En efecto, el filósofo es un amante que desea la sabiduría, mientras que las Formas son el objeto de su deseo. Así, por ejemplo, podemos encontrar en algunos pasajes de *Fedón* la mención acerca del filósofo como un amante de la sabiduría¹³², pero en el mismo *Diálogo* no podemos hallar una referencia literal al deseo erótico. El deseo, nos dice la doctora Candiotta, es la añoranza por lo perdido. Así, el alma puede, a través de la percepción sensible, visualizar una vez más las Formas que han quedado veladas al momento de encarnarse en el cuerpo. La función que cumple el deseo erótico en el diálogo *Fedón* es la de impulsar el alma para que pueda recordar las Formas mediante los objetos materiales. Por lo tanto, el deseo es la razón por la cual el alma comienza a recordar las entidades divinas. Entonces, los sentidos son los «catalizadores» del proceso del recuerdo de las Formas. Es verdad que Platón piensa que los objetos sensibles son engañosos por sí mismos, pero el deseo por las Formas transforma la falta de completitud del mundo sensible en una oportunidad para que el alma aprenda y adquiera el conocimiento de las Ideas¹³³. De este modo, en *Fedón*, los objetos tienen la función de ser herramientas de memoria para el reconocimiento de las Formas porque el deseo erótico inicia el reconocimiento a través de la percepción visual.

En repetidas ocasiones Sócrates menciona que la experiencia sensorial no aporta sabiduría, sino engaño. Es verdad que para el filósofo los sentidos no son fuentes de conocimiento real, pero la deficiencia que es percibida en el mundo sensible es la ocasión para ir más allá de los sentidos y recordar las Formas. Así, la capacidad de pasar del engaño del mundo sensible a las Formas pertenece a los amantes del saber, pues, como se explica en la siguiente parte, la filosofía ha tomado el alma en sus manos:

¹³⁰ Candiotta, Laura, *op. cit.*, p. 453. Esta interpretación difiere de lo expuesto por el doctor Nemrod Carrasco, pues él menciona que el *Fedón* se aleja de incluir al *eros* como un tema importante a tratar, a diferencia de *Fedro* y *Banquete*. Cfr. Carrasco, Nemrod, “La ‘confessio pythagorica’ del ‘*Fedón*’: Sócrates, el amante de la muerte”, *Agora: Papeles De Filosofía*, Vol. 33, no. 2.

¹³¹ *Ibid.*, p. 453.

¹³² V. *Fedón*, 66b, 66e, 68a.

¹³³ Laura Candiotta, *op. cit.*, p. 455.

—Por cierto que no, ¡por Zeus! —replicó él—. Así que entonces mandando a paseo todo eso, Cebes, aquellos a los que les importa algo su propia alma y que no viven amoldándose al cuerpo, no van por los mismos caminos que estos que no saben a dónde se encaminan, sino que considerando que no deben actuar en sentido contrario a la filosofía y a la liberación y el encanto de ésta, se dirigen de acuerdo con ella, siguiéndola por donde ella los guía.¹³⁴

El deseo es la fuerza, el vigor, la energía del alma, cuya principal característica es ser un enlace con las Formas. De la misma forma que Platón describe en *Fedón* al deseo como un intermediario, también describe de la misma manera al dios Eros en el diálogo *Banquete* y de la misma manera el filósofo está en medio, entre el saber y la ignorancia. Por lo tanto, sólo las almas de los filósofos se mueven por el amor a las Formas en aras de conseguir esta relación. Así, el deseo supera la deficiencia del mundo material para volver a estar en comunión con las entidades divinas. La deficiencia de cosas iguales, asegura la doctora Candiotta, no significa sólo inferioridad sino la intensa necesidad de que las Ideas sean comprendidas¹³⁵. Esta deficiencia es bien recibida por el amante de la sabiduría, ya que permite captar lo que el filósofo anhela. Esto quiere decir que la deficiencia permite al alma recordar el reino de los entes invisibles gracias a su semejanza. Por lo tanto, la añoranza de las Formas es propia de los filósofos¹³⁶. Después, la doctora Candiotta nos explica que, para Platón, la aspiración por las Formas se basa en aquellos deseos que están incrustados en el alma del filósofo y pueden ser despertados por su extraordinaria percepción¹³⁷. De esta forma, el proceso para encontrar las entidades divinas es desencadenado por el deseo erótico; éste conduce al alma hacia las Formas, pues es su objeto de deseo.

Hasta ahora hemos visto que la teoría platónica del alma implica una distinción entre lo sensible y lo suprasensible, y esto resulta en que el alma es irreductible a la materia, es decir, ella está más allá de la naturaleza, pues pertenece a una realidad metafísica cuyo principio y destino difieren al del cuerpo. De esta forma, el ejercicio de la filosofía es importante, ya que, como acabamos de ver con el análisis de la doctora Candiotta, es un medio que permite al hombre recuperar el conocimiento perdido. Ahora

¹³⁴ *Fedón*, 82d-e.

¹³⁵ Laura Candiotta, *op. cit.*, p. 457.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 456.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 458.

bien, el conocimiento que poseía el alma antes de encarnarse en el cuerpo, una vez adquirido nuevamente, debe contribuir para adquirir un saber activo de la vida ordinaria. Sobre esto, Jean Luc Nancy menciona lo siguiente:

La evidencia de la unión es el momento en que el espíritu deja de volverse sobre sí, provisto como está de los fundamentos ciertos de la verdad, y puede volverse hacia la acción. Aquí la verdad no es un fin, sino un medio para esta verdad más amplia y siempre en movimiento que es el uso de la vida y del mundo¹³⁸.

Con base en lo que hemos estudiado en los capítulos anteriores, podemos afirmar que Platón no piensa que la contemplación de las Formas sea un aspecto aparte de la vida del ser humano. Así, la unidad de alma y cuerpo se realiza cuando el alma deja de realizar ese movimiento hacia sí misma, es decir, deja de separar lo corpóreo y lo anímico e intenta actuar en el mundo a la luz del conocimiento adquirido en ese proceso de interiorización. No podemos negar que la función teórica del alma es indispensable para la recuperación del conocimiento de las entidades divinas; no obstante, el restablecimiento del conocimiento prenatal no excluye su sentido práctico, más bien lo incluye como condición. Todo esto quedará más claro si recordamos que el amigo del cuerpo, al no poder liberar el alma en la medida de lo posible, no podrá acceder a la contemplación de las realidades divinas y, por tanto, sus acciones no estarán iluminadas por la luz de las virtudes porque la virtud es igual a conocimiento. De esta manera, en el diálogo *Fedón* no se puede afirmar que existe un «conocimiento de la virtud», más bien la esencia misma de la virtud es conocimiento. Sin embargo, aún queda por ver lo referente a la separación de los opuestos que integran al ser humano. Queda claro que el divorcio que se pide como condición para que el alma recuerde no es más que una separación de las impurezas de la vida y no una ruptura con la vida en general. Sería muy ingenuo de nuestra parte creer que el pensamiento platónico sólo tiene que ver con el ejercicio intelectual en la medida en que el alma se separa completamente de la parte vital del hombre. Así, en *Fedón*, la línea que divide la actividad intelectual de la actividad del cuerpo se vuelve difusa, pues, como bien señala Eduardo Nicol, «el conocimiento contiene siempre una fuerza y una intención morales»¹³⁹.

¿Cómo podemos dar cuenta de manera concreta acerca la unión del alma y el cuerpo? La respuesta es oscura y nada esclarecedora. Jean Luc Nancy nos dice que «esto,

¹³⁸ Nancy, Jean Luc, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Argentina, 2006, p. 39.

¹³⁹ Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, 2004, p. 344.

precisamente, no es un saber: es una evidencia oscura cuya oscuridad constituye su certeza»¹⁴⁰. A lo largo de *Fedón* hemos visto que el hombre es incapaz de reducir su existencia a la materialidad del cuerpo, pues es una dualidad. Sin embargo, la relación que guarda el alma con el cuerpo no se puede mostrar abiertamente, pues no se trata de una evidencia clara. Esta relación es «una certeza oscura» porque sabemos que ambos elementos constitutivos del hombre están unidos, mas no podemos entender de qué forma lo están; he ahí nuestra evidencia oscura.

Infortunadamente no podemos comunicar de manera precisa la unión del alma y el cuerpo, pero es evidente que existe una unidad entre estos elementos constitutivos. Así, Nicol nos dice que la teoría no está desprendida de la vida, sino de las «impurezas» de la misma. El actuar del hombre, que se purifica del cuerpo para alcanzar la contemplación de las Formas, es también normativo. La vida de la cual el filósofo se aleja no es la verdadera vida; la verdadera vida es aquella que permite filosofar sin impedimentos. Es así que la especulación, nos dice Nicol, es la verdadera norma práctica¹⁴¹. También Nicol menciona que la unión del sistema platónico está, más que en sus ideas, en el cumplimiento de una norma de vida unitaria¹⁴².

El hombre es el ser que no es completo, mas su falta de completitud es lo que le da movimiento; la añoranza por las Formas es parte de él. En efecto, el ser humano no puede completarse nunca en esta vida; lo que sí posee es la añoranza, la permanente aspiración, «que deriva del conocimiento de sí mismo, de su propia condición de ser insuficiente»¹⁴³. La deficiencia que se percibe en las cosas sensibles cobra un valor epistémico positivo, ya que empuja a dilucidar las Formas y así pasar por el proceso que trae el alma del filósofo hacia los entes divinos. De esta forma, nos dice Nicol, el hombre es un intermediario entre un plano metafísico y uno físico, un ser en tensión permanente, siempre anhelante y afanoso, guiado por la filosofía¹⁴⁴. Al mismo tiempo, esta tensión determina el tipo de la acción del ser humano, es decir, cambia la forma de su vida. Según la manera en la cual el ser humano conduzca su vida, se aproximará más a un mundo o a otro. El ser del hombre se

¹⁴⁰ Jean Luc Nancy, *op. cit.*, p. 41.

¹⁴¹ Nicol, *op. cit.*, p. 346.

¹⁴² *Ibid.*, p. 351.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 356.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 372.

hace más completo y plenamente humano cuando deja guiar su vida por el amor al saber (la filosofía)¹⁴⁵. Sin embargo, para alcanzar los fines del alma, este amor implica una renuncia. He aquí la importancia del amor. Como ya hemos visto en la exposición de la doctora Candiotta, el deseo es el anhelo de lo que no se posee y la necesidad de lo que nos falta. Sólo se puede amar el saber si no se posee, pero también si sabemos nuestra carencia. Los dioses no necesitan de la filosofía porque ellos poseen el saber, y tampoco los ignorantes se preocupan de este quehacer, pues ignoran el saber que les hace falta. El añorar y aspirar a la sabiduría es consecuencia de la insuficiencia del ser humano.

Hemos visto que en *Fedón* se describe el quehacer del filósofo como una separación del cuerpo y el alma, es decir, prepararse para la muerte. La preparación del filósofo para la muerte es una práctica cuya importancia radica en ser una condición para captar la verdad. No cabe duda de que Platón ha descrito al cuerpo como un estorbo para estos propósitos, pero no lo ha hecho con el valor negativo que la tradición suele atribuirle. Así, la muerte que se describe en el *Diálogo* integra el deseo por las Formas, que se inicia con la percepción visual; no hay temor ante la muerte porque así se podrá alcanzar el conocimiento puro, sin mediaciones. En efecto, esta práctica de preparación del alma para ir más allá del mundo material adquiere una dimensión como estilo de vida. Filosofar, menciona Nicol, es, literalmente, vivir amando el saber». La pureza del alma y del saber que menciona Platón no son de índole trascendental, sino real¹⁴⁶. Esto quiere decir que el conocimiento puro refiere a una pureza de índole ético, vital y metafísico¹⁴⁷.

El diálogo *Fedón* es una obra que exalta la vida, pues se trata de la pureza ética de la vida del alma que se consigue al separarla del cuerpo. De esta forma, se puede entender de mejor manera cuando se afirmó en capítulos anteriores que el saber es un medio de purificación. Ese saber que purifica se presenta como un recuerdo. El mundo material es un recordatorio. Al percibir la belleza de algunos objetos y sentirse atraído por ellos (gracias al anhelo), el alma del filósofo puede recordar la fuente de esta belleza, a saber, el mundo inmaterial. El deseo erótico lleva al filósofo más allá del mundo sensible para encontrar las Formas. Es verdad que Platón no es un empirista, pues el conocimiento no se extrae de los

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 377.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 380.

¹⁴⁷ *Idem.*

objetos sensibles, pero el alma del filósofo puede llegar al mundo de las Formas al atravesar los objetos sensibles. Así, la percepción no está limitada a dar solamente un conocimiento de la cosa, sino que además remite a algo distinto del objeto percibido. De este modo, el amor arranca al filósofo de sí mismo y lo arroja a las Formas. El amor tiene en el núcleo la idea del regreso al reino de lo divino. Pero la nostalgia por volver a comulgar con las entidades divinas es el núcleo de un actuar en el mundo. Hemos visto que el ser humano es un ser que no es, más bien se está haciendo. Ese continuo proyectarse hacia lo otro, hacia las Formas divinas, es el resultado de su falta de completitud; él no es otra cosa que deseo. El amor y la intelección nos muestran que hay una unidad en el hombre, una unidad de la cual no podemos dar cuenta. Efectivamente, para Platón la virtud es sabiduría, pero aspirar a la sabiduría es el objeto de un esfuerzo inmenso durante toda la vida.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos podido analizar el tema de la unidad del alma y el cuerpo en el diálogo *Fedón*, el cual ha sido fundamental no sólo para el pensamiento de Platón, también lo ha sido para la historia de la filosofía. Así, para entender mejor la constitución ontológica del hombre, en el primer capítulo se expuso la noción del alma en Homero. Para el poeta heleno, la vida es la única que tiene valor, de ahí que todo lo que sucede después de la muerte no tiene la misma importancia e interés. Esto explica la manera en que el alma se muestra en su obra y, al mismo tiempo, es muy diferente a la idea del alma que plantea Platón. A pesar de todo esto, una de las grandes aportaciones homéricas al pensamiento platónico es el planteamiento de una dualidad en el hombre; ésta es una similitud entre ambos autores helenos: el ser humano está compuesto de alma y cuerpo. Ahora bien, después de la exposición sobre Homero se presentó en el pensamiento pitagórico el mismo tema que atañe a esta investigación. Para los pitagóricos, el alma es una entidad divina que ha sido desterrada y ha caído en el cuerpo. Así, el ser humano debe luchar por recuperar su origen divino. Los miembros de esta hermandad procuraban mantener pura el alma a través del ejercicio de una vida ascética y la realización de rituales para ganar la mejor forma de vida posible después de la muerte. Esta doctrina es muy diferente a la noción homérica, ya que los pitagóricos evitaban el contacto con el cuerpo lo más posible para que el alma pueda restituirse en el reino de los dioses y no habitar nuevamente un cuerpo mortal, y, para poder lograr este propósito, la manera en que el alma puede ser restituida en el mundo de lo divino es a través del cumplimiento cabal de las ceremonias y las purificaciones rituales. Estos antecedentes han sido de mucha importancia para Platón, pues ha heredado la parte sustancial del pensamiento homérico y pitagórico respecto a la constitución del ser humano. Sin embargo, el primer capítulo muestra que tanto en Homero como los pitagóricos no se concibe una relación cercana entre el alma y el cuerpo, pues en ambas nociones el componente corporal y el componente anímico aparecen disociados y enemistados. Así, la conducta justa todavía no representa un papel crucial para que el alma cumpla su objetivo.

Por otra parte, este trabajo de investigación ha expuesto que, a pesar de la herencia homérica y pitagórica de Platón, en el diálogo *Fedón* hay una unidad entre los dos elementos constitutivos del hombre aún cuando ambas partes tienen naturalezas distintas.

Para muchos lectores de esta maravillosa obra no se ve claramente de qué forma se da la unidad de los dos elementos que conforman del hombre, ya que el filósofo ateniense menciona en varias ocasiones que debe llevarse a cabo una purificación del elemento corporal para beneficiar al alma en la realización de su propósito. Efectivamente, el cuidado del alma es tan importante en *Fedón* que al inicio del *Diálogo* se define a la filosofía como una preparación para la muerte, en otras palabras, separar el alma y el cuerpo en la medida de lo posible. Sin embargo, la constante reiteración de la separación del alma y el cuerpo hace creer al lector que Platón está pensando exclusivamente en la desvinculación de las dos partes que integran al hombre sin un aparente nexo o unión entre ambos.

Platón considera a la filosofía como la liberación del alma de los condicionamientos del cuerpo. En efecto, Platón no niega que el cuerpo es un obstáculo para el alma, ya que las necesidades del primero interfieren constantemente con los intereses de la parte suprasensible; no obstante, también piensa, como hemos señalado en su momento, que el conocimiento teórico debe estar acompañado por el conocimiento práctico. Así, en el capítulo segundo se ha mencionado que intérpretes importantes, tales como David Gallop, deducen de lo mencionado por Platón que en el diálogo *Fedón* hay un fuerte desprecio por los placeres del cuerpo y los objetos materiales. Esto no es del todo incorrecto; sin embargo, el trabajo de la doctora Beatriz Bossi es una mirada fresca al *Diálogo* en cuestión y a la interrogante que atañe a esta investigación. La lectura de la doctora Bossi menciona, como ya hemos expuesto en el capítulo correspondiente, que no se puede pensar al cuerpo y sus afecciones como un mal en sí mismo, pues el discurso peyorativo sobre el cuerpo es en realidad una diatriba que se dirige en contra del placer que es considerado como el objetivo al cual el hombre debe aspirar. Por consiguiente, la doctora Bossi señala que, en *Fedón*, Platón rechaza la idea acerca de que el bien es equivalente, o definible, en términos del placer.

No cabe duda de que a lo largo de la historia de la humanidad ha existido una forma de concebir la vida digna en términos del placer corporal; esto también es abordado en el diálogo *Fedón*. En este trabajo de investigación hemos mencionado que las acciones de aquellos hombres que siguen al cuerpo y sus afecciones no pueden ser consideradas como acciones virtuosas, más bien se tratan de virtudes aparentes, también calificadas como

falsas, porque los actos que realizan se basan en el cálculo de placeres y dolores. De esta manera, la forma de vida de los amigos del cuerpo, como denomina Platón a los hombres nublados por el hedonismo, está determinada por el dominio de los placeres sobre ellos mismos, dicho de otra manera, su alma está sujeta al cuerpo y a sus pasiones. Por otra parte, este trabajo ha señalado que la noción platónica que trata sobre el filósofo, refiere a un hombre que practica de forma consciente las verdaderas virtudes. Esta idea es más clara si recordamos lo que se ha expuesto en esta tesis: para Platón, la virtud es igual a sabiduría, es decir, un hombre de conocimiento también es un hombre virtuoso. De esta forma, es imposible que un hombre que es considerado virtuoso no actúe siempre bajo la guía de la sabiduría. Al mismo tiempo, la doctora Bossi añade que las virtudes son buenas en sí mismas porque en el fondo son sabiduría. Además, para alcanzar el conocimiento, como se menciona en el diálogo *Fedón*, el filósofo debe separarse del cuerpo en la medida de lo posible sin atentar contra su propia vida, y únicamente la muerte le proporcionará al alma el conocimiento pleno. En definitiva, las pasiones no pueden ser consideradas como principios para valorar una acción como virtuosa.

Otro punto importante que tratamos en esta investigación es el de las verdaderas virtudes como un tipo de purificación de las pasiones. El alma virtuosa, es decir, aquella que ha alcanzado la sabiduría, ha pasado por un proceso de depuración de los placeres, dolores y temores falsos; esto quiere decir que es imposible que la virtud esté determinada por factores externos, tales como los deseos y recompensas. De esta forma, el ejercicio reflexivo se vuelve importante para alcanzar la virtud, pues gracias a esta actividad propia del alma, se descartan los placeres engañosos relacionados al cuerpo para poder elegir el placer intrínsecamente valioso. Por lo tanto, esta investigación ha dejado en claro que el conocimiento es un proceso de purificación del alma y, además, el filósofo es aquel hombre que es capaz de desvincularse del cuerpo y mantener un dominio moderado y ordenado de los deseos.

Ciertamente, en *Fedón* se señala que el placer no es el motivo principal del filósofo para actuar. No obstante, esta tesis sostiene una interpretación distinta, la cual menciona que, en el diálogo *Fedón*, Platón no le exige al filósofo una abstinencia de los placeres corporales como sí lo hacen otro tipo de interpretaciones más conservadoras; por tanto, al

amante de la sabiduría le es permitido en todo momento experimentar placer cuando la situación lo amerite y siempre con moderación. Un ejemplo claro de esto es Sócrates, pues se permitió tener hijos y experimentar el amor, como se relata en *Banquete* y *Alcibiades I*. Pero es indudable que, en *Fedón*, la búsqueda del conocimiento es dibujada como una actividad placentera para el alma. Es verdad que la sabiduría y la virtud verdadera sólo se alcanzan gracias a la purificación del alma, es decir, la separación del cuerpo; de esta manera, esto significa que Platón sólo intenta poner límites a los apetitos corporales, pues estos tienden a desbordarse con facilidad. No obstante, a primera vista parece haber una contradicción entre el proceso de purificación del alma y el placer que siente al buscar el conocimiento porque, como hemos señalado, el placer desmesurado resulta en un obstáculo para el ejercicio de la actividad intelectual. Sin embargo, dicha incongruencia queda resuelta si recordamos que el placer que siente el alma en la búsqueda del conocimiento — que es igual a decir que siente placer al realizar la filosofía— tiene su origen en la liberación de las preocupaciones relacionadas con el cuerpo, las cuales son de poca importancia para el alma. No obstante, el placer que el filósofo siente al ejercer la filosofía no es el motivo principal para que él actúe en el mundo, puesto que el amor a la verdad es el objetivo deseado y el motor de su obrar. Por lo tanto, esta purificación que necesariamente realiza el filósofo le es placentera porque transforma su vida.

Ahora bien, esta tesis demuestra de manera fehaciente que el deseo del alma por las Formas, es decir, el amor a la sabiduría, es un tema importante en *Fedón*. El *eros* no es presentado de manera explícita como en otros *Diálogos*, pero de forma discreta se menciona que el deseo impulsa al alma a tomar las medidas necesarias para lograr su fin: estar nuevamente junto a las Formas. En este *Diálogo* se señala que el hombre no llega a conocer las entidades divinas si se desprecia los sentidos y solamente se dedica a la contemplación. Es gracias a la percepción sensible que el conocimiento de las entidades divinas es recuperado, pues el alma las ha olvidado cuando toma posesión del cuerpo al momento de nacer y los sentidos disparan el proceso de recuperación de dicho saber; esto recibe el nombre de *anamnesis* o recuerdo. De esta forma, la educación no es otra cosa que el proceso de recuperar el conocimiento perdido, o sea, un recuerdo de un tiempo anterior. Entonces, el recuerdo es un conocimiento que sólo es posible gracias a los sentidos, ya que la percepción de un objeto desencadena el recuerdo de otra cosa similar que no está

incluida en la percepción sensorial, dicho de otra manera, la percepción nos muestra que el objeto percibido carece de algo para ser igual al objeto que se recuerda. Efectivamente, el conocimiento que se origina de alguna sensación determinada también lleva consigo otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, esto es, algo que es preciso que se supiera con precedencia. De esta forma, la percepción de los objetos sensibles ayuda a la memoria a acceder a las Formas. La diferencia entre el objeto sensible y el objeto recordado tiene como consecuencia que el alma perciba a la realidad sensible como inferior; esto impulsa a la parte suprasensible del hombre a ir más allá de los sentidos para recordar las Formas. El filósofo es aquel que tiene la capacidad de pasar del engañoso mundo sensible al mundo suprasensible carente de falsedad. Así, se ha expuesto en este trabajo que la reminiscencia no es causada por el ejercicio reflexivo, sino por la percepción. En suma, el deseo que siente el alma por las Formas provoca el reconocimiento de la deficiencia del mundo sensible, y, al mismo tiempo, la anamnesis es desencadenada por el deseo erótico, pues las Formas son su objeto de deseo.

Ahora bien, finalizamos esta investigación proponiendo que, en el diálogo *Fedón*, pese a que el deseo cumple una función epistémica fundamental —ya que la extraordinaria percepción del filósofo necesita del deseo erótico para que comience el proceso de investigación que busca dilucidar las Formas—, el conocimiento que es recordado no excluye el saber práctico de la vida ordinaria. Ciertamente, el proceso de purificación que realiza el filósofo a lo largo de toda su existencia no excluye a la vida en general cuando Platón pide la separación del cuerpo y todo lo relacionado a éste para que el alma pueda alcanzar sus objetivos. Esta tesis ha propuesto que, en el diálogo que nos atañe, el rompimiento que pide la filosofía es en realidad una separación de las impurezas de la vida. En efecto, Platón nos dice que la vida que el filósofo aparta no es la verdadera vida, pues la auténtica vida es aquella que le permite filosofar sin impedimentos. En consecuencia, la línea fronteriza que «divide» la vida intelectual y la vida práctica se vuelve difusa, ya que en esta investigación se sostiene que el conocimiento tiene siempre intenciones morales. Por consiguiente, afirmamos categóricamente que, en el diálogo *Fedón*, la unidad de alma y cuerpo es evidente cuando la parte suprasensible del hombre abandona el proceso de ensimismamiento, necesario para el ejercicio de la filosofía, y regresa al cuerpo para intentar actuar en el mundo a la luz del conocimiento adquirido en ese proceso de

interiorización. Esta propuesta guarda similitud con la alegoría de la caverna expuesta en el diálogo *República*, pues Platón menciona en esta obra que el filósofo, una vez despojado de las cadenas que lo atan y lo obligan a ver las sombras de objetos que desfilan frente a una llama, camina hacia afuera de la caverna para encontrarse con los objetos que producían dichas sombras, iluminados por la luz del sol; sin embargo, después de admirar los objetos verdaderos en su esplendor, regresa al interior de la cueva para intentar liberar a más personas. Recordemos que en *Fedón* se define la muerte como «la separación de alma y cuerpo». De la misma manera el ejercicio de la filosofía también se precisa como la separación de ambos elementos en la medida de lo posible. Por lo tanto, en el caso de que no hubiera un retorno al cuerpo y al mundo sensible que siguiera al ejercicio intelectual, entonces no habría vida. Es indispensable que el alma retorne al cuerpo; en ese retorno es donde se hace presente la unidad en el hombre. Infortunadamente la unión del alma y el cuerpo no es un saber, es decir, no podemos informar de ella a ciencia cierta. Es evidente que existe una unidad entre estos elementos constitutivos, pues el alma y el cuerpo se relacionan entre sí, mas no podemos dar cuenta de qué manera es dicha relación; hay un actuar en el mundo en el cual ambas partes constitutivas se ven involucradas. Por consiguiente, la unidad entre el elemento sensible y el elemento suprasensible es una evidencia oscura cuya oscuridad constituye su certeza.

También concluimos en esta investigación que en el diálogo *Fedón* se sostiene que el deseo que siente el alma por las entidades suprasensibles es nuestro vínculo con el cuerpo y con dichas entidades eternas. Recordemos que las Formas son pensadas a partir de un estímulo, o sea, de una fuerza que afecta al alma y que provoca una extrañeza, como hemos explicado en su momento con Octavio Paz. Así, el ejercicio del pensamiento no se aleja ni de la vida ni de los afectos; por el contrario, esto prueba que la reflexión es una fuerza que proviene de la vida. Además, y como parte de esta propuesta, se ha mostrado en esta tesis que, en *Fedón*, el pensamiento no se basta a sí mismo, es decir, no es una completa interioridad porque la vida es la que nos hace pensar. La vida es este movimiento entre el alma y el cuerpo, entre lo sensible y lo suprasensible, una constante tensión; de tal manera que la vida deviene en negación si se mantiene estancada en conceptos estáticos. No es de extrañar que la preponderancia del alma que hace Platón a lo largo del *Diálogo* hiciera que los lectores de esta obra hayan visto opacada la importancia del cuerpo. Es claro

que la parte sensible del ser humano es importante para la adquisición del saber, pues Platón lo señala en el *Diálogo* que nos incumbe, pero las lecturas más conservadoras no habían contemplado que el valor del elemento corporal va más allá del ámbito epistemológico, puesto que su fuerza y relevancia le devuelven la vida no sólo al ser humano, también al pensamiento platónico.

Asimismo, y como parte de la propuesta de esta tesis, se sugiere una nueva manera de interpretar el diálogo *Fedón*, la cual propone una integración entre las dos partes que constituyen al hombre y, a su vez, entre él mismo, el mundo sensible y el suprasensible. Las interpretaciones más ortodoxas han abordado este *Diálogo* de una forma menos orgánica, pues las partes que constituyen al hombre se presentan enemistadas la una con la otra debido a sus diferentes naturalezas. Así pues, el amor se vuelve clave para entender dicho nexo en el *Diálogo*, ya que el movimiento del alma para contemplar las Formas es el resultado de esta emoción tan poderosa. Una lectura superficial del diálogo *Fedón* no visualizará la importancia que tiene el amor dentro de esta obra platónica, puesto que, a primera vista, esta pasión no está presente dentro de la discusión que se desarrolla; sin embargo, es clave para poder entender la unidad tanto del hombre mismo como de este con su realidad. Como hemos mencionado, el deseo, al tratarse de una manifestación del amor, le devuelve las «alas» al alma para trascender este plano de los objetos engañosos y poder alcanzar las Formas. Así, el amor es la amalgama que une no sólo al alma y al cuerpo, también une lo sensible y lo suprasensible. La propuesta del amor que se expone de manera velada en *Fedón* señala que los hombres que experimentan esta pasión y siguen el llamado de su alma tienen efectos más nobles que aquellos que se vuelcan completamente al hedonismo. Debemos señalar una vez más que la unión en el hombre no se hace patente durante el ejercicio intelectual, o sea, en la separación de lo sensible y lo suprasensible, más bien es evidente cuando el alma vira hacia el cuerpo como primer paso para alcanzar la virtud y la sabiduría. No hay que pensar que la filosofía, al ser la separación del cuerpo y el alma, es contraria a la vida. Platón menciona la ruptura de los dos elementos que dan forma al ser humano, pero hemos matizado en este trabajo que la escisión que menciona el filósofo ateniense es la separación de los placeres que distraen al hombre de la actividad intelectual, no de todo el cuerpo y el placer. Además, recordando lo que ya hemos expuesto, Platón nos dice que la verdadera vida es la vida filosófica. Esto quiere decir que

la filosofía no está enemistada con la vida, más bien la complementa y la lleva a su máximo esplendor al darle medida. De esta manera, la vida ética reafirma al hombre.

Es evidente que hay una unidad en el ser humano, aunque no podamos dar detalles de ella. No cabe duda de que el hombre es la unión de dos elementos con naturalezas distintas; sin embargo, ambas partes están en armonía y contacto la una con la otra. De esta manera, el hombre está en medio de dos planos viviendo en constante tensión. Por lo mismo, este ser único no es perfecto porque tiene una carencia que desea satisfacer; no obstante, es perfectible a través de su actuar en el mundo. Esto significa que no hay un desprecio a lo sensible en general, más bien Platón desprecia aquello que le impide al ser humano alcanzar su máximo esplendor, a saber, la virtud. Así, el ser humano ya no depende del capricho de los dioses para llegar a ser pleno; ahora la tarea recae en el hombre mismo, pues él es el que decide su destino, tanto en vida como en ultratumba. De esta manera, el hombre se reafirma a sí mismo mediante las obras que realice bajo la guía de la virtud, en otras palabras, la conducta justa desempeña un papel crucial para que el alma logre estar en comunión con las Formas.

Se puede estar o no estar de acuerdo con la filosofía expuesta en el texto platónico en cuestión, pero lo que no se puede negar es que el diálogo *Fedón* se presta para ser interpretado de una manera diferente, como se ha hecho en esta tesis. Por tanto, este trabajo de investigación puede ser de utilidad para aquellos que estén interesados en estudiar la filosofía platónica, pues aporta una lectura integradora del hombre consigo mismo y con la vida. De la misma forma se pueden leer otros *Diálogos*, pues esta tesis abre un horizonte de interpretación distinto que se puede extender a otras obras del Filósofo Ateniense. Al mismo tiempo, se propone una reivindicación de la figura de Platón como un filósofo preocupado por su realidad y no exclusivamente enfocado en un mundo ideal. Él trata de dar explicación al mundo que le rodea. Vivir, pensar, y sentir son lo mismo.

Bibliografía

- Bossi, Beatriz, «El *Fedón*: el sentido de la vida y sus placeres a la luz de la muerte» en *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 303.
- Bravo, Francisco, «Virtudes falsas y placeres falsos en el *Fedón* de Platón», en *Hypnos*, volumen 37, segundo semestre, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016, pp. 173-182.
- Candiotto, Laura, «The Divine Feeling: the Epistemic Function of Erotic Desire in Plato's Theory of Recollection», en *Philosophia*, no. 48, ejemplar 2, abril 2020, pp. 445–462. Consultado en <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00108-1>.
- Fox Morcillo, Sebastián, *Comentario al diálogo Fedón o la inmortalidad del alma*, EUNSA, Madrid, 2010, pp. 203.
- Gallop, David, *Plato: Phaedo*, Oxford University Press, Estado Unidos, 2002, pp. 246.
- Gómez Robledo, Antonio, *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 623.
- Guthrie, William K.C., *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles* (traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González), Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 595.
- Homero, *Iliada* (traducción de Emilio Crespo), Madrid, Gredos, 2015, pp. 586.
- _____, *Odisea* (traducción de J. M. Pabón), Madrid, Gredos, 2015, pp. 450.
- Javier Alvarado Planas y David Hernández de la Fuente (editores), *Morir antes de morir. Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura*, Dykinson, S. L., Madrid, pp. 436.
- Luís Cordero, Néstor, *Platón contra Platón: La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Editorial Biblos, Argentina, 2016, pp. 248.

- Mondolfo, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, Argentina, Losada, pp.116.
- Nancy, Jean Luc, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma* (traducción de Daniel Álvaro), Ediciones La Cebra, Argentina, 2006, pp. 63.
- Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, Editorial Herder, México, 2004, 493 pp.
- Paz, Octavio, *El arco y la lira*, vigésimotercera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2018, pp. 305.
- Platón, «Fedón» en *Diálogos III* (traducción, introducción y notas de Carlos García Gual), Gredos, Madrid, 2008, pp. 413.
- Platón, «República» en *Diálogos IV*, 5 ed., (traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan), Gredos, Madrid, 1986, pp. 497.
- Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, (traducción de José Luís Díez Arias), Cátedra, España, 1993, pp. 288.