



EN DIÁLOGO CON PLATÓN

Bayron León Osorio-Herrera
Jorge Alejandro Flórez
Compiladores

196

Osorio-Herrera, Bayron León, compilador
En diálogo con Platón / Bayron León Osorio-Herrera
y Jorge Alejandro Flórez R., compiladores -- 1 edición --
Medellín: UPB. 2023 -- 308 páginas.

ISBN: 978-628-500-093-5 (versión digital)

1. Filosofía 2. Filosofía antigua griega y romana
3. Filosofía: metafísica y ontología

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Bayron León Osorio-Herrera
© Jorge Alejandro Flórez R.
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

En diálogo con Platón

ISBN: 978-628-500-093-5 (versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-093-5>

Primera edición, 2023

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Facultad de Filosofía

CIDI. Grupo *Epimeleia*. Proyecto: Didáctica de las lenguas clásicas: aprendizaje y enseñanza en la formación universitaria. Radicado: 137C-05/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Padre Diego Marulanda Díaz

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Johman Esneider Carvajal Godoy

Director Facultad de Filosofía: Pbro. Jorge Alonso Bedoya

Coordinadora (e) editorial: Maricela Gómez Vargas

Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Editorial UPB

Corrección de estilo: Nelson Alberto Arango Mozzo

Imagen portada: Ricardo Gómez Ángel, Unsplash

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2023

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2256-22-03-23

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Metafísica, ética y mundo de la vida: Hacia una lectura del *Fedón*

Luis Esteban Estrada Lopera*

Las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere él) llegar?
F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*¹.

Introducción

LA FILOSOFÍA DE Platón muestra² al hombre como ser deseante y desorientado, que busca de manera insistente lo que siente como falta, sin saber a ciencia cierta lo que eso es; al parecer se trata de algo que se juzga necesario e importante. El hombre sería lugar donde la falta se hace presente, se tematiza y quiere resolverse bajo el supuesto de que esto puede y debe realizarse. Nietzsche escribió, en el *Crepúsculo de los ídolos* [1889], que “es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas el creer que salen ya de la *décadence* por el hecho de hacerle la guerra. El salir es algo que está

* Filósofo y magíster en filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor de cátedra: Instituto de filosofía, Universidad de Antioquia.

Correo electrónico: estebane_84@yahoo.com

¹ Sección primera, De los prejuicios de los filósofos, §6.

² Sobre el carácter mostrativo de la filosofía de Platón, véase C. Schildknecht, “Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía”. En: *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, editado por M. T. De la Vieja (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 21-36.

fuera de su fuerza”³. A este respecto, vale preguntar: ¿acaso tuvo éxito Platón en su esfuerzo por superar la decadencia que encontró expresada en la existencia humana? Aceptemos, con Nietzsche, que la decadencia socrática refiere al desenfreno y la anarquía de los instintos, acompañado esto por una ‘superfetación de lo lógico’⁴, y que tal cosa es síntoma de *una* vida: la de Sócrates, la del filósofo; una vida que quiso entender la existencia humana.

Pero la lucha que emprende el hombre por superar su falta fundamental, y que se expresa como deseo de saber, en Platón queda tematizada y apenas si se propone una práctica del cuidado que exige reconocer las limitaciones e invita a vivir desde ellas. Al respecto, se lee en *Apología de Sócrates* que el filósofo es aquel hombre consciente de su ignorancia constitutiva e inevitable, pero no se muestra por ello convencido de haber salido de la misma. Sócrates concluye, después de repetidos encuentros dialógicos con los otros:

Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber (Platón, *Apología de Sócrates*, 21d).

Aquí aparece el saber del filósofo como reconocimiento de la falta, no como la falsa creencia de haber dominado plenamente los deseos y las pasiones mediante la tiranía de una razón desconocedora de sus límites. La filosofía consistirá aquí en la asunción del deseo que evidencia una carencia fundamental, así como el reconocimiento de los límites de la razón para satisfacer el mismo. A partir de esto, se intentará orientar la acción que busca el bienestar de un ser por definición imperfecto y limitado. Concluye Sócrates en *su*⁵ defensa: “es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que (...) diga que la sabiduría humana es

³ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 2013), 60.

⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 56.

⁵ Más que tratarse ésta de la defensa de un individuo, constituye la defensa de una forma de vida, a saber, de la filosofía.

digna de poco o de nada” (*Apol.*, 23a). Pero la filosofía de Platón no se quedó en este mero reconocimiento de lo que es el hombre. También se esforzó por mostrar qué le era dado hacer al mismo, así como conocer el mundo donde tiene lugar la lucha.

El ser humano aparece también, en esta filosofía, como una realidad compleja, compuesta, situada en un lugar donde las cosas que allí habitan son diversas y cambiantes, se generan y se corrompen. El hombre (*ἄνθρωπος*) es un cuerpo animado, un alma encarnada con una experiencia bastante limitada⁶. Saber qué desea y qué le es dado hacer, en suma, saber qué es, resultó uno de los objetivos principales del trabajo de Platón. En sus diálogos se representan escenas en las que diversos individuos se encuentran y discuten asuntos delicados para sus propias vidas. Un encuentro fortuito con un conocido que se dirige a enfrentar un problema jurídico, el regreso desde el extranjero a la ciudad donde se reside, después de un viaje realizado por asuntos cívicos o motivado por el simple ocio, la visita a un amigo en su casa, o donde se encuentra retenido para ser castigado por algo que ha hecho y que se juzga debe ser corregido, o donde ha sido llevado para que responda legalmente por sus acciones, o donde simplemente se encuentra descansando y disfrutando de la vida. Lugares estos donde se es-

⁶ Como intentaré mostrar en este trabajo, la experiencia que tiene el alma (*ψυχή*) con respecto a la realidad, sensible o no sensible, es limitada. Esta limitación es acentuada por Platón cuando reflexiona sobre el hombre desde la hipótesis metafísica de la existencia del alma, situando a esta última en una realidad material que es llamada ‘cuerpo’ (*σῶμα*). Pero, incluso cuando el alma humana es considerada con independencia del cuerpo, no parece que su experiencia sea plena. Al respecto se puede leer un pasaje del *Fedro* (246a-248c), donde se presenta una imagen del alma que lleva a Platón a concluir que el alma humana no logra tener una experiencia plena de las ideas, terminando por conformarse tan solo con “[...] la opinión por alimento (*ἀπελθοῦσαι τροφῆ δοξαστῆ χρῶνται*)” (248b), esto es, asumiendo que el alma humana sola, separada del cuerpo, participa, ve o se alimenta de las ideas de manera insuficiente. Platón. *Fedro*, en *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de Marcos Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó (Madrid: Gredos, 1986).

tablecen vínculos a través del lenguaje⁷, vínculos dialógicos que permiten encuentros y desencuentros con los otros y con nosotros mismos. En el diálogo socrático, tal y como nos lo presenta Platón en su obra, tiene lugar el descubrimiento de gran parte de lo que nos mueve: nuestros deseos y aspiraciones, nuestros prejuicios, creencias y opiniones, así como aquello donde nos movemos. En suma, el diálogo aparece como oportunidad para tematizar nuestra experiencia, las limitadas vivencias del ser humano. De hecho, el diálogo mismo se despliega como cualquier otra experiencia y, en cuanto tal, se nos muestra como vivencia confusa de lo otro y de nosotros. El diálogo es vida que se expresa a sí misma con el deseo de aclarar algo que sentimos de manera confusa y que juzgamos vale la pena aclarar.

Platón llevó a cabo su actividad exploratoria y mostrativa a través de la confrontación de experiencias mundanas o cotidianas con discursos que permitían aclarar algo relativo a las mismas, o al menos revelar cosas supuestas en ellas: cosas que nos mueven y nos confunden, o mejor, que nos mueven de forma confusa, en ocasiones con tranquilidad y en otras con total incertidumbre. Se trata de confrontar la realidad humana mediante una serie de discursos que se ocupan de temas tales como la belleza, la verdad, el conocimiento, el bien o la naturaleza, confrontando desde ellos

⁷ En Platón no sólo encontramos y somos testigos de un lenguaje proposicional. También hay formas no proposicionales del lenguaje: el cuerpo que se sonroja (*Protágoras*, 312a; *Lisis*, 222b), el cuerpo ajeno que se atisba tras un movimiento y que se juzga bello, que excita y confunde (*Cármides*, 155c-d), el simple silencio, como cuando Lisis reconoce su confusión y prefiere guardar silencio ante el examen que Sócrates realiza con él al indagar por la naturaleza de la amistad (*Lis.* 222a), el lugar que ocupan los personajes en diversas escenas y que muestran algo en lo que Platón está interesado, como es el caso del diálogo *Eutidemo* (entre 273a-c, Platón sitúa a los personajes de una manera que deja ver el debate que tendrá lugar entre filosofía y erística a propósito de la formación de hombres jóvenes). Platón. *Diálogos*, I: *Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor, Hippias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion, Lisis, Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques, Protágoras*, traducción de Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1981).

la vida cotidiana en su espontaneidad e irreflexividad, con la intención de ganar claridad sobre la vida misma.

La teoría de las ideas constituye el núcleo de uno de estos discursos. Indica Silvana Di Camillo al comienzo de su libro que esta teoría “[...] ha sido casi siempre presentada como la doctrina central y más característica de Platón”⁸. Para Daniel Deveraux, esta teoría domina la especulación metafísica del filósofo griego⁹. Ahora bien, si tal teoría es central en la filosofía de Platón, y domina su metafísica, podríamos concluir que la metafísica es fundamental en la filosofía de Platón. Si, además, se puede mostrar que este discurso sobre realidades como el ‘alma’ y las ‘ideas’ tiene un horizonte práctico que le da sentido, entonces podríamos establecer una estrecha relación entre metafísica y filosofía práctica, como sugiere Nietzsche en el pasaje que aquí compartimos como epígrafe.

Las ‘ideas’ platónicas, muestra Di Camillo, tienen un origen no técnico; diríamos que se asientan en el lenguaje cotidiano, que este es su origen y el punto de partida para la elaboración conceptual. Al respecto la intérprete indica que

Quando se considera el aspecto de una cosa vista, lo que se tiende a resaltar es su figura o forma, que permite también su identificación. Una primera extensión natural del sentido originario de *idéa* y *eídos* es por tanto el de ‘figura’ y de ‘forma’, entendiéndose con estas palabras siempre el aspecto exterior de la cosa vista¹⁰.

Aquí se trata entonces de pensar la ‘idea’ en su mundaneidad, esto es, en tanto cualidad de una cosa que se experimenta perceptualmente en la irreflexividad del día a día: ver una cama, una montaña y conservar o retener su forma, su aspecto exterior, es

⁸ Silvana Di Camillo, *Eidos. Teoría platónica de las ideas* (La Plata: Editorial de la Universidad Plata, 2016), 14.

⁹ Daniel Deveraux, “Plato: Metaphysics”. En: *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, editado por C. Shields (Malden: Blackwell Publishing, 2003), 75.

¹⁰ Di Camillo, *Eidos. Teoría platónica de las ideas*, 17.

tener una ‘idea’ de esa cama y esa montaña gracias a la cual podrá luego el sujeto, que tuvo dicha experiencia, tener otras nuevas, pero nombrándolas desde la misma ‘idea’ con la palabra ‘cama’ o ‘montaña’. Di Camillo indica a continuación que las palabras *idéa* y *eídos* irán ganando más contenido, lo que permitirá un uso que se va alejando del sentido básico de ‘aspecto exterior de la cosa vista’. Así, la palabra ‘idea’, significará también

[...] la forma interior, la estructura, naturaleza o *phýsis* (...) por un proceso de extensión posterior, estos términos acabaron siendo usados también para indicar el aspecto o figura de una cosa visible, o también un aspecto o figura él mismo no visible, proceso por el que se llega a la noción de *esencia*¹¹.

Lo que más importa en este punto es recalcar el origen mundano de conceptos que serán centrales en la metafísica de Platón.

Gregorio Luri también destaca el origen mundano del discurso metafísico de Platón. Así, el autor destaca, en la misma línea de Di Camillo, que “en tiempos de Platón los términos *eidéa* (εἰδέα), *idéa* (ιδέα), *eídos* (εἶδος), y *morphé* (μορφή) se utilizaban para expresar tanto la apariencia, el aspecto o figura de un ser cualquiera, como una clase, un tipo o un género de cosas”¹². Es a partir de este sentido dado por el uso corriente de las palabras que Platón termina formulando un concepto propiamente filosófico, pero que nunca deja de estar referido a cualquier cosa del mundo. Así, la ‘idea’ terminará poniéndose como la respuesta a una pregunta que demanda un universal relativo a una cosa del mundo: “la interrogación por el universal, por aquello que tienen en común todas las acciones que son denominadas con un mismo nombre (...) se convierte en uno de los ejes de la filosofía platónica”¹³. De esta manera, las ‘ideas’ como entidades metafísicas tienen un origen mundano y una finalidad igualmente mundana, porque a través de ellas Platón intentó comprender la experiencia humana relativa

¹¹ Di Camillo, *Eidos. Teoría platónica de las ideas*, 17.

¹² Gregorio Luri, *Introducción al vocabulario de Platón* (Sevilla: Fundación Ecoem, 2011), 108.

¹³ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 107.

a una realidad cambiante y diversa, experiencia que es limitada y que está sujeta a confusiones.

El ser humano tiene lugar en el mundo y en él se mueve de diversas maneras: siente, imagina, recuerda, piensa y razona. Pero, sobre todo, el hombre desea, y el objeto de su deseo lo enuncia filosóficamente Platón desde las palabras mencionadas por Luri: muchos desean tener la claridad suficiente para orientar su vida de una manera que les proporcione bienestar. Siguiendo a Daniel Deveraux¹⁴, quien destaca la estrecha relación entre metafísica y epistemología en la obra de Platón, yo encuentro, además, una relación entre estos saberes y el saber ético, pues en última instancia la búsqueda que parte del deseo, se apoya en principios metafísicos y se desarrolla a través de actividades que involucran el conocimiento como uso de la razón, se lleva a cabo teniendo al bienestar como fin último: la vida buena, la felicidad (εὐδαιμονία). Para Platón, los seres humanos expresamos la necesidad de vivir bien, pero lo hacemos de manera confusa, tal y como lo mostró Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco*. Ambos filósofos encontraron que todos los movimientos realizados por la especie humana tendían a un fin que llamaron bienestar (εὐδαιμονία)¹⁵, que también tenían al deseo como fundamento pero que se mostraban confundidos en su búsqueda. La filosofía de Platón surge como un intento por superar este estado de confusión vital; su metafísica, así como su epistemología, su ética, estética y política expresan estas dos cosas: la confusión y la búsqueda que desde aquella realiza el ser humano.

En este trabajo me propongo destacar la dimensión práctica de la metafísica de Platón, mostrando cómo el mundo de la vida, en su sentido fenomenológico, es el lugar de despliegue de esta. Su discurso metafísico –su teoría de las ideas y sus reflexiones sobre la naturaleza del alma– no fue ajeno ni indiferente a ese lugar que habita el hombre y que se muestra como suelo de creencias, prejuicios, prácticas e imágenes desde donde se despliega el de-

¹⁴ Deveraux, "Plato: Metaphysics".

¹⁵ Sobre la traducción del término εὐδαιμονία, véase Bruno Snell, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos* (Barcelona: Acantilado, 2007), 281.

seo de bienestar, rasgo este característico del ser humano. En este sentido, las 'ideas' aparecerán como horizonte de la praxis que, aunque imposibles de alcanzar o conocer para el hombre, ayudan a orientar la vida de este mediante una exigencia constante de su experiencia. De esta manera, se destacará la dimensión antropológica de la metafísica de Platón y se indicará la manera en la que va surgiendo una ética del cuidado de sí que, como tal, involucra tanto los principios metafísicos como al mismo ser humano: cuerpo animado sujeto de praxis.

Este trabajo se divide en dos partes. En la primera, indagaré por las raíces del discurso metafísico que se pueden encontrar en los diálogos socráticos. A este respecto, se abordará la dialéctica en tanto proceso definicional y práctica del cuidado de sí, la cual tiene lugar en el mundo de la vida y es asumida como tarea del ser humano. Intentaré extraer un concepto del hombre como ser deseante e inconcluso que busca, a través del lenguaje, la satisfacción de un deseo de saber que, aún sin saciarse plenamente, proporciona los criterios necesarios para vivir bien. La relación entre metafísica y antropología que se logre establecer en este punto permitirá, para empezar, mostrar el lugar en el que se despliega la acción humana y la praxis filosófica y, luego, sostener que si la metafísica proporciona los elementos con los cuales se define al hombre, también permite proponer una ética como horizonte último de la praxis humana.

En la segunda parte propongo una interpretación del diálogo *Fedón*, en algunos pasajes que ayuden a entender la dimensión práctica de la metafísica de Platón y que permitan darle continuidad a la lectura del diálogo platónico sugerida en mi trabajo. En este diálogo de madurez encontramos una versión fuerte de la metafísica –tanto de la teoría de las ideas como de la tesis sobre la naturaleza del alma– y, con ella, una reflexión sobre la naturaleza del hombre que termina destacando la dimensión corporal de este, así como una concepción de la experiencia humana en términos de experiencia mundana, prejuiciosa y limitada. Me parece que dejar de lado el componente antropológico que ofrece Platón en el *Fedón* puede hacer ver el discurso metafísico aquí presente como una especulación carente de sentido práctico. Por el contrario, creo que la metafísica de Platón queda supeditada a una serie de preocupaciones prácticas relativas tanto a la naturaleza humana

(antropología) como a las posibilidades y formas de vida que tiene el hombre desde la praxis (ética).

La búsqueda de definiciones como origen de la metafísica platónica

EN EL PRIMER libro de la *Metafísica*, Aristóteles presentó su famosa teoría de las cuatro causas. Desde ella realizó un estudio de la naturaleza (φύσις) en tanto objeto del saber científico, y lo hizo teniendo presente, según él, los antecedentes que condujeron a su teoría. De esta manera, tuvo en cuenta las reflexiones de los sabios presocráticos y también la doctrina (πραγματεία) de Platón (Aristóteles, *Metafísica* A, 6, 987a29-988a18; 9, 990a33-993a10). En esta última distinguió entre los problemas relativos a la naturaleza y las cosas sensibles, por un lado, y los problemas morales (τὰ ἠθικὰ) por el otro, juzgando que Sócrates, quien ejerció una poderosa influencia en la filosofía de Platón, se habría limitado a estos últimos, “[...] buscando en ellos lo universal (τὸ καθόλου), y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones (περὶ ὀρισμῶν)” (*Met.*, 987b).

Los diálogos socráticos parecen darle la razón a Aristóteles a propósito de la reflexión filosófica realizada por el personaje Sócrates que en ellos encontramos. Allí se abordan temas relativos a la acción (πρᾶξις) y el carácter, a la virtud y el vicio, a las prácticas formativas que pueden proporcionar un modo de ser adecuado para realizar acciones virtuosas que conduzcan a la felicidad (εὐδαιμονία), y se lo hace mediante la búsqueda de definiciones, esto es, de enunciados claros y precisos que indiquen con suficiencia los criterios mediante los cuales se pueden delimitar tipos de acciones y modos de ser buenos y malos. La definición de una virtud y la de un vicio buscan enunciar la esencia en razón de la cual una cosa como esta es lo que es y no puede ser otra de otra manera. Lo que hay que advertir es que el proceso definicional en estos diálogos tempranos de Platón no llega a responder plenamente a la pregunta con la que dicho proceso inicia. Esto, sin embargo, no puede entenderse como si la indagación socrática no llegara a buen término, pues, en mi opinión, la ausencia de

definiciones que encontramos al final de cada uno de los diálogos socráticos, dramáticamente invita a asumir la vida como proceso formativo consistente en el examen de nuestras creencias y nuestros prejuicios, es decir, de todo aquello que nos mueve a vivir de maneras diversas, sin que seamos plenamente conscientes de ello.

Si, como intentaré mostrar más adelante, la búsqueda de definiciones que emprendió Sócrates en los primeros diálogos de Platón tiene un horizonte práctico y aspira a encontrar la claridad suficiente para orientar las acciones humanas, el fracaso en hallar los principios que darían un contenido adecuado a los enunciados definicionales representa, al mismo tiempo, la posibilidad de sacar a la luz lo que mueve al ser humano y que funda la existencia del mismo. Dicho de otra manera, la búsqueda de los principios necesarios y suficientes para orientar nuestras vidas, permite evidenciar lo que de hecho termina fundando y orientando a las mismas. Habrá que indagar por estas dos cosas, a saber, por lo que mueve y funda a la existencia humana, y por aquello a lo que el hombre aspira bajo la creencia o la convicción de que representa la garantía de una orientación adecuada. Esto se puede reconocer si se atiende a la praxis filosófica que muestra el Sócrates de los primeros diálogos de Platón. En ellos aparece una concepción de las 'ideas' que puede ser asumida como antecedente para su tratamiento metafísico, al tiempo que se muestra algo que, incluso en ese momento metafísico, seguirá afirmándose como el horizonte práctico de la teoría de las ideas. El interés que mostró Platón por conocer estas realidades está motivado por la confusión y la crisis en la que estaba sumida su comunidad y, suponía el filósofo, el conocimiento de las 'ideas' permitiría a los individuos y a las comunidades orientar adecuadamente todas sus actividades, previniendo del error y, con él, de las acciones que impiden una buena vida en comunidad.

Siguiendo lo dicho hasta aquí, podría concluirse que la teoría de las ideas tiene una naturaleza mundana —como se planteó en la introducción de este trabajo— y también parece tener un horizonte igualmente mundano: ayudar a los individuos a vivir bien en comunidad. Para avanzar un poco más en esta dirección, quisiera considerar por un momento el lugar donde nace y se desarrolla, siguiendo la lectura que aquí propongo del diálogo platónico, la metafísica de Platón, a saber, el Mundo de la vida.

El Mundo de la vida como suelo originario de creencias y prejuicios

GERMÁN VARGAS GUILLÉN afirma que “en cuanto ‘terreno universal de creencia’ el *mundo de la vida* es el espacio, el lugar, la ubicación: que ordinariamente habitamos, con el prejuicio de no tener prejuicios sobre él”¹⁶; es lo pre-dado como fundamento de nuestra experiencia, “[...] el terreno en el cual se evidencia toda *donación*”¹⁷. Este mundo es el lugar de una experiencia confusa y frágil, donde los principios que ayudan a articular la misma se dan por supuestos y donde el sentido se asume como algo dado. Los seres humanos solemos suponer que nuestra experiencia es clara y que sabemos hacia dónde vamos, qué queremos y qué sabemos, hasta que la validez de lo deseado, de lo sabido y lo esperado, en suma, hasta que la validez de nuestra experiencia es cuestionada por una experiencia diferente a la nuestra o que, aun siendo nuestra, parece nueva y opuesta a la anterior. El ser humano suele moverse por su creencia y esta, como indica Vargas Guillén,

[...] no es una evidencia, y tampoco es una intuición (...) esta expresión muestra lo *sobreentendido en lo entendido* (...) en ella el sujeto simple y llanamente se atiene al *darse*—de cosas, objetos, situaciones, juicios (...). Tal estado mental siempre puede ser puesto en cuestión¹⁸.

Este concepto de ‘creencia’ resulta cercano del concepto gadameriano de ‘prejuicio’, tal y como es definido este en el primer volumen de la obra *Verdad y método*: “en sí mismo ‘prejuicio’ quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”¹⁹.

¹⁶ Germán Vargas Guillén, *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de fenomenología* (Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012), 52.

¹⁷ Vargas Guillén, *Fenomenología, formación y mundo de la vida*, 52.

¹⁸ Vargas Guillén, *Fenomenología, formación y mundo de la vida*, 52.

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 337.

Para Gadamer no se trataría de negar la estructura constitutivamente prejuiciosa de la comprensión humana del mundo, como tampoco de suprimir el prejuicio una vez identificado en la base de nuestra comprensión. Parece que lo adecuado en este caso es encontrar y visibilizar nuestros prejuicios, procurando que la lectura que hacemos de la realidad los tenga siempre presentes y permita poner en cuestión, o al menos examinar, la validez de tal lectura. En mi opinión, esta es la tarea que se propuso realizar el Sócrates de los primeros diálogos de Platón y que el mismo Platón heredó y desarrolló desde su metafísica: examinar la experiencia humana que está fundada en prejuicios y creencias, en ‘imágenes’ confusas que muestran a lo real con muchas limitaciones, todo esto con el objetivo de orientar nuestro vivir con los otros de la mejor manera. En cuanto tal, se trata de algo que realiza el hombre como ser en el mundo, y más exactamente en el mundo de la vida, esto es, en un suelo donde la experiencia se ve alimentada por creencias y prejuicios, así como por vivencias que involucran necesariamente al cuerpo²⁰ como parte constitutiva y esencial del ser humano²¹. La praxis filosófica que se despliega mediante la búsqueda de definiciones y que tiene como horizonte último el cuidado de sí, parte de las creencias y los prejuicios que fundamentan o alimentan la experiencia humana y, por lo tanto, es una búsqueda que tiene lugar en el mundo de la vida.

Sobre la expresión “mundo de la vida como terreno universal de creencia” agrega Vargas Guillén: “¿Qué se nos da, pues, como ‘terreno universal’? (...) *estructuras* que posibilitan, *stricto sensu*, mi

²⁰ Sobre el asunto relativo a la concepción de la experiencia corporal en la metafísica de Platón me ocuparé en la segunda parte de este trabajo a partir del análisis de algunos pasajes del diálogo *Fedón*.

²¹ Muestra Platón, a lo largo de su obra, que el ser humano es un cuerpo animado y que, como tal, participa de lo real de una manera limitada. El ser humano no es solo alma, también es cuerpo. El discurso metafísico que elaboró Platón en el *Fedón* muestra, no sin ironía, la inevitable corporalidad del ser humano, pero también indica maneras en las que el cuidado de sí reclama atenciones al cuerpo, aunque esto último se pueda entender en términos de un ‘mantener la mayor distancia con él’. El cuidado del alma, como tal, es tarea del ser humano, y este es cuerpo, pasiones, apetitos y placeres. Se deberá, por lo tanto, ocupar de los apetitos y placeres corporales si es que se quiere cuidar del alma.

ser-en-el-mundo; sin las cuales la experiencia misma no es realizable”²². Entre las estructuras, el autor menciona la temporalidad, la lengua, los símbolos y la corporalidad, estructuras que hacen posible la experiencia humana, situándola y limitándola en un lugar desde el cual el filósofo vive e investiga. Y el saber del filósofo, su sabiduría, como indicó Platón (*Apol.*, 21d-e, 23a-b), aspira a conocer plenamente la realidad, pero también es digna de poco o nada. Esta realidad se manifiesta en la misma praxis del filósofo e intentaré presentarla a continuación bajo su forma de proceso definicional.

Principio y fin de la praxis filosófica como proceso definicional. Entre la imagen (εἶδωλον/ εἰκόν) y la idea (εἶδος/ ιδέα)

EN *CARMIDES* 166c-d, Sócrates responde a la crítica que le hace Critias sobre su manera de dialogar. Este último piensa que el interés de Sócrates es tan solo el de refutar a sus interlocutores despreciando cualquier cosa que estos puedan decir en provecho de la indagación que juntos llevan a cabo. Al oír el reclamo de Critias, Sócrates responde:

-¿Cómo puedes suponer algo así?, dije yo. Estás pensando que, por refutarte (ἐλέγχω) a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa distinta que aquella que me lleva a investigar-me a mí mismo (ἐλέγχειν ἑμαυτὸν) y a lo que digo (λέγω), por temor tal vez, a que se me escape el que pienso (οἰόμενος) que sé algo, sin saberlo (τι εἰδέναι, εἰδῶς δὲ μή). Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso (τὸν λόγον σκοπεῖν), sobre todo por mí mismo, pero también, quizá, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente (γίγνεσθαι καταφανὲς) la estructura de cada uno de los seres? (*Cárm.* 166c-d)²³.

²² Vargas Guillén, *Fenomenología, formación y mundo de la vida*, 52.

²³ Preferiría traducir la palabra οἰόμενος como 'creo' y no por 'pienso'. Esta traducción puede ayudar a visibilizar la distinción que planteo entre 'creencia' y 'conocimiento' con más facilidad.

Sócrates acaba de llegar de Potidea, concretamente de la batalla que allí tuvo lugar en el año 432 a.C. entre el ejército ateniense y el ejército de Corinto, estos últimos con el apoyo de Potidea. Esta batalla conducirá poco después a la Guerra entre la Liga de Delos y la Liga del Peloponeso, que dejará a Atenas sin el poderío económico y cultural que ostentaba desde que los persas fueran vencidos durante las guerras médicas. En la introducción a la traducción del diálogo *Cármides* que aparece en la colección de la Biblioteca Clásica Gredos,²⁴ Emilio Lledó advierte sobre la historicidad del diálogo platónico. Aquí, por ejemplo, Platón invita a sus lectores (que en principio son sus conciudadanos) a reflexionar sobre una virtud desde un escenario anterior a una devastadora guerra, y lo hace en un contexto de crisis cultural posterior al conflicto que dejó a la comunidad con incertidumbre frente a la manera de recuperar algo de la estabilidad perdida. Así, Lledó indica que, con el *Cármides*, Platón muestra cómo “se viene de la vida, de una circunstancia concreta, y se va al lenguaje, a la teoría”. A esto agregará que

La mayoría de estos conceptos por cuya clarificación se lucha son conceptos *prácticos*. Tienen que ver con la realidad, con la sociedad (...) son conceptos que pueden transformar los comportamientos y, por medio de ellos, la realidad²⁵.

La filosofía de Platón, la reflexión que hizo de la realidad a través de un profundo y detallado análisis del lenguaje, tiene su origen en lo mundano, en el mundo de la vida, y a esto vuelve en un esfuerzo por ganar la claridad necesaria para lograr orientarnos adecuadamente. La praxis que propone Sócrates en el pasaje recién citado da fe de ese esfuerzo filosófico de aclaración de la propia vida a través del lenguaje.

En el *Cármides*, Sócrates desea saber qué es la sensatez (*σωφροσύνη*), y pregunta a dos personas que creen tener claridad al respecto. Cármides y Critias le compartirán a Sócrates sus im-

²⁴ Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*, traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual. (Madrid: Gredos, 1981).

²⁵ En Platón, *Diálogos I*, 319-320.

presiones u opiniones respecto al tema en cuestión, pero parece que al filósofo no le satisfacen las repuestas que sus interlocutores le comparten: le resultan confusas e inconsistentes con respecto a las porciones de la vida que pretenden delimitar a través de las supuestas definiciones que ofrecen; inconsistentes con respecto a todo un conjunto de valores y principios desde el cual creen estar orientándose ambos personajes. El filósofo, en este caso, invitará a examinar el lenguaje para aclarar la manera en la que él y sus compañeros de diálogo están viviendo, con el ánimo de hacer clara la estructura de cada uno de los seres, siguiendo la traducción que hace Lledó del pasaje 166d. El método socrático aparece en este pasaje del *Cármides* como una práctica aclaratoria de la propia vida, a través de un examen de lo que está supuesto en lo que decimos. Se trata de sacar a la luz lo sobreentendido en lo entendido, y esto equivale a las creencias o los prejuicios sobre los que se funda nuestra comprensión del mundo.

Con la praxis filosófica, tal como nos la presenta Sócrates en el diálogo *Cármides*²⁶, logra tematizarse lo que, en la espontaneidad e irreflexividad de la vida cotidiana, permanece supuesto de manera atemática: creencias y prejuicios que, sin saberlo, mueven a los individuos y los llevan a juzgar de maneras determinadas

²⁶ Hay otro diálogo en el que aparece presentada esta praxis de manera magistral: el *Laques* (en Platón, *Diálogos*, I: *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Hippias Menor*, *Hippias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques*, *Protágoras*, traducción de Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1981), concretamente entre 187d-189b, Nicias y Laques dan su opinión sobre lo que significa dialogar con Sócrates sobre cualquier asunto. Esto conducirá inevitablemente a que cada uno de los involucrados en la indagación termine dando cuenta de su propia vida, de sus acciones, creencias, valores y prejuicios. Nicias, por ejemplo, termina diciéndole a Lisímaco, por quien fue invitado a dialogar con Sócrates, que desde hacía tiempo "[...] sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos" (*Laques*, 187b). Laques, por su parte, dirá estar dispuesto a someter su vida a examen, si esto se hace con alguien capaz de "[...] armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos" (*Laq.*, 188d). El diálogo filosófico será, de este modo, el espacio para desplegar el examen de sí. Este asunto lo trataré con un poco más de detalle más adelante.

cosas, acciones y formas de vida. La motivación de la filosofía y, como intentaré mostrar más adelante, de la metafísica platónica, fue precisamente el estudio de este campo atemático e irreflexivo sobre el que se despliega la existencia humana. Expongo a continuación la manera en la que se realiza la praxis filosófica, como estudio de dicho campo, desde el conocido y comentado método socrático, el cual tiene su origen en la pregunta ‘¿qué es X?’ (τί ἐστὶν ‘X’); pregunta esta que tiene como objeto la esencia de una cosa.

Sócrates emplea un método a través del cual espera encontrar la respuesta adecuada a la pregunta que formula al comienzo de un proceso definicional. Este último se aborda desde un método que, según Terence Irwin, opera de la siguiente manera:

Sócrates formula una pregunta (...) el interlocutor afirma una proposición p en respuesta a esa pregunta inicial; bajo el interrogatorio de Sócrates, conviene en que también cree q y r , para luego descubrir, bajo las preguntas subsecuentes, que se puede derivar no p de q y r , de suerte que descubre que sus opiniones lo comprometen con p y no p ²⁷.

En *Cármides* 158e-159a, El mismo Platón formula este modo de proceder en los siguientes términos:

Me parece que ésta sería, dije, la mejor manera de llevar la indagación (σκέψις). Porque es manifiesto que, si la sensatez es algo tuyo, tendrás una cierta opinión (δοξάζειν) de ella; pues forzosamente, estando en ti, en el supuesto de que lo esté, te suministrará una cierta sensación (αἴσθησίν) de la que se alce alguna posible opinión (δόξα) sobre ella: o sea, sobre qué es y cuáles son las propiedades de la sensatez (ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἢ σωφροσύνη).

Al comienzo de la indagación, el individuo cuenta con las opiniones que surgen de una sensación y que le proporcionan una

²⁷ Terence Irwin, *La ética de Platón* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 39.

imagen (εἰκόν) relativa a la esencia de la cosa que se investiga. A partir de esta imagen dada, y mediante un proceso definicional que se despliega dialógicamente a través de preguntas y respuestas, se espera encontrar lo que la cosa es²⁸, es decir, la esencia de la cosa de la que la imagen participa como si se tratara de una simple sombra (σκιά). Al final del proceso definicional, Sócrates no logrará encontrar, con la ayuda de sus interlocutores, la 'idea' (εἶδος/ιδέα) de la cosa examinada, quedándose tan solo con la puesta en evidencia de las imágenes confusas que equivalen a las creencias, opiniones y prejuicios. Para decirlo de nuevo con Gadamer, al final del arduo proceso definicional, nos encontramos con juicios cuya convalidación definitiva de todos los momentos determinantes no ha sido alcanzada, pero que al menos hemos logrado tematizar y comprender. Desde ahí, ganamos claridad sobre la manera en la que hemos tenido experiencias de ciertas realidades que nombramos, por ejemplo, mediante el uso de la palabra 'sensatez'.

El proceso definicional, que se despliega mediante un método de indagación y refutación, no logra entonces alcanzar la claridad suficiente que daría la definición de una cosa, el conocimiento de la 'idea', pero al menos logra poner en evidencia un conflicto que tiene lugar entre creencias o imágenes confusas que orientan o desorientan la experiencia del ser humano. Así las cosas, cabría preguntar por el sentido que adquiere en este momento de la filosofía de Platón, esos principios tan valorados que son las 'ideas'. ¿Cuál es su sentido y cuál es su valor dentro de la investigación filosófica?

El sentido de las 'ideas' en los diálogos socráticos

YA DESDE LOS diálogos socráticos Platón introdujo la 'ideas' y las 'esencias' en un esfuerzo por comprender la experiencia que el hombre tiene de las cosas. En *Eutifrón* 5d, por ejemplo, Sócrates

²⁸ En mi opinión, este proceso investigativo se presenta con más detalle en el libro VI de la *República* mediante el símil de la línea, donde se sitúan las imágenes (εἰκόνες) en el ámbito de lo sensible que se caracteriza por la falta de claridad (ἀσάφεια) y, además, se establece una relación entre imagen e idea análoga a la que se plantea entre la opinión y el conocimiento (véase, *Rep.*, 509d-511e).

pregunta qué es lo pío en sí mismo (τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ) y a continuación indica que lo que está buscando es identificar la 'idea' que está en todas las acciones piadosas gracias a la cual ellas son lo que son y no otra cosa. En 5d aparece la palabra ἰδέα traducida como 'carácter' y de nuevo se encuentra esta palabra, pero ahora como traducción del término εἶδος, en 6d. En 11a Sócrates introduce el término οὐσία, siendo traducido con la palabra 'esencia', para distinguirlo del 'accidente' (πάθος), indicando que la pregunta '¿Qué es x?' busca el principio esencial de una cosa y no una simple cualidad que, aunque pueda ser importante (por ejemplo, saber cómo se adquiere algo o cómo incide algo en el comportamiento de aquello que lo tiene), termina resultando secundaria con respecto a la esencia de la cosa en cuestión. A este respecto, el profesor Francisco Bravo insiste en que

El proceso definicional tiene su origen (en el doble sentido de comienzo y motor) en la cuestión "¿qué es x?" Esta es la generadora de la definición y su importancia es tal, que algunos intérpretes equiparan las expresiones "¿qué es x?" y la "definición socrática"²⁹.

Las definiciones que buscaba el Sócrates de los primeros diálogos de Platón parecen definiciones nominales, esto es, aplicadas a objetos lingüísticos, en la medida en que las 'ideas' todavía no adquieren un estatus ontológico independiente que sí parecen adquirir en algunos diálogos de madurez³⁰. En los diálogos socráti-

²⁹ Francisco Bravo, *Teoría platónica de la definición* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1985), 65.

³⁰ Un ejemplo de esto lo encontramos en *Cármides* 163b-d cuando, al preguntar Sócrates qué es la sensatez, Critias introduce una serie de distinciones entre las palabras 'hacer' (ποιεῖν), 'ocuparse de' (πράττειν) y 'trabajar' (ἐργάζεσθαι). En este punto la respuesta que da Sócrates parece aclarar que su pregunta apunta a la esencia como contenido que da sentido u orienta el uso de una palabra: "[...] yo te dejo que fijas como quieras el sentido (ὄπῃ), con tal de que expliques adónde vas con el término (τοῦνομα) que uses. Vamos ahora, pues, a empezar a definir (ὀρίσασθαι) claramente desde un principio." Este pasaje va de la mano con otro que comenté antes, a saber, 166c-d, donde Sócrates describe

cos aparece, en palabras del filósofo Paul Ricoeur³¹, una relación de inherencia entre las 'ideas' y las cosas, es decir, un estar de las 'ideas' *en* las cosas que se nombran. Parece, sin embargo, que el fracaso del proceso definicional llevó a Platón a considerar otro sentido para las 'ideas', el cual terminó separando a estas de los objetos que llevan el mismo nombre que poseen.

El sentido que adquieren las palabras 'idea' y 'esencia' en el contexto de los diálogos socráticos no se puede equiparar con el que ellas tienen en los diálogos de madurez, por ejemplo en el *Fedón* y la *República*. Pues, en el primer caso, están significando tan solo una cualidad que *tienen* las cosas, mientras que en los diálogos de madurez³² pasan de ser simples cualidades a convertirse en entidades perfectas y eternas, con existencia separada de las cosas sensibles. Paul Ricoeur distinguió estas dos concepciones de las 'ideas', y la relación entre estas y las cosas, de la siguiente manera: las 'ideas' como cualidades o propiedades de las cosas donde "[...] la intención ontológica no separa aquí la esencia y las cosas (...) el ser es el tener de las cosas"³³. A esta relación la llamó Ricoeur 'relación de inherencia'. Por otro lado, habrá una 'relación de ade-

su praxis filosófica en términos de análisis del discurso y, al respecto, indica que su actividad consiste en investigar lo que se dice, con la intención de sacar a la luz o evidenciar los principios o prejuicios que mueven y orientan a un individuo. Desde este punto, la búsqueda de la 'idea', que se lleva a cabo mediante un proceso definicional, terminará exigiendo a un individuo a que dé cuenta de los prejuicios que constituyen su comprensión del mundo y que confunde con juicios absolutamente fundamentados. Si la 'idea' no se encuentra al final de dicho proceso, el prejuicio sí sale a la luz y las acciones se pueden tematizar, validar o invalidar desde esta confrontación entre 'idea' y 'prejuicio' o 'imagen'.

³¹ Paul Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles* (Madrid: Siglo XXI, 2013).

³² Me parece que aquí es necesario distinguir entre dos grupos de diálogos del periodo de madurez. El primero está conformado por *Fedón*, *República*, *Banquete* y *Fedro*, mientras que el segundo lo componen *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*. En estos últimos aparecerá la crítica de los primeros, que desarrollan la versión metafísica más fuerte de la teoría de las ideas.

³³ Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, 21.

cuación' cuando aparece "[...] una reflexión sobre (...) la inadecuación de la copia con el modelo en el orden moral"³⁴. Aquí, la relación se asume en términos de participación, aludiéndose con ello a una "[...] relación entre lo sensible y lo inteligible (...) siguiendo los ejemplos de Platón, entre una copia y su original"³⁵. Es por tal motivo que Deveraux afirmó que el Sócrates de los primeros diálogos "[...] no mostró interés en problemas 'metafísicos' discutidos por algunos de sus predecesores"³⁶. Sin embargo, aunque pueda ser cierto que en los diálogos socráticos no aparece una teoría de las ideas donde estas son entendidas como entidades metafísicas con existencia independiente, sí podríamos, a pesar de eso, reconocer que las 'ideas' ya aparecen en los diálogos socráticos y que el sentido que en ellos tienen motiva a Platón a formular una versión metafísica de las mismas, pues, al no tenerse éxito en la búsqueda de definiciones, el filósofo se verá obligado a repensar la naturaleza de las 'ideas' y la forma en que estas pueden ser conocidas, así como la manera en la que participan las cosas de ellas. Por otro lado, si bien no figura en este punto un discurso metafísico fuerte relativo a las 'ideas', sí aparece otro concepto que puede pensarse desde dicho discurso, a saber, el 'alma' (*ψυχή*), entendida aquí como sede de virtudes y vicios que reclama cuidados por parte del hombre, siendo este último un ser que se define como cuerpo animado.

El proceso definicional, a través del cual se esperaba encontrar las ideas de las cosas que quieren conocerse, fracasa estrepitosamente en los diálogos socráticos, por lo menos en lo relativo a su objetivo más evidente. Si no se llega desde él al conocimiento de las ideas, sí se logra examinar a los individuos que creen tener tal conocimiento, y este examen, por sí mismo, tiene un valor ético muy alto. Por eso el profesor Bravo destaca la intención ética del proceso definicional que parte de la pregunta '¿qué es x?': "[...] el objetivo principal de la definición socrática no es lógico, sino ético: se trata, en último término, del 'cuidado del alma'³⁷. En

³⁴ Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, 21.

³⁵ Luri, *Introducción al vocabulario de Platón*, 169.

³⁶ Deveraux, "Plato: Metaphysics", 76.

³⁷ Bravo, *Teoría platónica de la definición*, 91.

este sentido, la ‘idea’, que aparece como horizonte del proceso definicional, exige del investigador un examen de sí, y, con él, una práctica del cuidado (ἐπιμελεία). A este asunto dedicaremos el último apartado de esta primera parte, para abordar luego el diálogo *Fedón*, con el propósito de insistir en el valor práctico de la metafísica de Platón.

El alma como principio metafísico y el cuidado de sí como horizonte práctico de la filosofía

SI BIEN LA metafísica, en el sentido fuerte, donde aparecen las ‘ideas’ como entidades con existencia separada de las cosas sensibles –y eternas ellas como las mismas divinidades– solo aparece en los diálogos de madurez, en los diálogos socráticos se encuentra una reflexión que gira en torno a una realidad análoga a las ideas, a saber, el ‘alma’ (ψυχή), que demanda la atención necesaria para que el ser humano viva bien. Diríamos que hay una metafísica incipiente en diálogos como la *Apología de Sócrates*, el *Critón* o el *Eutifrón* en los que se aborda el examen tanto del ‘alma’ como de una serie de problemas mundanos y prácticos que llevan a considerar a las ‘ideas’ como principios para la aclaración de los mismos.

En el año 1916 aparece publicada una conferencia del filólogo escocés John Burnet, que lleva el título *The Socratic Doctrine of the Soul*.³⁸ En ella se muestra la novedad de la filosofía socrática que consistió en resignificar el concepto de ψυχή, llevándolo más allá de su sentido más antiguo de ‘aliento vital’ con el cual se establece la diferencia entre lo animado y lo inanimado. En tiempos de Homero, indica Burnet, no se le atribuían, por ejemplo, sentimientos a la ψυχή: “El θυμός y el νόος, por los cuales sentimos y percibimos, tienen un asiento en el diafragma o en el corazón; son del cuerpo y perecen con él”³⁹. No parece que el ‘alma’ tenga

³⁸ Existe una traducción al español realizada por Antonio Gómez Robledo y publicada por la Universidad Autónoma de México, del año 1990. Los comentarios que hago al problema del alma que en ella consideró Burnet en su conferencia se basan en la traducción al español.

³⁹ John Burnet y Alfred Taylor. *Varia socrática* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990), 29.

en tiempos de Homero el valor que tendrá en tiempos de Sócrates y Platón: “Por cualquier aspecto que lo veamos, las creencias atenienses tradicionales sobre el alma eran de una gran tristeza”⁴⁰, terminará concluyendo Burnet.

En la misma línea del filólogo escocés, abordará Bruno Snell el término *ψυχή* en un ensayo realizado sobre el concepto de hombre en Homero. Allí dirá Snell, para empezar, que “[...] los griegos homéricos todavía no tenían cuerpo en el sentido estricto de la palabra: el cuerpo (*soma*) es una interpretación posterior de lo que originariamente se entendía por *melea* o *gyia*, es decir, ‘miembros’”⁴¹. Y lo que se deriva de esto es que si el cuerpo, entendido como *soma*, como conciencia de unidad y totalidad de las partes materiales que componen al hombre, no está presente como tal en la obra de Homero en tanto complemento del alma (*ψυχή*), entonces esta última tampoco habría adquirido para la época del poeta el sentido que irá ganando posteriormente. De esta manera, vemos cómo Snell llegará a una conclusión parecida a la que encontramos en la conferencia de Burnet, a saber, que el alma no tiene en Homero “[...] originariamente nada que ver con el alma en tanto que facultad de pensar y sentir. En Homero *psyché* equivale a alma sólo en la medida que ‘ánima’ al hombre, es decir, lo mantiene con vida”⁴².

Será solo con la doctrina órfica y la *physiología* presocrática, que la palabra *ψυχή* empezará a ganar contenidos que conducen a la misma hacia el concepto que Burnet creyó encontrar en Sócrates, que además hizo de este un filósofo y no un simple moralista como llegaron a sostener algunos estudiosos de este personaje. Es bastante probable, en opinión de Burnet, que Sócrates haya tenido conocimiento de la religión órfica, y que incluso haya sido influenciado por ella. Tal religión difiere de la religión helénica pública y estatal, como la describió Ángel Cappelletti: “A diferencia de la religión pública y estatal, que es una religión estética centrada en el cuerpo y en la vida presente, la religión mística es una religión ética (...) con un interés básico por el alma y por la

⁴⁰ Burnet y Taylor, *Varia socrática*, 32.

⁴¹ Snell, *El descubrimiento del espíritu*, 29.

⁴² Snell, *El descubrimiento del espíritu*, 30.

vida de ultratumba”⁴³. Burnet advierte, además, que las doctrinas órficas que habrían florecido en el siglo VI a.C.

Mantuvieron que cada alma es un dios caído, encerrado en la prisión del cuerpo (...) El fin de su religión, tal como la practicaban, era el de asegurar la redención del alma de su servidumbre corporal por medio de ciertas prácticas dirigidas a la detención y purificación (...) las almas suficientemente purificadas volvían una vez más con los dioses y recuperaban su antiguo lugar entre ellos⁴⁴.

Esta descripción del orfismo, su objeto y finalidad, hace pensar de inmediato en el diálogo *Fedón*, donde Sócrates presenta a la filosofía como un conjunto de prácticas que tienen como horizonte último de realización la purificación (κάθαρσις) del alma que permanece prisionera del cuerpo (σῶμα) (véase *Fedón*, 82e-83c). Pero, aunque esta definición pueda remitir a la religión órfica o, como indicó Gadamer, suponer creencias de origen pitagórico sobre el alma y la necesidad de purificar la misma cuando se encuentra atada a un cuerpo⁴⁵, las prácticas mediante las cuales se buscaba filosóficamente tal purificación resultan bastante diferentes. Esto último se puede apreciar en *Critón* 48a, donde el alma es asumida como el lugar de la justicia y la injusticia, o en *Apología de Sócrates*, donde Sócrates invita “[...] a no ocuparos (ἐπιμελεῖσθαι) ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma (τῆς ψυχῆς) ni con tanto afán, a fin de que esta sea lo mejor posible” (*Apol.*, 30b). Así pues, el alma aparece ahora como la sede de la virtud y el vicio, que reclama atención mediante prácticas específicas las cuales son buscadas y realizadas por el filósofo⁴⁶. Se deberá cuidar

⁴³ Ángel Cappelletti, *Mitología y filosofía: los presocráticos* (Bogotá: Cincel, 1987), 36.

⁴⁴ Burnet y Taylor, *Varia socrática*, 35.

⁴⁵ Gadamer mencionará costumbres tales como “[...] no usar un cuchillo para atizar el fuego o la de no comer habas” Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental* (Barcelona: Paidós, 1995), 47.

⁴⁶ Por supuesto, no se trata de pensar o suponer que todos los hombres buscamos estas prácticas, queremos comprendernos o sentimos que carecemos de algo que necesitamos. Consciente de que suele pasar

del alma para garantizar que el hombre tenga el saber necesario que garantice la orientación adecuada de la propia vida.

El proceso definicional que encontramos a lo largo de los diálogos socráticos aspira al conocimiento de cosas del mundo de la vida: los valores y modos de ser necesarios para la vida en comunidad; busca el conocimiento de las 'ideas' bajo la creencia de que este puede proporcionar los criterios orientadores de la acción moral, pero no lo consigue. Con ello, me parece que volvemos a encontrarnos con la falta de la que hablaba al comienzo de este trabajo. Con la búsqueda de definiciones, y el fracaso para encontrar las 'ideas', la falta se hace presente en el ser humano y, con ella, la necesidad y la carencia que parece definir al hombre. Pero también aparece el deseo de superar dicha falta mediante una serie de prácticas que ayuden a comprender toda situación, así como el esfuerzo por superar la misma. Como intentaré mostrar en la segunda parte de este trabajo, la práctica que en la obra de Platón aparece formulada en términos de 'cuidado del alma' y 'saber de sí', permitió tanto la comprensión de la naturaleza humana como la asunción crítica, esto es, ética, de la misma. Desde esta lectura que propongo, la metafísica se asume como origen de la antropología y de la ética, pues desde ella se muestra la condición del ser humano a partir del reconocimiento de sus limitaciones y deseos, y también en tanto se proponen prácticas que permitirán orientar la praxis desde y en la limitación y la carencia consustancial a nuestra existencia.

todo lo contrario, Platón construyó en sus diálogos un escenario en el que muestra la manera en que el ser humano suele vivir en medio de la confusión y los malentendidos, pero donde, también, nos sentimos confrontados por la realidad y deseosos de ganar claridad sobre la misma. Creo, por eso, que la metafísica resultó de tanto valor para el filósofo: ella le permitió tematizar el sentimiento de inacabamiento o carencia (relativa ésta al desconocimiento de las ideas), así como el conflicto entre deseos y la sensación de falta de comprensión de la realidad que tenemos gracias a nuestra experiencia corporal (expresando esto desde el dualismo cuerpo/alma). El discurso metafísico le permitió a Platón elaborar un concepto del hombre y, desde él, proponer una ética. Esta es una tesis que trato de elaborar y defender a lo largo de todo este trabajo.

La dimensión ética de la metafísica de Platón. Cuidado del alma y saber de sí en el mundo de la vida

EL *FEDÓN* ES un diálogo de madurez en el que aparece la metafísica en su sentido fuerte: las ideas se proponen como paradigmas de los que participan las realidades sensibles y la naturaleza del alma se asume como inmortal. Hace parte del periodo metafísico de la filosofía de Platón, junto con diálogos como *Banquete*, *República* y *Fedro*⁴⁷. Al respecto, vale resaltar que en todos ellos destacan problemas prácticos fundamentales a los que se les dio un tratamiento metafísico, sin por ello haber dejado de lado lo que aquí hemos considerado desde el concepto de ‘mundo de la vida’, esto es, el lugar de las creencias y los prejuicios en la formación de los seres humanos, su carácter históricamente situado y los límites que definen a sus experiencias.

El tema principal del diálogo *Fedón* –o el más evidente– es el de la naturaleza del alma, asumida esta como una realidad inmortal que, en cuanto tal, sirve de hipótesis para defender una práctica filosófica del cuidado del alma⁴⁸ y para presentar un concepto de

⁴⁷ Diálogos de madurez también lo son *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*. Pero, en ellos, aparece más bien una crítica a la metafísica que se elaboró durante el mismo periodo. Esto muestra que la actitud de Platón hacia su metafísica (su teoría de las ‘ideas’ y sus reflexiones sobre la naturaleza del alma) no fue para nada dogmática. El discurso metafísico, al igual que los mitos sobre la vida después de la muerte representan, en mi opinión, medios para considerar problemas prácticos y epistemológicos como la orientación de la acción moral y los límites de la experiencia y el conocimiento humano.

⁴⁸ En el *Alcibiades I*, 127e, Sócrates hablará del cuidado de sí (*ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ*). El cuidado del alma (*ψυχῆς ἐπιμελητέον*) aparece en el mismo diálogo, en 132c. Sobre el concepto de ‘cuidado’ (*ἐπιμελεία*) también se pueden consultar diálogos como *Apología de Sócrates* 30b (*ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς*), *Laques*, 179a (*ἐπιμεληθῆναι*) y en el mismo *Fedón*, en 62b (*ἐπιμελουμένων*) y 62d (*ἐπιμελήσεσθαι*). El tema del ‘cuidado’ resulta sumamente importante en la obra de Platón y, cuando se lo considera en el marco de la metafísica, el mismo conserva su carácter práctico.

‘hombre’ como cuerpo animado, concepto desde el cual se piensa en distintas formas de experimentar la realidad, con horizontes diferentes que pueden garantizar o impedir la felicidad del individuo.

Es en el mundo de la vida donde el hombre desplegará la práctica del cuidado de sí o el cuidado del alma. Como tal, la práctica le compete al hombre, si bien esta tiene como objeto el alma que, en última instancia, se encuentra ligada a un cuerpo y reclama la atención del ser en el cual está atrapada. De esta manera, la hipótesis de la existencia del alma y de su naturaleza inmortal, así como la convicción de que es esta la realidad que puede llegar a conocer a los seres eternos y perfectos en sí mismos que son las ‘ideas’, termina exigiendo del hombre una adecuada disposición para llevar a cabo ciertas prácticas que, como en el caso de la reminiscencia, permitirán que el alma encarnada recupere o haga presente lo que en otro momento llegó a contemplar con independencia del cuerpo. El cuidado del alma, en este sentido, y como muestra Platón en el *Fedón*, consistirá en una práctica a través de la cual el alma se va separando del cuerpo, apartándose de pasiones y deseos que mueven a este de maneras que impiden hacer que el alma participe de nuevo de las ‘ideas’. Esta forma de cuidado será llamada por Platón, en este diálogo, una catarsis (κάθαρσις).

Del cuidado del alma y el conocimiento de las ideas.
Objeto y modo del cuidado

MICHEL FOUCAULT INDICA que el término ἐπιμελεία alude a “[...] ‘la preocupación por sí’, ‘el sentirse preocupado, inquieto por sí’”⁴⁹, pero esta práctica exige el principio delfico “conócete a ti mismo”. Parece entonces que este cuidado e inquietud de sí es una práctica que demanda conocimiento⁵⁰. A continuación, Foucault plantea dos preguntas relativas a este cuidado de sí y propone dos

⁴⁹ Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 1990), 50.

⁵⁰ “En la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí” Foucault, *Tecnologías del yo*, 55. Esto daría a entender que, en este caso, hay una supeditación de la teoría a la praxis, en tanto la búsqueda de conocimiento de sí mismo intenta servir a una práctica del cuidado.

respuestas que, me parece, ayudan a considerar el horizonte práctico de la metafísica en el diálogo *Fedón*: “¿qué es este sí mismo al que hay que cuidar y en qué consiste este cuidado?”⁵¹

Foucault sostiene que el ‘sí’, objeto del cuidado, corresponde a lo que encontramos en los diálogos de Platón como ‘alma’ (ψυχή): “uno ha de preocuparse por el alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia”⁵². En la traducción del diálogo *Protágoras* que se encuentra en la editorial Gredos, Carlos García Gual escribe una nota al pie aclaratoria de la pregunta que hace Sócrates al joven Hipócrates en 313a: “¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma (τὴν ψυχὴν)?”. Al respecto García Gual anota que

La palabra griega *psyché* tiene un significado más amplio que la nuestra de “alma”; abarca todos los aspectos no físicos (en su oposición al cuerpo) del hombre (...) el riesgo a que Sócrates alude no es “vital”, sino moral, intelectual y espiritual. La personalidad se arriesga en la educación, ya que, en cierto modo, el alma es la persona y el yo en un sentido auténtico, como se dice en la última frase del párrafo: “...en quien vas a confiarte a ti mismo” (*seautón*).⁵³

Si ligamos esta anotación de García Gual a lo que escribió Foucault sobre el ‘cuidado de sí’ como ‘cuidado del alma’, podríamos decir que la praxis filosófica que propuso Platón, a través del personaje Sócrates, tiene por objeto aquello que permite al ser humano la realización de ciertas actividades a través de las cuales va configurando una identidad personal. Esta última será la expresión de hábitos y maneras de ser que podrán garantizar bienestar al individuo o que, por el contrario, lo apartarán de este. Una vez Foucault identifica el ‘alma’ como el ‘sí’ del cuidado, se pregunta por este último:

⁵¹ Foucault, *Tecnologías del yo*, 58.

⁵² Foucault, *Tecnologías del yo*, 59.

⁵³ En Platón, *Diálogos I*, 510, nota 11.

¿Cómo debemos cuidar este principio de actividad, el alma? ¿En qué consiste este cuidado? Uno debe saber en qué consiste el alma. El alma no puede conocerse a sí misma más que contemplándose en un elemento similar, un espejo (...) En esta contemplación divina, el alma será capaz de descubrir las reglas que le sirvan de base únicamente para la conducta y la acción política⁵⁴.

Es aquí donde se descubre la relación entre ‘cuidado’ y ‘conocimiento’ de sí. Para cuidar del alma parece que es necesario conocer a esta última. Por eso Platón muestra a Sócrates en el *Fedón* deseoso de compartir y aclarar el interés del filósofo en la naturaleza del alma: solo el conocimiento de esta le permitirá defender una forma de vida, a saber, la filosofía (*Fed.*, 63b). De este modo, el *Fedón* termina siendo una defensa de la filosofía que parte de la hipótesis sobre la inmortalidad del alma. Esta última, a su vez, se presenta desde una relación de semejanza o afinidad con las ‘ideas’, que se encuentra claramente formulada en el pasaje 78c-80b. Al final de este, se concluye que “[...] el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo (θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταυτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιώτατον εἶναι ψυχῇ)” (*Fed.*, 80b). Este pasaje parece dar la razón a Foucault cuando, en respuesta a la pregunta por la forma de cuidado del alma, pone como condición del mismo el conocimiento que se da mediante una experiencia especular con lo divino. En este caso, se trata de una comparación entre el alma y las ‘ideas’, las cuales tienen y comparten con la primera una naturaleza divina. Así, el hombre podrá cuidar de su alma buscando siempre el conocimiento de las ideas que permiten el descubrimiento de las reglas o de los criterios orientadores de la praxis; de ellas, sostiene Platón, puede el hombre ser partícipe a través de la reminiscencia, actividad que se apoya en la experiencia sensible.

⁵⁴ Foucault, *Tecnologías del yo*, 59.

En mi opinión, el discurso metafísico que se encuentra en el *Fedón*, puede ser concebido como una forma de presentar la práctica filosófica que, como tal, es algo que compete al ser humano y no al alma sola.

¿Qué es el hombre? Experiencia, conocimiento y ética del cuidado en el *Fedón*

EN EL *FEDÓN*, Sócrates manifiesta a sus amigos la creencia en la inmortalidad del alma, razón por la cual se siente tranquilo ante la inminencia de su pronta muerte. La tranquilidad no se debe tan solo a esa creencia sino también a la forma en que ha vivido. En 63c dice a Simmias y Cebes estar “[...] bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos”. No solamente se sostiene la inmortalidad del alma, sino también la necesidad de vivir de una manera especial si se quiere que, una vez llegada la muerte, el alma continúe existiendo en una buena condición⁵⁵. La vida es vista así como una preparación para la muerte, y la filosofía como un cuidado del alma que se realiza mientras esta se encuentra atada a un cuerpo y con el objetivo de que conserve un buen estado en el momento de la separación definitiva. En última instancia, la hipótesis sobre la inmortalidad del alma sirve de principio para definir y defender a la filosofía, para proponer una forma de vida. La filosofía tiene como objeto mantener el alma en buen estado, pero quien realiza la actividad del cuidado es el hombre, es decir, la unidad de cuerpo y alma que habita en el mundo de la vida que es material, sensible, finito y perecedero. Así, desde el discurso metafísico se tematiza la existencia humana y se la muestra como una existencia limitada entregada por lo general a “los cuidados del cuerpo”⁵⁶. No se limita la defensa de

⁵⁵ Así es como Sócrates define la muerte: “¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino eso?” (*Fed.*, 64c).

⁵⁶ En 64d aparece la expresión ‘cuidados del cuerpo’ (περι τὸ σῶμα θεραπείας) para describir las prácticas más comunes de los seres

Sócrates a exponer las hipótesis que fundan un discurso metafísico sino que, a partir de ellas, elabora otro discurso sobre la naturaleza del hombre: elabora una antropología desde la cual propone una ética que pretende orientar al ser humano en su vida cotidiana: en sus gustos, deseos, metas, proyectos, hábitos y acciones. La metafísica adquiere un horizonte práctico, esto es, la teoría de las ideas y la naturaleza inmortal del alma se proponen como principios para construir una ética. Aquí, la imagen del filósofo aparece tal y como aparece el hombre justo y el injusto en *República* 472c, esto es, como un simple modelo (παράδειγμα) para que “[...] dirigiendo la mirada (ἀποβλέποντες) hacia éstos, se nos revelaran en lo que hace a la felicidad (εὐδαιμονίας) y a la desgracia y nos viéramos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos (ἡμῶν αὐτῶν), que quien sea más semejante (ὁμοιότατος) a ellos tendrá un destino semejante al suyo”. El hombre justo y el injusto, el filósofo conocedor de las ‘ideas’, son modelos para que, desde ellos, pensemos en nosotros mismos.

En el *Fedón* se muestra al hombre en el mundo⁵⁷. Y si seguimos la imagen que nos ofreció Platón en el Libro VII de la *República*, la experiencia humana que en él tiene lugar se limita a los seres sensibles que no son más que imágenes, sombras y copias de los seres eternos habitantes del mundo de las ‘ideas’, objeto de la experiencia del alma descarnada que durante el tiempo en el cual habitó el mundo terrestre cambiante, y donde sus entes se generan

humanos, quienes desatienden la vida contemplativa y se inclinan la mayor parte de su tiempo a la satisfacción de los placeres sexuales, de alimentación y de bebida.

⁵⁷ Sobre el tema del mundo en la filosofía de Platón, siempre se remite al diálogo *Timeo*. En él, se concibe al mundo como un ser vivo compuesto de materia y forma, una imagen o copia que tiene un modelo perfecto como referente. Gregorio Luri (*Introducción al vocabulario de Platón*) hace un valioso comentario del término ‘mundo’ en Platón, asumiéndolo como una ‘imagen’ (εἶδωλον). De ello se pueden extraer interesantes implicaciones a propósito de la experiencia humana en el mundo como, por ejemplo, que ésta tiene como objeto no otra cosa más que copias o imágenes imperfectas de una realidad perfecta, el mundo de las ‘ideas’, que sirven de modelo para el mundo de las cosas sensibles.

y corrompen, se esfuerzan por hacer de nuevo presentes mediante actos de reminiscencia.

El mundo sensible es el objeto inmediato de la experiencia humana, no el mundo de las ideas al cual parece que el ser humano no tiene pleno acceso⁵⁸. Es el objeto de una experiencia tan mundana como el mundo sensible mismo. Y el hombre, como el mundo de su experiencia, está igualmente compuesto de cuerpo y alma⁵⁹; cambia, se genera y se corrompe, es una imagen fabricada por el *demiurgo* a partir de modelos que son, en sí mismos, perfectos y eternos.

En *Fedón*, Sócrates cuenta la triste situación del filósofo quien, deseoso de contemplar plenamente la verdad y el ser, no consigue realizar su deseo en tanto que hombre. Las palabras que entre sí se dicen los filósofos empiezan con un lamentable ‘quizás’, un ‘puede ser’ o un ‘tal vez’, pues el ‘seguramente’ permanece prohibido para el cuerpo animado que es el ser humano. De este modo, dirá el filósofo que es hombre, cuerpo animado:

Puede ser (κινδυνεύει) que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento (λόγου), en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo (τὸ σῶμα ἔχουμεν) y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de

⁵⁸ Ni siquiera el alma humana, según nos dice Platón en *Fedro* 248b. En este pasaje, Sócrates narra un mito sobre la naturaleza del alma humana, distinguiendo a ésta del alma de los dioses (246a-b) que es toda pura y participa plenamente de las ‘ideas’ que se encuentran en la llanura de la verdad. El alma humana, por el contrario, tiene una de sus partes que dificulta el manejo del auriga, según la metáfora de la yunta alada y el auriga que representa a la razón. Esta bella imagen del alma termina con estas palabras de Sócrates –a quien parece dársele bien la creación de mitos –: “Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber alcanzado la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento”. Es decir que al alma humana, sin necesidad de estar unida a un cuerpo, le resulta imposible conocer plenamente las ‘ideas’ de las que participan las cosas del mundo sensible; sólo la opinión les queda por alimento, esto es, la visión confusa y limitada de las ‘ideas’.

⁵⁹ A este respecto se puede consultar el diálogo *Timeo*.

éste, jamás conseguiremos suficientemente (ικανῶς) aquello que deseamos (ἐπιθυμοῦμεν) (*Fed.*, 66b-67a).

El cuerpo, dice Platón, representa las preocupaciones, los miedos, amores, deseos, fantasmas (εἰδώλων) y límites del ser humano en su diario experimentar la realidad. En suma, aparece el ser humano, desde este pasaje, como ser deseante e incapaz de saciar plenamente su deseo de saber. Es una manera de nombrar los límites del hombre que no ha gustado a muchos lectores, pero que muestra la conciencia que Platón tuvo de los límites de la experiencia humana. Luego, en *Fedro* 248b, el filósofo encontrará límites en la misma racionalidad diciendo, desde la imagen de la yunta alada y el auriga, que el alma humana tampoco logra contemplar plenamente las ‘ideas’ que se encuentran en la llanura de la verdad a causa de la torpeza del auriga, esto es, de problemas que tiene la misma razón.

El bello y diciente pasaje del *Fedón* termina de la siguiente manera:

Conque, en realidad, tenemos demostrado (δῆδεικται) que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues, si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente (μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γινῶναι), una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. (*Fed.*, 66d-e).

El hombre, por lo que se lee en este pasaje, no puede satisfacer plenamente su deseo de saber, así como tampoco puede deshacerse de su corporalidad en tanto viva. Yo encuentro aquí una afirmación de las limitaciones que definen lo humano; encuentro el deseo de saber como principio esencial que define al hombre. Parece que tener de hecho el saber suficiente de las ‘ideas’ no es algo propio del hombre. Más propia es la aspiración, el deseo, el cuerpo con sus preocupaciones, sus placeres y sus miedos. Y hay que cuidar del alma mientras esté en un cuerpo, si se quiere

contemplar adecuadamente lo inteligible cuando aquella logre separarse por completo de este. La praxis filosófica, concebida desde el discurso metafísico, es algo que compete al hombre mientras vive, es una forma de vida y, en cuanto tal, implica cuerpo y alma, se realiza por la acción de un cuerpo animado que debe conocer sus límites y disponerse para vivir desde ellos pues, como advirtió el Sócrates de la *Apología*, “[...] la sabiduría humana es digna de poco o nada” (*Apol.*, 23a).

Los límites que definen al ser humano serán presentados a lo largo del *Fedón*, así como el extraño deseo de saber que distingue al filósofo. Puede pensarse que ambos están sometidos todo el tiempo a esos límites y que el filósofo no puede prescindir por completo de su corporalidad. Así, entre 82e-83c, aparece una versión de lo que en *República* VII será el mito de la caverna. En este pasaje del *Fedón* Sócrates presenta la situación del hombre en términos de aprisionamiento del alma en el cuerpo, así como la inevitable experiencia corporal de una realidad sensible que no quiere quedarse quieta, que no quiere dejar de cambiar, de generarse y corromperse. Además, advierte el filósofo Sócrates⁶⁰ de la complicidad que muestra el prisionero con su propio aprisionamiento: “[...] lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo (ἐπιθυμία), de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado” (*Rep.*, 82e). ¿No es acaso el filósofo un prisionero más?, ¿no es tan solo otro hombre, otro cuerpo animado? Quizás se distinga porque entiende un poco mejor su situación, porque se muestra inquieto consigo mismo⁶¹.

⁶⁰ Como en el caso de la *República*, la imagen del filósofo que presentó Platón en sus diálogos es compleja y un tanto oscura en la medida en que, si este es un hombre deseoso de saber, no parece que tenga consigo el objeto de su deseo. ¿Fue Sócrates filósofo? Si asumimos a este último como el poseedor del conocimiento de las 'ideas', resulta evidente que el ateniense no lo fue. Si lo asumimos como el que simplemente se dispone para buscar tal conocimiento, desde su inevitable corporalidad que lo hace humano, entonces podría decirse de Sócrates que fue un gran filósofo: se dispuso bien para buscar lo que deseaba, esto es, lo que no tenía.

⁶¹ Recordemos que el término ἐπιμελεία también puede traducirse como 'inquietud'. La 'inquietud de sí' expresa, de esta manera, un tener cuidado

La experiencia humana. Percepción, reminiscencia y lenguaje

UNO DE LOS argumentos principales con el que Sócrates se aventura en la defensa de su creencia en la inmortalidad del alma se funda en la teoría de la reminiscencia (ἀνάμνησις). Ésta, como también se expone en el diálogo *Menón*, permite explicar la manera en que un individuo puede buscar la objetividad en sus juicios y validar sus acciones, así como su forma de vida, bajo la creencia de que es posible para un ser humano –alma encarnada– hacer presente la realidad de la que el alma, por sí sola, ha participado antes de unirse a un cuerpo (Platón, *Menón*, 81c-82b).

En el *Fedón* Sócrates introduce de nuevo esta teoría. Pero empieza apelando a la experiencia sensible para mostrar cómo algo que antes fue visto, oído o en general percibido, puede hacerse presente de nuevo como una imagen que el alma humana logra elaborar como recuerdo:

Me refiero a un caso como el siguiente. Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación (αἴσθησιν), no sólo conoce aquello, sino, además intuye otra cosa (ἕτερον ἐννοήσῃ) de la que no informa el mismo conocimiento (ἐπιστήμη), sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado (ἀνεμνήσθη), a esa de la que ha tenido una intuición? (*Fed.*, 72e)

En primer lugar, vale decir que en este pasaje la experiencia sensible aparece como una forma de saber que permite recordar.

de sí mismo. Sócrates, por ejemplo, en *Cármides* 166d, se muestra temeroso de que se le escape el que piensa saber algo que en realidad no sabe, y por eso examina lo que dice y trata de sacar a la luz lo que está supuesto en lo que dice y hace. En *Fedro* 230a, Sócrates se muestra desconocedor de sí mismo y temeroso de lo que esto pueda conllevar, y expresa su temor con una bella imagen diciendo que piensa en sí mismo, se examina "[...] por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino". El filósofo vive en la incertidumbre, pero se esfuerza por saber vivir en ella.

Se establece la anamnesis desde la relación entre dos cosas percibidas que, incluso, no tienen que ser semejantes entre sí, como en el caso de quien recuerda a un amigo que no ve hace tiempo gracias a la percepción de un objeto, como un instrumento musical. Sin embargo, para hacer funcional el argumento de la reminiscencia en este contexto del diálogo, Sócrates tendrá que pasar del recuerdo que parte de un objeto antes percibido, a considerar el juicio según el cual el objeto percibido se muestra imperfecto, es decir, aparece como faltándole algo que lo haría perfecto. Aquí es cuando, en 74a, se introduce la expresión “lo igual en sí mismo” (αὐτὸ τὸ ἴσον) que, en cuanto tal, no logra ser experimentado corporalmente. Sócrates agregará en 74c, una vez se reconoce la existencia de lo igual en sí que: “con todo –dijo– ¿a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado (ἐπιστήμην ἐννεονήκας), sin embargo, el conocimiento de eso”. Es decir que la experiencia sensible permite que, mediante un ejercicio de reminiscencia, el hombre se dé cuenta, aunque de forma confusa, de la existencia de lo que es igual en sí, de las ‘ideas’ que en el mundo de la vida operan como criterios para exigir la experiencia del ser humano. Las ‘ideas’, que corresponden a ‘lo igual en sí’, permiten alejar al sujeto de cualquier actitud dogmática frente a la validez de su experiencia, pues, como se muestra en los diálogos de Platón, toda experiencia humana tiene límites que son impuestos tanto por el cuerpo, como por el alma (*Fedr.*, 248a-c). Las ‘ideas’, en suma, resultan criterios ideales que exigen a la experiencia humana sin que el hombre llegue a conocerlos plenamente, pues los recursos de que dispone para realizar esta tarea son insuficientes.

Vale decir que, si bien Platón hizo una crítica de la ‘miso-logía’ como desconfianza en lo que puede lograrse a través del lenguaje (*Fed.*, 89c-90c) apostándole a una investigación a través del mismo⁶², es bueno reconocer que mediante la dialéctica, por ejemplo, Sócrates nunca llegó al conocimiento pleno y efectivo de las ‘ideas’, a partir de las cuales se podía orientar con suficiencia

⁶² Véase *Fed.*, 99d-100b, a propósito de la ‘segunda navegación’ (δεύτερον πλοῦν) que recorrió Sócrates en su práctica filosófica. A este respecto, también se puede indicar, nuevamente, el pasaje 166d del *Cármides*.

la vida. A través del lenguaje logró, eso sí, revelar la fuente de los malentendidos y las confusiones en las que vivía el ser humano: esa multiplicidad de creencias y prejuicios que fundan la comprensión que el mismo puede tener del mundo y de sí mismo. A este respecto, Gregorio Luri señaló que

La vía del conocimiento está irremediabilmente abierta. Evidentemente lo que aparece en el *logos* no es sino una manifestación del ser relacional de una idea y, en este sentido su ser nos acaba manifestando una carencia, un déficit comprensivo que nunca podrá ser saciado en y desde el *logos*. En este sentido podríamos decir que conocer es tanto un desvelar como un enmascarar⁶³.

Al final, se puede encontrar en Platón un concepto de hombre como ser carente y deseante, un cuerpo animado limitado en su experiencia de la realidad, que a través del lenguaje intenta ganar claridad sobre sí mismo y el mundo, pero que nunca llega a conocer plenamente lo que es el objeto de su limitada experiencia.

A modo de conclusión. Idealización y mundo de la vida en la filosofía de Platón

EN UN ARTÍCULO titulado *Asombro, tiempo, idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía* (2002), Klaus Held considera la teoría platónica de las ideas desde el concepto de ‘idealización’, el cual contrasta con el mundo de la vida para advertir que “el hecho de que nosotros oscilemos en nuestras impresiones sobre los eventos del mundo de la vida presupone una tendencia hacia lo óptimo”⁶⁴. Este ‘impulso hacia la perfección’ del que habla Held más adelante se ve decepcionado dentro de los límites evidentes que caracte-

⁶³ Gregorio Luri, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo* (Madrid: Trotta, 1998), 61.

⁶⁴ Klaus Held, “Asombro, tiempo, idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía”. *Estudios de Filosofía* 26 2002, 70.

rizan al mundo de la vida, donde lo óptimo no deja de ser más que un criterio concreto siempre superable en las esferas práctica y productiva. Pero, el acto de idealización pretende conducir a la realización de lo ideal en la realidad concreta, sin un éxito absoluto. La idealización “[...] consiste en que convertimos tal ‘ideal’ en objeto y en que integramos dicho objeto, que trasciende el ámbito intuitivo del cumplimiento, en la praxis normal del mundo de la vida”⁶⁵, y sus productos, al final, “[...] cubren y ocultan como un ‘mantel de ideas’ las obviedades originarias del mundo de la vida”⁶⁶ trayendo consigo, sostiene Held, el olvido de dicho mundo.

La relación que establece Klaus Held entre el mundo de la vida y la teoría de las ideas me parece muy adecuada para terminar con mi trabajo. Efectivamente, es necesario establecer una relación entre lo que podríamos llamar, siguiendo la tradición interpretativa de Platón, un ‘mundo sensible’ y un ‘mundo inteligible’, para llegar a entender aunque sea un poco, la metafísica de este filósofo griego. Sin embargo, en mi opinión el segundo mundo aquí mencionado no termina cubriendo y dejando en el olvido al primero sino que, por el contrario, termina tematizándolo y, aunque suene paradójico, mostrándolo ante la mirada de quien vive en él dándolo siempre por supuesto, porque, a diferencia de lo que concluyó Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, Platón no terminó huyendo hacia el mundo ideal por ser un cobarde frente a la realidad, sino que más bien terminó enfrentando la realidad desde el ideal, poniendo en evidencia que, en el mundo de la vida, la realidad aparece como algo confuso que nos exige buscar la claridad en un esfuerzo por orientarnos en la misma y que, en principio, nos obliga a comprenderla de la mejor manera posible.

El discurso metafísico de Platón es un excelente medio para comprender la realidad concreta, y, como parte de ella, arriesgarlos a conocer al ser humano en su limitación y su deseo. De esta manera, el mundo sensible y el ser humano no son olvidados por efecto de los procesos de idealización que encontramos en la metafísica, sino que, contrario a tal olvido, tanto el hombre como el mundo de la vida quedan bellamente tematizados y examinados,

⁶⁵ Held, “Asombro, tiempo, idealización” 71.

⁶⁶ Held, “Asombro, tiempo, idealización” 71.

son objetos de esa reminiscencia que se despliega dialécticamente en compañía de los otros, de forma dialógica y, por lo tanto, intersubjetiva.

Referencias

- Aristóteles. *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- _____. *Metafísica*, prólogo y traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- Bravo, Francisco. *Teoría platónica de la definición*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1985.
- Burnet, John y Alfred Taylor. *Varia socrática*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Cappelletti, Ángel. *Mitología y filosofía: los presocráticos*. Bogotá: Cincel, 1987.
- Di Camillo, Silvana. *Eidos. Teoría platónica de las ideas*. La Plata: Editorial de la Universidad Plata, 2016.
- Deveraux, Daniel. "Plato: Metaphysics". En: *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, editado por C. Shields. 75-98. Malden, Blackwell Publishing, 2003.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- Held, Klaus. Asombro, tiempo, idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía. *Estudios de Filosofía* 26 (2002): 63-74.
- Irwin, Terence. *La ética de Platón*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Luri, Gregorio. *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. *Introducción al vocabulario de Platón*. Sevilla: Fundación Ecoem, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza editorial, 2013.
- Platón. *Diálogos*, I: *Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor, Hippias Mayor*, traducción de Julio Calonge; *Ion, Lisis, Cármides*, traducción de Emilio Lledó; *Laques, Protágoras*, traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981.

- _____. *Diálogos*, II: *Gorgias*, traducción de Julio Calonge; *Menéxeno*, traducción de E. Acosta; *Eutidemo*, *Menón*, traducción de F. J. Olivier; *Crátilo*, traducción de José Luis Calvo. Madrid: Gredos, 1983.
- _____. *Diálogos*, III: *Fedón*, traducción de Carlos García Gual; *Banquete*, traducción de Marcos Martínez Hernández; *Fedro*, traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 1986.
- _____. *Diálogos* IV: *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2020.
- Ricoeur, Paul. *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. Madrid: Siglo XXI editores, 2013.
- Schildknecht, Christiane. “Entre la ciencia y la literatura: formas literarias de la filosofía”. En: *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, editado por M. T. De la Vieja, 21-40. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Snell, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona: Acanalado, 2007.
- Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de fenomenología*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.