

**DARÍO ARTURO ZULETA GÓMEZ**

**LA OPCIÓN POR LA VIDA FILOSÓFICA EN  
LOS DIÁLOGOS DE MADUREZ DE PLATÓN**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
**Facultad de Filosofía**  
**Bogotá, D.C., enero de 2010**

# **LA OPCIÓN POR LA VIDA FILOSÓFICA EN LOS DIÁLOGOS DE MADUREZ DE PLATÓN**

**Trabajo de grado presentado por Darío Arturo Zuleta Gómez, bajo la dirección del  
Profesor Fabio Ramírez, S.J., como requisito parcial para optar al título de  
Licenciado en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, D.C., enero de 2010**

**RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS:** (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres):

El interés principal fue presentar el resultado de una lectura dedicada que permitiera elaborar una exposición acerca del significado de la opción por la vida filosófica que revela Platón en los diálogos del *Fedón*, el *Banquete*, la *República* y el *Fedro*. Bajo tal propósito, en el trabajo de grado presenté la concepción que exhibe el autor sobre la naturaleza de la filosofía, dándome la oportunidad de ostentarla no como un concepto abstracto sino como una opción vital y forma de vida por la que opta el amante de la sabiduría.

The principal interest was to present the result of a dedicated reading that was allowing to elaborate an exhibition brings over of the meaning of the option for the philosophical life that Plato reveals in the dialogues of the *Phaedo*, the *Symposium*, the *Republic* and the *Phaedrus*. Under such intention, in the work of degree I presented the conception that the author exhibits about the nature of the philosophy, giving me the opportunity to show it not as an abstract concept but as a vital option and form of life for which the lover of the wisdom.

Con el mayor gusto dedico este trabajo al lector, a todos aquellos que se acercan a la filosofía para amarla y finalmente a la Compañía de Jesús.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	13
CAPÍTULO PRIMERO: EL FEDÓN.....	19
1.1. El filósofo busca la sabiduría.....	20
1.2. El filósofo se gobierna por la razón.....	25
1.3. El filósofo es valiente ante la muerte .....	33
CAPÍTULO SEGUNDO: EL BANQUETE .....	40
2.1. El filósofo a través de la naturaleza de Eros .....	41
2.2. La figura del filósofo que se deduce en el ascenso de la contemplación de la Belleza .....	45
2.3. El filósofo en el discurso de Alcibiades .....	53
CAPÍTULO TERCERO: LA REPÚBLICA .....	61
3.1. El filósofo en la figura del guardián de los primeros libros .....	62
3.2. El filósofo gobernante .....	70
3.3. Amante de la sabiduría a partir de la <i>epistéme</i> .....	74
3.4. El hombre que opta por la mejor forma de vida .....	76

<b>CAPÍTULO CUARTO: EL FEDRO .....</b>	<b>88</b>
<b>4.1. El hombre que se esfuerza por recobrar su naturaleza alada .....</b>	<b>93</b>
<b>4.2. El hombre que se dirige hacia la contemplación de lo inteligible .....</b>	<b>98</b>
<b>4.3. El filósofo bajo la figura del auténtico rétor y dialéctico.....</b>	<b>102</b>
 <b>CONCLUSIÓN .....</b>	 <b>109</b>
 <b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	 <b>116</b>

## INTRODUCCIÓN

Desde el comienzo de mi carrera experimenté un claro interés por la personalidad de Sócrates exhibida en los diálogos de Platón, la cual consideré en aquellos comienzos de gran estima, especialmente cuando comencé a contrastarla con los personajes que dramáticamente lo acompañan en las discusiones y conversaciones que nutren los diálogos, tales como los sofistas, poetas, filósofos e incluso la gente común. A partir de ese interés me di a la tarea de discernir hasta tomar la decisión de presentar un trabajo de grado en torno a la fascinante figura de Sócrates y estudiar así, el contraste antagónico entre el filósofo y el no filósofo que se presentaba en algunos diálogos platónicos, especialmente los de temprana época como algunos suelen llamarlos. Pese a que la intención aún era vaga, bajo la tutoría del Padre Fabio Ramírez, S.J. acogí la invitación de desprenderme del Sócrates histórico que se presenta en aquellos diálogos para dirigirme hacia la etapa de madurez de la obra platónica, con el fin de confirmar aquella primera idea expuesta o explorar otra que se ajustara al conjunto de los diálogos a los que me remitía en dicha ocasión.

Si bien, la lectura del *Fedón*, el *Banquete*, la *República* y el *Fedro* me fueron revelando nuevos aspectos del pensamiento platónico que antes desconocía, el punto de fascinación seguía siendo la figura de Sócrates como filósofo, descubriendo a partir de ello que tenía ante mí la oportunidad de hacer un trabajo de grado en el que tenía la ocasión de leer y presentar lo que Platón comprende como filosofía y lo que motiva la opción por aquella, evidentemente, bajo una clave de lectura, que no es otra que la imagen de Sócrates como

filósofo. Así, delimitado el naciente trabajo en la lectura de esos cuatro diálogos y con la convicción de buscar un contenido preciso en aquellos, comencé a tomar apuntes sobre qué es la filosofía, la vida filosófica, lo que distingue a un filósofo principalmente, cuál es su actitud y motivación para optar por la filosofía para hacer de ésta una particular forma de vida, entre otros aspectos como la forma en que Platón presenta la inmortalidad del alma, el contexto dramático en que se escriben los diálogos, la vía como Platón asegura la existencia de lo en sí, el destino de las almas de acuerdo a la vida que llevaron, la opinión que merece un filósofo de quien no ha optado por la filosofía y la comprensión epistemológica, antropológica, ética y política que se percibe en dichos diálogos. Todo lo anterior para definir un orden y plantear la manera más acertada en la que pudiera presentar el contenido que enmarca mi interés en el siguiente trabajo.

Conforme al esfuerzo realizado, logré puntualizar el problema de la tesis, el cual consiste en presentar el resultado de mi lectura y proponer la exposición respecto al significado de la opción por la vida filosófica que revela Platón en los diálogos del *Fedón*, el *Banquete*, la *República* y el *Fedro*, a partir de la imagen que tiene de su maestro, Sócrates, como filósofo. Bajo tal propósito presentaré entonces la concepción que exhibe el autor sobre la naturaleza de la filosofía, dándome la oportunidad de exponerla no como un concepto abstracto sino como una opción vital por la que opta el amante de la sabiduría.

Quien logra preguntarse respecto a la opción por la filosofía en nuestro contexto actual podría centrar la discusión respecto a ésta como oficio o profesión, pero si el lector me acompaña en el recorrido por el pensamiento platónico que se esboza en los diálogos de madurez, comprenderá a la filosofía como una forma de vida, no como un saber objetivo, ni multiplicador de discursos filosóficos, sino como una incomparable opción por la sabiduría que comprometió vitalmente a un amplio número de hombres, antes y después de Platón. Esta diferencia marcada por abundantes siglos, exige comprender que la aparición de los términos en griego respecto al filósofo y la filosofía se dio de una manera natural y espontánea, sin ninguna pretensión de convertirse en lo que hoy denotan, tanto así, que los



primeros filósofos como Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras, Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito no se hicieron llamar a sí mismos filósofos ni hicieron estricta referencia a la filosofía de la manera como nosotros señalamos aquellos términos en el interior de la tradición histórica y filosófica. Lo anterior me permite señalar como primer presupuesto para este trabajo, que antes de los diálogos de Platón estas palabras no tenían el significado con el que pasaron a la tradición de la filosofía occidental, permitiéndome señalar que con el pensamiento platónico la filosofía comienza a adquirir una definición precisa, lo cual no contradice al hecho de que las palabras en mención comenzaran a ser utilizadas por contemporáneos de Sócrates o que en el tiempo de Platón se hiciera mención en la cultura al *bíos theoretikós*.

Muestra de lo anterior se percibe en Isócrates, contemporáneo de Platón quien dirigió en Atenas un centro de enseñanza similar a la Academia Platónica, en el cual él afirmaba que enseñaba filosofía pues educaba en conocimientos de cultura general y elocuencia con finalidad práctica para el uso social y político, señalando como inútil el rigor científico y metódico de la Academia Platónica. Lo anterior sólo demuestra que el debate respecto a la naturaleza de la filosofía comienza a tomar mayor atención desde aquellos momentos de disputa; ahora bien, será por la obra tanto de Platón como por la contribución posterior de su discípulo Aristóteles cuando se aplicará definitivamente el significado de filosofía y filósofo como hoy los conocemos en la tradición.

Presentar así la naturaleza de la filosofía e indagar sobre ésta como forma de vida en el siguiente trabajo, exige que muestre en todo momento las figuras del filósofo que los diálogos van evidenciando, pues Platón no nos acerca a la comprensión del amor por la sabiduría desde una manera abstracta sino que la encarna en el filósofo, no como si fuera una actividad entre otras para quien la ejerce, sino como una opción que compromete toda su existencia, la cual exige gran dedicación y una fuerte preparación científica. Con lo anterior espero que el lector entienda que en el siguiente trabajo no va a encontrar una definición de filosofía como la podría hallar en un diccionario, sino que para llegar a ello

elaboro un marco teórico en el que, exponiendo cada una de las figuras del filósofo que se presentan en los diálogos, voy nutriendo la comprensión global del concepto de filosofía y la opción por ella que Platón expone.

Sin duda, la concepción de filosofía que aquí exhibiré permeó notablemente en Aristóteles, en las escuelas filosóficas helenísticas que aparecieron luego como la de los cínicos, epicúreos, estoicos y escépticos (estas últimas comprendidas como formas de vida con un componente doctrinal menos fuerte pero con un sentido que comprometía la dimensión pública y privada, o mejor dicho, interior y exterior de cada uno de sus participantes), e incluso en el neoplatonismo.

En cada capítulo el lector encontrará tres o cuatro imágenes del amante de la sabiduría que van revelando su propia identidad, pero especialmente lo que de filosofía allí se comprende. Como lo manifesté anteriormente, espero que mi propuesta de trabajo no sea considerada como un rodeo inadecuado porque la lectura que hago de tal opción por la filosofía no se despega de quien opta realmente por ella, en especial aún, cuando la figura que contempla Platón en todo momento es la imagen de Sócrates, el gran filósofo, quien hizo de la filosofía su mejor elección de vida.

Ahora bien, como la constitución de la filosofía como ciencia fue madurando a lo largo del pensamiento griego y helenístico, es comprensible que la concepción de filosofía que ostenta Platón en su obra tome algunos matices, los cuales a mi consideración no se contradicen, sino que evidencian la maduración misma de la concepción de ésta y del pensamiento platónico, lo cual se plasma en el conjunto de la obra, no siendo así que en un diálogo quiera corregir algunas diferencias, contradecirse o incluso, desconcertar a sus interlocutores dependiendo del contexto. Con esto, la interpretación de la filosofía tendrá un amplio y variado escenario que la involucrará en los cuatro diálogos, permeado dicho contexto por algunos fines epistemológicos, morales, teóricos, antropológicos,

escatológicos, políticos, entre otros, que no disuenan con una comprensión clara y armónica de la naturaleza de la filosofía y su opción por ella.

Presentado así el núcleo de lo que he decidido trabajar, es pertinente también señalar que no ha sido mi propósito realizar un trabajo crítico, ni esbozar una exposición tanto de la crítica como de la hermenéutica que han elaborado innumerables autores en torno al pensamiento de Platón. Por esta razón, confieso que el texto que comienza a disfrutar el lector no es un trabajo pretencioso ni desbordante, sí en cambio, es un texto elaborado bajo la simplicidad y meticulosidad del estudio directo y juicioso de las fuentes primarias, que en este caso son los cuatro diálogos mencionados, teniendo siempre muy en cuenta que la materia aquí abordada no ha sido presentada de la misma forma aquí expuesta en otros escritos, es decir, lo que quiero manifestar es que me enfrenté a una bibliografía increíblemente escasa para el mismo fin.

Ahora, si bien he optado por trabajar el tema basado casi exclusivamente en la lectura de los cuatro diálogos de manera reiterativa y meticulosa, acompañada de la toma de apuntes, me guié principalmente de W. K. C. Guthrie con el fin de no presentar un resultado desacertado y poder situarme coherentemente en los textos primarios, aprovechando mejor su contenido. Bajo la misma pretensión y para aspectos más secundarios procuré ordenar mi lectura con la obra de Antonio Gómez Robledo, G.M.A. Grube y Werner Jaeger, claro está, sin que ello me impidiera concentrarme en la lectura directa de los diálogos. Creo que con ello queda justificado el hecho de no haber sustentado mi trabajo en todos los comentaristas ni críticos que rodean la obra platónica.

Finalmente, para dar paso a la lectura de los capítulos quiero señalar que me baso en la agrupación que elaboró Emilio Lledó Íñigo respecto a los diálogos, limitando mi trabajo a los diálogos que para él corresponden a la época de madurez, la cual ubica entre los años 385 a.C. – 370 a.C., y presento el estudio de éstos ajustándome a la secuencia cronológica

propuesta por Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, en la publicación de su obra *Platón* editada en Berlín en el año de 1919.

## **CAPÍTULO PRIMERO: EL FEDÓN**

Descubrir lo que significa la opción por la filosofía en el diálogo del *Fedón* exige identificar tres imágenes del filósofo y su quehacer consecuente con cada imagen. De este modo, al presentar tales representaciones el diálogo nos pone de cara frente a varias concepciones de la filosofía, pues ésta no se presenta únicamente como una búsqueda por la sabiduría sino también como una vía purificadora, escatológica y sin ninguna obligación política. Así mismo, entender tal opción bajo la presentación dramática de los últimos instantes de la vida de Sócrates, exige examinar ciertos elementos, tales como, el sentido de la muerte y la separación del alma con el cuerpo que en el diálogo se presentan. Sin duda será un recorrido interesante que nos insertará en una lectura llena de elementos que el autor reviste con amplio contenido filosófico a través de un lenguaje, significativamente metafórico y mítico, para señalar de forma explícita el convencimiento del filósofo, encarnado en la persona de Sócrates, para dedicar su vida a la filosofía.

El diálogo se da entre Fedón y Equécrates en Fliunte, y acontece debido a que este último le pide a Fedón que le cuente lo sucedido en la prisión de Atenas el día de la ejecución de Sócrates, petición a la que éste accede con agrado pues ve el interés de Equécrates por conocer aquello que el gran filósofo dijo antes de su muerte y sobre cómo murió, dado que al respecto no tiene ninguna noticia. De esta forma, le explicó que la ejecución de Sócrates se demoró debido a que la víspera del juicio los atenienses coronaron la popa de la nave que envían cada año en procesión a Delos para cumplir la promesa elevada a Apolo en agradecimiento y conmemoración de la victoria de Teseo sobre el Minotauro de Creta,

razón por la que debieron esperar hasta que la nave regresara para hacer efectiva la condena contra Sócrates. Respondida aquella inquietud, Fedón comienza el relato de lo sucedido aquel día teniendo en cuenta cada detalle y sin afán, a partir de lo cual, se despliega un interesante texto que evidenciará la concepción platónica del filósofo y su opción por la filosofía en la primera obra de los diálogos de madurez que parte de los coloquios sostenidos entre Sócrates y sus acompañantes bajo la forma de un diálogo principal expuesto en forma narrada, en el que se identifica una introducción dramática al comienzo (57b-60b), y dos intervalos que se presentan en 88c y 102a, quizá para evidenciar el interés con que Equécrates sigue la cuestión relatada y no olvidar que dicha narración está contenida en el interior del diálogo entre dicho personaje y Fedón; así mismo, el diálogo contiene la segunda apología de Sócrates (60b-69e), la exposición que hace Sócrates respecto a la inmortalidad del alma (69e-84b) y la presentación de las objeciones de Simmias y Cebes respecto a lo anterior (84c-91c); lo cual da paso a la respuesta de Sócrates frente a aquellas objeciones con el fin de señalar que el alma es inmortal e imperecedera (91c-107b); así mismo, en este apartado aparece la segunda navegación de Sócrates; más adelante se da la presentación del mito escatológico y la geografía del otro mundo (107c-115a); y finalmente el autor describe los últimos momentos de Sócrates (115a-118c).

### **1.1. El filósofo busca la sabiduría**

Sin duda, el primer elemento que motiva el estudio del *Fedón* para descubrir lo que Platón desea comunicar respecto a la actividad del filósofo y su opción por la filosofía, es la posición manifiesta de Sócrates frente a su muerte, la cual no era motivo de susto ni de desgracia sino de satisfacción, lo cual no sólo fue fuente de confusión para aquellos que le guardaron estima y lo acompañaron, sino que lo sigue siendo para todos aquellos que nos acercamos al estudio del texto. Lo anterior, nos mueve a preguntarnos sobre el verdadero interés pretendido por Platón al presentar dramáticamente tal actitud en Sócrates, es decir, interrogarnos por lo anterior exige buscar las razones que en el texto se manifiestan y explican cómo un hombre sabio alberga una esperanza expresada con felicidad ante la

muerte. Si bien en un primer momento la explicación se halla en la seguridad de un destino divino que explicaría que con la muerte se podría gozar de la compañía de hombres virtuosos y de los dioses, aquella respuesta no resulta lo suficientemente profunda al momento de recuperar la rica exposición que en el diálogo se plasma sobre el quehacer del filósofo y su opción por la filosofía.

El diálogo marca en su desarrollo un contraste entre Sócrates y quienes se dedican al cuidado del cuerpo; si bien a estos últimos no los señala con nombre propio, su presencia permitirá al autor demarcar una antítesis entre el *philosophos* y el *philosómatos*. La primera evidencia de lo anterior se logra percibir cuando, por la incertidumbre y la poca serenidad de los familiares y amigos de Sócrates ante la ejecución de éste, el gran filósofo dramáticamente construye una segunda apología, la cual hace frente a quienes lo acompañan, para explicar que si un hombre ha hecho una opción por la vida filosófica, en trance de morir tendrá valor y estará bien esperanzado de obtener en el más allá los mayores bienes una vez que muera.

La confianza de Sócrates, quien representa al *philosophos*, se halla en que con su muerte habrá de presentarse primero ante dioses sabios y buenos, a quienes considera amos muy excelentes, y luego, ante personas ya fallecidas mejores a las que están en la tierra, por lo que siente que cometería una injusticia si se irritara con su muerte; así mismo, expresa que está esperanzado *de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos* (63c), razón por la que manifiesta que quien llega impuro al Hades yacerá en el fango, puesto que le será ilícito captar lo puro. No obstante, quien llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses, obteniendo los mayores bienes, una vez que muera, dado que su vida entera la dedicó a la filosofía, pues ésta rectamente ejercida la asimila como una preparación para la muerte, recalcando que su vida ha sido una preparación para la muerte, mas no, que él mismo se procura tal efecto.

Afirmar que el filósofo sólo se ocupa de morir o estar muerto, indica que éste no estará dedicado a los placeres ni cuidados del cuerpo, como sí lo estará el *philosómatos*, de esta manera, su esfuerzo se centra exclusivamente en el cuidado del alma, pretendiendo liberar su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo y con el propósito de adquirir la verdad, a diferencia de los demás hombres, en consecuencia, llegado el momento de la muerte sería absurdo que el *philósophos* se irrite, pues toda la vida se empeñó en tal esfuerzo, más cuando ha sido consciente sobre el sentido en el que anda moribundo, de qué manera es digno de muerte y de qué tipo de muerte.

Tal liberación para adquirir la verdad la justifica Sócrates en la medida en que explica que el cuerpo no garantiza alguna verdad en el momento en el que intenta examinar algo, pues éste engaña el alma, en cambio, el alma aprehende la verdad cuando se le hace evidente algo de lo *real* (*ti tón óntōn*), y reflexiona de manera óptima cuando no la perturba ningún sentido del cuerpo, ni el dolor o el placer, sino cuando *ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él* (65c); esta es la razón por la que el alma de un auténtico filósofo desprecia al máximo el cuerpo, intentando escapar de éste para estar a solas consigo misma, pues bien lo entiende como un cuartel que la podría desviar de su divino propósito.

El contraste anteriormente señalado permite contemplar una primera concepción del filósofo, en la que lo podemos apreciar a un hombre que reconoce sus motivaciones hacia lo trascendente y fija su vida hacia la meta de alcanzar la auténtica sabiduría, diferenciándose de los demás hombres.

Pensar en dicha apuesta por un bien metafísico nos lanza hacia el reconocimiento del ejercicio del filósofo hacia la plena contemplación de objetos en cuya percepción no interviene ninguno de los sentidos corporales, sino que se da por obra del pensamiento puro, así, tal sabiduría se de respecto a lo existente, a la realidad de todas las cosas, de lo que cada una es. Por esta razón, vemos que Sócrates asegura la existencia de lo justo en sí,



lo bello en sí y bueno en sí, señalando que éstos no se perciben a través de los sentidos del cuerpo, sino renunciando a ellos, de modo que

quien en rigor máximo vaya con su pensamiento sólo 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 cuando se le asocia (65e-66a).

Señalado lo anterior, Sócrates afirmará que el alma en tanto tenga cuerpo y esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguirá suficientemente aquello que desea, la sabiduría, pues el cuerpo demandará mil preocupaciones, enfermedades, deseos corporales, entre otros, que impedirá al alma la capacidad de contemplar la verdad. Por tanto, si el filósofo busca saber algo limpiamente, deberá separarse del cuerpo y disponerse ante la muerte para que su alma, por sí misma, pueda observar los objetos reales; de esta forma, indica Sócrates que *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* (66e).

Ahora bien, si Sócrates afirma que tan sólo con la muerte el alma estará consigo misma y separada del cuerpo, mientras se esté vivo, se puede estar cerca del saber en la medida en que no tratemos ni asociemos el alma con el cuerpo, en completo ejercicio de purificación hasta que la divinidad misma nos libere, porque como él mismo lo manifiesta: *cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero* (67a-b). Sin duda, lo que aquí se explicita es que el hombre de naturaleza filosófica bajo la firme pretensión de acercarse a la sabiduría, dará primacía al cuidado del alma y procurará anular las exigencias del cuerpo porque reconoce que el conocer es

función del alma y no del cuerpo. Con todo lo dicho anteriormente, un filósofo, y especialmente en este caso Sócrates, cuyo propósito durante su vida ha sido liberar su alma del cuerpo para no contaminarla, no se afligirá cuando la muerte le conceda tal libertad en plenitud, sucediéndole lo contrario a quienes estando apegados al cuerpo, a sus deseos y cuidados, se afligen ante la muerte, siendo más grave aún, el hecho de que parten sin haber experimentado alguna virtud de modo real ni haberse ejercitado en la sabiduría como *rito purificador*.

La esperanza del filósofo se halla en que con esta opción que hace y a la que entrega su vida, puede apartarse de las limitaciones y contradicciones de todo lo sensible, razón por la cual educa constantemente su alma para que ella concentrada en la pureza de su naturaleza pueda contemplar las esencias puras, verdaderas y eternas de cada cosa cuando muera el cuerpo sin que arrastre algo de él. Lo anterior hace diferente al filósofo del *philosómatos*, pues este último cede ante los placeres del cuerpo sin controlarlos, pensando a su vez que aquello que le presentan los sentidos es real. Queda claro entonces que en Sócrates haya una cierta conformidad con la sentencia impuesta por los Atenienses pues con ella se concretiza su aspiración a la muerte, sin pretender que ésta sea un suicidio, pues concibe que en vida no hallará el conocimiento pleno de las cosas en su verdadera esencia. Con todo lo anterior, se entiende que Sócrates pueda argumentar que aquellos que optan realmente por la vida filosófica, asumen su vida como una especie de muerte anticipada para ejercitarse en la purificación necesaria para alcanzar la sabiduría, viviendo las virtudes de manera auténtica y no demótica, puesto que ejercitándose en la templanza, la valentía y la moderación, el filósofo no intercambiará nunca *placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores* (69a).

La situación de Sócrates y su defensa permiten descubrir que en el diálogo se manifiesta la opción por la filosofía a partir de una fe racional, siendo la demostración de la inmortalidad del alma, la cual se esbozará más adelante, un intento como Platón pondrá en boca de su maestro una forma de dar cuenta razonada de tal fe.

## 1.2. El filósofo se gobierna por la razón

El filósofo en su búsqueda de la sabiduría, en vida se ejercita en el ejercicio de la razón y la virtud, movido por la felicidad que gozará después de la muerte, pues será allí, no en *ningún otro lugar [donde] conseguirá de modo puro la sabiduría* (68b). Aquel ejercicio al que me refiero parte del constante apartamiento de lo sensible para asumir una vida ejercitada en el gobierno y dominio de la razón, la cual se despliega para quien persigue la sabiduría como el mejor modo de vida. Esta ejecución práctica evidencia en el filósofo la atención que éste atesora respecto al cuidado de su alma para lograr la liberación que anhela.

Es preciso tener en cuenta que para argumentar la imagen del filósofo como aquel que busca la verdad en lo inteligible, y en vida se esfuerza por vivir bajo el dominio de la razón, se requiere un elemento, el cual es puesto por Platón en la extensión del diálogo para justificar racionalmente la esperanza de Sócrates, el cual no es otro que el esfuerzo por mostrar la inmortalidad del alma, esbozado cuando éste termina su segunda apología y Cebes reprocha que tal idea le produce a la gente desconfianza pues es común a la mayoría de los hombres que cuando el alma se separa del cuerpo ésta no puede existir en ningún lugar, porque cuando el hombre muere el alma se destruye y se disuelve al salir del cuerpo como aire exhalado o humo que se va disgregando, lo cual exige a Sócrates que muestre la existencia del alma luego de sobrevenirle la muerte a un hombre y así mismo, cómo ésta conserva facultades propias en dicho estado. Si bien será un amplio rodeo, para completar la imagen del filósofo señalada hasta el momento será preciso conocer los argumentos respecto a la inmortalidad del alma presentes en el texto.

Para responder al señalamiento de Cebes, Sócrates tiene en cuenta un antiguo relato que afirma que las almas de las personas que han muerto en la tierra se dirigen hacia el Hades para luego regresar y nacer de los difuntos, lo cual le hace creer que es evidente que persistan las almas dado que no podrían nacer de nuevo en ningún sitio de no existir antes

en dicho lugar. Ahora bien, el argumento anterior explica la existencia del alma luego de que el cuerpo muera, mas Sócrates señala que lo anterior es *un testimonio suficiente de que ellas existen, si de verdad puede hacerse evidente que de ninguna otra parte nacen los vivos sino de los muertos* (70d), lo cual explica no sólo en relación con los humanos sino con los animales, plantas y demás cosas que tienen nacimiento, entre otras, como la belleza o lo justo, sobre las que asegura que nacen de sus contrarios, sucediendo así mismo, que en tales transiciones de contrarios ocurren dos procesos genéticos que consisten *de lo uno a lo otro por un lado, y luego de nuevo de lo otro hacia lo anterior* (71a), tal como acontece en los procesos de crecimiento – disminución; descomposición – composición; enfriamiento – calentamiento; dormirse – despertarse, entre otros. De ese modo, sucede también con los seres humanos, pues los vivos nacen de los muertos y siendo este un proceso genético, es necesario que se presente el proceso genético recíproco, de la vida a la muerte, el cual sí es evidente; no obstante, el proceso contrario tiene que ser indispensable, pues dado lo contrario quedaría *coja la naturaleza*, ya que al concluir únicamente las cosas o los seres humanos, es decir que vayan de la composición a la descomposición, se detendrían y dejarían de generarse. Con todo lo anterior, Sócrates reconoce que *de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y siendo eso así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo* (72a).

Ahora bien, Platón añade otro elemento para asegurar la existencia de las almas y lo pone en boca de Cebes, quien dramáticamente dice que *el aprender no es otra cosa sino recordar* (72e), lo cual intenta justificar que el alma es inmortal porque se entendería que para recordar algo el alma tuvo que haber aprendido en tiempo anterior, por tanto el alma existe en el Hades antes de llegar a existir en la forma humana. Lo anterior lo lleva a señalar que todo lo que el hombre conoce por sus sentidos es una participación de los *objetos reales* que el alma conoció previamente en su esencia absoluta, de esta forma, explica que antes de que empezáramos a ver, oír y percibir todo lo demás, fue necesario que hubiéramos obtenido el conocimiento de lo en sí mismo cuando el alma aún no estaba

encarnada. Con esto, Sócrates ha explicado nuevamente que las almas existían antes de estar en la forma humana, pero además, que poseen entendimiento, lo que dramáticamente Simmias asienta como demostrado.

Queda sin embargo la objeción de Cebes sobre si el alma existirá después de que hayamos muerto, pues como se ha desarrollado el diálogo, ha quedado demostrado para Cebes, tan sólo la mitad del asunto, es decir, la existencia anterior del alma, pues éste asegura que de la preexistencia del alma no se infiere la supervivencia de ésta, por tal motivo le exige a Sócrates que le demuestre que después de muerto un hombre existirá su alma, respuesta que Sócrates creyó haber dado por entendida en la anterior explicación de los contrarios, sin embargo es consciente de que sus interlocutores le exigen mayor detalle. Así, en una nueva argumentación Sócrates parte de la explicación de la naturaleza de *lo en sí*, demarcando la diferencia con aquellas cosas que participan de tal categoría, pues las primeras al ser simples son también de idéntica condición, aspecto único en sí mismo, que de ningún modo acepta variación, invisibles y son captadas únicamente con el razonamiento de la inteligencia, mientras que las demás cosas jamás se presentan de igual modo y se captan con los sentidos; con lo anterior se admiten entonces dos clases de seres, unos visibles y otros invisibles, donde el cuerpo es afín a lo visible y el alma a lo invisible, lo que permite entender que el alma

se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío [del cuerpo] en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas (79d).

De acuerdo con lo anterior, y cuando se encuentren en una misma unidad el alma y el cuerpo, a uno de ellos le corresponde mandar mientras que al otro, estar sometido, siendo lo divino aquello que *está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras*

*que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo* (80a). Ahora bien, si el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y siempre idéntico a sí mismo, y por otra parte, el cuerpo a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y jamás idéntico a sí mismo, este último se disolverá llegada la muerte, mientras que el alma marchará hacia aquel lugar de clase noble, puro e invisible, es decir, hacia el Hades para gozar de la compañía de la divinidad buena y sabia. Expuesta la idea de la partida del alma hacia aquel lugar distinto, Sócrates añade que el alma separada del cuerpo, si se ejercitó en la filosofía y se concentró en ella misma, partirá no sólo sin problema pues no arrastrará nada del cuerpo, sino que también se irá sin temor alguno y no pasará infortunio o castigo alguno en el Hades pues viaja purificada y le es lícito acceder a la estirpe de los dioses; es claro que esta no es otra que la suerte del filósofo, aquel que en vida rechazó las pasiones del cuerpo, quien se dedicó a la filosofía y al cuidado de su alma, *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* (84a), por lo que se entiende que después de tal opción de vida no se puede temer que separado el cuerpo del alma, ésta se esfume y se disipe por los vientos y deje de existir, dado que le espera una existencia mejor.

Habiendo recorrido la primera justificación hecha por Sócrates respecto a la inmortalidad del alma, sustentada gradualmente con los argumentos del ciclo o los contrarios, el de la reminiscencia y del parentesco del alma con las *Ideas*, es este último argumento el que sustenta la imagen del filósofo como el hombre que efectivamente reconoce que su alma es quien debe mandar y ejercer de guía, de modo que *al hacerse cargo la filosofía de su alma (...) la exhorta suavemente e intenta liberarla* (83a) para que no confíe en otra cosa más que en ella misma; lo anterior permite identificar que el filósofo acoge vivir una vida donde lo más racional y divino le guía. Por otro lado, la filosofía se presenta además como una purificación del alma sustentada en una espera escatológica por la que ésta procura apartarse de toda percepción que le presenta el cuerpo; de este modo y luego de haber rechazado todas las pasiones que a éste le son naturales, su opción estimula al alma para

que luego no ceda ante ellas, descubriéndonos el ejercicio en el que se encamina el filósofo, producto de la aspiración de purificar el alma para encontrarse luego con la sabiduría perfecta.

Tal ejercicio de apartamiento frente a lo sensible en el que se desenvuelve el filósofo se entiende cuando captamos que el cuerpo no desea la sabiduría, sino colmar sus necesidades y apetitos, así, el filósofo, al hacer un esfuerzo por alcanzar la sabiduría se ejercita en la purificación del alma de los deseos del cuerpo para que cuando llegue el momento en que el cuerpo y el alma se separen con la muerte, su alma se encuentre preparada o mejor dicho purificada para captar lo eterno. Ahora bien, quien ha ejercitado a lo largo de su vida la purificación del alma no se irritará al llegar la muerte pues el filósofo no se opone a la liberación del cuerpo porque sabe que así el alma tendrá la posibilidad de alcanzar lo que durante su vida ha deseado y amado, la sabiduría. Por el contrario, quien no se dedique a la filosofía no purificará su alma de los deseos y cuando se haga la separación con el cuerpo, ésta se irá contaminada por los deseos, tendiendo la necesidad de volver al cuerpo, quedando a la deriva en búsqueda de otro cuerpo con el que pueda saciar sus hábitos de placer, perdiendo la oportunidad de acceder a lo que es eterno hasta que se someta al proceso de purificación.

Ahora bien, el diálogo no nos deja aquí, sino que el autor señala el no convencimiento de Simmias ni Cebes respecto a lo que se ha argumentado anteriormente, lo cual evidencia que la imagen del filósofo que hasta el momento Sócrates ha promovido no ha logrado convencer a sus interlocutores, pues estos consideran aún la sentencia del gran filósofo como una desgracia y desestiman la serenidad de Sócrates frente a la condena. El esfuerzo que hará Sócrates a continuación, no sólo reforzará su creencia en la inmortalidad del alma, sino la significación de su opción por la filosofía.

En el diálogo acontece entonces que Simmias objeta primero, y alude que el alma es algo muy semejante a una combinación armónica de varios factores tensados y mantenidos en

cohesión pero al ser relajados o tensados desmedidamente por las enfermedades u otros factores, el alma perecería aunque fuera del orden de lo divino, tal como sucede con la lira, pues la armonía desaparece cuando sus cuerdas se desgarran o su armazón se rompe. Luego, Sócrates escucha la objeción de Cebes, quien afirma que no hay refutación de que el alma exista antes de acceder a la figura humana, pero que al morir el hombre el alma exista en algún lugar no parecía quedar bien demostrado, ahora, para desarrollar su objeción recurre al testimonio de un viejo tejedor para explicar que cada alma al pasar por muchos cuerpos se gasta, especialmente cuando vive muchos años, llegando a un punto en el que ésta misma perece, así muerta el alma antes que el cuerpo, hará que lo mortal se pudra y desaparezca. Con lo anterior, afirma Cebes que no se puede confirmar que una vez muertos nuestra alma subsista en algún otro lugar, pues de acuerdo a su objeción, el alma se fatigaría al punto de perecer con los múltiples nacimientos y muertes a las que se somete, siendo imposible el que se demuestre que el alma es enteramente inmortal e imperecedera, lo que le lleva a pensar que sería injustificada la confianza ante la muerte, *a no ser para confiar estúpidamente* (88b).

Ante tales objeciones, en el diálogo se dice que hubo confusión en los asistentes, incluso en Equécrates, quien escuchaba lo acontecido de labios de Fedón. Como mencioné anteriormente, aquí en 88c se da un corte en la narración para presentarse un diálogo entre Fedón y Equécrates, pero luego se retoma lo sucedido en Atenas cuando Fedón relata el pasaje de los cabellos y la advertencia que hace Sócrates antes de seguir con las dos objeciones, pidiendo que ni sean misólogos, es decir que odien los razonamientos, ni misántropos, es decir, confiados en algo a fondo pero sin entendimiento, esto con el fin de lograr un buen ejercicio que les permita llegar a la verdad, bajo el horizonte de que sus oyentes continuarán con vida y él se seguirá preparando para la muerte.

Respecto a las dos objeciones anteriores, lo primero que se puede decir es que ambas intentan demostrar la imposibilidad de que el alma sea inmortal e imperecedera. Así, Sócrates tomando la objeción de Simmias, le enseña que el alma no es una armonía,



primero porque no es compatible con la teoría de la *anámnesis*, la cual fue demostrada con certeza en el diálogo y aceptada por éste; segundo, siendo el alma una armonía no podría haber unas virtuosas y otras con maldad, es decir, unas armónicas y otras inarmónicas porque siendo éstas consideradas como armonía no podrían unas ser inferiores y otras superiores, o de otra forma dicha, la armonía no podría participar de la inarmonía, ni el alma de la maldad; y tercero, con el ejemplo de la lira, se precisa que la armonía depende de la tensión de las cuerdas y otras afecciones, pretendiendo demostrar que en este caso lo mortal guía lo divino, a lo que Sócrates advierte que es el alma la que controla y sirve de guía, oponiéndose al cuerpo y sus deseos, descartando dramáticamente la validez de la primera objeción.

Cuando Sócrates retoma la objeción de Cebes, le enseña a éste el desarrollo como ha abordado las causas de la generación y la destrucción a lo largo de su vida, lo cual no es otra cosa que una biografía intelectual respecto a la que aún se discute si es platónica o socrática, pero que por lo que conocemos de Sócrates, demuestra que al abandonar su entusiasmo juvenil por la ciencia natural se dedica a investigar el modo más excelente por el que los hombres deberían conducir su vida a partir de la opción por la *verdad real*. Esta forma a la que se refiere Sócrates es la que llama su *segunda navegación* en donde condensa nuevamente la explicación de la naturaleza de *lo en sí*, y tomando varios ejemplos de tal clase, insiste en que las cosas son bellas, grandes, etc., porque participan de aquellas propiedades absolutas que existen de manera independiente, de las cuales explica que aquellas entidades metafísicas no nacen de sus contrarios como sí sucede con las cosas sensibles, de este modo, Sócrates expone que lo grande en sí no puede nacer de lo pequeño en sí, así, *jamás estarán dispuestos a ser motivo de generación recíproca* (103c).

Tomando entonces como ejemplo la nieve, enseña que ésta mientras exista, jamás aceptará lo caliente para mantenerse en lo que es, de modo que, al acercarse el calor la nieve cederá su lugar o perecerá, de la misma manera que sucede si al fuego se le acerca el frío pues

tales ejemplos no soportarían admitir sus contrarios en sí y continuar siendo lo que son, mostrándose que:

no sólo las ideas contrarias no soportan la aproximación mutua sino que también hay algunas otras cosas que no resisten tal aproximación (...) [además], no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la idea en sí se presenta, eso que la conlleva jamás acepta la idea contraria de la que está implicada en él (104c-105a).

Para responder a la objeción planteada, afirma que el alma es aquello que debe poseer un cuerpo para que esté vivo y siendo la muerte contraria a la vida, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella conlleva, y de esta forma reconoce que si el alma no acepta la muerte ésta no admite la destrucción, por tanto será inmortal y también imperecedera, de modo que enseña que *es imposible que el alma, cuando la muerte se abata sobre ella, perezca (...)[así] no aceptará la muerte ni se quedará muerta* (106b). Habiendo llegado a la conclusión de que el alma no sólo es inmortal sino imperecedera, de este modo, Sócrates concluye la respuesta a la objeción de Cebes afirmando que:

al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte (...) por lo tanto antes que nada (...) nuestra alma es inmortal e imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades (106e – 107a).

De acuerdo con la exposición de Sócrates, éste ha hecho un esfuerzo racional para exhibir su profesión de fe respecto a que el alma escapa a la disolución total a la que están necesariamente sujetos el cuerpo y demás cosas que comparten su misma naturaleza mortal y compuesta. Mi lectura del diálogo indica que Sócrates cree en la inmortalidad e imperecibilidad del alma y bajo tal creencia aguarda dichosamente el momento en el que pueda alcanzar la sabiduría en su total perfección, así, coherentemente respecto a tal

horizonte, asume el compromiso de prepararse en vida para aquel momento rigiéndose por la razón, pues al ser consciente que el alma necesita de atención *respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir* (107c) descubre que no hay mejor opción que la de hacerse mejor y más sensata, por lo que Sócrates describe su opción como un auténtico modo de vida, un *bios* que para el filósofo es de carácter racional que le permitirá observar *lo verdadero, lo divino y lo incuestionable*, y *alimentándose con ello, cree que debe vivir así mientras tenga vida* (84a), no obstante, porque tiene en cuenta que *el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza* (107d).

Antes de continuar, quiero dejar claro que la exposición que he presentado respecto a la inmortalidad del alma no ha perseguido la demostración teórica de los argumentos, sí en cambio, he querido presentar la convicción racional manifestada, no por un moribundo sino por el más sabio de los atenienses, quien ha evidenciado que el filósofo debe asumir un firme compromiso para educar su alma al comprender que ella es algo divino y es la que mueve al filósofo hacia un bien que está por encima del tiempo y de la mutabilidad.

Ahora, el mito que se presentará a continuación está en función de la argumentación que la precede, con lo que aún toma más fuerza el ideal de la filosofía como guía del alma, búsqueda de la sabiduría y vía purificadora.

### **1.3. El filósofo es valiente ante la muerte**

Como se ha podido reconocer en la figura de Sócrates, al filósofo no le preocupa la muerte, pues éste entiende que no es el fin para él. Mostrar entonces que el filósofo es un hombre valiente ante la muerte es significativo porque se desprende de las dos anteriores concepciones del filósofo, de su preocupación por lo inteligible y la meta por alcanzar la sabiduría que deriva en un ejercicio del gobierno de la razón.

No podemos negar que la escena en la que nos ha sumergido Platón es la de la ejecución de Sócrates, y es a partir de ella por la que se puede conocer la actitud del gran filósofo ante su destino. Si bien ya conocemos la esperanza que guarda tras su muerte, Sócrates manifiesta claramente que su situación es como la de los cisnes, quienes consagrados a Apolo y conociendo las venturas del Hades, cantan y se regocijan en el día de su muerte, confiados en el buen destino que le espera.

Ahora bien, para llegar al punto que deseo señalar, es necesario mencionar que la percepción de muerte de Sócrates no era la tradicional, la del común que generalmente se manifestaba en rechazo y temor frente a esta. El mito escatológico al que se hará referencia en este apartado nos dejará ver que Sócrates consideraba para él una mejor vida en el tránsito posterior a la muerte, justificada en la inmortalidad del alma y con una imagen muy distinta a aquello que la muerte representaba para el común de los atenienses. Para Sócrates la muerte pierde el carácter trágico heredado de la tradición homérica, para convertirse en la recompensa de la virtud ejercida en vida, pues como se lee en el diálogo, el destino de las almas después de la muerte depende del comportamiento en la fase anterior de la existencia y acorde a su opción por la filosofía, la esperanza le será afín.

Sin más preámbulos, Sócrates en el mito que comúnmente llamamos escatológico, presenta el viaje hacia el más allá, la descripción de la geografía de tal mundo y el destino de las almas tras el juicio al que son sometidas. A partir de esto, cuenta que cuando un hombre muere es conducido hacia un cierto lugar por su *daímon* para ser sentenciado y luego marchar al Hades en compañía de un guía. Relata así, que un alma sensata es conducida sin complicaciones y sin ignorar lo que tiene ante sí, en cambio, la que estuvo volcada hacia las pasiones de su cuerpo y todo lo demás del mundo de lo visible, marcha con bastante resistencia y sufriendo, incluso, a duras penas conducida por el *daímon* designado; así, cuando esta última llega al Hades sin purificar, marcha allí en total indigencia varios periodos de tiempo para luego ser arrastrada por la necesidad hacia la morada que le corresponde, de esta forma, las transmigraciones impuestas a las almas son la consecuencia

y el castigo de su vinculación con el cuerpo, *en cambio, la que ha pasado la vida pura y moderadamente, tras encontrar allí a dioses como compañeros de viaje y guías, habita el lugar que ella se merece* (108c).

Sócrates incluye la descripción de la geografía del otro mundo, de acuerdo con lo que alguien le habría relatado, pasando primero por la geografía terrena y luego a la del más allá, al sugerir que un sujeto que pudiera llegar a lo más alto de este mundo, al límite, podría ver las cosas de allá,

y en caso de que su naturaleza fuera capaz de resistir la contemplación, conocería que aquel es el cielo de verdad y la verdadera luz y la tierra en sentido propio. Pues esta tierra, y las piedras, y todo el terreno de aquí, están corrompidos y corroídos (...) nada perfecto (...) nada valioso (109e – 110a).

Luego de manifestar que las cosas del Hades y quienes habitan allí son superiores a los de la tierra, describe el destino de las almas que llegan allí, así, aquellas que cometieron males y no fueron piadosas pagan las penas de sus delitos y se purifican en el *Aqueronte* o son arrojados al *Tártaro*, de acuerdo a la gravedad de la vida que llevaron, mientras que las otras almas que llevaron un santo vivir ascienden al Hades para llegar a la morada pura, pero entre ellas, las que se purificaron suficientemente en el ejercicio de la filosofía *viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir, y van a parar a moradas aún más bellas que éstas* (114c), por lo que es preciso en vida, participar de la virtud, la prudencia y una buena educación del alma, considerada la esperanza que se manifiesta en el presente mito.

Concluye Sócrates en que:

por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se

afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame (114d – 115a).

Si bien la muerte es la ocasión esperada en la que el alma se libera del cuerpo, si ésta no se ha purificado no se libera automáticamente de la contaminación de su alma ni de los sufrimientos que debe padecer en el Hades por los males cometidos en vida. Esto muestra que el alma del hombre no tiene escapatoria y debe purificarse de lo que le es familiar al cuerpo para evitar un destino fatal en el Hades. Tal convicción es la que alberga Sócrates para no apegarse a este mundo porque su vida fue un ejercicio permanente de purificación filosófica, que como lo ha expresado, tal purificación se realiza por medio del pensamiento del alma consigo misma y en el que reconoce que todo aquello que el cuerpo le presenta como verdadero no es en realidad, así, se entiende entonces que por medio de la filosofía el alma se formará en la simplicidad racional que le permitirá conocer lo eterno, no en la complejidad de los deseos del cuerpo que la conducen hacia lo perecedero.

Pensar la muerte revestida con un contenido filosófico y no como un hecho natural, se desprende de una concepción clara para Sócrates de la necesidad de la separación entre el cuerpo y el alma. Ahora bien, para pensar tal separación es indispensable reconocer, a partir del diálogo, que para Platón el ser humano está compuesto por alma y cuerpo, concepción que elabora a partir de la tradición poética de Píndaro, pues antes de éste no se había contemplado tal concepción de la misma manera. Si bien, las cerámicas funerarias, los cantos épicos y demás arte en general manifiestan que los griegos desde el periodo arcaico consideraban un destino para los hombres después de la muerte, las concepciones de Píndaro y Platón distan de aquellas y se manifiestan de una forma reelaborada. El influjo de las odas de Píndaro se plasma igualmente en el pensamiento platónico, pues la herencia de originar un promesa para quienes fueran justos, pudiendo gozar de una magnífica existencia

en la isla de los Bienaventurados, son elementos que se expresan dentro del diálogo del *Fedón* en el mito escatológico al que se hace mención.

De este modo, retomando el tema de la separación del cuerpo y el alma es posible entender que tal concepción varía de la de las formas tradicionales griegas, pues no se presenta como una situación en la que el alma, con una dimensión corporal deambula en una existencia *post mórtem*, sino que se presenta para justificar la esperanza de un mejor destino en el que el alma en sí misma habitará en el lugar de lo inteligible; destino sólo para aquellos que consideraron el *Nous* como aquello de vital importancia y se rigieron por éste.

La muerte al liberar el alma del filósofo querría señalar así mismo, la culminación de un rito purificador, por cuya opción su vida ha girado. Si bien, la muerte permite el conocimiento de lo eterno, sólo al filósofo se le permitirá conocer aquello *en sí*, pues su opción por la sabiduría le ha permitido purificar su alma para el encuentro con aquello a lo que es afín su alma, con lo que se entiende que no todos los hombres que mueren alcanzan tal dicha si no han purificado su alma con anterioridad.

No se puede señalar otro sentido para la muerte que el que se manifiesta allí explícitamente, y quien conoce la tradición griega reconocerá que tal sentido no es el de aquella muerte que daba gloria al guerrero en la época clásica de Esparta y Atenas, la cual lo inmortalizaba al no haber temido a morir en combate en la flor de su juventud y lo exalta con el tiempo, aumentando la fama a través del canto épico de generación en generación de *la vida breve, la proeza y la bella muerte*<sup>1</sup> del héroe. Tampoco es la muerte que permitía a los hombres escapar del deterioro acumulando en el camino hacia la ancianidad y le consentía al guerrero morir en la cima de su *akmé* para conservar su juventud eternamente.

---

<sup>1</sup> VERNANT, JEAN-PIERRE, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Traducción de Javier Palacio, Paidós, Barcelona, 2001, p.57.

Ni lamentación ni desgracia se desprenden de la concepción platónica de la muerte en el diálogo, sino la concepción de una muerte que ante una iniciación misteriosa permite encontrar con gozo un mejor destino en el camino del más allá. Destino que se diferencia para el iniciado y el no iniciado, pues el iniciado ante la muerte goza de una cierta bienaventuranza, libre de las ataduras dado que el verdadero filósofo se ha ejercitado en el morir, preparando su alma para el desprendimiento del alma con el cuerpo, así:

el deambular del sabio por los caminos de la muerte le llevará directamente a una meta superior, puesto que no se dejará aturdir por las trampas del inframundo en las que tropiezan los hombres comunes. Para ello cuenta con los conocimientos que, gracias a una disciplina rigurosa en vida, le otorga la anámnesis, la capacidad de recordar todas las existencias pasadas. El filósofo, por tanto, posee un poder, gracias a su esfuerzo y tenacidad, que a los hombres comunes les promete la iniciación: el control sobre la propia muerte, el dominio imaginario sobre la alteridad radical que se esconde tras el morir<sup>2</sup>.

Una revalorización se hace evidente, el imaginario de la muerte no es heroico sino que condensa un matiz racional y místico que aborda cuestiones como la pureza vital y el conocimiento, los cuales se toman como valores superiores a los representados por la tradición que le antecede, que sin duda intentan justificar la serenidad de Sócrates frente a su condena.

Por último y para cerrar este primer capítulo, quisiera señalar que en el *Fedón* no se plantea un conflicto del alma consigo misma porque no se define el alma como compuesta por partes diferentes que entran en desacuerdo, así, la *psyche* para Platón en este diálogo es simple y no está dividida en partes. Evidentemente el conflicto que se ha manifestado aquí se presenta con los deseos y la cólera del cuerpo, que manifiestamente revela la opción por

---

<sup>2</sup> DIEZ DE VELASCO, FRANCISCO, *Los caminos de la muerte. Religión, mito e imágenes del paso al más allá en la Grecia Antigua*, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p.123.



la filosofía como una preocupación por la esencia del ser y un modo de vida que tiene como eje central el gobierno y dominio de la razón, apartándose de los deseos del cuerpo.

La posibilidad de descubrir la imagen del filósofo como aquel hombre que busca la sabiduría en el conocimiento de lo inteligible y bajo tal aspiración en vida se aleja de lo sensible para no contaminar su alma y ejercitarla en un proceso de educación para que ésta gobierne y se prepare para el encuentro con aquellas entidades cuando la muerte sobrevenga al filósofo, incluso, considerando la postura que tiene el amante de la sabiduría ante la muerte, justifica la opción por la filosofía como un ejercicio purificador, de espera escatológica y búsqueda de la sabiduría que la señalan como el mejor modo de vida en razón de su labor educadora y misteriosa, ajena a cualquier desempeño político.

No he centrado tanto mi atención en la demostración de la inmortalidad del alma, ni la doctrina de las *Ideas*, entre otros elementos particulares, sí en cambio, busco dejar señalado implícitamente con la imagen esbozada de la filosofía en este capítulo, la exposición del ideal platónico de la opción por la vida filosófica como la mejor de todas las vidas y de la bienaventuranza de aquellos que se dedicaron enteramente a la educación de su alma para la vida y la muerte, en el contexto del fin del amigo, el mejor hombre, el más diestro para vivir y más justo de entre todos los hombres, quien con sus discursos y su forma de vivir demostró que el modo de vida racional es aquel que es digno de vivir, no en uno en el que la vida es regida por los placeres.

## CAPÍTULO SEGUNDO:

### EL BANQUETE

*Antes daba vueltas de un sitio a otro al azar y, pese a creer que hacía algo importante, era más desgraciado que cualquier otro, no menos que tú ahora, que piensas que es necesario hacer todo menos filosofar.*

Apolodoro en el Banquete (173a).

Acercarnos ahora al diálogo del *Banquete* para encontrar en él lo que significa la opción por la filosofía, exigirá nuevamente definir la identidad del filósofo y su quehacer que Platón plasma en el diálogo. Para tal fin, abordaré tres imágenes del filósofo que se leen a partir de la figura de Eros, Apolodoro y Sócrates, personajes que componen dramáticamente la escena del diálogo y su desarrollo, con la pretensión de exhibir la identidad de la filosofía que allí se ostenta para comprender la opción que se hace por ésta.

Este diálogo relatado que se desarrolla bajo una serie de discursos de personas que ocuparon una alta posición en el contexto cultural de Platón, y de los cuales el autor se sirve para transmitir su mensaje, presentará 8 discursos, que si bien ante un primer vistazo parecen independientes, conforman un *corpus* interesante en el que el autor nos prepara lenta y gradualmente hacia una comprensión de la filosofía como un auténtico amor a la sabiduría.

El diálogo dramáticamente acontece cuando Apolodoro se encuentra con algunos amigos, de los cuales no se presentan sus nombres pero que por las palabras de este mismo son

descritos como hombres ricos y de negocios. Ellos le piden que les cuente todo aquello que se dijo en la celebración del banquete por la victoria de Agatón luego del triunfo de su primera tragedia, acontecimiento en el cual estuvo presente Sócrates y se habló acerca del amor. Dicha petición la aceptó Apolodoro sin reparo alguno pues manifestó que algunos días atrás cuando salía de su casa y se dirigía hacia la ciudad de Atenas, un conocido suyo, al que sólo nombra como Glaucón, le pidió que le contara aquello de lo que se habló en aquel simposio. Accediendo a tal petición, en el recorrido que emprendieron, lo primero que le aclaró Apolodoro es que él en persona no estuvo en dicho encuentro, sino que conoció lo sucedido en aquel entonces porque se lo contó Aristodemo, admirador de Sócrates y quien estuvo presente en dicha reunión. A partir de esta introducción al diálogo (172a-178a), la cual no se reanuda ni en el transcurso, ni al final del diálogo, se da paso a los discursos que, a propuesta de Erixímaco dicen en honor de Eros, en el siguiente orden: Fedro (178a-180b), Pausanias (180c-185c), Erixímaco (185e-188e), Aristófanes (189a-193d), Agatón (194e-197e) y Sócrates (201d-212c), junto con el de Alcibiades (215a-222b); ahora bien, entre los discursos Platón introduce algunos elementos dramáticos como la escena de hipo de Aristófanes (185c-e), dos cortos diálogos entre Sócrates y Agatón que se presentan entre 194a-e y 198b-201c, la entrada de Alcibiades (212c-215a) y la escena que da cierre dramáticamente el diálogo (222c-223d).

### **2.1. El filósofo a través de la naturaleza de Eros**

Si bien el discurso de Sócrates en el diálogo respecto a Eros no es el primero, es el de mayor extensión y pertinencia frente al tema que se esboza en el presente trabajo. El contenido de éste presenta en su exposición una imagen del filósofo que surge de la naturaleza de Eros, la cual tengo en cuenta para la interpretación de la vida filosófica y su opción por ella.

El encomio que Platón atribuye a Sócrates es el discurso que este último escuchó de Diotima, una mujer sabia de Mantinea con quien tuvo la oportunidad de conversar; de esta

manera, el discurso de Sócrates intenta ser la exposición meticulosa de tal plática, la cual buscará *describir primero a Eros mismo, quién es y cuál es su naturaleza, y exponer después sus obras* (201d-e). En este apartado haré uso de la primera parte de tal exposición (201d-204c), es decir, de la naturaleza de Eros que allí se expone, presentado luego de un amplio preámbulo enriquecido por los discursos anteriores llenos de fragmentos de retórica y sofística, exposiciones poéticas, naturalistas y narraciones burlescas que lo anteceden.

De la misma forma que los interlocutores de los discursos anteriores, Sócrates pensaba que Eros era un gran dios, bueno y bello, mas con las refutaciones orientadas por Diotima, ésta le permitió entender desde el principio que Eros no era ni bello ni bueno, lo cual no hacía que éste fuera feo y malo, sino algo intermedio, de la misma forma que existe un intermedio entre el conocimiento y la ignorancia. Diotima le explica a continuación a Sócrates que si considera que los dioses son bellos y felices pues poseen las cosas buenas y bellas, lo que se demuestra sobre Eros es que no puede ser feliz dado que carece del bien y de la belleza, entonces éste no es un dios, dado que no podría serlo pues no tiene ni participa de lo anterior, sin embargo tampoco se le puede considerar como un ser mortal, sino como un ser intermedio entre lo mortal y lo divino, es decir un gran *daímon*, quien tiene el poder de interpretar y comunicar *a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses* (202e), mediando así entre ambos, pues *la divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres* (203a); de esta forma, se le atribuye a Eros el poder de ser el mediador entre dos mundos, el mortal y el inmortal; el sensible y el inteligible, con la particularidad de que éste participa de los dos mundos.

Para revelar la naturaleza de tal *daímon*, Diotima le enseña a Sócrates que Eros fue engendrado en la fiesta de los dioses reunidos para celebrar el nacimiento de Afrodita; en tal ocasión, Poros, el padre de Eros, se embriagó con néctar y mientas dormía en el jardín de Zeus, Penía decidida a hacerse un hijo de éste se acostó a su lado y concibió a Eros; ahora bien, por haber sido concebido en el mismo día del nacimiento de Afrodita es su

acompañante y escudero, así mismo, es por naturaleza amante de lo bello puesto que Afrodita es bella. De acuerdo con lo anterior, Diotima le explica a Sócrates que Eros al ser hijo de Poros y Penía tiene las siguientes características:

En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia (203c-e).

Diotima le hace entender a Sócrates que los dioses ni aman la sabiduría ni desean ser sabios porque ya lo son; a su vez, tampoco el hombre que es sabio la ama porque ya lo es. De otra forma, los ignorantes tampoco aman la sabiduría ni desean hacerse sabios pues creen que su ignorancia les es suficiente, *así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar* (204a). Seguido a lo anterior, Sócrates pregunta sobre quiénes son aquellos que aman la sabiduría, puesto que ya se descartaron los sabios y los ignorantes, a lo que Diotima responde que quienes están en medio de esos dos extremos, afirmando a su vez que Eros es uno de ellos pues *la sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante* (204b), inclusive por su propia naturaleza, pues es *hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente* (204b).

El filósofo, quien ama a la sabiduría, se ubica en medio de los sabios y los ignorantes, por tanto, aspira conocer pues éste sabe que no conoce ni le basta su ignorancia, por lo que comparte con Eros la necesidad de conocer. De la misma forma, Eros y el filósofo ocupan aquel lugar intermedio que los sitúa entre la sabiduría y la ignorancia, lo que nos permite reconocer que el filósofo, a diferencia de los ignorantes, *es apto para la cultura y se esfuerza sincera y seriamente en adquirirla*<sup>3</sup>. Eros aquí es una tensión dinámica que estimula, enriquece, fecunda, motiva a crear y puede elevar al individuo hacia lo trascendente e inmortal por el camino de la filosofía; éste se muestra insatisfecho con lo que tiene, de modo que exige más y acaba siempre por hallar los medios para sus fines, lo que lo determina como un elemento motor y dinamizante. Sin duda, la imagen que representa Eros en semejanza con el filósofo radica en que este último asimila el esfuerzo de lograr la sabiduría, no quedándose en aquel lugar intermedio entre la ignorancia y el conocimiento, aconteciendo que bajo tal horizonte el filósofo compromete su existencia. La naturaleza intermedia de Eros que se ha descrito se transpone a la imagen del filósofo, en cuanto que en éste se puede reconocer la fuerza del anhelo por algo que él mismo sabe que le falta, la sabiduría.

Expuesta la naturaleza de este *daímon*, Diotima le señala a Sócrates que Eros no es el objeto del amor, sino que es justamente aquel que ama, imagen contraria a la que propone Agatón en su discurso, lo cual permite reconocer tanto en Eros como en el filósofo, que aquellos no representan la perfección inmóvil y ya lograda, sino la *fuerza de quien conoce sus propias carencias e imperfecciones, e intenta, con gran esfuerzo y constantes tensiones, conseguir lo que, de manera progresiva, puede eliminar*<sup>4</sup>, y sin descanso, luchan sin cesar por alcanzar el valioso objeto de su deseo.

---

<sup>3</sup> JAEGER, WERNER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1994, p. 579.

<sup>4</sup> REALE, GIOVANNI, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat, Herder, Barcelona, 2004, p. 198.

Reconocida la naturaleza de Eros y la relación que aquí se revela con la figura del filósofo se podría dar un alto en la investigación de la identidad del filósofo que aporta el diálogo hasta el momento, sin embargo, los elementos que se presentan en lo que falta del discurso, es decir, entre 204c y 212c, aportan características particulares que, de acuerdo a mi lectura, deben ser tenidas en cuenta.

## **2.2. La figura del filósofo que se deduce en el ascenso de la contemplación de la Belleza**

Para continuar con el estudio del discurso de Sócrates, quisiera antes introducir la imagen de filósofo que se puede establecer a partir del personaje de Apolodoro, la cual toma mayor solidez al abordar la lectura de la segunda parte del discurso de Sócrates que se presentará posteriormente.

El haber recordado y repetido los discursos a Glaucón de camino a la ciudad, le permitió decir a Apolodoro que se encontraba preparado para hacer un recuento de aquellos encomios, presentando una buena disposición respecto a la petición hecha por sus amigos, interesados igualmente en los discursos pronunciados en torno al amor en aquella oportunidad. Con mucha discreción, en el personaje de Apolodoro se descubre un hombre seguidor de Sócrates, quien al dedicarse a la filosofía, describe que su ocupación es importante y lo hace a él muy afortunado. Así mismo, aparece un contraste cuando le recrimina a sus amigos, quienes justifican el dedicarse a otras cosas excepto el filosofar, opción contraria a la asumida por Apolodoro. Platón pone en boca de éste que no sólo es oidor de discursos filosóficos y seguidor de Sócrates sino también hacedor de tales discursos, es decir, lo reviste legítimamente como un filósofo, del que particularmente se destaca el disfrute y el gozo que experimenta al ser amante de la sabiduría. El filósofo es feliz frente a su opción y su deseo, además se aleja de los negocios y cosas afines porque en ellas no encuentra la misma estima que sí localiza en la sabiduría, considerando a los hombres de negocios como desgraciados, lo cual contrasta no sólo con la fortuna que

experimenta su maestro Sócrates, sino con el sentimiento que experimenta él mismo por tal opción.

Quizá respecto a este personaje no pueda señalar más, pero la imagen que revela del filósofo es fortalecida al retomar la función de Eros para los hombres que se señala en el discurso de Sócrates a partir de 204c. Sócrates, aceptando que Eros es amor de las cosas bellas, le pregunta a Diotima qué es lo que desea aquel que ama las cosas bellas, y dejándose conducir por la mujer, éste expone que quien desea las cosas buenas y bellas aspira que lleguen a ser suyas, así, con la posesión de éstas será feliz. De este modo, Diotima le dice a Sócrates que *por la posesión de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin* (205a). Lo anterior da paso entonces a la interpelación sobre si tal deseo es común a todos los hombres y si todos ellos querrán poseer siempre lo que es bueno, a lo que Sócrates afirmó que es común a todos. Sin embargo, Diotima le demuestra a Sócrates que los hombres se dedican al deseo de lo que es bueno y de ser feliz de *muchas y diversas maneras, ya sea en los negocios, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría* (205d); sin embargo es engañosa aquella concepción, pues es amor hacia una especie de lo bueno, con lo que usurpa el lugar de un término más general, por tal motivo, de estos especialistas no se dice que están enamorados ni que son amantes.

El amor será entonces el deseo de poseer el Bien y tan sólo los que se dirijan a él estarán enamorados y se les llamará amantes, ahora bien, no se trata sólo de amar lo bueno sino también de poseerlo de manera permanente, *con el disfrute de las consecuencias derivadas de ello, es decir, la de la felicidad*<sup>5</sup>. De esta forma al pensar en la acción propia que le corresponde al amor, Diotima explica que se puede llamar amor a aquel deseo que procrea en la belleza ya sea en el cuerpo o en el alma, así, se convierte éste en un impulso creador,

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 200.



presente en el cuerpo y el alma de los hombres, el cual a cierta edad la misma naturaleza mortal los mueve a procrear. Así, tal procreación no se da en lo feo sino en lo bello y será la procreación, en la que participan la fecundidad y la reproducción, *lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal* (206c), lo cual explica que la procreación no se da con lo feo pues resulta incompatible con lo divino, mientras que lo bello sí lo es. Explica Diotima entonces que:

Por esta razón, cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama contento, procrea y engendra; pero cuando se acerca lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, se aparta, se encoge y no engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente. De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevenga el fuerte arrebató por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues el amor, Sócrates, no es amor de lo bello, como tú crees (...) [sino] amor de la generación y procreación de lo bello (206d-e).

De acuerdo con lo anterior, continúa explicando Diotima que es amor a la generación porque es *algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal*. Y es necesario, según lo acordado, *desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien* (206e-207a), lo que conduce a pensar que el amor lo es también de la inmortalidad. El hombre y los animales engendran amorosamente con la pretensión de existir siempre pues ésta es la única forma en el que se da posibilidad a la inmortalidad, pues la procreación da vida a otro ser para ocupar el lugar del anterior lo que responde al deseo natural de los mortales de existir siempre.

Se puede ver que los hombres llevados por el amor de los honores proceden irracionalmente, dirigidos por el deseo de *llegar a ser famosos y dejar para siempre una fama inmortal* (208c), bajo tal propósito se atreven a muchos peligros, a gastar su dinero, soportar fatigas e incluso perder la vida. Quienes son fecundos según el cuerpo se dirigen a

las mujeres para procurar mediante la procreación de hijos la inmortalidad, también el recuerdo y la felicidad, en cambio, quienes son fecundos según el alma para concebir conocimiento y virtud, llegada la edad y por su naturaleza divina desean

procrear y engendrar, entonces busca también él (...) en su entorno la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo nunca engendrará. Así, pues, en razón de su fecundidad, se apega a los cuerpos bellos más que a los feos, y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto; ante esta persona tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta educarlo. En efecto, al estar en contacto (...) con lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia, sino también recordándolo en su ausencia, y en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales (209b-c).

Sólo a partir de lo que se ha expuesto en esta segunda parte del discurso de Sócrates se entiende el papel de Apolodoro y Aristodemo<sup>6</sup>, amantes de Sócrates en virtud del deseo de la auténtica posesión del Bien y la educación de sus almas hacia lo bueno, lo bello y lo sabio; no bajo una pretensión de satisfacción sexual. De esta manera se puede comprender que el filósofo se desprende de las ocupaciones ordinarias, especialmente de los negocios, pues da mayor estima a la filosofía, así, en su deseo de conseguir la sabiduría, de poseerla y hacerla suya, se distingue de los demás hombres que dan mayor consideración a la gimnasia, los honores, la riqueza y los placeres que los hacen irracionales. Se entiende entonces, que la elección que hace el filósofo es racional y como consecuencia logrará la

---

<sup>6</sup> Apolodoro no es el único filósofo que Platón menciona en el diálogo, pues se nombra a Aristodemo, aludiendo que éste fue quien le contó los discursos a Apolodoro. De Aristodemo se dice que es *uno de los mayores admiradores de Sócrates de aquella época* (173b), discípulo y enamorado, quien se dedicó a la filosofía.

felicidad que otorga una vida vivida en miras a conseguir lo más bello, bueno, sabio e inmortal, que no se encuentra en lo perecedero ni mutable de todo lo que compone la existencia de lo sensible.

Sin embargo, queda el interrogante respecto a cómo puede el filósofo lograrlo, lo cual se resuelve cuando dramáticamente Diotima le revela a Sócrates los ritos finales del amor y la suprema revelación, en la que el hombre alcanza la belleza de lo eterno y consigue la inmortalidad si culmina dicho proceso, claramente, conducido por el deseo en el recto camino de la sabiduría y con la ayuda de un buen guía. De esta forma Diotima le explica a Sócrates que quien quiera ir por el recto camino del amor y lograr tal fin debe desde joven dirigirse hacia los cuerpos bellos, luego:

si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante.

Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un

esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente (210a-e).

Le explica Diotima a Sócrates que quien hasta aquí haya sido instruido en lo que respecta al amor, habiendo contemplado las cosas bellas de manera ordenada y correcta, podrá descubrir al llegar al término de su iniciación amorosa la belleza en sí, *por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin* (211b). Con todo lo anterior, queda expuesta entonces la manera correcta de acercarse a las cosas del amor, comenzando por las cosas bellas mortales para servirse de ellas como peldaños e ir ascendiendo, como anteriormente se describió, hasta llegar al conocimiento de la belleza absoluta, es decir, la belleza en sí, eterna e inmutable, absoluta y única, de la misma manera como logrará ver todo lo demás de naturaleza inteligible. Añade luego Diotima:

En este periodo de la vida, querido Sócrates, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como otros muchos, con tal de poder ver al amado y estar siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía (211d).

En los misterios mayores se esbozó un sistema de grados por los que se va ascendiendo hacia lo realmente verdadero, y tanto la naturaleza de Eros como la del filósofo se describen como fuerza propulsora que va educando y elevando al iniciado del escalón más bajo hacia el más alto, para que luego de pasar por todos los grados llegue a la

contemplación de lo bello en sí y de esta forma el amante queda libre de la esclavitud ejercida por la pasión que se pueda experimentar hacia un determinado ser humano u otra afección en particular. Así, el amante de la sabiduría que se esfuerce hasta concluir el proceso descrito se entregará *al mar inmenso de lo bello, hasta que, por último, después de pasar por todas las modalidades del saber y del conocimiento, contempla la belleza divina en su forma pura, desprendida de todos los fenómenos y relaciones concretos*<sup>7</sup>. Ahora bien, antes de continuar es preciso que quede claro que aquello que se establece en el primer escalón no es la aceptación de la búsqueda del placer sexual sino de la emoción que produce la belleza, la cual estimula al alma y la impulsa a engendrar, así, la belleza que cautiva al verdadero amante es la forma o participación de belleza que reside en el cuerpo bello, es decir, lo inteligible que participa en lo sensible y que conduce al hecho posterior de amar a todos los cuerpos bellos, y así de esta forma ir ascendiendo, lo que sin duda nos permite darnos cuenta que la filosofía como educación para el hombre le deja ver lo que antes no veía, o no es visible para los hombres comunes.

Como recompensa, el iniciado en las cosas del amor engendrará virtudes verdaderas al estar en contacto con la verdad, mas no con una imagen de ella, y su vida no será en vano si la dedica al firme ideal de poder contemplar la *belleza en sí* y vivir en su compañía. Así mismo sucederá que quien engendre y críe una virtud verdadera podrá llegar a ser amigo de los dioses y por tanto inmortal, si aquello le es posible. Resulta entonces que aquel hombre asume tal compromiso como una opción vital, alejándose de la ignorancia para perseguir la sabiduría y en ese deseo educar su alma para la contemplación de lo inmutable, determinación contraria a la de quien se ocupa de lo perecedero como fue el ejemplo de los hombres de negocios y los honores, los cuales son antagonistas en este diálogo de quien opta por la filosofía.

---

<sup>7</sup> JAEGER, WERNER, *Op.cit.*, p. 584.

La contribución que este diálogo aporta a la temática del trabajo, en los dos apartados hasta ahora elaborados en el presente capítulo, consiste en reconocer al filósofo en la figura del *daímon* Eros, en cuanto que ambos desean conseguir aquello que aman y no poseen. Si bien se reconoce que el deseo de los hombres se puede fijar hacia objetos distintos, de acuerdo al modo de vida que cada uno elija, éstos se conducirán de acuerdo a lo que consideran como bien y les pueda garantizar felicidad; sin embargo, el *Banquete* es claro al señalar que el objeto que persigue el filósofo es el Bien mismo, comprometiendo su vida en ello y hallándolo en el culmen de su formación al final de los ritos mayores del amor; así, el ascenso en la contemplación de lo eterno es lo único que puede garantizar al filósofo un modo de vida significativo en el que vale la pena comprometer su existencia y con la cual puede cumplir el mayor de todos sus deseos, alcanzar la sabiduría, ser inmortal, compartir con los dioses y conocer los objetos puros e imperecederos.

Los discursos y pensamientos estarán bajo el dominio del filósofo en mucho mayor grado que las relaciones pasionales y físicas con individuos concretos, de la misma forma, éste comprende que el amor contemplativo de la Belleza y del Bien, no connota ningún riesgo de pérdida, rechazo o frustración, si lo contrasta con los amantes del discurso de Aristófanes quienes se arriesgan a amar al azar, y cuando encuentran su otra mitad, muy seguramente ésta puede rechazarlos, abandonarlos o morir, incluso, sentir celos u otra clase de pasiones que no sólo podrían arrebatarles la felicidad sino alejarlos del Bien, razón por la cual el filósofo comprende que debe alejarse de las vanidades mortales y cosas afines, para lanzarse hacia la búsqueda de lo inmortal.

El discurso de Sócrates muestra que se puede trascender de aquello que es mortal, a través del deseo mismo, hasta lograr el Bien, no obstante el filósofo debe recordar siempre que *la luz pura de la forma eterna eclipsa la parpadeante iluminación del cuerpo abierto e*

*inestable*<sup>8</sup>. Con la opción que hace el filósofo, ésta permite que la vista de la razón lo ilumine haciendo que la vista de sus ojos se debilite, a tal punto que la vista del cuerpo, los sentidos y la imaginación sensible dejará de obstaculizar y comenzará a florecer en él el intelecto, con lo cual logrará la contemplación de la idea, liberando al filósofo de esos amores ilusorios a los que la mayoría de los hombres se encuentran atados.

Quizá luego de lo que he propuesto el problema más significativo sería que Platón no haya identificado explícitamente el ascenso en la contemplación de la Belleza con la filosofía, y es preciso considerarlo; sin embargo, mi apuesta quiere señalar que el filósofo hace su opción por la filosofía no en virtud de ser ésta una parte del Bien, por que en ese sencillo esfuerzo no será amante, sino que en el ejercicio de reconocerse intermedio entre sabio e ignorante, y así mismo, de alejarse de placeres, negocios, entre otras situaciones y afectos, halla en el ascenso de la contemplación de la Belleza la educación que su alma requiere para la contemplación última del Bien, siendo en ello sabio y amante, pues recordemos que el amor es el deseo de poseer el Bien y tan sólo los que se dirijan a él estarán enamorados y se les llamará amantes. Con lo anterior, se logra comprender que por el sólo deseo de la sabiduría el hombre no es un amante de la sabiduría, pero sí en virtud de esforzarse por poseer el Bien, y en vista de tal propósito educar su alma para la contemplación de lo más bello; de ahí la relación que quiero establecer con Apolodoro, porque si bien él es una figura clara que hace referencia al filósofo de manera explícita, el relacionarla con la segunda parte del discurso de Sócrates me permite llegar deductivamente e indirectamente a la comprensión que he propuesto de la figura del filósofo en el ascenso de la contemplación de la Belleza.

### **2.3. El filósofo en el discurso de Alcibiades**

Luego de haberse terminado el discurso de Sócrates, éste recibió el elogio de los demás, cuando de repente golpearon la puerta del patio; seguido a esto, se escuchó un fuerte ruido

---

<sup>8</sup> NUSSBAUM, MARTHA, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Traducción de Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995, p. 266.

de gente junto al sonido de una flautista, razón por la cual Agatón envió a uno de sus esclavos para que atendiera la puerta. A continuación, entró Alcibiades junto con otros, bastante embriagado preguntando por Agatón para que lo llevaran junto a él y poder coronarlo con la corona de hiedra, violetas y cintas que llevaba sobre su cabeza. Preguntó entonces a los presentes si podía unirse o debía marcharse luego de coronar a Agatón, pero los asistentes le permitieron quedarse, así, éste se sentó inmediatamente junto a Agatón sin reparar que Sócrates estaba también junto a él. Sentado, abrazó y coronó a Agatón, luego al voltearse descubre que es Sócrates quien los acompaña y luego de cruzar algunas palabras, Agatón corona a Sócrates también, en virtud de ser siempre un vencedor de discursos.

Viendo que se encontraban los asistentes sobrios, invitó a la bebida, tomándose él primero una vasija llena de vino, luego pidió llenarla para Sócrates, el cual bebió de la vasija mientras intervenía Erixímaco para explicarle a Alcibiades lo que habían hecho antes de su llegada y lo exhorta a hacer su respectivo encomio, sin embargo, éste responde que su discurso estaría en desventaja por encontrarse ebrio y segundo, estando Sócrates en su presencia no podría él elogiar a alguien distinto, fuera dios u hombre. A lo que Erixímaco propuso entonces que elogiara a Sócrates, propuesta a la que Alcibiades accede. De este modo, si bien el diálogo presentó seis discursos en honor a Eros, éste se cierra con un encomio elevado a Sócrates, el cual nos mostrará una imagen del filósofo que se encarna en la persona de Sócrates.

Alcibiades manifiesta que elogiara a Sócrates por medio de dos imágenes, la primera de ellas se refiere a la de los silenos que se encuentran en los talleres de escultura los cuales al ser abiertos en dos mitades *aparecen con estatuas de dioses en su interior* (215b), y la segunda imagen corresponde a la del sátiro Marsias porque encanta a los hombres con sus discursos. Es interesante destacar que Alcibiades revela el interior de Sócrates como si en él existieran imágenes divinas, doradas, extremadamente bellas y admirables, es decir, en aquel amante de la sabiduría encuentra una persona maravillosa en su interior, que si llegara a complacer podría *oír todo cuanto él sabía* (217a). Alcibiades añade además, que



sus discursos también revelan algo maravilloso en su interior, pues tienen sentido por dentro y son divinos pues *tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y (...) abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno* (222a), de esta forma, la calidad de su discurso, no en atributo de ser orador sino filósofo, interpelan al oyente hacia un modo bueno de vida.

Tal interpelación se manifiesta dramáticamente en el propio Alcibiades quien describe como su corazón palpita y le salen las lágrimas por las exhortaciones del gran filósofo, así mismo, Platón compara el efecto con el que produce Pericles en este hombre y no lo estima con el mismo impacto. Así, la exhortación de Sócrates señala que Alcibiades vive como esclavo y no vale la pena vivir como ha optado, pues éste vive en descuido de sí mismo por ocuparse de los asuntos de los atenienses. De esta forma, se revela que la opción por la sabiduría y el cuidado de sí mismo exige la desatención de una vida comprometida con la política ateniense y los honores que ésta recompensa, con lo que se hace visible que en el diálogo no se contraponen el camino de la filosofía con los amantes del cuerpo, sino en cambio, con los amantes del honor y los negocios.

Dramáticamente, la negativa de Sócrates frente al insistente ofrecimiento de Alcibiades tiene una única justificación la cual es manifiesta en la respuesta de Sócrates al decirle a su interlocutor que lo que se propone es *intercambiar oro por bronce* (218e). Al filósofo, representado en la figura de Sócrates, le es más satisfactorio dedicarse a la contemplación de lo Bello en sí y no a las cosas bellas que participan de aquella entidad inteligible, por tal razón rechaza al bello Alcibiades, dado que no es su pretensión hacerlo su amado, ni de ser el amante de éste.

A la par que revela una imagen del filósofo en Sócrates, el discurso de Alcibiades pone en evidencia al joven que rechaza el incomparable mensaje socrático sobre Eros y el significado del verdadero amante, pues es sujeto a la *hýbris* y su pretensión es la que se manifiesta en el discurso de Pausanias, el cual traigo a colación. Tal discurso se refirió a

que lo primero que debía hacerse era distinguir a cual Eros se debía elogiar, dado que no existe sólo uno, pues si se tiene en cuenta que no hay Afrodita sin Eros y dado que hay dos diosas, existen necesariamente dos Eros. Así es indispensable comprender, refiriéndose a Afrodita, que *una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemo. En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón Pandemo y el otro Uranio* (180d) teniendo en cuenta la relación.

Seguido a esto hace hincapié en que cada cosa es hermosa o no en sí misma sino que depende la acción como se desarrolle, con lo que se entiende que *si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea* (181a) así, el amor como cualquier otra actividad es bueno o malo, digno de alabar o no según la forma en que se practique, de este modo y teniendo clara la distinción de los dioses mencionados, defiende que el amor al que induce el Eros de Afrodita-Pandemo es un amor vulgar, propio de los hombres ordinarios, el cual conduce a que los mortales amen *en primer lugar, no menos a las mujeres que a los mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y finalmente, a los menos inteligentes posible, con vistas sólo a conseguir su propósito, despreocupándose de si la manera de hacerlo es bella o no* (181b). En cambio, el amor que procede del Eros de Afrodita-Urania es digno de ser alabado pues es un amor que dirige hacia lo masculino, a lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia, nada propio de una amante vulgar, siendo éste el que se permite en algunos estados de Grecia donde se fomenta el amor entre hombres, tal como sucede en Atenas de donde se dice que dichos amantes no tienen que ocultar su pasión, especialmente cuando se ama a los más nobles y mejores, no siendo esto considerado como algo vergonzoso. Así como se presenta el discurso, se justifica la pederastia pues no se honra al Eros-Pandemo que guía aquel amor que conduce a enamorar más el cuerpo que el alma, sino que se honra al Eros-Uranio de donde proviene el amor que dirige el enamoramiento hacia un carácter bueno, firme y estable que favorece al amante y al amado hacia el progreso del bien, la

virtud y la sabiduría bajo una relación en la que el amado concede sus favores al amante, redundando al parecer, en beneficio no sólo de los individuos sino también de la ciudad.

Sin duda, se puede reconocer a Pausanias como un orador y político influenciado por ideas sofistas, en el que Platón recrea dramáticamente el esfuerzo por ennoblecer el placer erótico pederasta, *haciendo converger el placer erótico con motivos ideales*<sup>9</sup>. No obstante, esto no significa la posición socrática respecto al verdadero Eros pues se ha mostrado en el discurso de Sócrates que no es tan sabio que el amado otorgue sus favores al amante con la pretensión de lograr la sabiduría y la virtud, pues esto simplemente enmascara a un *Eros sexual* bajo la figura del *Eros Celeste* y así la sustentación de Pausanias *resulta falaz porque intenta poner en relación cosas que por naturaleza no pueden relacionarse del modo en que él lo hace*<sup>10</sup>. Este *Eros sexual* tan sólo será el primer peldaño de la escalera del amor expuesta en el discurso de Sócrates, el cual nos deja claro que *el Eros filosófico conduce muy por encima de los sentidos y de lo sensible, hasta la unión con la Belleza absoluta*<sup>11</sup>.

Pese a que la pederastia era común en la Atenas culta, Sócrates rechaza al bello Alcibiades, porque su amor se destina para la ciencia y el conocimiento. Quizá si Alcibiades tuviera la misma disposición de Apolodoro o Aristodemo para asimilar la opción por la filosofía, no se fijaría en la propia individualidad de Sócrates, pero ésta es la opción de tal hombre lleno de vanidad, preocupado por el honor y la buena reputación que busca sacar ganancia de Sócrates. De esta forma, Alcibiades representa al hombre que rechaza la verdad socrática sobre el Eros, quedándose únicamente en el deseo de lo que es apariencia. Sócrates es claro y le dice al joven que él pretende adquirir lo que es verdaderamente bello, es decir la sabiduría, la virtud y la contemplación de lo Bello, a cambio de lo que éste sólo ofrece en apariencia, pues Alcibiades podía ofrecerle únicamente su belleza corporal, algo que no le

---

<sup>9</sup> REALE, GIOVANNI, *Op.cit.*, p. 79-80.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

interesaba a Sócrates, según el autor del diálogo. Este pasaje lo aprovecha Platón para señalar en Sócrates la templanza y valentía, junto a la prudencia y firmeza para no caer en la tentación de lo sensible, expresada en la ocasión en que Alcibiades durmió junto a él. Así, el filósofo no encuentra tropiezo en su opción cuando se enfrenta a los placeres ni al afán de dinero, ni al honor, privilegio u otras extravagancias porque las rechaza en virtud de pretender la sabiduría.

Ahora bien, si el discurso de Pausanias no concluye el amor socrático, tampoco lo logra el de Aristófanes, pues éste se queda en el plano de lo material, de la búsqueda que se sacia con el encuentro de otro. Con el mito de la separación de los andróginos Platón pone en boca de Aristófanes que desde aquel tiempo en el que ocurrió tal situación, *es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana* (191c-d). De esta forma, cada hombre busca su otra mitad y al encontrarla se esfuerzan por permanecer unidos el resto de la vida con la pretensión de volver a ser uno, y precisa que no es un deseo físico sino un anhelo del alma; de esta forma, *amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad* (192e), en donde Eros es el guía y caudillo, tanto para no ser castigados y divididos nuevamente, como para hallar al propio amado, lo cual le devolvería la felicidad plena a la raza entera al conducirnos hacia el restablecimiento de nuestra original naturaleza. Lo que aparece aquí es que los hombres viven bajo la forma de la mutilación y la carencia, pues como se plantea, de uno se han convertido en dos pero atraídos el uno por el otro en la búsqueda nostálgica de la unidad. No obstante, en este discurso por lo menos no se disfraza la legitimación de un *Eros sexual* pero tampoco alcanza a llegar a la concepción del *Eros filósofo* quien se esfuerza por algo máspreciado y que pone en evidencia que el amor es algo más que la tensión entre los dos seres que pretenden recuperar la unidad y un pasado perdido. El destino del filósofo no se asemeja al de cada parte dividida que desea siempre la repetición y *vive en la ilusión bastante triste y estéril de volver a ser idéntico a sí mismo; (...) [para cada parte] no existe sino un devenir,*

*una posibilidad y ella siempre se estrellará con el fracaso, con la cadena sin fin de sustituciones ineficaces*<sup>12</sup>.

Con el aporte del discurso de Alcibiades vamos reconociendo que Sócrates posee el control sobre todas sus actividades, y parece haberse liberado de las pasiones y distracciones ordinarias; así, en varios pasajes del diálogo lo descubrimos como alguien virtuoso, es decir, valiente, moderado y justo; sin ser presa de debilidad alguna, fatiga, apetito, ni vanidad. Muy seguramente, este comportamiento de Sócrates nos permite entender lo que Diotima señala teóricamente respecto a como es la vida humana de quien inicia la ascensión del deseo y se concentra en alcanzar lo Bello en sí, siendo Sócrates constantemente el ejemplo del filósofo puesto ante otros.

Para terminar este capítulo quisiera señalar que en este diálogo como en el *Fedón* tampoco aparece la división del alma en partes, ni en el conjunto de la obra ni en ninguno de los discursos atribuidos a los personajes que componen el diálogo. Si bien el alma no es un elemento central en el desarrollo temático, en el discurso de Diotima se logra percibir a ésta como una unidad, la cual por un auténtico amor a la sabiduría se aleja de lo mutable y es conducida hacia lo eterno a partir del deseo que experimenta el iniciado o filósofo.

Al acercarnos a la naturaleza de Eros se comprende al filósofo como el hombre capaz de dirigirse a la sabiduría, dada su condición de no poseerla, mas no de ser un hombre al que le basta su ignorancia para quedarse en ella; así mismo, nos deja ver a un hombre que se esfuerza por tal fin en virtud de considerar la sabiduría como una de las cosas más bellas, así mismo, la figura de Apolodoro advierte al filósofo como el hombre alejado de las preocupaciones ordinarias tales como la riqueza, el honor y demás placeres que deseando conocer y poseer el Bien, se prepara en la filosofía como un camino racional, adecuado y de mayor estima para tal propósito.

---

<sup>12</sup> CALVO, ÁNGELA, “Filosofía y deseo”, en *Universitas Philosophica*, Bogotá, No.17-18, diciembre de 1991 – junio de 1992, p. 22.

De acuerdo con lo anterior, bajo tal opción educará su alma y la de su amado u amante para que ambos se encaminen hacia lo bueno, lo bello y lo sabio, junto con todo lo demás de naturaleza inteligible; ahora bien, el filósofo no se hace esclavo de un hombre en particular ni de demás vicios ni pasiones. De esta forma, el amante llega a la contemplación de lo eterno por el camino del amor, el cual lo conducirá a ver lo que los demás no logran porque se quedan en la mitad del camino, apegados a objetos distintos de la sabiduría. Finalmente, las imágenes con las que describe Alcibiades a Sócrates denotan en el filósofo el retrato de un hombre poseedor de una riqueza interior que resulta bella y admirable, de igual manera lo son sus discursos, los cuales evocan virtud e invitan a un buen modo de vida en el que prima el cuidado de sí, del alma y que conduce a la sabiduría. Esta última evocación del filósofo en boca de Alcibiades permite apreciar que en él prevalece su deseo por contemplar lo Bello y demás entidades inteligibles por encima de cualquier representación sensible o placer, lo que exige de su parte templanza, valentía, prudencia y firmeza para prevalecer en su divino propósito. Con todo lo anterior, la opción por la filosofía que en el diálogo se percibe corresponde auténticamente a aquello que su mismo nombre connota, un amor a la sabiduría, el cual involucra vitalmente al filósofo.

## **CAPÍTULO TERCERO: LA REPÚBLICA**

Continuando con el ejercicio de comprender la opción por la vida filosófica en los diálogos de madurez de Platón, es pertinente acercarnos a la lectura de *la República* para hallar tal comprensión bajo un marco dramático centrado en la pregunta por la justicia en el que se asume la tarea de hallar la naturaleza de ésta y las consecuencias para el hombre justo. Es así que bajo tal propósito se revela una importante contribución para el trabajo en desarrollo, dado que al manifestarse en el diálogo una opción explícita por la vida filosófica se desglosa una comprensión particular de lo que es la filosofía y su opción por ella. Ahora bien, para hallar tal comprensión quisiera antes hacer un recorrido por las comprensiones de la figura del filósofo que en el diálogo se despliegan, orientadas hacia una comprensión amplia, articulada y clara de la filosofía como una opción vital que compromete de manera completa a quien opta por ella.

En este diálogo encontraremos una concepción madura y más elaborada respecto a la opción por la vida filosófica que viene pensándose y plasmándose desde los diálogos anteriores; por eso, para comprender tal opción que hacia el final del diálogo se manifiesta de manera expresa, antes debemos percibir la figura del filósofo que Platón representa en la estampa del guardián que ostenta en los primeros cuatro libros, seguido de la concepción del filósofo gobernante; amante de la sabiduría y hombre que opta, según su consideración racional, por la mejor vida, la cual le garantizará la auténtica felicidad.

Como se podrá comprender al final de esta lectura, Platón hará el recorrido que he mencionado para señalar un noble propósito: el de mostrarnos cuál es el curso de la vida que se debe seguir si se pretende vivir del modo más provechoso, al cual debemos llegar luego de ser pacientes con los variados rodeos y exposiciones que enriquecen el diálogo.

### **3.1. El filósofo en la figura del guardián de los primeros libros**

El diálogo dramáticamente comienza cuando Sócrates baja a la ciudad del Pireo acompañado de Glaucón para asistir a la primera celebración de las Bendidias, y terminada ésta, emprende su regreso hacia Atenas. Polemarco al verlo, envía a su esclavo para detener la marcha de Sócrates y al alcanzarlo Polemarco junto con otros, lo invitan para que se quede, comentándole de la carrera de antorchas a caballo en honor a la diosa Bendis, lo cual resulta novedoso para Sócrates. Polemarco entonces extiende la invitación para asistir al evento y a la fiesta nocturna, luego de la cena. Aceptando la invitación, Sócrates y los demás se dirigieron hacia la casa de Polemarco. Allí se encontraron con los demás personajes que se mencionan en el diálogo, entre ellos, Céfalo, padre de Polemarco y quien acababa de realizar un sacrificio a Zeus en el patio de la casa. Sentados todos alrededor de él, Sócrates comenzó a conversar con Céfalo, especialmente respecto a la vejez, pues a Sócrates se le ocurrió preguntarle si la consideraba un periodo desgraciado o qué opinión merecía. Desplegada tal conversación, Sócrates deriva en la pregunta por la justicia.

A continuación Sócrates pregunta: *¿afirmaremos que es simplemente el decir la verdad y el devolver a cada uno lo que de él se haya recibido, o estas mismas cosas se hacen unas veces con justicia y otras sin ella?* (331c); luego, casi de manera inmediata Sócrates, Polemarco y Céfalo asientan que la justicia no es lo planteado anteriormente, y acontece que este último se retira de la conversación con la excusa de atender al sacrificio, así que hereda la discusión a Polemarco, su hijo, a quien Sócrates le pregunta acerca de la justicia, lo cual deriva en una refutación socrática y se obtiene de ella una reiterada incompreensión de la misma.



Haciendo una pausa, interviene Trasímaco, quien con feroz ánimo obligó a Sócrates a responder qué era lo justo. Sócrates le increpa que resulta difícil contestar aquello, mas cuando éste le ha vedado la respuesta, sin embargo, Sócrates persuade a su interlocutor para que de la respuesta. Sucede entonces que la respuesta de Trasímaco es refutada por Sócrates, y aunque no retomo aquí la discusión, señalo que se abre una refutación respecto a la afirmación que señala que lo justo es lo que conviene al más fuerte y si al justo le va peor en todas partes resulta conveniente ser injusto que justo. Aunque Trasímaco intenta retirarse, le piden que se quede para continuar lo que ha desatado, cuya importancia radica en que el resultado del diálogo emprendido podría definir la norma de conducta a la que si cada uno atiende, podría vivir más provechosamente cada uno su propia vida.

Sócrates refutando a Trasímaco con la pretensión de demostrar que el justo es dichoso y el injusto desgraciado, y por tanto, la justicia será más provechosa que la injusticia, se extiende en la argumentación pero concluye que no ha podido averiguar sobre aquello que es justo, pretensión que desea retomar para saber acertadamente *si es virtud o no y si el que la posee es desgraciado o dichoso* (354c), pues si no sabe concretamente qué es lo justo, difícilmente sabrá todo lo anterior. Glaucón sin embargo, motiva a Sócrates para que continúe en la indagación respecto a si es mejor ser justo que injusto y así, demostrar que la justicia es mejor que la injusticia a partir de la demostración de los efectos que una y otra producen, y dejar por sentado que la justicia es un bien en sí misma y la injusticia un mal.

Acogiendo la invitación hecha por sus interlocutores de investigar en qué consistía la justicia y la injusticia, así como sus ventajas, Sócrates propone un método, como el de alguien que *no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos unas letras pequeñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también* (368d) pudiendo mirar las grandes primero y luego comprobar las pequeñas para ver si son las mismas. Esto permitirá comprender la justicia en el hombre, partiendo del conocimiento de ésta en una ciudad entera, pues al ser la ciudad mayor que el hombre, es más fácil llegar a conocerla en un

estado, razón por la que propone examinar *ante todo la naturaleza de la justicia en las ciudades y después pasaremos a estudiarla también en los distintos individuos intentando descubrir en los rasgos del menor objeto la similitud con el mayor* (369a), de este modo, todo lo que Sócrates nos dice acerca del estado versa también sobre el alma humana.

Si bien en este apartado intento mostrar la figura del filósofo que se revela en el guardián de la ciudad, dotado de una naturaleza particular o superior, es indispensable que antes describa el contexto general en el que se esboza tal figura. Por eso me he permitido seguir brevemente la forma como se ha introducido la pregunta por la justicia, trama en la que se desprende la concepción de un estado justo, en cuyo análisis se clasificarán los hombres que lo componen y gobiernan, siendo los gobernantes quienes reciben una mayor atención en la construcción de la ciudad, descubriéndose así el contenido que corresponde a este apartado.

Bajo el modelo planteado por Sócrates, contemplan entonces, el surgimiento de una ciudad para observar allí el desarrollo de la justicia y la injusticia, razón por la cual, comienzan a construir con palabras una ciudad desde sus cimientos, que deriva confusamente en otra, atacada como por una infección o el lujo como en el diálogo se señala. Menciono esto último porque a partir de esta última ciudad mencionada se revelará el origen de la justicia y la injusticia. Sobre ésta se explica que dada su extensión y complejización se hará necesario tener a hombres que sirvan de guardianes para conquistar y proteger el territorio de los enemigos, éste se ocupará de su oficio exclusivamente, tal como se ha convenido acerca de los demás ciudadanos y su carácter no sólo exigirá mansedumbre y fogosidad, sino también que sea filósofo por naturaleza, es decir, amante del conocimiento, ávido de saber, que no es otra cosa que un equilibrio entre lo físico y lo intelectual, siendo así, que el guardián adecuado ha de ser el hombre perfecto y con ello, distinto al hombre ordinario que se dedica a un oficio común.

Para Sócrates tal naturaleza no resulta imposible de encontrar y prueba de ello es la mención de los perros de raza, de quien afirma que *no existen animales más mansos para con los de la familia y aquellos a los que conocen, aunque con los de fuera ocurra lo contrario* (375e). Aquello, que se muestra como un rasgo de naturaleza filosófica debe distinguirse en los guardianes, pues comparten tal particularidad al sentir deseo de saber lo que define lo familiar y lo ajeno, por tanto, para que el guardián *se muestre apacible para con sus familiares y conocidos es preciso que sea filósofo y ávido de saber por naturaleza* (376c).

Si no ha sido explícito para el lector, aquí comienza a señalarse, en la persona del guardián, el cuidado de la ciudad a un sujeto que será filósofo y además, fogoso, veloz y fuerte por naturaleza. Tales consideraciones no son pensadas para los comerciantes, labradores, artesanos ni demás habitantes de aquel Estado, comenzando a desplegarse en el diálogo una distinción entre los filósofos y el resto de pobladores.

La atención que merece aquí el filósofo se hace más explícita cuando en el diálogo se abre la discusión sobre cómo han de educarse los guardianes, no como un tema aislado al objetivo principal que se han planteado sino con la pretensión de que esto ayude a la investigación propuesta de ver cómo surgen en la ciudad la justicia y la injusticia. Sócrates dice entonces que la educación comprenderá la música (incluida la poesía) y la gimnasia, las cuales representan la educación cultural y física de la tradición griega, entendida como una unidad donde ambos educan primordialmente un alma sana, principalmente para la fogosidad y la filosofía *con el fin de que estos principios lleguen mediante tensiones o relajaciones, al punto de necesaria armonía* (411e – 412a), así queda expuesta la formación del guardián, aquel que es valiente sin ferocidad y filosófico sin blandura, que por la educación señalada se capacita para conocer las formas esenciales y sus imágenes, de modo que:

el que mejor sepa combinar gimnástica y música y aplicarlas a su alma con arreglo a la más justa proporción, ése será el hombre a quien podamos considerar como el más perfecto y armonioso músico con mucha más razón que a quien no hace otra cosa que armonizar entre sí las cuerdas de un instrumento (412a).

El paso que se da entre la educación de los guardianes y la siguiente cuestión que se aborda en el diálogo, se da a partir de la pregunta respecto a quién debe gobernar. Sin duda, Sócrates contesta que para que aquella ciudad que han construido en el lenguaje no fracase debe regir un gobernante de la condición descrita anteriormente, es decir, un guardián, que por su avanzada edad y al ser el mejor de su clase rijan a los más jóvenes, elegido entre todos los guardianes por su conducta bajo un examen meticuloso a lo largo de su vida y luego de salir victorioso de muchas pruebas para que se ocupe exclusivamente de lo que juzgue útil para la ciudad y se dedique entero a ello. Quisiera señalar aquí que este ejercicio de poder supremo que se le puede otorgar a un hombre se subordina al hecho de poseer la mejor naturaleza y educación. Sin embargo, como lo señala Jaeger, Platón pese a que valora en gran medida la influencia de la educación, *no cree en su eficacia mecánica y uniforme, sino que cuenta con la diversidad de la naturaleza individual*<sup>13</sup>, lo cual hará más virtuoso a quien opte por la filosofía, pues el filósofo no se hará por la educación que reciba, por vivir en el mejor gobierno, ni por tener por naturaleza la mejor disposición hacia la filosofía, sino por el ejercicio constante que realiza en vida para acercarse a lo divino de acuerdo a su noble condición.

Con todo lo anterior, no basta la distinción que se ha esbozado para destacar la figura del guardián filósofo, y para ello Platón pone en boca de Sócrates la alusión para las segundas generaciones y sucesivas, de un mito en el que explica que todos son hermanos, pues son hijos de la madre tierra, engendrados y criados en su seno, por la que deben preocuparse y proteger, a la par que lo hacen por sus conciudadanos. Esto le permite establecer que al

---

<sup>13</sup> JAEGER, WERNER, *Op.cit.*, p. 630.

formarlos los dioses, algunos tendrán oro en su composición y estarán capacitados para mandar; otros plata, quienes serán los auxiliares; y finalmente, bronce y hierro, siendo entonces labradores y demás artesanos a quienes les corresponderá obedecer a los mejores por naturaleza. Así, pese a que tengan el mismo origen, conformarán distintas clases de ciudadanos, respondiendo cada uno a la naturaleza humana que se les ha concebido. Sin duda, la distinción propuesta pone en un lugar superior al guardián, quien es filósofo por naturaleza y bajo tal diferenciación, anuncia su naturaleza extraordinaria.

Esta ciudad, donde piensan averiguar el origen de la justicia y la injusticia, procura la felicidad en mayor grado de todos su ciudadanos, en la medida en que cada cual responda a su labor de acuerdo con su propia naturaleza, así, se tendrá especial cuidado para que los guardianes sean lo que son y no deriven en simple apariencia de tal naturaleza, pues si esto sucediera arruinarían la ciudad, por tanto deben ajustarse a un modo de vida ajeno al de los demás para que sin degenerarse cumplan su misión de hacer la ciudad feliz y sea ésta una buena vivienda. Considera entonces Sócrates que la felicidad del guardián involucrará conseguir la felicidad de la ciudad entera, mientras que los demás, logran la felicidad que su naturaleza les procura, a pesar de que algunos deriven en perversión dada la riqueza o indigencia a la que son sometidos, no obstante, el guardián, estará atento para que aquellas no se introduzcan en la ciudad, así mismo, de la *paideia* y otras cuestiones como *aquello que habría de ponerse por ley* (425e).

Sócrates no pierde la intención inicial de su ejercicio y afirmando que daba por hecho la fundación de la ciudad, acude a sus interlocutores para averiguar dónde surge en ella la justicia e injusticia, en qué se diferencian y por cuál debe optar quien ha de ser feliz, *lo vean o no los dioses y los hombres* (427d) cuestión que objeta Glaucón, al recriminarle a Sócrates que es él quien ha prometido hacer la investigación, debiendo dar todo el favor a la justicia en sus argumentos. Aceptando aquello, Sócrates accede, no obstante, solicitando la ayuda de los anteriores personajes, indicando en primera medida que la ciudad de la que han estado hablando, *si está rectamente fundada, será completamente buena* (427e), en

virtud de la clasificación que se ha hecho de los ciudadanos pues ésta será prudente, valerosa, moderada y justa en virtud de la prudencia para proceder acertadamente de la clase que la dirige y gobierna, es decir, de los perfectos guardianes quienes tienen oro en su alma; valerosa porque quienes la defienden, específicamente los auxiliares cuya alma está compuesta por plata, saben lo que hay que temer y lo que no, así, por su formación, no se dejan llevar por el placer, el pesar, el dolor, el miedo ni la concupiscencia, de modo que, tienen éstos la capacidad de emitir un juicio para la ciudad adecuado y válido respecto a tales asuntos; moderada (temperante) porque pone orden y dominio a sus placeres, apetitos y concupiscencias, lo que permite a sus ciudadanos ser dueños de sí mismos, es decir, que habiendo en el alma de cada uno algo mejor y algo peor, domina lo mejor, sobreponiéndose a lo peor, añade además, que la templanza es ejercida por gobernantes y gobernados, derivando en una armonía entre todas las clases, así, pese a que está en todas las anteriores *formula las mayores exigencias a la capa social llamada a obedecer*<sup>14</sup>. Finalmente, en la descripción propuesta, afirma que la ciudad buena alcanza su virtud por la justicia, la cual será el hecho de que *cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: a aquello para lo que su naturaleza esté mejor dotada* (433a), es decir, hacer cada uno lo suyo, así desde luego, hacer lo que no corresponde sería injusticia, lo cual perjudica a la ciudad. La excelencia de la ciudad entonces, radicará en la justicia, resultado de la prudencia, el valor y la templanza, con lo que podríamos entender que la justicia es la esencia de las demás, pues cada una es una manifestación particular de la justicia, y cada expresión se adapta según la función de cada hombre en la comunidad.

Insistentemente, la naturaleza particular del guardián, en quien ha puesto un rasgo de filósofo, se manifiesta superior a las demás naturalezas, explicada aquí en primera medida por su composición áurea y las tareas que le corresponden, las cuales sólo parecen ser realizadas por una naturaleza excepcionalmente capaz para ello, que si bien no es imposible que nazcan en la naturaleza humana, *sí es algo que se da rara vez y en muy pocos hombres*

---

<sup>14</sup> *Ibídem*, p. 635.

(491b) dado que en ella se mezclan exigentes y esmeradas aptitudes. Del guardián dirá que es al único al que le corresponderá tratar la filosofía a la vez que gobierna por la misma jerarquía y potencialidad que se ha descrito.

Como se habrá hecho evidente, al hacerse la descripción de las cualidades de la ciudad, simultáneamente el contenido allí expuesto se ajusta a lo específico de cada una de las clases de la sociedad y las partes del alma, prueba de ello es el examen de Sócrates, respecto a si aquello que se dijo para la ciudad podría observarse en un hombre, dando como resultado que lo que hallaron es semejante en la ciudad y en el individuo, así, el hombre justo no difiere de la ciudad justa en lo anteriormente examinado. De este modo, la ciudad se considera justa dado que en ella la prudencia, el valor y la templanza hacen cada una lo propio, de esta forma, *el individuo que tenga en su propia alma estas mismas especies merecerá, con razón, los mismos calificativos que la ciudad cuando tales especies tengan las mismas condiciones que las de aquella* (435b-c). Reconociendo de esta manera que en el alma de cada individuo se dan la prudencia, el valor y la templanza, pues éstas no llegan a la ciudad de otra manera sino por los individuos, fue menester reconocer que el alma tiene tres especies, una racional, una irracional y otra colérica, ésta última auxiliar de la racional por naturaleza, de la misma forma como hay las tres clases en la ciudad a saber: gobernantes, auxiliares y comerciantes.

Mostrado que el hombre es justo de la misma manera que lo es la ciudad, justifica Sócrates que lo racional en el alma debe gobernar, lo colérico ser aliado de la anterior, de acuerdo a la *paideia* concertada para que lo irracional sea súbdita de las anteriores y no esclavice ni gobierne *aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vida de todos* (442b), de modo que sólo el alma será prudente, valerosa, temperante y justa. Así, quien se ordena interiormente buscando la unidad y armonía de los elementos de su alma,

entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya

en lo que toca a sus contratos privados, y en todo juzga y denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado y prudencia al conocimiento que la presida y acción injusta, en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas e ignorancia a la opinión que la rija (443e – 444a).

Con todo esto, se ha puesto de manifiesto al hombre justo, a la ciudad justa y a la justicia que en ellos hay, así mismo, aquello que es injusticia, sin embargo al finalizar el libro IV, Sócrates señala que resta investigar si conviene obrar justamente, fuera en público o en privado, o cometer injusticia, lo cual hizo que su interlocutor aludiera que con lo tratado anteriormente, esta moción estaría resuelta pues, considera éste que todos atinarían a conseguir la virtud porque trastornada la justicia no se podría vivir. A lo anterior, Sócrates manifiesta que aún así, existen varias especies de vicios en contra de la virtud descrita, así mismo, señala que tales vicios corresponden a los mismos modos de gobierno, que a su vez, son también modos del alma. De esta forma, hace referencia a cinco modos de gobierno, cuatro viciosos y uno virtuoso, sobre el cual no tardará en señalar como el mejor modo de gobierno, tanto para la ciudad como para el individuo, el cual nos abre a la figura más explícita y concreta del filósofo que plasma Platón en la *República*.

### **3.2. El filósofo gobernante**

Sócrates asegura que la ciudad que ellos han construido es aquella que considera recta y buena, así como los ciudadanos que la componen, de modo que si ésta es buena, los demás cuatro tipos de *organización política o de disposición del carácter de las almas individuales* (449a) serán malos y viciosos. Sin embargo, antes de comenzar la descripción de tales regímenes, Polemarco, Adimanto y Glaucón interrumpen a Sócrates para que antes de abordar dicho asunto, hable sobre las mujeres, el matrimonio, los hijos, la crianza de éstos y demás cosas que se deben poner en común junto a otras disposiciones que deben observar los guardianes, así, descrito lo anterior, Sócrates atiende a la pregunta sobre cómo es posible la ciudad que se ha construido en la conversación, sin olvidar que la pretensión



del diálogo es investigar la justicia y la injusticia, de modo que habiendo descubierto la justicia, se pueda investigar sobre qué es lo que se descuida y se hace mal en las ciudades respecto al régimen que ha sido construido para poner de manifiesto lo que hay que cambiar en ellas para retornar al mejor régimen, lo cual, no siendo pequeña ni fácil la modificación, consiste en *que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía* (473d), lo cual es sin duda la condición de posibilidad indispensable para la realización de la ciudad que se ha construido en el diálogo.

Con lo anterior, Platón pone en boca de Sócrates de manera explícita quiénes son los filósofos, como no se había visto en los libros que preceden a los V y VI, bajo el señalamiento de que éstos son quienes tienen la responsabilidad de gobernar. Respecto a su naturaleza dice que es el amante en su totalidad de la sabiduría y quien compromete su totalidad a ella misma; tiene la mejor disposición para gustar de toda enseñanza y se encamina siempre contento a aprender *sin mostrarse nunca ahíto* (475c); gusta de contemplar la verdad, siendo capaz de *dirigirse a lo bello en sí y contemplarlo tal cual es* (476b); no se queda en lo particular que participa de lo en sí, sino que trasciende hasta conocer lo que es siempre idéntico en sí mismo, pues, le es propio el saber, la más poderosa de todas las potencias, la cual lo dirige por naturaleza *a lo que existe para conocer lo que es el ser* (477b) de las cosas, lo cual abraza, ama y se adhiere. Con lo anterior se destaca nuevamente, y ya de manera encarnada en la figura del filósofo, que la mejor alma será aquella ordenada racionalmente que controla las demás partes, dado que ésta, tanto en el gobierno de sí como del Estado estará enfocada constantemente hacia aquello que es lo mejor y divino.

Así, habiendo Sócrates expuesto quiénes son los filósofos, determina que serían los jefes de la ciudad los guardianes que se mostraran *capaces de guardar las leyes y usos de las ciudades* (484b) luego de múltiples pruebas, ahora, para sustentar tal planteamiento, se sirve de la demostración de la naturaleza extraordinaria del filósofo, perfecto regente, y de

quien dice que se apasiona siempre por aprender, lo que lo conduce a la *esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción* (485b); no se deja perder por su voluntad; se inclina por la veracidad desde su juventud, ama la verdad y odia la mentira, pues, por naturaleza ama lo que le es connatural; se entrega enteramente al placer del alma en sí misma, dejando a un lado los placeres del cuerpo; es temperante, no ama las riquezas; su alma no es vil, cobarde, vanidosa, ni mezquina, en cambio, es justa y mansa; al contemplar lo divino no se apega a la vida humana razón por la que no le teme a la muerte; expedito para aprender, de buena memoria, moderado, y poseedor de una mente dispuesta a dejarse llevar fácilmente hacia la contemplación del *ser en cada cosa*, con lo cual manifiesta el autor que:

el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en persecución del ser y no se detiene en cada una de las muchas cosas que pasan por existir, sino que sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen, y la alcanza con aquella parte de su alma a que corresponde, en virtud de su afinidad, el llegarse a semejantes especies, por medio de la cual se acerca y une a lo que realmente existe y engendra inteligencia y verdad, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de su parto, y obtiene conocimiento y verdadera vida y alimento verdadero (490a–b).

Sin duda, Platón con lo anterior no sólo describe la naturaleza del filósofo sino que esboza la esencia misma de la vida filosófica, la cual comporta un tenor de vida que pocos serían capaces de practicar sino es el filósofo por naturaleza de tal condición, de esta forma y gozando de tan maravillosa suerte, llegados a la madurez les sería confiado el cuidado de la ciudad, en consecuencia de ser un hombre poseedor de las virtudes tradicionales griegas y afín a lo inteligible.

Sin embargo, la objeción que presenta Adimanto, respecto a que quienes se dedican a la filosofía desde la juventud y prolongan tal ejercicio durante más años a lo dispuesto resultan a ojos de los demás, extraños, perversos e inútiles para el servicio de las ciudades, no opaca la demostración de Sócrates pues, éste responde haciendo alusión a una embarcación, en donde al verdadero piloto le llamaran miracielos, charlatán e inútil todos aquellos que no conocen el arte del timonel y por la fuerza buscan llevar el curso del navío. Siendo ésta la misma actitud que tienen las ciudades respecto del verdadero filósofo, los demás ciudadanos desestimarán al filósofo y no verán en él la grandeza de su naturaleza ni su capacidad para regir con justicia a la ciudad, ya sea porque éstos no pedirán a los ciudadanos que se dejen gobernar o porque algunos otros imitando a los filósofos y suplantando su oficio corromperán tanto a los demás como a sí mismos. De la forma anterior, explica Sócrates que la mala reputación se gesta cuando la ciudad no quiere utilizarlos o ella misma los corrompe y propicia, tanto a que los filósofos ficticios ocupen su lugar o que la verdadera naturaleza filosófica sea mal educada.

Sócrates manifiesta que el filósofo despreciará *los asuntos de su ciudad por considerarlos indignos de su atención* (496b) y deseará más bien que se dedique a su carácter noble y bien educado aislado en el destierro, de modo que no se consagre a ninguna otra cosa pues reconoce que en la política no se realiza un ejercicio juicioso ni en defensa de la justicia, evidencia de la imperfección de los gobiernos y los hombres, sin embargo, le implantará un compromiso político dadas las siguientes circunstancias:

[sólo] por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos (...) tengan que ocuparse, quieran que no, en las cosas de la ciudad y ésta tenga que someterse a ellos; o bien, hasta que, por obra de alguna inspiración divina, se apodere de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan o de los mismos gobernantes un verdadero amor de la verdadera filosofía (499b-c).

Con lo anterior, se descubre que la fuerza constructiva del ejercicio que se viene elaborando tiene como centro la filosofía y se hace explícito desde el mismo momento en el que Sócrates exige el lugar de gobierno que ésta merece en el estado justo y como centro de la vida de los hombres. Así, la propuesta que Platón pone en boca de su maestro conlleva a pensar que el gobierno del estado deba ocuparlo el conocimiento de la verdad y de igual manera en el gobierno interior de cada hombre, razón por la cual su acción política será semejante a aquello que ve en la esencia de las cosas, implementando en la vida pública y privada de los ciudadanos la templanza, la justicia y demás virtudes que él ha conocido de manera perfecta. Dicho de otro modo, el filósofo será el dibujante que trazará líneas del estado a partir del conocimiento de un modelo divino, con el cual ha convivido anteriormente y ha moldeado virtuosamente su propia alma.

Ahora, abierta la pregunta respecto a cuál de los gobiernos actuales es adecuado a la filosofía, Sócrates responde que ninguno conviene, razón por la que las almas filosóficas se tuercen y transforman su naturaleza, pero *si encuentra un sistema político tan excelente como él mismo, entonces es cuando demostrará que su naturaleza es realmente divina* (497c), el cual no es otro distinto al fundado aquí en el diálogo. Con todo lo anterior, se descubre que no habrá ciudad, gobierno perfecto, ni hombre que lo sea, sino es regido por la filosofía, con lo que muestra Sócrates una concepción distinta respecto a la perspectiva que presentó Adimanto acerca del gobierno de los filósofos, quienes siendo afines a todo lo más excelente y poseyendo una naturaleza en grado más perfecto, conducen hacia un mandato justo en el que cesan los males en la ciudad y entre los ciudadanos, apuntando efectivamente hacia una vida buena.

### **3.3. Amante de la sabiduría a partir de la *epistémé***

La figura del filósofo como amante de la sabiduría se describe en la *República* bajo el contraste que menciona Sócrates entre los filósofos y los aficionados a espectáculos. Estos dos protagonistas se distinguen en la medida en que el filósofo, en su deseo de amar la

sabiduría se esfuerza por contemplar la verdad y no se confunde con todo aquellas representaciones que participan de *lo en sí*, en cambio los aficionados a los espectáculos, audiciones, las artes y hombres de acción se confunden y toman como verdad y objeto de su conocimiento lo que es sensible; por eso Sócrates asegura sobre ellos que les gustan las buenas voces, colores, formas y demás elementos sensibles, siendo la mente de cada uno de ellos incapaz de ver y gustar la naturaleza de *lo en sí mismo*. Tal capacidad le permite al filósofo comprender que es él quien logra conocer, mientras que su antagonista alcanza el nivel de la opinión, no el del conocimiento.

Sócrates distingue entonces la *doxa* y la *epistéme* al señalar que cada una tiene su propia potencia, aconteciendo que la *epistéme* se dirige por naturaleza a *lo que existe* y permite el conocimiento del auténtico ser cuya realidad es eterna e inmutable. La opción del filósofo se destaca entonces por el conocimiento, según Sócrates, la *más poderosa de todas las potencias* (477d), mientras que sus antagonistas serán llamados amantes de la opinión, quienes captan lo intermedio entre el saber y la ignorancia, es decir, lo que se encuentra entre *lo puramente existente* y *lo absolutamente inexistente* (478d).

Ahora bien, justificado que los filósofos serán los más perfectos guardianes y auténticos amantes de la sabiduría, Sócrates añade una prueba más para aquellos que serán regidores, la cual consiste en ejercitarlos en muchas disciplinas para ver si son capaces de soportar las más grandes enseñanzas, sin que se afanen en lo que respecta a su instrucción, pues se dirigen hacia el conocimiento más sublime, la idea del Bien, *que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas* (505a), así mismo, es la causa de todo lo recto y lo bello en todas las cosas, además, proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer, por lo que la misma idea del Bien se concebirá como objeto de conocimiento, causa de la ciencia y la verdad, moviendo siempre al filósofo hacia la visión del ser y lo inteligible, tal como nos lo muestran el símil de la línea expuesto al final del libro VI, junto con el de la caverna en el comienzo del libro VII.

El filósofo, quien ha recibido la educación y probación descrita anteriormente, se ejercitará en el cálculo, la geometría, la estereometría, la astronomía y la dialéctica, con miras siempre de alcanzar el conocimiento y la verdad en sí, reconociendo a su vez que, bajo tal propósito será feliz, pues el alma se vuelve hacia lo más dichoso de todo lo existente. Ahora bien, la posibilidad de alcanzar dicha meta lo obligará a muchos años de compromiso, mas la recompensa será entonces que, *elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y, cuando hayan visto el bien en sí, se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos* (540a-b).

La *paideia* filosófica que hasta ahora se ha presentado coloca la idea de Bien como paradigma a quienes la reciben y tanto el símil del sol, de la caverna y de la línea conforman una unidad simbólica de la naturaleza de dicha *paideia* que esboza la meta y el esfuerzo de quien realmente opta por vivir una vida filosófica. Ahora bien, pese a que la opción del filósofo pueda ser vista como una forma infeliz por los interlocutores de Sócrates, él siempre la defenderá como el mejor modo de vida y aquella que asegura, tanto la felicidad del verdadero filósofo, como la justicia en la ciudad y en el alma.

### **3.4. El hombre que opta por la mejor forma de vida**

Al retomar Sócrates todo lo que anteriormente han convenido, anuncia que volverá a la cuestión que quedó apenas señalada en el libro IV respecto a que hay un régimen bueno y un hombre semejante a éste, existiendo a su vez, otros cuatro deficientes, los cuales tomarán en cuenta, pues viendo sus defectos y los hombres que le son semejantes podrán convenir cuál es el mejor y cuál el peor de ellos, investigando además, *si el mejor es el más feliz y el peor el más desgraciado o si es otra cosa lo que ocurre* (544a). De esta manera, Sócrates nombra tales regimenes, los cuales son la timocracia, la oligarquía, la democracia, y la tiranía, esta última considerada por Sócrates como la peor enfermedad del Estado, cada cual con caracteres humanos semejantes a dichas formas de gobierno. Así, descrito

anteriormente el hombre que corresponde a la aristocracia (el filósofo rey), que es bueno y justo, se hará el examen correspondiente de cada una de los regímenes y caracteres inferiores, a causa de una mala educación, hasta llegar al más injusto, con la pretensión de poderlo comparar con el más justo y determinar la felicidad o infelicidad que cada uno posee.

Bajo el anterior propósito, Sócrates señala que la ciudad que han construido, así como todo aquello que nace, está sujeta a corrupción, de modo que tal régimen puede perder su equilibrio cuando exista una disensión en el seno de aquella parte que ocupa los cargos, lo que dará paso a la degeneración del estado bueno y a múltiples inarmonías entre cada régimen, que en el diálogo se describen pero de las cuales no tomaré nota. Rescato no obstante, que si bien tal descripción comenzó con la timocracia, haré referencia a la tiranía, la cual deviene de la democracia, dando lugar a *la más dura y amarga esclavitud* (569c). De esta misma forma, el hombre tiránico surge del democrático, y Sócrates indagará por el modo en que vive, si es feliz o infeliz, pero antes de esto, propone analizar los deseos, para determinar cuántos son y de que clase son, pues reconoce que éstos son de diferente especie de acuerdo a cada hombre de los regímenes señalados y son los que mueven al cambio entre regímenes, sucediendo que en algunos, tales son controlados, mas en otros no. Ahora bien, la importancia de esto radica en que Sócrates advierte nuevamente de la división del alma y asegura que el alma razonable es la rectora de las demás, mas cuando duerme, las demás partes de manera feroz y salvaje se abren camino para saciar sus instintos de manjares, vino, sexo, entre otras, sin vergüenza ni sensatez. Así, quien se encuentre *en estado de salud y templanza respecto de sí mismo y se entrega al sueño después de haber despertado su propia razón y haberla dejado nutrida de hermosas palabras y conceptos* (571d) no se comporta de acuerdo a los feroces deseos porque el alma racional al reflexionar sobre sí misma y al no dejar la *parte concupiscible ni en necesidad ni en hartura, a fin de que repose y no perturbe a la otra mejor con su alegría o disgusto* (571e-572a), la parte racional la gana para sí con el objetivo de amansar la irascible con lo que resulta el buen juicio y la mejor disposición para alcanzar la verdad.

Sócrates reconoce que en todos los hombres, incluso en quienes parecen ser mesurados, hay *una especie de deseo temible, salvaje y contra ley, y que ello se hace evidente en los sueños* (572b), lo que hace que el hombre de un régimen pueda degenerar en otro, como por ejemplo el hombre tiránico lo es del democrático. Este hombre es dado a las fiestas, banquetes, orgías y demás, rigiendo en su alma el tirano Eros; en él brotan *cada día y cada noche nuevos y terribles deseos con multitud de exigencias* (573d), lo cual lo obliga a malgastar los bienes de la ciudad, luego los paternales, hasta que hecha mano de préstamos al disminuir su patrimonio, a tal insensatez que busca la manera de quitarle la fortuna a otro por engaño o fuerza, pues sus deseos violentos le instigan para que no sea presa de los dolores y tormentos que sufriría al no satisfacerlos. Tal necesidad borra en él cualquier noción de lo púdico, lo decoroso y lo justo. Con lo anterior, el hombre tirano surge del predominio en el alma de una vida regida por los instintos, y de éste Sócrates dice que

no se abstiene de horror alguno de sangre, de bocado impuro ni de crimen, sino que, por el contrario, el amor [deseo], viviendo tiránicamente en sus adentros como solo señor, en total indisciplina y desenfreno, empuja al que lo lleva en sí a toda clase de osadías, como el tirano a la ciudad; y esto a fin de que le alimente a él y a la turba que le rodea, venida en parte de afuera por las malas compañías y en parte de dentro, ya suelta y liberada por disposiciones de la misma índole que en él hay (574e – 575a).

Tiranizado por el deseo, aquello que en sueños experimentaba, en el tirano se advierte en la vigilia, de este modo, el tirano no gustará de la verdadera libertad, ni de la amistad; será siempre desleal e injusto. Ahora bien, al comparar la ciudad tiránica de cara a la justa, Sócrates manifiesta que la más infeliz y peor para él es la tiranizada y la más dichosa y mejor es la gobernada por el rey, de esta forma advierte lo mismo para los hombres que rigen a cada una. Así, el hombre cuya alma es tirana es arrastrada siempre por sus deseos, lo cual la llena de turbación y pesar, por tanto no es libre de hacer lo que quiera, dada su esclavitud, así mismo, es pobre e indigente, de la misma forma como lo es tal ciudad; sin



embargo, es más desdichado aún, el que siendo tirano por azar ejerza la tiranía en el gobierno de la ciudad, pues éste vivirá con miedo de perecer y deberá adular a los demás ciudadanos, por tanto, resulta éste

ser auténtico esclavo, sujeto a las más bajas adulaciones y servidumbres, lisonjeador de los hombres más perversos, totalmente insatisfecho en sus deseos, falto de multitud de cosas y verdaderamente indigente (...) henchido de miedo durante toda su vida y lleno de sobresaltos y dolores (579d-e) (...) le es forzoso ser, e incluso hacerse en mayor grado que antes por virtud de su mando, envidioso, desleal, injusto, falto de amigos, impío, albergador y sustentador de toda maldad y, por consecuencia de todo esto, in feliz en grado sumo (580a).

Continuando el examen, cuya pretensión corresponde a la pregunta por la vida buena, y el contraste con la mala vida, Sócrates y Glaucón, determinan que el hombre filósofo rey es el más feliz y virtuoso, el mejor y el más justo, quien reina sobre sí mismo, sin embargo, Sócrates advierte que lo anterior está mostrado pero que puede haber otra manifestación que explique la superioridad del justo sobre el injusto, dicho de otra manera, del mejor modo de vida sobre el peor. Para esto señala que como la ciudad se divide en tres especies, también se divide en tres partes el alma de cada individuo, así, *siendo tres esos elementos, los placeres se mostrarán también de tres clases, propia cada uno de aquellos, y lo mismo los deseos y los mandos* (580d). Con una parte el hombre comprende, esta es entonces amante de la instrucción o del saber y tiende a conocer la verdad tal cual es; con la irascible, tiende al mando, la victoria y el renombre, lo que la hace arrogante y ambiciosa; y a la última le pertenecen las concupiscencias del beber y el comer, los placeres eróticos y la codicia. Pese a ser distintas, acontece que en el alma de los hombres rige unas veces algún elemento de estos, lo que lleva a que se presenten tres géneros fundamentales de hombres: el filosófico, el ambicioso y el avaro, del mismo modo, tres placeres que le son propios a cada uno, revelando así, tres formas fundamentales de vida, caracterizada cada una por una forma distinta de placer.

Es preciso saber que ni el ambicioso ni el avaro conocerán el placer del filósofo quien se esfuerza por *conocer la verdad tal cual es y estar aprendiendo siempre algo en tal aspecto* (581e), así, este último despreciando los demás placeres como la riqueza, la honra, entre otros es el único que ha gustado el placer de la contemplación del ser, ayudado por el entendimiento, y aunque haya gustado de los demás placeres desde su niñez, los otros hombres no habrán gustado del placer del filósofo. Así, este hombre juzgará por medio del razonamiento cuál es la vida más agradable y exenta de pesares, la cual no es otra que aquella que se rige por la razón, con la guía de la parte del alma con la que se alcanza el saber y tiene la capacidad de regir a las demás; en segundo lugar, la del *hombre guerrero y ambicioso, porque están más cerca de los suyos que los del hombre de negocios* (583b) y determinará la del avaro como la manera inferior de vivir. Con esta prueba muestra al justo vencedor por segunda vez y se dirige hacia una tercera prueba que conduce a la argumentación de que las cosas que corresponden al servicio del cuerpo no participan de la misma verdad ni realidad que las que sí atañen al servicio del alma, pues estas últimas son siempre iguales, inmortales y verdaderas dado que sí participan de la existencia pura, así, el alma que se llena de lo que es conveniente a su propia naturaleza goza efectivamente de lo placentero, *por eso los faltos de inteligencia y virtud, que siempre andan en festines y otras cosas de ese estilo, son arrastrados, según parece a lo bajo (...) y así están errando toda su vida* (586a) pues jamás ven lo verdadero ni real, en cambio:

a manera de bestias, miran siempre hacia abajo y, agachados hacia la tierra y hacia sus mesas, se ceban de pasto, se aparean y, por conseguir más de todo ello, se dan de coces y se acoranean mutuamente con cascots y cuernos de hierro y se matan por su insatisfacción, porque no llenan de cosas reales su ser real y su parte para contener aquellas (586a-b).

Por fuerza, estos hombres tienen placeres mezclados con dolores y conocen únicamente las apariencias del verdadero placer, de igual manera como cuando lo irascible le da salida a la envidia y se mueve por la ambición, la violencia, la soberbia, o la ira y pretende saciarse de

honra, predominio o venganza sin que el razonamiento logre controlarla. Así, es mejor que los deseos de la parte irascible y concupiscible sigan al conocimiento y al raciocinio, de modo que, buscando el placer en compañía de éstos, tomen los que la razón les presente pues, esos serán los más verdaderos, por tanto,

cuando el alma toda sigue al elemento filosófico y no hay en ella sedición alguna, entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia; y además cada cual disfruta de sus peculiares placeres, que son los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos (...) pero cuando se impone alguno de los otros elementos, ocurre que éste no halla su propio placer y encima fuerza a los otros a perseguir un placer extraño y no verdadero (586e-587a).

De tal modo, Platón en boca de Sócrates indica que lo que más lejos esté de la filosofía y de la razón producirá tal efecto, así mismo, lo que más aleja de la razón es lo que más se aleja de la ley y el orden, en donde tienen espacio los deseos tiránicos. Se concluye de esta forma, que el tirano estará más lejos del placer verdadero, y quien está más cerca es el filósofo, además, el hombre bueno y justo superará a su contraparte en cuanto a placer y virtud, demostrándose la elección del amante de la sabiduría por la vida filosófica.

Para abordar nuevamente el tema respecto a la conveniencia de obrar con justicia o injusticia Sócrates plantea que se formen en el pensamiento una estatua como imagen del alma que se constituye en una unidad a partir de distintas figuras, así, le pide a su interlocutor que modele *la figura de una bestia abigarrada y policéfala que tiene en torno diversas cabezas de animales mansos y feroces y que es capaz de cambiar y sacar de sí misma todas estas cosas* (588c), plasmando en ella además, una figura de león y otra de hombre, siendo la primera la más grande, la segunda siguiéndole en tamaño y la tercera un tanto más pequeña. En ella, le pide Sócrates que acomode *las tres cosas distintas en una sola haciendo que se unan de algún modo entre sí* (588d), además, por fuera de ella debe

quedar moldeada la imagen de una figura humana, *de modo que para el que no pueda ver lo interior, sino únicamente la envoltura, no aparezca más que un ser vivo, el hombre* (588d-e). Bajo el modelo de tal figura, Sócrates señalará que quien alaba la injusticia haría las veces de quien sólo corteja la fiera monstruosa y la hace fuerte, así mismo al león, dejando hambriento y débil al hombre, el cual es arrastrado a donde se dirijan los otros dos, aconteciendo que jamás se acostumbrará a ninguno de ellos a la mutua compañía sino que permitirá que entre ellos se ataquen y se devoren. En cambio quien alaba a la justicia, hará más fuerte al hombre interior para que sea él quien críe y domestique la bestia policéfala, para hacer de ésta una criatura mansa y procure tal labor en alianza con la *naturaleza leonina*, de modo que atienda en común a todos y haga de éstos amigos entre sí y para sí mismo, de modo que éste no esclavizará su parte más divina a lo impío ni infame para no dar rienda suelta a la bestia ni al león.

Podemos ver que el filósofo cultiva esta mejor parte y se somete a su hombre interior, quien lleva en sí el principio rector divino, y se propone estar sujeto a lo divino y racional, razón por la que no obrará con intemperancia ni cometerá injusticia, pues estará guiado por el entendimiento, de modo que *vivirá tendiendo con todas sus energías a honrar aquellas enseñanzas que hacen su alma tal como queda dicho y a despreciar todo lo demás* (591c), de modo que despreciará los placeres corporales y todo aquello que no procure la sanidad de su mente, a tal punto de que siempre estará *ajustando la armonía de su cuerpo en razón de la sinfonía de su alma* (591d), y conforme a lo anterior, ajustará el orden y la armonía respecto a la adquisición de sus bienes, honores, y demás. Sin duda, lo planteado aquí revela que el *bíos* del filósofo, no sólo es una meta cultural para regir adecuadamente un estado sino primordialmente, el ideal de la personalidad humana racional.

El sentido que tiene la educación filosófica de los regentes y los guardianes será entonces, el de *poner las emociones nobles e irracionales del alma en tal pie de armonía con la parte espiritual del hombre que, apoyándose en ella, lo verdaderamente humano, a pesar de ser*

*tan débil, sea capaz de tener a raya a lo infrahumano*<sup>15</sup>. La opción por la filosofía tiene un tinte de paideia, de educación en la que los hombres que asumen tal formación, impera lo divino sobre lo mortal, viviendo en lo externo y en lo que respecta a la vida terrena de acuerdo la ley interior que reside en él.

Ahora bien, otro aspecto que complementa la argumentación de la opción que hace el filósofo por la mejor vida se descubre cuando Sócrates en el libro X señala la censura de la poesía, junto con las demás artes imitativas. Es interesante que en la sustentación que Sócrates sostiene manifiesta la naturaleza de las Formas y el conocimiento especial que éstas exigen, coherentemente con los diálogos posteriormente estudiados, basándose en ello para señalar que tales artes censuradas ofrecen apariencias, pues el imitador no entiende nada acerca del ser, y éste no se remite al elemento racional del alma sino que por naturaleza agrada a los elementos más bajos, abriendo la posibilidad de un conflicto interno dentro del alma en el que el gobierno de sí estaría a cargo de lo irracional. Así, justifica tal censura, para no bajar la guardia frente a aquello que nos haría peores e infelices, ni convencernos con apariencias apartadas de la verdad, que no harían otra cosa que desestabilizar al hombre del equilibrio de gobierno que cada uno debe llevar interiormente y que anteriormente quedó explicado. Con lo anterior y a diferencia de la filosofía, tales artes no podrán en su opinión ser educadoras del hombre.

Desde la misma concepción de la educación que Platón propone para los guardianes, la superioridad de la filosofía está estampada en su planteamiento cultural, por lo que explica que la formación que ofrece la poesía es una realidad de apariencia, lo cual se descubre cuando la auténtica formación filosófica despierta al hombre de tal encantamiento, es decir, la poesía se desenmascara como un reflejo de otra imagen reflejada cuando se contrasta con el conocimiento del ser puro, de modo que la filosofía, es decir el conocimiento de la

---

<sup>15</sup> *Ibídem*, p. 760.

verdad, arrebatada *la dirección que hasta entonces venían ostentando*<sup>16</sup> aquellas artes imitativas.

Como último tema, Sócrates desea hablar sobre las recompensas de la virtud, y para esto, expresa de entrada que la vida es un tiempo corto en comparación con la totalidad del tiempo, y al hombre, siendo inmortal le corresponde preocuparse por la eternidad y no afanarse por el tiempo de vida, que es corto. Lo anterior lo lleva a manifestar que el alma es inmortal e imperecedera, la cual, por la injusticia, el desenfreno, la cobardía y la ignorancia, podría hacerse perversa y corrupta. Así mismo, elegir la justicia o la injusticia afectará la vida humana y el destino en el Hades, pues la muerte corporal no la librarán de las consecuencias de la elección tomada en vida, así, si la vida terrenal del justo *es un único e incesante proceso de educación para el verdadero estado, que vive como las ideas en el cielo, toda educación es, a su vez, una preparación para un estado superior del alma*<sup>17</sup> que le permitirá gozar de la recompensa de una vida bien vivida a la par que recupera en el Hades su forma más pura. Consecuente con lo anterior, Sócrates manifiesta que existen las mismas almas, dado que éstas no perecen, y aclara que el alma es simple, *tal como es ella al quedar en su pureza* (611b), de modo que lo señalado como elementos concupiscible e irascible desaparecen cuando el alma se separa del cuerpo y regresa a su estado de pureza, permaneciendo únicamente lo racional, lo que lo acerca nuevamente a lo expresado en el *Fedón* sobre dicho asunto. Es así como el alma al quedar en su pureza es raciocinio, *allegada de lo divino e inmortal y de lo que siempre existe* (611e), la cual con la separación del cuerpo y movida tanto por el amor a la sabiduría en vida como por encontrarse con lo que es similar a su naturaleza, así mismo, saldrá del mar en que se halla y se sacudirá de las piedras y conchas que tiene al nutrirse de la tierra que estaba a su alrededor, desprendiéndose de la costra térrea, rocosa y silvestre que la cubría en la vida mortal para retomar su pureza original.

---

<sup>16</sup> *Ibídem*, p. 608.

<sup>17</sup> *Ibídem*, p. 773.

Siguiendo el propósito de examinar las recompensas y la gloria de la justicia, se propone Sócrates manifestar los premios que reciben los hombres justos y virtuosos, en la vida como después de su muerte. Así, expresa que el justo y el injusto, observados por los dioses, son amados u odiados por éstos respectivamente. El justo en su esfuerzo por permanecer en la justicia y parecerse a la divinidad en cuanto le sea posible, no es abandonado por los dioses y todo lo que de ellos viene le es más favorable, además, de parte de los hombres recibe buena fama, los más jóvenes se someten a su mandato, es respetado y recibe así mismo, *bienes que por sí misma les procura la virtud* (614a), junto a otros que le esperan después de la muerte, lo cual es sin duda la proclamación de la bienaventuranza del justo. Así, tal descripción da paso al relato de Er, hijo de Armenio, de la cual se destaca que, quien se dedica rectamente a la filosofía puede hacer una elección correcta cuando su alma va al Hades, para que no dejándose impresionar por las riquezas no se haga un daño al escoger una nueva vida que le procurará desdicha e infelicidad. Así, el alma cultivada en la filosofía podría no sólo ser feliz en el Hades, *tener de acá [Hades] para allá [Tierra] y al regreso de allá para acá un camino fácil y celeste, no ya escarpado y subterráneo* (619e). Añade Sócrates, que queda entonces este relato para que se puedan salvar aquellos que le dan crédito y no contaminen sus almas, de modo que:

Si os atenéis a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal y capaz de sostener todos los males y todos los bienes, iremos siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas formas la justicia, juntamente con la inteligencia, para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses tanto durante nuestra permanencia aquí como cuando hayamos recibido, a la manera de los vencedores que los van recogiendo en los juegos, los galardones de aquellas virtudes y acá, y también en el viaje de mil años que hemos descrito, seamos felices (621c-d).

De esta forma termina el diálogo con una profunda promesa de felicidad para aquellos que sigan lo que aquí se ha planteado, de lo cual está convencido indudablemente Sócrates.

Para cerrar este capítulo quisiera retomar cómo a partir de la pregunta por la justicia el autor del diálogo nos muestra una interesante visión de la filosofía y la opción por ella, en la que presenta una imagen del filósofo en el guardián de los cuatro primeros libros a quien se le da el gobierno de ésta, señalando que dicho guardián será filósofo y además, fogoso, veloz y fuerte por naturaleza, así mismo, amante del conocimiento, ávido de saber e interesado en las *formas*. Con lo anterior, la naturaleza filosófica de este amante de la sabiduría se destaca de los demás ciudadanos por las capacidades que lo hacen benemérito de ser guardián de la ciudad, manifestándose aquello además en el mito que expresa Sócrates respecto a la formación de los hombres, en el cual señala que el guardián está compuesto por oro, aconteciendo que por naturaleza tiene la capacidad de dirigir a los demás, en condición de su superioridad y armoniosa educación.

Con lo anterior, Platón comienza a poner a la filosofía como pilar para el adecuado funcionamiento del estado y del alma, reforzando tal apreciación cuando expone la figura del filósofo gobernante, pues con ello centra el gobierno público y privado hacia el amor a la sabiduría, lo racional y más divino. Así, tal comprensión, le da un matiz al filósofo que no se había expuesto en los diálogos anteriores, pues en el compromiso que asume el filósofo al ser guardián de la *Kallipolis* se ve comprometido a una acción política. Ahora bien, el compromiso político no es el fin de su acercamiento a la filosofía, pues su opción a ella es la de contemplar la verdad a partir del conocimiento (*epistéme*), conduciéndolo al conocimiento del Bien y demás objetos inteligibles, a partir del ejercicio del cálculo, geometría, estereometría, astronomía y dialéctica.

Platón muestra entonces que la opción que hace el filósofo por una vida regida por la razón y el amor a la sabiduría, lo mueve a rechazar los placeres y demás asuntos que entorpecen su noble determinación. Con lo anterior, se exhibe al filósofo como un hombre feliz, lejos de estar abrumado por los deseos, ni tiranizado por la satisfacción de aquellos, pues éste, guiado por el entendimiento, reconoce la opción por la vida filosófica como la mejor forma de vida, acogiendo sus exigencias, pero ante todo reconociendo en ella que es la más libre,



racional, aquella que le permite conocer la verdad tal como ella es y le concede un placer superior al que conocen los demás hombres.

El recorrido que nos ha llevado hasta la comprensión de la opción por la vida filosófica derivó de una pretensión que en dos ocasiones se puso de manifiesto en el diálogo, y es el hecho de que Platón, en boca de Sócrates, quiso guiar el resultado del diálogo hacia la elección del mejor modo de vida; la primera vez lo señaló a través de Adimanto, quien expresó que el hecho que allí preocupa es el de cuál es el camino que se debe seguir para pasar la vida lo mejor posible y cuál la clase de persona que se debe ser, no sólo para ellos sino para aquellos jóvenes que escuchen todo lo que se pudiera decir, y la segunda ocasión cuando Trasímaco intentó retirarse, sus interlocutores le pidieron que se quedara para continuar lo que él mismo había desatado, cuya importancia radicaba en que el resultado del diálogo emprendido podría definir la norma de conducta a la que si cada uno atiende, podría vivir más provechosamente su propia vida. Así, sin ocupar tantas líneas en la escritura del diálogo, comprender las motivaciones e implicaciones de la opción por la vida filosófica es quizá una intención principal en la lectura de la *República*, pues, lo que comenzó dramáticamente con la pregunta por la justicia y se proyectó en la construcción de la *Kallipolis*, derivó en la justificación de la opción de la filosofía como el mejor modo de vida.

No quisiera terminar sin antes mencionar que si bien a lo largo del diálogo se expuso la composición del alma de manera tripartita, Platón asegura hacia el final del diálogo que siendo el alma inmortal e imperecedera, recupera su naturaleza simple, pues los demás elementos desaparecen cuando ésta se separa del cuerpo y regresa a su estado de pureza.

## **CAPÍTULO CUARTO:**

### **EL FEDRO**

Abordando el último diálogo propuesto para el presente trabajo y con la pretensión de seguir indagando respecto a la opción hacia la vida filosófica, considero necesario tomar en cuenta la totalidad del *Fedro*, no obstante, soy claro al manifestar que la materia fundamental se hallará desde el segundo discurso de Sócrates hasta el final del diálogo. Aprovecho sin embargo la introducción al diálogo (227a-230e), el discurso de Lisias (230e-234c) y el primer discurso de Sócrates (237b – 244a) como preámbulo para ubicar y contextualizar el segundo discurso del gran filósofo (244a – 257b), el cual me dará oportunidad para señalar dos comprensiones del filósofo, complementándolas con una última figura del amante de la sabiduría que se puede extraer en el apartado dramático que hace referencia a la retórica (257b – 279c). Si bien reconozco que el tema central del diálogo no es el filósofo, e incluso, la mención sobre éste es escasa puesto que se menciona tan sólo dos veces en 249c-d y 278d, me atrevo a proponer una comprensión del amante de la sabiduría y su opción, extraída del diálogo, con el fin de inquirir la riqueza de su figura en una composición cargada de interesantes mitos y demás recursos empleados en su escritura.

El desarrollo dramático, expuesto bajo una conversación directa entre Sócrates y Fedro nos permitirá ver en el filósofo al hombre que se esfuerza por recobrar su naturaleza alada y su origen divino en donde se hallaba en presencia de lo inteligible y la contemplación de aquellas formas. Si bien, estos atributos se han venido señalando de manera parecida en los diálogos anteriores, Platón llama la atención respecto al esfuerzo del filósofo en este

diálogo al hacer uso de una semejanza en la que alude a la figura de un auriga y dos caballos, incluso, mencionando la recuperación de las alas, elemento divino que se manifiesta en el orden mortal de un hombre. Seguido a esto, tomaré en cuenta el desarrollo que hace Platón en boca de Sócrates para revestir de conocimiento y verdad a la retórica, a la cual le demanda un conocimiento del alma y del cuerpo que otros no consideran, hasta el punto de compenetrarla con la filosofía, para extraer de allí la figura del filósofo que se esconde bajo la imagen del auténtico hombre retórico y dialéctico, que si bien se esfuerza por conocer la verdad también la comparte.

Sin más que señalar para introducir este capítulo, me ocuparé del preámbulo destacando que el diálogo comienza dramáticamente con el encuentro entre Sócrates y Fedro, cuando éste venía de donde Lisias y se dirigía hacia las afueras de las murallas para descansar. Sócrates le pregunta entonces a él sobre lo que Lisias habló en casa de Mórico, a lo cual Fedro accede a contarle si lo acompaña en el paseo. Según cuenta, el tema al que se refirieron fue si se debía *complacer a quien no ama, más que a quien ama* (227c), tema que le interesa a Sócrates y por esta razón le comunica su agrado en escucharle, así, Fedro conviene en relatarle el contenido del escrito elaborado por Lisias en aquella ocasión.

Fedro se dispone a hacer la lectura del discurso, junto a la orilla del Iliso, pero antes de conseguirlo discurren sobre el mito del arrebatamiento de Oritía, y Fedro le pregunta a Sócrates si cree en él, a lo que su interlocutor responde que se da por enterado de lo que el mito relata mas no le interesa averiguar su verosimilitud, así, prefiere aceptar lo que se cree de aquel mito y opta por dedicarse al conocimiento de sí mismo, evidenciándose tal actitud cuando señala que le parece ridículo *que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene* (229e).

Bajo la sombra de un sauzgatillo y con los pies puestos sobre una fuente de agua fresca que brota bajo un plátano frondoso y elevado, los personajes del diálogo, experimentan gozosamente de un día de verano, acompañado de una brisa fresca y un continuo coro de

cigarras, que los invita a acomodarse sobre el césped para dar comienzo a su cometido. Acomodados entonces, Sócrates escucha a Fedro.

Tal discurso señala que cuando la pasión abandona a los amantes se arrepienten del bien hecho y hacen cuenta de todo lo que perdieron, en cambio, el no enamorado al haber actuado con prudencia y deliberado, más y mejor, no encuentra motivo para arrepentirse. Con lo anterior se entiende que los enamorados actúan como si estuvieran enfermos, de modo que cuando recuperan el juicio lamentan su locura, reprochándose las penalidades soportadas, en cambio, el no enamorado, una vez cumplido su propósito, considera haber sido grato con aquel que cortejó. Al enamorado aparte de reconocerlo enfermo, se le toma por indiscreto, desvariado e incapaz de dominarse; de esta forma, elegir entre aquellos el mejor, sería difícil pues serían pocos, en cambio, elegirlo entre los no enamorados permite un vasto rango de selección.

Además de lo anterior, se justifica el complacer a aquel que no ama, porque aquellos, dueños de sí mismos, prefieren la guía que les proporciona el amante, y no se echan a perder con la adulación de éste, lo cual se presenta entre los amantes y amados. Los amantes hacen de esto su principal ocupación y procuran siempre separar a los amados del trato con los demás, especialmente de *cualquiera que posea una buena cualidad* (232d). Así mismo, se justifica, porque se señala que entre los que se aman predomina un deseo corporal, lo cual deviene en abandono o enemistad al apaciguarse el deseo, en cambio, los que no aman tienen la oportunidad de cultivar una amistad, que no se empequeñecerá con el apaciguamiento del deseo, y corresponderán del mejor modo a los favores concedidos, incluso, participándole de los bienes en la vejez y manteniendo una amistad para toda la vida, lo cual deviene en mutuo provecho.

Sócrates asombrado manifiesta el delirio que experimentó, pero señala que ha puesto atención a los elementos retóricos mientras que descuidó el tema del discurso, lo cual le permite señalar la redundancia de una misma idea en él, lo cual es una crítica al discurso,

pues le pareció infantil el *afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego de otra, y ambas muy bien* (235a), declarando por tanto aquel discurso como una construcción poco rigurosa en su forma. Frente a lo anterior, su interlocutor rechaza lo aludido, diciendo que el mérito del discurso ha sido mencionar todas las cosas que merecían decirse sobre el asunto, sin escapársele alguna, *de forma que nadie podría decir más y mejor que las que él ha dicho* (235b); sin embargo, Sócrates no condesciende, aludiendo a la autoridad de sabios, que refiriéndose a lo mismo, no caen en la situación señalada y le criticarían si diera por cierto al argumento de Fedro en defensa de Lisias. Dicho lo anterior, Fedro le pide a Sócrates que diga cosas mejores y distintas a las leídas bajo la promesa de erigirle una estatua de oro en tamaño natural a Sócrates en Delfos; sin embargo, Sócrates no pretende enfrentarse a Lisias, un orador profesional y quien dirigía la escuela retórica más importante de Atenas, pero acosado por Fedro, se ve obligado a hacerlo, con la particularidad de que lo hace con la cabeza tapada para ocultar su vergüenza, respetando la pretensión de apoyar la idea presentada por Lisias.

Sócrates alude al mito de un bello adolescente, para señalar que uno de quienes lo pretendían se mostraba como si no lo quisiera y un día intentó convencerlo de otorgar sus favores al que no le amase, más que al que le amase a partir de múltiples razones. Razón por la que le manifestó que lo primero que debían considerar era la definición del amor y su función, para luego examinar si trae consigo provecho o daño. Explica entonces, que en cada uno se pueden distinguir dos principios que nos rigen, el primero, un deseo natural de gozo o placer, y el segundo, una opinión adquirida de lo que es lo mejor; si entre estos disienten y el segundo prevalece existe un autodomínio o sensatez, pero si domina el primero, acontece el desenfreno, y en ello se define el amor, pues éste es el apetito que, *sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos* (238b-c).

Con lo anterior se pueden considerar sus efectos, así, el enamorado preferirá que el amado le sea dócil e inferior, lo mantendrá alejado de relaciones que lo puedan favorecer, especialmente de la filosofía, privándolo de la *posibilidad de acrecentar al máximo su saber y buen sentido* (239b) y favoreciendo el hecho de que permanezca ignorante para que perdure a su lado. Se fijará así en un joven delicado, blando, afeminado e inútil, así mismo, en lo posible sin padres, hijos, riquezas, ni casa que le estorbe. Para el amado, el trato del amante resultará repulsivo a diario, lo apegará a él de tal modo que lo esclavizará, lo vigilará sospechosamente y combinará alabanzas inapropiadas con reproches inadmisibles e incluso desvergonzadas, mas cuando pierde aquel arrebatado de amor, abandona el amante al amado, rompiendo las promesas hechas, así el predilecto le perseguirá encolerizado, sin reconocer a pesar de lo que le sucedió que fue responsable de tal situación por entregarse al amor y no a la recta razón, es decir, por entregarse a un enamorado y no a alguien que por no estar enamorado fuera sensato. Dicho esto último, se cierra el discurso de aquel joven, pronunciado por Sócrates, para demostrar que *la amistad del amante no brota del buen sentido* (241c), sino del apetito.

Sin embargo, Sócrates para repentinamente y el reclamo de Fedro no se hace esperar, pues éste considera que no se habló sobre el que no ama y las ventajas de concederle favores a aquel, mas Sócrates considera que lo contrario de lo que se ha *reprobado en el uno es, precisamente, lo bueno en el otro* (241e), por tanto no considera necesario extenderse. Así, expresado lo anterior, anuncia su partida, pero Fedro se lo impide y lo convence de permanecer allí hasta cuando pase el bochorno del medio día, además, con la intención de seguir conversando. Sócrates asienta, en especial porque por una señal de su *daímon*, se ve obligado a purificarse, pues siente haber delinquido contra los dioses, al haber realizado un discurso contra el amor, pues reconoce que el amor es un dios o algo divino y por tanto, no puede ser algo malo, como se demostró en los dos discursos anteriores. Ahora bien, si anteriormente señaló la poca rigurosidad de la forma, con lo que viene a continuación, también pondrá en entredicho el contenido expuesto en aquel discurso, al asumir una posición distinta que se sustenta en que la pasión erótica no es una locura degradante que

mueve a los hombres únicamente a la satisfacción de deseos corporales e inútiles, como Lisias pretendió demostrarlo. De esta forma, Sócrates parte del hecho de reconocer que la impiedad cometida se dio por manifestar a partir de palabras falsas y necias un atentado contra Eros, creyendo que decía cosas muy razonables y verdaderas, incluso, alude a una gravedad mayor, que se destaca en la preocupación de si aquello que fue manifestado hubiera podido convencer erróneamente a quien los hubiese escuchado.

Por lo anterior, resuelve hacer su purificación, la cual consistió en ofrecer una palinodia con la cara descubierta, no sólo para desagaviar el amor sino con la pretensión clara de desenmascarar el error sobre el que sustentaba Lisias su argumentación y denunciar el carácter equivocado de la retórica ejercitada por Lisias y demás, al intentar convencer a los amantes de estar haciendo una elección legítima a favor de la sensatez y en oposición a la locura, cuando realmente se va a mostrar lo contrario.

#### **4.1. El hombre que se esfuerza por recobrar su naturaleza alada**

Luego del anterior preámbulo Sócrates se esfuerza en elaborar un nuevo discurso para aconsejar a Lisias que *cuanto antes, escriba que es al que ama, más bien que al que no ama, a quien, equitativamente, hay que otorgar favores* (243d), aconteciendo que bajo tal intención se muestra la primera figura del filósofo que propongo. Lo primero que señala es que no se puede considerar al enamorado como loco, ni afirmar tan fácilmente que la demencia es un mal, ya que ésta es un don otorgado por los dioses que conduce a grandes bienes, tales como la profecía –inspirada por Apolo-, la liberación o ritual extático –inspirado por Dionisio- y la poesía –inspirada por las Musas-. Como lo expresa Sócrates en el discurso que toma de Estesícoro de Hímera, el amor pertenece a lo divino, y son muchas cosas más las que él podría nombrar sobre las obras bellas que de éste se producen, razón por la que justifica que se debe probar, a partir del discurso, que el amor les es dado a los hombres por los dioses para su mayor fortuna, tanto para el amante como para el amado, contemplándose como un bien la locura erótica, inspirada por Afrodita y Eros, siendo

determinante el hecho de considerar el Amor como *manía* y desligándolo de toda intención irracional, pues es un privilegio dado a los hombres como don divino que conducirá al alma finalmente hacia lo inteligible.

Platón a través de Sócrates manifiesta que el conocimiento del alma requerirá *una larga y divina explicación* (246a), pues el conocimiento de la naturaleza de aquella está por encima del entendimiento humano, razón por la que se debe acercarse a dicha explicación diciendo a qué se parece, es decir, a través de una imagen, lo cual lo motiva a realizar la semejanza que viene a continuación.

Sócrates explica que el alma *se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga* (246a), pero a diferencia de los dioses, cuyos caballos y aurigas son todos buenos y de noble casta, la de los demás es mezclada, de modo que en el hombre se distingue el conductor que guía los caballos, entre ellos, uno bueno y hermoso, hecho con aquellos mismos elementos y otro, de naturaleza y origen contrario al anterior, lo cual hace difícil su manejo.

Gozando de tal naturaleza, el alma recorre el cielo, allí toma unas veces una forma y en otras ocasiones otra, ahora bien, si es perfecta y alada, ella surca las alturas y gobierna el Cosmos, en cambio, *la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquella* (246c), con lo que resultan los mortales, es decir, de la cristalización del alma y el cuerpo en un mismo organismo. Ahora bien, pese a que es enteramente mortal dicha unión y bajo tal forma hay una pérdida efectiva de las alas, el esfuerzo por recuperarlas elevará el alma nuevamente hacia los dioses, pues

el poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello,



sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y acaba (246d-e).

Sócrates manifiesta que Zeus marcha en su carro alado de primero, le siguen dioses y *demonios*, siguiéndoles los que, *en cualquier caso, quieran y puedan* (247a). Mas, cuando la corte celeste festeja sus banquetes se dirigen hacia las empinadas cumbres, *por lo más alto del arco que sostiene el cielo, donde precisamente los carros de los dioses, con el suave balanceo de sus firmes riendas, avanzan fácilmente, pero a los otros les cuesta trabajo* (247b). La razón es que el caballo malo *tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero* (247b), en cambio, quienes no se ven forzadas a tal tirón, las almas inmortales, alcanzan la cima y alzan su vuelo hasta que logran contemplar aquello que está al otro lado del cielo.

Respecto a aquel lugar señala que sólo será visto por el entendimiento, el cual es el piloto del alma, y en el que se cultiva el verdadero saber. El alma de los dioses, divina en su esencia, al ver el auténtico ser de las cosas, *se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar* (247d), lo cual le permite tener ante su vista a la justicia en sí, y de igual manera la sensatez y la ciencia *de lo que verdaderamente es ser* (247e), así, fortalecidos con la visión de lo real, regresan a sus moradas. Las demás almas en cambio, algunas que han logrado seguir mejor al dios y más se le parecen, logran en el cortejo celeste, levantar *la cabeza del auriga hacia el lugar exterior* (248a) mas la lucha de los caballos escasamente les permite ver los seres; otras almas, a ratos logran alzarse y en otras ocasiones se hunden, viendo unas cosas sí y otras no; de la misma forma, hay unas deseosas de permanecer en las alturas esforzándose para ello pero no lo consiguen y terminan arrastrándose, amontonadas junto a otras, presas de la confusión y la fatiga por torpeza de los aurigas, así, *después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar la visión del ser* (248b). Explica Sócrates que el empeño por *divisar dónde está la llanura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el*

*que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera el alma, de él se nutre* (248b-c). Bajo este último señalamiento se comprende que es la sabiduría y el amor que se manifiesta por ella la que alimentará las almas deseosas de retornar al lugar de lo inteligible, siendo el medio en el que se ejercitarán las almas para disponerse a su regreso, tan pronto como hayan recuperado sus alas.

Tomando el precepto de Adrastea, Sócrates señala que:

el alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra (248c).

Un alma que haya tenido mayor contemplación, no se encarnará en un cuerpo animal sino que tomará posesión de un cuerpo varón, amigo del saber, la belleza o de las Musas e incluso del amor en su primera generación, pero a menor contemplación de la verdad, se encarnará en alguna otra de las generaciones que se describen en el diálogo, como rey, guerrero, político, entre otros en menor grado hasta que la ceguera le haga llegar incluso hasta la novena generación y se aloje en un tirano. Es de anotar que quien haya llevado una vida justa en la encarnación que le corresponde participará de un mejor destino en la siguiente, ahora bien, se debe tener en cuenta que el alma no vuelve a donde partió antes de diez mil años, dado que antes de ese tiempo no le salen alas, únicamente logrará aquello quien *haya filosofado sin engaño, o haya amado a los jóvenes con filosofía* (249a), es decir, quienes han elegido esta vida tres veces, en el tercer periodo de mil años, recobrarán sus alas y, con ellas, se alejarán al cumplirse los tres mil años. En cambio, la demás almas, *cuando acabaron su primera vida, son llamadas a juicio y, una vez juzgadas, van a parar a prisiones subterráneas, donde expían su pena* (249a), aunque otras son elevadas a algún lugar celeste por haber vivido una vida digna cuando tenían forma humana. Ahora bien, al

completarse los mil años cada alma escoge la segunda vida y así sucesivamente, pudiendo elegir cada una la que desee, mas lo que aquí es de importante reconocimiento es que el alma sea guiada por las ideas y el entendimiento en forma de reminiscencia, recordando aquello que observó cuando iba de camino con la divinidad y miró *lo que es o lo en sí* de las cosas.

Esta indicación que se hace respecto a la reminiscencia refuerza la concepción platónica de la semejanza de la yunta alada y la visión que tuvieron las almas de las ideas antes de encarnarse, siendo necesaria para la explicación comprensiva de la opción por la filosofía pues si el alma despojada de un cuerpo vio las Ideas, y las ha olvidado al encarnarse, será necesario que tenga en el mundo sensible la capacidad de recordar aquello que anteriormente fue visto; no obstante el nivel de calidad y cantidad de reminiscencia que cada hombre puede experimentar está en función de la visión anterior a la encarnación y del deseo de perseguir auténticamente el conocimiento verdadero, mas a quienes no consideran tal esfuerzo de vital importancia, el conocimiento se les hace difícil, parcial y engañoso, razón por la cual, Platón creará que existe una amplia gama de emociones amorosas que se manifiestan en diversos comportamientos pasionales y distintas proyecciones de vidas. Sin duda, la reminiscencia para Platón será una condición de posibilidad para el conocimiento y reconocimiento de lo inteligible, que mueve a los hombres hacia aquello que está separado de lo sensible y es exterior al espíritu, pero le es afín a la naturaleza de su alma. Conforme a lo dicho entonces, el filósofo usa el recuerdo para encaminarse a lo divino, y hace del amor a la sabiduría, su más excelente camino de regreso hacia su auténtica o primitiva naturaleza.

Con lo que manifiesta Sócrates en el diálogo, es justo entonces que

sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto.

Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es entusiasmado (249c-d)

Indiscutiblemente, Platón presenta aquí la filosofía como el mejor y más excelente modo por el cual el hombre recupera su naturaleza perdida, destacando que es el filósofo quien hace el uso adecuado de tal pretensión, de modo que mientras efectúa tal recuperación se va haciendo más semejante a lo divino, perfecto y sabio, entre otros. Nuevamente, y sin ser tan explícito, esta elección contrasta con los demás modos de vida tales como el del tirano, el sofista, el poeta, el artesano, el político y demás que en el diálogo se mencionan, las cuales acceden parcial o mínimamente al conocimiento de la verdad. La filosofía bajo el anterior contraste se presenta como la mejor elección y Platón no deja de aprovechar la conversación para hacer una invitación reiterada a la vida filosófica en la que dicha elección se viva como una elección vital, es decir, como un modo de existencia para los hombres, a quienes les depara una recompensa invaluable.

#### **4.2. El hombre que se dirige hacia la contemplación de lo inteligible**

Ahora bien, continuando con la Palinodia de Sócrates, éste explica que de todas las formas de locura mencionadas, el amor es la mejor, pues cuando alguien contempla la belleza sensible y recuerda la inteligible, es decir, la verdadera belleza, *le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las [cosas] de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco* (249d-e).

Sigue explicando Sócrates que todas las almas, por su propia naturaleza, han visto a los seres verdaderos, mas el acordarse de ellos a partir de lo sensible, *no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto*

(250a) hecho por el que olvidan lo que anteriormente vieron. Así, hay pocas que tengan la memoria suficiente para recordar aquello, mas con esfuerzo, algunas logran recordar *lo en sí* a partir de las imitaciones, acordándose de lo que vieron cuando fueron iniciadas y no poseían cuerpo. Entre aquellas visiones, la belleza logra ser la más perceptible por los sentidos, dado que sólo a ésta *le ha sido dado el ser [de] lo más deslumbrante y lo más amable* (250d), lo que la destaca considerablemente, pues otras visiones son más difíciles de recordar, de modo que el amor a lo bello es uno de esos medios para llegar a lo inteligible, aconteciendo que, partiendo de la belleza sensible se puede llegar hasta la belleza verdadera.

El amor comprendido como una cuarta especie de delirio y un don de los dioses, revela al amante como el hombre poseído por un dios que lo conduce hacia un estado de entusiasmo perpetuo, en el que la belleza *despierta la reminiscencia, como el agente reconstructor de la estructura alada del alma*<sup>18</sup>. Ahora bien, no es ésta únicamente la que le devuelve la visión de lo inteligible, sino que el ejemplo viene al caso dado el contexto en el que se desarrolla la intervención de Sócrates, la cual alude a la justificación de la belleza y el amor entre dos amantes.

Quien se ha dejado corromper, no se deja conducir hacia donde está la belleza en sí, pues se aferra a lo que en la tierra es bello, o participa de la belleza misma, lo que no le hace estremecerse ante tal visión divina sino que, *dado al placer, pretende como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos, y muy versado ya en sus excesos, ni teme ni se avergüenza de perseguir un placer contra naturaleza* (250e), que no es otra cosa que el disfrute de la belleza física, en cambio, aquellas almas, como la de los filósofos, que conservan el recuerdo de la belleza verdadera, sienten una especie de adoración frente a lo que participa de lo bello, pero no se aferran a esto, así, una imitación de la belleza la reconocen como tal y se estremecen ante el recuerdo de la belleza en sí, estimulando aquello el brote o

---

<sup>18</sup> GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1982, p. 425.

crecimiento de sus alas, las cuales mueven el alma hacia el placer más dulce. Así es como el amante y el amado disfrutan de la belleza, sin apegarse a ella en la forma sensible.

Es de señalar que cada uno ama de acuerdo al talante de la divinidad a la que acompañó en el viaje celeste, de modo que buscará amar a un mortal que corresponda a la imagen de tal divinidad, por ejemplo, quien siguió a Zeus buscará a un filósofo por naturaleza, comportándose él mismo de igual modo y enlazándose tanto el amante como el amado por el recuerdo a la divinidad seguida, imitando ambos al dios, *en la medida en que es posible a un hombre participar del dios* (253a). Conforme a lo anterior, el filósofo deseará que su amante sea amante así mismo de la sabiduría y por tal razón lo buscará afín a aquello tanpreciado para el amante de la sabiduría, semejante a él, para hacerlo virtuoso.

Sócrates para señalar cómo el amante cautiva al amado, retoma la división del alma en tres formas, bajo la figura del auriga y los dos caballos. Respecto de estos últimos dice que la excelencia del bueno y la rebeldía del malo se encuentran en su propia naturaleza, el primero y al que se le atribuye el lugar preferente es

de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates (253d-e).

Platón nos hace entender que aquella elección del filósofo por lo inteligible exigirá un alma ejercitada en el dominio de las mejores partes sobre la impetuosa, expresándose implícitamente lo anterior, al señalar Sócrates que cuando el auriga ve al amado, es arrebatado por el deseo, mas el caballo dócil se contiene de lanzarse hacia él, mientras que

el otro se lanza de manera impetuosa sobre éste, *poniendo en toda clase de aprietos al que con él va uncido y al auriga, y les fuerza a ir hacia el amado y traerle a la memoria los goces de Afrodita (254a)*. Ellos sin embargo intentan resistirse pero ceden ante aquello a lo que han sido jalonados, de esta forma, estando junto al amado, el auriga recuerda entonces la naturaleza de lo bello en el rostro de aquel y toma el control de los caballos, el uno de buen agrado y el otro muy a pesar suyo, mas continua con el deseo de proceder de acuerdo a su indómita voluntad y obliga nuevamente al desenfreno, sin embargo, por el buen dominio del auriga, éste se acopla a la prudencia de quien lo dirige. El amante ama con reverencia y benevolencia al amado, si consigue tal cordura y es dominado por las partes más elevadas, desplegándose en ellos una amistad sin desenfreno ni vergonzosa, nutrida por el auténtico amor que estimulan el crecimiento de las alas en ambos enamorados.

Claramente, el ejercicio constante que realiza el filósofo para recuperar el recuerdo de lo eterno, lo lleva a apartarse de reconocer lo sensible como lo auténticamente verdadero, mas hace uso de ello en la medida en que le recuerda lo inteligible y es en esa esencia sobre la que perfila su opción de vida. De este modo, el auténtico amante y el filósofo no se dejan confundir y se apartan de aquello que le impide recuperar la memoria de lo eterno, visto en aquellos días en que conoció *lo en sí*, sin la mediación del cuerpo. Es así como la opción que se hace por la filosofía permite que el deseo que se manifiesta hacia lo sensible pueda ser encauzado hacia aquello que jamás perece. De otra forma expresado, el filósofo reconoce que los apetitos ni las pasiones poseen valor cognoscitivo alguno, pues estos nunca guiarán al alma hacia el conocimiento de *lo en sí*, por lo que se fía exclusivamente del intelecto para dirigir su alma hacia aquello de naturaleza perfecta.

La forma como describe Sócrates el comportamiento interno del alma, se concibe no como una sola batalla que se libra por el dominio de lo racional sino que es una constante, pues el auriga y el caballo bueno procuraran regir en todo momento sobre el caballo desenfrenado, de esta forma, rigiendo la mejor parte del alma, se llevará una vida ordenada y afín a la filosofía, así mismo, los amantes transcurren su existencia en *felicidad y concordia, dueños*

*de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita (256b).* Se hace evidente entonces, cómo la parte del deseo manifiesta su resistencia y se convierte en obstáculo para adquirir la auténtica sabiduría, es de esta forma por la que la mejor parte, conducida por la razón, despliega sus esfuerzos para encausar los deseos desenfrenados. Sólo de ese modo, al final de sus vidas, *alados e ingrátidos, habrán vencido en una de las tres competiciones verdaderamente olímpicas, y ni la humana sensatez, ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien (256b).* Ahora bien, si no se optó por la vida filosófica sino por otra vida, los caballos se desenfrenan y conducen directamente hacia donde el vulgo considera aquello que es más feliz y digno de ser vivido, lo que ocasionará que partan al final de sus días, sin alas. Pero si la pareja optó por la filosofía, o por lo menos se iniciaron en los misterios del auténtico amor, ambos serán felices y se harán alados a su debido tiempo, sucediéndole lo anterior, y de igual manera, al filósofo.

El deseo encauzado correctamente por el auriga, a través del ejercicio de la filosofía, permitirá al filósofo dirigirse hacia lo imperecedero, haciéndolo partícipe de aquella realidad, partiendo obviamente y como ya se ha dicho, desde lo sensible sin que se quede en dicha comprensión. Así, si no es por el ejercicio de la filosofía, del amor por la sabiduría que se alienta en el recuerdo de aquello que las almas pudieron ver en una ocasión anterior, ni el alma de los amantes, ni la de los filósofos escapan del deseo desenfrenado del deleite de lo perecedero, en lo cual cada uno arruinará su alma.

### **4.3. El filósofo bajo la figura del auténtico rétor y dialéctico**

Terminado el discurso de Sócrates, y plasmada la impresión de Fedro respecto a éste, Platón presenta un interludio en el que se hace referencia al mito de las cigarras, justificando el hecho de continuar con la conversación por encima de dejarse vencer de la pereza que los mueve a tomar una siesta, con el cual, describe un llamado a la cautela extrema y al esfuerzo continuo, bajo el supuesto de ser vigilados y recompensados por los



dioses en su empeño. Allí Sócrates le aclara a Fedro que no es vergonzoso escribir discursos, sí en cambio, el hablar y escribir *mal y con torpeza* (258d), lo cual abre dramáticamente un coloquio entre los dos personajes respecto a *la causa por la que un discurso hablado o escrito es o no es bueno* (259e).

Lo primero que señala Sócrates es que *para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice* (259e) quien presenta el discurso debe conocer la verdad sobre aquello a lo que se refiere, lo cual contrasta con la interpelación de Fedro, quien señala que para ser orador basta con aprender la opinión general, recalcando que la persuasión se justifica con las apariencias y no respecto de la verdad. Argumento en el que repara Sócrates y deslegitima al considerar que tal procedimiento podría convencer a erróneamente a muchos. Así, priva de validez a la retórica como un arte al no preocuparse por la verdad, además, le revela a Fedro que si éste *no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada* (261a). Queda señalado entonces, que un verdadero discurso, no puede pretender serlo si no acierta con el conocimiento de la verdad y el uso de la dialéctica que expone Sócrates para la elaboración de aquellos, además de otras particulares observaciones que contempla como una auténtica técnica. Sin duda, la dialéctica será la base esencial tanto del discurso como del pensamiento, algo que desconocen grandes personajes de la retórica como Tisias, Gorgias, Polo, Protágoras, entre otros, de quienes asegura Sócrates no conocen realmente la naturaleza de la retórica sino que dominan la propedéutica de lo que consideran su arte.

El auténtico arte de la retórica, manifiesta Sócrates, no se desarrolla por el método de Lisias ni de Trasímaco, sí en cambio va con la naturaleza de quien se sirve de ella, además de la ciencia (conocimiento) y el esfuerzo (práctica) con el que se le acerca, así mismo, *un orador necesita un conocimiento de la inteligencia y del carácter (psyche) semejante al que posee del cuerpo un médico*<sup>19</sup> porque mientras el médico da la medicación y el alimento

---

<sup>19</sup> GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega. Tomo IV. Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*, Traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Editorial Gredos, Madrid, 1990, p. 393.

para conservar la salud al paciente, el rétor por las palabras y la conducta transmitirá la convicción y la excelencia, razón por la que se justifica el conocimiento de la naturaleza del alma, del cuerpo y de la misma naturaleza en su totalidad.

De esta forma, quien enseñe el arte retórico describirá:

en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de muchos aspectos (...) en segundo lugar, y conforme a su natural, a través de qué actúa y sobre qué, y qué es lo que padece y por efecto de quién (...) en tercer lugar, y después de haber establecido los géneros de discursos y de almas y de sus pasiones, adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario (271a-b)

Como se percibe, esto no lo consideran los demás retóricos, y su arte será considerado como tal sólo cuando quien pretenda ser retórico conozca la naturaleza del alma, sus formas y especies, para que sepa aplicar las distintas clases de discursos a cada una de ellas, y persuadirla consecuentemente, con lo que debe decir o callar, entre tantos modos; así, tan sólo cuando logre ese punto *es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes* (272a), ya sea en el enseñar o en el escribir. Sócrates señala con esto, que no hay otro camino, y siendo aquel el señalado es el que vale la pena porque complace a los dioses con lo que hace y con lo que dice, e incidentalmente a los hombres.

Cerrando el diálogo y con la pretensión de examinar la conveniencia o no de la escritura, Sócrates hace uso del mito de la creación de la escritura, forjada por Theuth para hacer más sabios y memoriosos a los egipcios, a lo que reparó Thamus, diciendo que las letras producirían olvido en las almas de los hombres por el hecho de descuidar la memoria, dado que éstos se fiarían de lo escrito, argumentando entonces que, *llegarán al recuerdo desde*

*fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos [ni] por sí mismos (275a), a tal punto de señalar tal beneficio como apariencia de sabiduría, pues los hombres habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad (275a-b).*

Conforme a lo anterior, Sócrates manifiesta que el simple hecho de escribir no es garantía de sabiduría, tanto para el que escribe como para el que lo recibe, es en cambio un recordatorio para aquellos que conocen lo que trata aquello que está escrito. Insiste además, que la escritura al no tener vida no sale en defensa de sí misma ante un reproche, ni tampoco distingue a quiénes les es conveniente y a quiénes no, en cambio, el lenguaje hablado, propio del dialéctico, está acompañado de la ciencia y se estampa en el alma del que aprende, es capaz de defenderse a sí mismo y distingue con quiénes hablar y con quiénes conservar el silencio.

De esta forma el arte del dialéctico, auténtico conocedor de las cosas justas, bellas y buenas, plantará sus simientes adecuadamente en el alma de los hombres, sin desperdiciar sus semillas en falsas siembras con almas incapaces, y su propósito será compartir la verdad usando la dialéctica. De esta manera lo manifiesta el autor en boca de Sócrates:

Mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre (276e-277a)

Sin duda, además de la imagen del filósofo que se va a revelar, aquí se viene exponiendo el marco de una formación del alma para quien desea desempeñarse en la retórica, y al igual que en la *República*, el programa de formación filosófica que en ambos se señala, se alcanza luego de un largo rodeo marcado por la dialéctica, lo cual es una meta de alta consideración que no disimula un camino más corto. El símil de la siembra ilustra muy bien lo anterior cuando señala que un labrador sensato no plantaría en verano sus semillas, en un jardín de Adonis, para gozar al verlas en ocho días, en cambio, *de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, las sembrará donde debe, y estará contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró* (276b). Descrito lo anterior, quien se interese por el cultivo del alma no se complacerá con frutos tempranos ni débiles, sino que tendrá la paciencia y el esfuerzo necesario *para dejar que maduren los frutos de la auténtica cultura filosófica del espíritu*<sup>20</sup>, lo cual es sin duda una característica del auténtico amante de la sabiduría.

Retomando el caso de Lisias, Sócrates concluye que cualquier escrito sin el uso de la dialéctica no contiene en sí mismo certeza ni claridad, en cambio, el descrito por Sócrates sirve de enseñanza al alma, especialmente porque tienen conocimiento de lo justo, lo bello y lo bueno en sí, razón por la que de sus escritos y discursos se puede decir que *en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo* (278a) dado que alcanzan la plenitud que otros pretenden. De este modo, con el contraste que se gesta entre Sócrates, vencedor del discurso, y los demás rétores representados dramáticamente en la figura de Lisias, las palabras de Sócrates respecto a aquel hombre que compone obras escritas con el conocimiento de la verdad no merece ser llamado autor de discursos, ni de leyes, tampoco poeta, sino filósofo pues es realmente un amante de la sabiduría, da un giro a la concepción del rétor y dialéctico que esbozó Sócrates porque lo que da a entender es que en todo momento estaba haciendo alusión al filósofo.

---

<sup>20</sup> JAEGER, WERNER, *Op.cit.*, p. 998.

En esta última parte del diálogo se concibe una compenetración entre la retórica y la filosofía dada la exigencia de la retórica de estar acompañada del conocimiento, condición de vital importancia pues como describe Sócrates la retórica influirá sobre el alma de los hombres al ser un arte de conducir las almas por la palabra (*psicagogía*) que aspira comunicar el auténtico saber. De este modo, la labor de la retórica que aquí plasma Platón no se queda en lo formal del discurso sino que recae sobre el interior del hombre al reducir las formas del discurso *a formas de la actitud del alma y a interpretarlas como la expresión necesaria de éstas*<sup>21</sup>, lo cual no se da a partir de una *tékhne* o de un conocimiento práctico transmitido por un manual, sino de la asidua práctica de la dialéctica en la formación retórica, que exigirá el conocimiento del alma y un búsqueda incesante por la verdad y el conocimiento.

Para cerrar este capítulo quisiera señalar que el punto de partida para las imágenes que propongo del filósofo y la opción que él hace por la filosofía, radica en la concepción de la naturaleza del alma, inmortal e imperecedera, que Platón nos presenta, donde además, la asemeja a una fuerza que lleva a una yunta alada y su auriga. Bajo tal exposición esboza el alma del filósofo, quien con el deseo de surcar las alturas hace opción por la sabiduría para recuperar lo divino que hay en él, a partir de la recuperación de sus alas, lo cual, no es otra cosa que la posibilidad de recuperar la visión de lo inteligible, lo bello, sabio y bueno, entre otros, apartándose de lo sensible y todo aquello que le oculta la verdad y lo perturba hacia tal fin. Ahora bien, para lograr lo anterior su alma debe estar dispuesta y entrenada para que su entendimiento pueda captar el verdadero saber. Con lo anterior, la filosofía se muestra como el mejor y más excelente modo por el cual el amante de la sabiduría se ejercita para aquel regreso hacia lo divino, en total coordinación con los elementos que componen su alma y el domino de lo mejor en ella.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 994.

El filósofo se dirige hacia lo inteligible partiendo del recuerdo que alimenta lo sensible, pues él ha visto aquellas cosas cuando iba de camino con los dioses pero las ha olvidado, es por eso que por la reminiscencia intentará acercarse a ellas nuevamente, lo cual no es fácil para algunos otros que no se interesan ni por la auténtica verdad ni por la sabiduría. Platón usará entonces el amor y la belleza, esta última perceptible por los sentidos como elemento que permite el arribo hacia lo divino y todo aquello de naturaleza inteligible, señalando además, que quien se aferre a lo sensible se quedará en esa esfera de lo mortal y perecedero. De este modo, el ejercicio que hace el filósofo por captar lo inteligible exige que su alma esté ordenada, de modo que las mejores partes de ésta dominen sobre la impetuosa para recordarle constantemente que en lo sensible no está lo verdadero ni la recompensa última de una vida poseída por el amor hacia la sabiduría.

Finalmente, con la pretensión de justificar que no es vergonzoso escribir discursos, sino hablar y escribir mal, Platón señala a través de Sócrates que lo importante allí es que para que esté bien y hermosamente lo que se dice el sujeto debe conocer la verdad. Así un auténtico discurso debe perseguir la verdad y es el ejercicio de la dialéctica el que permitirá tal fin. Con lo anterior, Sócrates discrimina la retórica a la que se refiere de la de grandes retóricos y describe al retórico como un hombre que persigue la verdad y conoce su ciencia, así mismo, el alma propia como la de quien lo escucha; de esta forma, revela la figura del filósofo en el rétor al atribuirle como meta la sabiduría, razón por la que considera digna para enseñar, persuadir o escribir, pues dada la altura con la que la ha adornado, en ella no se esconde una falsa sabiduría ni un falso sabio, y agrega que tal hombre conociendo las cosas justas, bellas y buenas las plantará adecuadamente en el alma de sus interlocutores de acuerdo al alma que cada uno posea, es decir, compartirá la verdad y el conocimiento con sus semejantes valiéndose de la dialéctica y su sabiduría.

## CONCLUSIÓN

Ponernos de cara frente a la comprensión de lo que se revela como filosofía en los diálogos de madurez de Platón exigió que este trabajo diera un rodeo significativo al señalar constantemente la imagen del filósofo y su quehacer para que de esta forma se pudiera exhibir lo que el autor presenta como filosofía y la opción por ésta, no con el afán de complicar tal comprensión sino por el hecho de haber encontrado en tal rodeo una exposición valiosa de enriquecedores matices plasmados en la elaboración escrita de la obra. Con lo anterior intuí que si lograba una comprensión estática y enciclopédica que definiera la filosofía el resultado sería precario frente a la considerable exposición que allí se propone, la cual de manera creativa, se evidencia en la manera como fluye y madura en el pensamiento del autor en la secuencia de los diálogos presentados. El recorrido elaborado en mi lectura y exposición respecto al significado de la filosofía y la opción por la vida filosófica dispone al lector hacia una comprensión interesante respecto al amor por la sabiduría, frente a la cual, lo primero que se puede concluir es que en todas las expresiones dilucidadas compromete al filósofo a una opción vital hacia ésta.

Con la lectura del *Fedón* se pudo mostrar que la filosofía en el marco del pensamiento platónico, exactamente en la etapa que se denomina de madurez, no consistía en una búsqueda de la sabiduría sin más, es decir, ésta no deviene en un ejercicio epistemológico ni de conocimiento o intelectual, sino que se percibe como una vía purificadora y escatológica, siendo allí, un escenario en el que aspectos del pensamiento de Platón como la muerte, las Ideas, la separación del alma con el cuerpo, la inmortalidad del alma, entre otros, se van perfilando y tomando mayor elaboración respecto a los diálogos que le

antecedentes. Se presenta así la filosofía como un medio purificador porque permite en vida que el alma se esfuerce por alejarse de lo mortal para que a la llegada de la muerte el alma del filósofo no quede apegada a aquello de naturaleza sensible; lo anterior a partir de la actitud de Sócrates, quien confiado en la existencia de *lo en sí* y la inmortalidad del alma se prepara en vida para el encuentro de aquella realidad divina. Así mismo, hacia la filosofía se reconoce una opción racional basada en una esperanza, la cual es una dimensión escatológica que lleva al filósofo a ejercitarse en la razón, vivir de acuerdo a ésta y por tanto de manera virtuosa, de modo que la filosofía acostumbra al hombre a obedecer al razonamiento y vivir así mientras tenga vida, lo que le permite al autor presentar una visión de la filosofía basado en la esperanza manifestada por su maestro, quien aspiró a una mejor condición para su alma cuando la muerte le arrebatara la vida.

Ahora bien, considerar tal esperanza no tendría justificación para Platón si él en el desarrollo de su pensamiento no estableciera la connaturalidad del alma con *lo en sí* y con aquello que desea encontrar: la sabiduría perfecta. Respecto a lo anterior, tal horizonte hacia lo inteligible y en ello incluida la sabiduría, no considera ninguna obligación del hombre con la *polis* porque pone de manifiesto un ejercicio interior y personal, elegido por el filósofo que no compromete a aquel hombre a ninguna acción colectiva, como también se percibe en *el Banquete*, sólo hasta cuando se presente el diálogo de *la República*.

En el *Banquete* la filosofía se revela como un auténtico amor a la sabiduría, en el que el autor a través de la figura intermedia de Eros, un personaje carente de sabiduría pero quien se esfuerza por alcanzarla, junto a la representación de dos personajes más, expresa el anhelo por alcanzar la sabiduría, así mismo de amarla y poseerla en virtud de lo que ella misma representa; así, el filósofo ante su divino propósito se desprende de sus preocupaciones ordinarias ya que éste ha optado por una elección que se muestra como la más racional y es acorde a lo que el filósofo desea: lo más bello, bueno, sabio e inmortal.



Con lo anterior es de comprender que la filosofía le permite ver al filósofo que aquello que otros consideran importante en el campo de lo sensible no lo es para él, así él no sólo comprende que no comparten los mismos deseos sino que se esfuerza incansablemente por el objeto de su deseo y se coloca al margen de lo común y ordinario, asumiendo una vida virtuosa, feliz, despreocupada de negocios, cuidados del cuerpo, honores, placeres, dinero y privilegios, evidenciándose esto como una constante en los diálogos de madurez.

En la *República* bajo un original método en el que juegan recíprocamente las figuras del estado y el alma, comienza a describirse al filósofo con una condición natural y educación superior a la de los demás ciudadanos, siendo en este diálogo donde es más explícita la exposición de su naturaleza. La filosofía es esa condición por la que el amante de la sabiduría se puede acercar a *lo en sí*, a la par que le da un destino de gobierno exterior e interior, en el que lo mejor gobierna sobre lo demás. Como se habrá notado, lo que define a la filosofía es constante en los diálogos abordados, sin embargo, con la *República* surge un elemento político de significativa consideración. Para el filósofo aunque hayan aspectos indignos de su atención, su acción política o de gobernante sólo está enmarcada bajo unas situaciones especiales que no pretenden darle un protagonismo sino que se estipula en virtud de su gobierno interior y su opción por aquello que considera como la mejor vida en el que centra la filosofía como el máximo pilar para el funcionamiento de su alma y el estado.

En el *Fedro* se comprende que la filosofía le permite al filósofo recordar y recuperar aquello que ha olvidado, es decir, lo inteligible y devuelve al alma al lugar de lo divino y le restituye su posición junto a lo inteligible, lo bello, sabio y bueno, entre otros. Así, una auténtica opción por la sabiduría no permitirá que su alma se extravíe en lo sensible y quede apegada a dicha realidad, de esta forma, en la filosofía se hace tangible el esfuerzo por conducirse hacia lo divino, haciendo de este amor a la sabiduría su más excelente camino de regreso hacia aquella realidad extraordinaria. Ahora bien, este diálogo añade además el hecho de quien filosofa puede compartir aquello que conoce realmente, así, sus

discursos estarán enmarcados por la verdad y el uso de la dialéctica, ya sea en el enseñar o escribir.

Con todo lo anterior, el pensamiento platónico que se expone en los diálogos en cuestión, evidencia el fin por lograr la sabiduría, amarla y poseerla a partir del ejercicio de vivir bajo la guía de la razón, y bajo tal propósito subordina y desatiende otros aspectos que le son imprescindibles para lograr su cometido. Su empeño lo hace feliz y lo libera de ataduras ordinarias, tanto externas como internas, porque reconoce que el amor a la sabiduría le acerca a la mejor vida que pueda vivir un hombre, tanto en su destino mortal como el de ultratumba.

Sin duda, esta comprensión de la filosofía y la opción por ésta se desarrolla en un escenario en el que se presentan elementos propios del pensamiento platónico tales como la comprensión del alma, la razón como principio rector, la teoría de las Ideas, el mito, entre otros aspectos comunes que como un gran conjunto enriquecen la comprensión de la opción por la vida filosófica como la mejor vida.

Toco como primer aspecto el alma porque quizá es aquel en el que el lector estará más interesado en hallar claridad, puesto que podrá asumir una discrepancia respecto a su división en los cuatro diálogos trabajados. En el *Fedón* no se plantea una división de ésta ni un conflicto al interior de ella porque no se define de manera compuesta por partes diferentes que entran en desacuerdo, siendo así, simple, de condición divina y revelándose bajo un sentido de racional, por tanto, el conflicto que la compromete se presenta únicamente con los deseos y la cólera del cuerpo, ajenos a su propia naturaleza. Casi de manera similar, en el *Banquete* tampoco se presenta tal división, se destaca de ella el hecho de que por aspirar a la sabiduría se aleja de todo lo sensible para no creer que aquello es lo verdadero, así, si en el *Fedón* es conducida hacia lo inteligible al ser purificada después de la muerte, en el *Banquete* ésta arriba por el culmen de los misterios mayores del amor.

Como es visible, en los dos diálogos anteriores no se habla de una división al interior del alma, ahora bien, en la *República*, aunque se menciona que el alma está dividida en tres especies, Platón hacia el final del diálogo la reconsidera y la reviste nuevamente de su naturaleza simple al señalar que siendo el alma inmortal e imperecedera ésta subsiste mientras que los demás elementos desaparecen cuando se separa del cuerpo y regresa a su estado de pureza; si bien recupera homogéneamente la consideración que se tiene de ésta en los diálogos anteriores, la distinción entre sus partes también se presenta en el *Fedro* cuando al señalar explícitamente que ésta es inmortal y es principio original, aconteciendo que no se origina de otra cosa y es absolutamente imperecedera, resalta su carácter simple, pero presenta el alma como una fuerza, elemento único también pero que lleva a una yunta alada y a su auriga, nuevamente tres elementos por el que se puede entender dividida y aunque recoge una intuición semejante a la de la *República*, en *el Fedro* también podrá señalarse que tal comprensión respecta mientras está encarnada, sin embargo, el autor no lo hace explícito como sucede en la *República*. Pese a lo anterior, el resultado de gran significación que queda de esta apuesta teórica se imprime en el cuidado y la atención que recibe el alma, tarea no obstante de la filosofía misma, la cual no sólo hará que el alma recupere su condición divina sino que cuando comparta con el cuerpo, ésta rija por la razón sobre todo lo demás.

El escenario dramático también incluye de manera general en los diálogos el hecho de que la elección por la vida filosófica permite un destino mejor y definitivo para aquellas almas que han escogido la filosofía. Ese destino se ha puesto en los diálogos como liberación, purificación, como disfrute en un lugar distinto al que comparte la naturaleza sensible, entre otros, hecho que exige una comprensión eterna del alma, por eso en su exposición Platón se esfuerza por presentarla inmortal e imperecedera, a tal punto de contribuir significativamente en la implantación de la idea de la inmortalidad del alma en el corazón mismo de la filosofía. La naturaleza y la dignidad del alma, así mismo, el origen y su destino van presentando una mayor elaboración en la época de madurez en Platón y

exhiben la idea de que si bien la vida es transitoria, ésta debe vivirse de la mejor forma posible, acorde con la buena ecuación que reciba el alma.

Por otra parte, la segunda navegación que se presenta en el *Fedón* el autor pone el interés respecto al abandono de todo su objeto de conocimiento por encaminarse hacia lo que llamará el objeto real de conocimiento, aquello imperecedero e inmutable al cual se referirá como *lo en sí*; una realidad que aparece distinta a la sensible y en tal contraste es deseable de conocer pero lo cual es imposible a partir de los fenómenos sino exclusivamente por la razón. Así se esboza una necesidad de vivir una vida que no se apegue a lo sensible como lo real, bajo la especulación de un lugar en el que se encuentran las Ideas o un reino del ser puro.

El mito también aparece aquí como una forma de pensamiento que pretende iluminar el alma hacia ciertas verdades y considero que las referencias que podrían resultar confusas se dan por los distintos contextos dramáticos o pretensiones particulares que el autor presenta. Así, la comprensión de los mitos no se puede quedar en las figuras sino que debe extenderse hacia el asombroso, complejo y variado juego de imágenes que pretende el autor inculcar en el alma de los hombres. El mito es ese relato que le da posibilidad al pensamiento de Platón de llegar a un objetivo mediante su expresión simbólica que no se ajusta al juicio histórico ni científico pero que permite realizar fundamentaciones en su pensamiento, que se puede lograr porque la caracterización simbólica se escapa del límite entre lo verdadero y lo falso sin que dejen de anunciar un concepto o una visión sobre la vida, el hombre y demás cosas como la filosofía misma al dotar de sentido y fundamento el pensamiento del autor.

No es el fin señalar todas las semejanzas ni las diferencias, o los elementos contrapuestos que se presentaron en el marco dramático sino destacar el conjunto en el que se desarrolló la exposición de la concepción de filosofía, permitiéndome señalar por último, que queda como elemento de clara comprensión que la filosofía no se presentó como el hecho de

atiborrarse de conocimiento, ni un cuerpo de teorías ni investigaciones sino una elección por la que el filósofo comprometiendo su vida educa su alma hacia aquello que realmente le es semejante y le permite conocer la verdad, ahora bien, aunque no se encuentra en disposición inmediata de quien la desea, se logra con un gran esfuerzo y compromiso.

## BIBLIOGRAFÍA

CALVO, ÁNGELA, “Filosofía y deseo”, en *Universitas Philosophica*, Bogotá, No.17-18, diciembre de 1991 – junio de 1992.

DIEZ DE VELASCO, FRANCISCO, *Los caminos de la muerte. Religión, mito e imágenes del paso al más allá en la Grecia Antigua*, Editorial Trotta, Madrid, 1995.

GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1982.

GRUBE, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1973.

GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega. Tomo IV. Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época*, Traducción de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Editorial Gredos, Madrid, 1990.

JAEGER, WERNER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1994.

LOPES DE MACEDO, FRANCISCO, *La via della perfezione dell'uomo secondo Platone e Plotino*, Theses ad Doctoratum in Philosophia, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 2001.

NUSSBAUM, MARTHA, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Traducción de Antonio Ballesteros, Visor, Madrid, 1995.

PLATÓN, *Diálogos, Volumen III, Fedón, Banquete y Fedro*, Traducción de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Editorial Gredos, Madrid, 2004.

\_\_\_\_\_, *República*, Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Clásicos de Grecia y Roma, Madrid, 2006.

REALE, GIOVANNI, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat, Herder, Barcelona, 2004.

ROBIN, LEÓN, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, Traducción de José Almoina, Unión tipográfica editorial Hispano Americana, México D.F., 1956.

ROBINSON, T.M., *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, Toronto, 2ª Edición, 1995.

VALLEJO CAMPOS, ÁLVARO, *Platón el filósofo de Atenas*, Editorial Montesinos, Barcelona, 1996.

VERMEULE, EMILY, *La muerte en la poesía y en el arte de Grecia*, Traducción de José L. Melena, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1984.

VERNANT, JEAN-PIERRE, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Traducción de Javier Palacio, Paidós, Barcelona, 2001.